Actas de las XII Jornadas Nacionales
Agora Philosophica

Leticia Basso
Paula Bedin
(compiladoras)

Estudios filosóficos en torno a la corporalidad

Universidad Nacional de Mar del Plata

Biblioteca Electrónica
Asociación Argentina de Investigaciones Éticas - Regional Buenos Aires
2013

ISBN 978-987-544-522-2

ACTAS DE XII JORNADAS NACIONALES AGORA PHILOSOPHICA

ESTUDIOS FILOSÓFICOS EN TORNO A LA CORPORALIDAD

Leticia Basso y Paula Bedin
(Compiladoras)

UNIVERSIDAD NACIONAL
DE MAR DEL PLATA

Biblioteca electrónica
Asociación Argentina de Investigaciones Éticas,
Regional Buenos Aires
2013

Estudios filosóficos en torno a la corporalidad: Actas de XII Jornadas Nacionales Agora Philosophica / Matías Álvarez... [et.al.]; compilado por Leticia Basso y Paula Bedin. -1a ed.- Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata; Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2013.
E-Book.- (Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas / Ricardo Maliandi)

ISBN 978-987-544-522-2

1. Filosofía. I. Álvarez, Matías II. Basso, Leticia, comp. III. Bedin, Paula, comp.
CDD 190

Fecha de catalogación: 05/09/2013

Diseño de tapa: Eduardo Assalone

ÍNDICE

PRÓLOGO de Ricardo Maliandi **8**

INTRODUCCIÓN de Leticia Basso y Paula Bedin **10**

PALABRAS DE HOMENAJE: Arturo Roig. Una poética de las ideas de Gerardo Oviedo **11**

ÁLVAREZ, Matías y MESKE, Verónica: Foucault y Butler en torno al caso Herculine Barbin. Cuerpo hermafrodita y sexo verdadero **16**

AMAYA, José Luis y SOSA, Sebastián Ernesto: El cuerpo como refugio originario de la moralidad práctica en la filosofía de Kant **23**

ANCHEPE, Ignacio Miguel: Cuerpo y conocimiento en Aristóteles: Consideraciones a propósito de la lectura de Myles Burnyeat **29**

ANTONELLI, Marcelo: La ética de *Mil mesetas*: vitalismo, cuerpo sin órganos y prudencia **35**

ARIAS, Ignacio: Preparen, apunten….bailen! Una aproximación fenomenológica a una filosofía del cuerpo y el movimiento **42**

ASSALONE, Eduardo: El cuerpo en el Capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La lectura de Judith Butler **48**

BACCARELLI BURES, Diego G. y BLENGINO, Luis F.: La relación *cuerpo* y *democracia* a partir de la interpretación del "hombre democrático" platónico realizada por Jacques Rancière **57**

BALÉ, Déborah Cinthia y NIJENSOHN, Malena: De J. Derrida a J. Butler: la norma como reiteración performativa **62**

BARRÓN, Mariana: Escrito en el cuerpo: La presencia de lo real en el arte contemporáneo **68**

BARSOTTI, María Soledad: El concepto de Naturaleza en Friedrich Schiller **74**

BATTÁN HORENSTEIN, Ariela: El *Cuarto Cuerpo*: interrogantes y reflexiones para una filosofía (fenomenológica) de la corporeidad **81**

BEDIN, Paula: Sujeto, cuerpos y abyección: la disputa por los límites de la universalidad desde la teoría de Judith Butler **95**

BEVACQUA, Guillermina: Materialización de la identidad abyecta en *Calderón* de Pasolini (1973). Una lectura a partir de Butler y Zizek **101**

BITOCCHI, Gustavo Carlos: Cuerpo y Ontología del Gerundio en Judith Butler **111**

BOLAÑOS, Diego Fernando: Expresiones de la costa atlántica y el trópico colombiano en el lápiz de García Marquez. Rostros, cuerpos y voces macondianas **119**

BONYUAN, Marcelo Eduardo: *A priori* corporal y fundamentación pragmática-trascendental en la ética discursiva apeliana **126**

BOSCHI, Marina P.: Pasiones del cuerpo y pobreza invisible en Adam Smith **132**

BULO, Valentina: Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto **137**

CALLUSO, Franco: Postura y dolor: trabajo fenomenológico sobre la 'pornografía del alma' de Angélica Liddell **148**

CARCIOCHI, Brenda: Lecturas feministas y postfeministas de la anorexia: fugas entre la opresión y la potencia **154**

CARDACI, Gabriela V.: El teatro de Pavlovsky en la publicación *Lo Grupal* en la Argentina (1983-1993): una *estética de la multiplicidad* **160**

CASADEI, Francisco: El lazo entre las formas-de-vida y los cuerpos en relación a una política de la potencia **167**

CASULLO, Facundo E.: El cuerpo, el espacio y la imaginación en los trabajos de Michel Foucault **172**

CEDRIANI, Juan Pablo: Fanon, Bajtín y Beneduce. El cuerpo como relato **178**

DARDÓN, Juan María: *La ostra y el reverendo*: Artaud impensado **184**

DEL VALLE, Marilina: Notas para una aproximación al anclaje político de las indagaciones éticas foucaultianas **189**

DÍAZ ROMERO, Paula: Conciencia y Cuerpo: lectura desde una perspectiva encarnada de la relación conciencia-cuerpo en *El ser y la nada* de J-P Sartre **195**

FABIANI, Nicolás Luis: ¿Filosofía del arte o neuroestética? **201**

FORTUNATO, Andrés y SAROBE, Sebastián: La maquinización del cuerpo político **208**

FUENTEALBA, Carmen Gloria y BULO, Valentina: El beso en su liminalidad fagocitadora, concomitante con la antropofagia **215**

FUERTES, Felicitas: El sujeto foucaultiano entre la modernidad y el biopoder: la figura del cuerpo los condenados **220**

GIANI VICO, Diego: La "razón" del cuerpo en Nietzsche como una relación entre ser y valor **226**

GODOY, Ernestina: El lugar del cuerpo en la fenomenología husserliana **233**

GÓMEZ RENNELLA, Silvina: La Representación del hombre-máquina en la figura del cuerpo humano en el arte del SXX **239**

GONZÁLEZ, Alejandra Adela: El Calibán habla **246**

GUERRERO, Leandro: Apuntes para una lectura fenomenológica de la corporalidad en la filosofía de David Hume (1711–1776) **251**

GUILLE, Gustavo P.: Nietzsche, el cuerpo y la "pequeña razón". Aproximación crítica al discurso filosófico moderno sobre la animalidad **257**

HERNÁNDEZ, Alejandro: Pagar con el cuerpo. De Shakespeare a Dalton Trumbo **263**

HERNÁNDEZ, Graciela: "Sujetos Nómades" y "Órganos sin Cuerpo" en el pensamiento de Rosi Braidotti **267**

HERSZENBAUN, Miguel: Un análisis de la corporalidad en el "Segundo Paralogismo de la simplicidad" de la *Crítica de la razón pura* **273**

ISLA, Silvina Paula: La relación mente-cuerpo en el *corso* y *ricorso* según Vico **278**

JOHANSEN, Melisa y MÓNACO, Sofía Nayr: Hedor de lo real **286**

LAREGINA, Alejandro: Merleau-Ponty en la piel: estructura y estilo del tocar **290**

LEWKOW, Lionel: El problema de la corporalidad en la teoría de Niklas Luhmann **297**

LUCERO, Jorge Nicolás: Inmanencia y pasividad: sobre la recepción biraniana de Michel Henry **303**

LUCERO, Miriam: El Cuerpo sin Órganos y las Heterotopías **309**

LUGANO, María Eugenia: El acceso al mundo primordial por el cuerpo propio y la obra de arte **314**

MASSACESE, María Julieta Silva: Tecnologías de escritura y propiedad: El *HombreHembra*© de Donna Haraway **321**

MUÑOZ, Marisa A.: Macedonio Fernández: Imaginarios de una psiquis sin cuerpo **327**

NICANOFF LALANNE, Nahir: Lecturas del territorio como cuerpo: entre el misticismo y la determinación en la intelectualidad argentina **336**

OEMIG, Gerardo: Porque la mosca quiere salirse de la botella: Corporalidad, miasma sensorial y escritura fragmentaria **342**

OGANDO, Mónica: La representación del cuerpo femenino en el cine: Dualismo jerarquizante mente/cuerpo y construcción perfomativa de género en *Hable con ella*, de Pedro Almodóvar (2002) **350**

PÉREZ MARC, Gonzalo: Engaño y desengaño del cuerpo moderno **354**

PÉREZ SOSA, Diego Adrián: El estar siendo del ardid litúrgico: el cuerpo en tanto mediación con la trascendencia (hedor del puro vivir) **359**

PFEIFFER, María Luisa: El cuerpo: vida y bios **363**

PONCE GARCÍA, Florencia Laura: Género a través del género **375**

PULLEY, Romina: La cuestión de la identidad personal en la filosofía de Hume en relación con el problema mente-cuerpo **378**

RABANAL, Julia y LÓPEZ, Lucía: La belleza y el cuidado de sí en el *Banquete* y el *Alcibiades I*: el rol de la corporalidad en la filosofía platónica **384**

RADI, Blas: Aventuras metafísicas y proezas estéticas en la obra de Sterlac **393**

REZNIK, Florencia: El espectro como modalidad de lo corporal en Jacques Derrida **398**

RÍOS FLORES, Pablo F.: Pasiones revolucionarias y sensibilidades políticas, en Immanuel Kant. Sobre el papel *revolucionario* de la sensibilidad **404**

ROMAN, Ernesto: Para acabar con la corporalidad de la ausencia **411**

SANTUCHO, Marcos: Poder disciplinario y cuerpo humano: la cuestión de la *norma* en Michel Foucault **418**

SILENZI, María Inés: La filosofía de la mente y las ciencias cognitivas frente al enfoque situacional de la mente **424**

SOSA, Sebastián Ernesto: El cuerpo como condición del pensar en Kusch **430**

VILLEGAS, Mauro: Entre Gilbert Simondon y Andy Clark. Cuerpos simbiontes en *matrix* transindividuales **435**

WHITNEY, Erika: Merleau-Ponty: la noción de *propiedad* y *extrañeza* del cuerpo propio **441**

ZAPICO, Martín Gonzalo: Semiótica, publicidad y deseo, procesos inconciente en el marco del Marketing moderno **447**

ZARETTI, Ayelén: Cuerpos *cyborgs*: una aproximación al cuerpo contemporáneo desde el bioarte **452**

ZULETA, Virginia E.: El 'cuerpo sin órganos' en Artaud: una lectura *con* Deleuze **459**

PRÓLOGO

Una vez más las "Jornadas Nacionales Agora philosophica" han ofrecido testimonio de la actividad filosófica marplatense, congregando no sólo a pensadores locales, sino también de diversos puntos del país, e incluso del exterior. Esta propuesta viene teniendo lugar desde hace ya doce años y, en razón de su continuidad, ha inaugurado un específico evento académico y cultural que fue iniciativa de la Dra. Graciela Fernández y que paulatinamente ha ido siendo proseguido por sus más destacados discípulos, quienes conforman hoy un importante grupo de jóvenes filósofos que están alcanzando relieve nacional. Mar del Plata, acaso principal centro turístico de la Argentina, se destaca también por diversas y notables expresiones culturales. Las Jornadas Agora Philosophica ya pueden, sin duda, considerarse como parte de las mismas.

Las reuniones realizadas en los años anteriores fueron ocasiones para la discusión de muchos temas filosóficos básicos y también para homenajes a aniversarios de los más célebres pensadores mundiales. La última fue dedicada a un tema menos frecuentado pero de singular importancia: el de la *corporalidad*. En cierto modo había sido el problema que, aunque ya atisbado por la filosofía clásica, sólo alcanzó la plenitud de planteamiento en la modernidad, especialmente a partir de la preocupación cartesiana por las dificultades para explicar la comunicación entre la sustancia extensa y la sustancia pensante. La filosofía descubre problemas como ese, que nos involucran como seres humanos pero que no alcanzamos a descifrar ni a entender; problemas que, por la misma razón, nos fascinan e intrigan a la vez. Aunque la mayoría de ellos resulten en definitiva insolubles, aunque sean declarados "seudoproblemas", una vez que han entrado en el vasto campo de nuestras preocupaciones o al menos en el de nuestra curiosidad, se perennizan y regresan constantemente, o son replanteados con distintos criterios metodológicos. Así, por ejemplo, incluso tras el "giro lingüístico", la cuestión descubierta por Descartes reaparece, transfigurada, incluso en nuevas disciplinas como la "filosofía de la mente".

Pero ese problema es por su parte sólo una especie muy delimitada dentro de un amplio género de auténticas preguntas filosóficas. Así lo corroboran los trabajos contenidos en las presentes Actas, que abordan temas de gran diversidad e interés en las discusiones actuales, y ponen en evidencia las relaciones de la corporalidad, por ejemplo, con el conocimiento, con la idea de belleza, con el cine, con el "bioarte", con la educación, con los problemas de género, e incluso con el *marketing*. Pero además se trata de lúcidas reflexiones que abordan perspectivas de filósofos y literatos clásicos, modernos y contemporáneos, como Platón, Aristóteles, Shakespeare, Hume, Vico, Kant, Adam Smith, Nietzsche, Sterlac, Artaud, Luhmann, Kusch, Merleau Ponty, Foucault, Deleuze, Derrida, Apel, Zizek, Rancière, Pavlovsky, Judith Butler y varios más.

Las presentes Actas contienen, en suma, una valiosa contribución al pensamiento contemporáneo y a la supervivencia de la filosofía en una época en que muchos vuelven a cuestionar su justificación.

Ricardo Maliandi

INTRODUCCIÓN

Las presentes actas son el resultado de la compilación de los trabajos expuestos en las Jornadas Nacionales Agora Philosophica, que se llevaron a cabo los días 16 y 17 de noviembre de 2012 en la cuidad de Mar del Plata. Las mismas se enmarcan dentro de las actividades que la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (Regional Buenos Aires)* y la *Revista Agora Philosophica* ofrecen a la comunidad académica y a todos los interesados en un abordaje crítico, dinámico y abierto a la discusión de cuestiones que competen a la vida misma, a sus despliegues y repliegues bajo las formas que toma en sus diversas manifestaciones.

Particularmente, en esta ocasión nos encontramos con la convocatoria y expresión más amplia que en las Jornadas ha tenido lugar. Alrededor de setenta escritos se compartieron en el evento, brindando a los asistentes y expositores un valioso y productivo ámbito para el debate y encuentro de perspectivas en torno a la corporalidad. En la actualidad, la temática del cuerpo se encuentra en plena ebullición. Testimonio de ello dieron los tratamientos que se destacaron en las jornadas, tales como, los de la fenomenología de la corporalidad, la filosofía postnietzscheana, el arte, la filosofía de la mente y, también, en los abordajes de la técnica, la teoría de género y de nuestra filosofía latinoamericana. Desde cada uno de estos horizontes y en el cruce de los mismos se ensayaron respuestas a los interrogantes que el cuerpo nos impone. Por este motivo, consideramos sumamente enriquecedora la labor y el ejercicio filosófico que en el siguiente libro se plasman e invitamos a los interesados a confrontarlo, puesto a que el trabajo no debe tomarse por concluido. Por el contrario, queda mucho por explorar, proyectar y discernir al respecto.

Finalmente, antes de introducirnos en los escritos queremos agradecer profundamente a cada uno de los colaboradores de este evento, a los colegas y profesores que compartieron sus lecturas y al Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, centro cultural en donde se realizaron las Jornadas.

Leticia Basso y Paula Bedin

PALABRAS DE HOMENAJE

Arturo Roig, una poética de las ideas

Cuando José Fernández Vega se hace la estimulante pregunta acerca de por qué "ninguna historia de las ideas argentinas puede prescindir de la literatura local, aunque podría obviar a la filosofía académica", está señalando algo más que un problema de forma. Mide con una aguja sísmica una fricción de placas epistémicas, y da con la mano abierta un golpe de efecto ético. Quien debe poner la otra mejilla es la Universidad posgradual y los Institutos de Investigación del Estado. De algún modo las interrogaciones de Fernández Vega cumplen con el doble efecto de quebrar –por no decir, de hacer trizas- ciertas imágenes demasiado cristalizadas de la profesión, y al mismo tiempo, honrar algunas deudas que la práctica de la filosofía en la Argentina ha mantenido y mantiene con su tradición literaria. Se trata, entonces, de una pregunta provocativa y de una intervención interpelante. Más aún, este investigador se percata de que "desde sus primeras manifestaciones, las ideas argentinas siempre se encuentran trabajadas de algún modo por la ficción o la elaboración poética". Con sobriedad y sin perder el aliento crítico que campea en su estudio, Fernández Vega hace un llamamiento: que "la filosofía y las letras puedan renovar productivamente su antiguo pacto". [1] Pues bien, en este preciso punto de la convocatoria de José Fernández Vega a renovar el pacto entre filosofía y literatura, es que quisiera evocar la voz textual de Arturo Roig. Quien ejerció un modo de filosofar que no se sintió aristocráticamente por encima de las instituciones públicas de investigación, sino al contrario, que supo fundar espacios académicos alternativos y organizar experiencias pedagógicas transformadoras al interior mismo de las sedes universitarias, modificando desde dentro las lógicas puramente reproductivas de un *cursus honorum* científico-administrativo –como denuncia Fernández Vega-, desde el horizonte normativo emergente de una moralidad de la protesta y de un saber práctico de liberación. Con lo que supo enseñar que la carrera académica, siendo un medio y nunca un fin en sí mismo, puede y debe integrarse a una praxis ético-política mayor que la comprometa con su mundo de vida local, y resignifique sus aportes teóricos en el contexto dramático de las luchas culturales y sociales de su propio presente. Pero pasemos ya a visitar brevemente algunas otras lecciones sustanciales del legado de Arturo Roig.

Primero que nada, la cosa del texto. Me limitaré a consignar aquí un estudio suyo de 1982, titulado, precisamente "¿Cómo leer un texto?". El texto debe inscribirse para Roig en la categoría de

[1] Fernández Vega, José, "¿Filosofía o Letras? Una poética de las ideas argentinas", en *Lugar a dudas. Cultura y política en la Argentina*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011, p. 30.

"universo discursivo", en donde convergen las determinaciones políticas y conflictivas de la totalidad de una comunidad humana concreta, fáctico-histórica, tanto como de las mediaciones semióticas que la constituyen intersubjetivo-trascendentalmente. Pues si el universo de discurso es una totalidad de mediaciones lingüísticas, el lenguaje instituye la meta-objetivación de las objetivaciones de sentido. Hago hincapié en esta tesis de Roig para destacar de paso cómo nuestro filósofo se apropia, creativamente, del llamado "giro lingüístico". Dice Roig concretamente que "frente a otras formas de objetivación, tales como por ejemplo el trabajo, el juego, el arte o la ciencia", puede decirse "que todas ellas refluyen sobre el lenguaje, confluyen en él, y es a través de él que en última instancia alcanzan lo que podría ser considerado como la unidad de la totalidad de las formas de objetivación". Mas, el "lenguaje no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de estructuras formales profundas o de superficie, sino que es asimismo un 'tesoro', una realidad compuesta de signos, que son a la vez necesariamente significantes y significados". En suma, lo que Roig considera como "texto" vendría a ser, en cada caso concreto, una de las tantas manifestaciones posibles del universo de discurso en sus "diversos niveles contextuales, uno de los cuales, el inmediato respecto de todo texto es el universo del cual es su manifestación".[2]

Esto en un primer aspecto. Pero falta mostrar todavía el movimiento teórico decisivo, atinente a la identificación del *topos* de enunciación del texto latinoamericano, y desde éste, de sus posibles *u-topos*. Más todavía, porque en este plano ulterior de justificación accedemos a la comprensión de los nexos entre filosofía y literatura a los que Fernández Vega invita enfáticamente a restituir y refundar. La filosofía de Arturo Roig de suyo cumpliría una misión central en dicho proyecto. En principio respondiendo a una pregunta, por cierto nada insidiosa: ¿desde *dónde* pensamos y escribimos? Podemos concluir que Arturo Roig contesta a ello con su tesis del *pensar y escribir desde la emergencia*. Tal el título de texto suyo de 1991, "Un escribir y un pensar desde la emergencia". En efecto, Arturo Roig aduce allí que el conjunto de las formaciones discursivas objetivas alcanzan, en distintos niveles, su "narratividad" en los lenguajes, y particularmente "en la palabra escrita". En los lenguajes escritos, en la escritura, los rasgos de identificación están marcados en "ciertas tendencias 'literarias' y a la vez 'teóricas', en cuanto que literatura y teoría son dos caras de una misma realidad discursiva. La escritura que combina teoría y literatura es la que habilita la dimensión antropológico-emergente de la experiencia. Aquí la antropología debe entenderse como el potencial de virtualidades de futuridad abierta de la vida humana. Da cuenta pues de un sentimiento de lo humano como proyecto y contingencia –sin negar con estos términos sus connotaciones sartreanas. Supone así un modo del saber que apela al "constructivismo, la provisoriedad, el espíritu

[2] Roig, Arturo Andrés, "¿Cómo leer un texto?" (1982), en *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Revista *Análisis*, (Homenaje a Arturo Andrés Roig), Vol. XXVIII, Nos. 53-54, Bogotá, Universidad Santo Tomás, Enero-Diciembre 1991, p. 110.

asistemático, la actitud de denuncia, las propuestas de una deconstrucción de la propia Historia mediante un rescate de lo episódico, como algunas de las formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno y consciente del *a priori* antropológico". En consecuencia, Roig esgrime la idea de "que es característica del pensar latinoamericano en sus líneas de reivindicación de una realidad propia y de un tratamiento apropiado de esa realidad, la negación de un 'modelo clásico' abstracto y la afirmación de que los modelos valen o no según lo imponen las formas de praxis que surgen del impulso de emergencia social, en sus variadas manifestaciones". Por consiguiente, no denuncia "un 'olvido del ser', sino del ocultamiento que se ha llevado a cabo con el ente, encubierto por los universales metafísicos, fabricados precisamente para justificar las diversas formas de contención de la emergencia y que no encuentra garantía alguna en el 'pensar de la Diferencia' que hasta ahora no ha pasado de ser una nostalgia del ser perdido". Por ello es que la "historia del *a priori* antropológico que es una con la de las condiciones de conservación y crecimiento, constituye una de las vías fecundas para preguntarnos por el escribir y pensar en América Latina".[3]

Ahora bien, para Arturo Roig tampoco habría que olvidar que el pacto entre filosofía y literatura no flota libremente en el aire ni danza despreocupadamente en un limbo teórico, sino que más bien brota desde abajo, en la experiencia de los humillados y oprimidos. Emerge de sujetos o sujetividades concretas, en tanto cuerpos vividos con sus modos de habitar –construir, producir, pensar, escribir, gozar, padecer, jugar- el mundo. En dichos términos es que sus objetivaciones textuales entrañan "una antropología de la emergencia". Que es también una filosofía crítica de la historia mundial. Pues "si la Filosofía de la historia y la novela participan tan manifiestamente de la categoría de relato", Roig se pregunta "cómo ampliar aquella transdiscursividad hacia la narrativa de ficción". Pues ello se cumple "en la actual Filosofía de la historia y nuestra actual novela histórica, la que tanta importancia ha adquirido entre nosotros desde hace ya unas décadas y cuya relación con el entorno social y político es innegable". Así, la "presencia de la problemática de identidad, alienación, dependencia, quiebra de un proceso histórico", no es "extraña a ciertas motivaciones que pueden leerse en la ficción literaria", en nada ajena "a los temas centrales de nuestra Filosofía de la historia", ya "que toda aquella densa problemática se ha canalizado, desde ya lejanos inicios, en lo que hemos caracterizado como una Moral de la emergencia".[4]

Desde el punto de vista teórico es posible reconocer, al modo hegeliano, una eticidad como distinta de una moralidad, tal como ha sido diferenciada la "moral objetiva" respecto de una "moral subjetiva". El Estado, en su aspecto de organización jurídica, supone necesariamente una eticidad

[3] Roig, Arturo Andrés, "Un escribir y un pensar desde la emergencia" (1991), en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008 (1º ed. 1994), p. 147.

[4] Roig, Arturo Andrés, "La filosofía latinoamericana, la filosofía de la historia y los relatos" (1994), en *El pensamiento*

que es fruto de un largo proceso de objetivación, no ajeno a factores de poder social. Por donde esa eticidad puede fácilmente constituirse en represiva y entrar en conflicto con la moral subjetiva. Si la eticidad surge fuertemente condicionada por el ejercicio del poder de dominación, la moralidad –esa especie de eticidad primaria, dice Roig- es más bien la expresión normativa de las necesidades de cada uno y, en tal sentido, es subjetiva en relación con la otra. Y así, el conflicto entre eticidad y moralidad se plantea más que nada entre el ejercicio del poder y la satisfacción de las necesidades. La implicancia principal del argumento precedente, nos remite a su concepto de la "filosofía latinoamericana" y su necesario "rearme categorial"[5] en el contexto de las luchas contra el neoliberalismo.

Para ir terminando, quisiera ponerme a la escucha de un texto de Arturo Rogi donde su poética intelectual emerja con el ímpetu de la sensibilidad estética y afectiva, de la *aisthesis* que le era propia. Con este fin, traeré aquí una de sus últimas intervenciones, titulada "Dos poetas de Nuestra América" –refiriéndose, para sorpresa de muchos, en el primer caso a Ernesto "Che" Guevara, y en el otro, más previsiblemente, a su coterráneo Armando Tejada Gómez-. En dicho texto, de fuerte contenido autobiográfico, Arturo Roig refleja el paisaje humano y existencial de su infancia, particularmente de las barriadas periféricas de su Mendoza natal, cuyo mundo de vida, diverso e intenso, llegó a retratar su padre, el músico y pintor catalán Fidel Roig Matóns. Allí nació, en la Media Luna de Guaymallén, precisamente Armando Tejada Gómez, el número 24 de 25 hermanos, en una familia mestiza que, presumiblemente, tenía ascendencia de criollos y huarpes. Tanto de Tejada Gómez, como del Che, Arturo Roig lee en sus poemas el "poder de la mirada" solidarizado con el padecimiento cotidiano de las víctimas.

Del poema juvenil que el médico Ernesto Guevara dedicara a una de sus pacientes más pobres, la "Vieja María", extraigo aquí dos versos, que me parecen expresan fibras interiores de la propia sensibilidad humanista de Arturo, y si se me permite un tópico del que prometo no abusar, de su corazón de hombre y filósofo. "Quiero hablar de tu esperanza", escribía Ernesto Guevara. "Tus nietos vivirán la aurora, lo juro", dice el último verso. Creo que es también lo que juramenta el legado filosófico de Arturo Roig: una aurora de futuridad para una Nuestramérica libre, digna y feliz.

Luego, con dos poemas de Tejada Gómez que dieron lugar a célebres canciones -"Hay un niño en la calle", y "Canción con todos"-, Arturo se permite donar desde esta poética, claves de su propio filosofar. Al comparar el poema del Che y el poema "Hay un niño en la calle", de Tejada Gómez,

---

latinoamericano y su aventura, ed. cit., pp. 211-212.

[5] En tanto los "términos 'imperio' e 'imperialismo' que habían sido borrados del discurso por demasiado 'duros', han comenzado a circular por la necesidad misma de los procesos mundiales y no como lo pretenden los últimos supervivientes del posmodernismo". Roig, Arturo Andrés, "Necesidad de una segunda independencia", en *La literatura en el proceso de integración latinoamericana*, ed. cit., p. 43.

Roig sostiene que ambos revelan una misma mirada de lo humano, que "hace que los dos cantos sean poéticos, vale decir, compuestos libremente como obra de poesía y, a la vez, patéticos, en el sentido de activos en cuanto capaces de conmover, más allá de nuestra mera subjetividad". Esta idea será expresada en una categoría que de veras agradecemos a Arturo Roig –al menos quienes trabajamos problemas filosóficos del ensayo latinoamericano-: lo que denomina la "poética-patética". Arturo Roig esgrime la tesis de que la "poética-patética queda hincada en la historia". Pero no se trata de la historia que se construye desde la eticidad del poder, "sino la que surge, padecen, las oprimidas y los oprimidos". Así, dice siempre Arturo Roig, la "poética-patética se constituye de este modo en un humanismo, suficientemente crítico, por lo mismo que es fuertemente autocrítico en cuanto ejerce aquella mirada de lo social, de lo humano <<desde abajo>>" Asimismo, Roig declara que el "humanismo se convierte de este modo en una militancia y únicamente es comprensible desde el ejercicio de una subjetividad plenamente consciente de sus límites, así como de la dialéctica que le es propia, la real, no la meramente formal fruto de una razón mítica y autosuficiente", pues ésta "borraría de buena gana la naturaleza, y con ella, a los débiles, ignorando las fuerzas emergentes" .[6]
Ahora podemos comprender en menos palabras que el legado filosófico de Arturo Roig comporta un humanismo crítico latinoamericano asumido con pasión militante y actitud de denuncia. Su filosofía, en fin, es tanto el discurso conceptual de la antropología de la emergencia, como el compromiso práctico-normativo de la moralidad de la protesta. La poética-patética de la obra de Arturo Roig no reside en su estilo sino en su gramática de pensamiento. Pues entre otros gestos de su rostro americano, es una filosofía que nos conmueve desde la esperanza, y nos conmina a proseguir su camino de dignidad como una aventura de liberación. Por si lo echáramos de menos, advertimos que también podremos leer y releer los textos de Arturo Roig, siempre, como una poética de ideas argentina, cuyo *pathos* procede de la "cintura cósmica del sur". Que como también cantó Armando Tejada Gómez, *libera nuestra esperanza con un grito en la voz.*

Gerardo Oviedo

[6] Roig, Arturo Andrés, "Dos poetas de Nuestra América", en *La literatura en el proceso de integración latinoamericana*, Avellaneda, Acercándonos, 2011, pp. 28-29.

Foucault y Butler en torno al caso Herculine Barbin.

Cuerpo hermafrodita y sexo verdadero

Matías Álvarez (UCPBA/FCH-CIC)

Verónica Meske (UNMdP)

"¿Verdaderamente tenemos necesidad de un sexo verdadero?" inquiere Michael Foucault al dar inicio al prólogo dedicado a la edición norteamericana de "*Herculine Barbin, llamada Alexina B.*", de 1980. Allí presenta una selección del manuscrito autobiográfico de Herculine, un/a hermafrodita del siglo XIX, publicada en 1874 por Tardieu en *La Question de l´identité*, y rescatada del anonimato por el propio Foucault. Editado por segunda vez en dicha publicación[1], el relato personal de Herculine revela una historia signada por las exigencias de la identidad sexual legítima, ejemplo paradigmático de la intensidad alcanzada, entre los años 1860 y 1870, por la "cacería" de la identidad en el orden sexual. Resulta especialmente apta para abordar la pregunta por el modo en que un cuerpo intersexuado es capaz de exhibir las estrategias de reglamentación sexual, refutando el constructo unívoco de "sexo" como unificador artificial de diversas funciones corporales y significados, no necesariamente relacionados entre sí.

El diario editado por Foucault permite ahondar en el drama personal de Herculine, a quien fue asignado el sexo "femenino" al nacer, y alrededor de 21 o 22 años más tarde se obligó legalmente a cambiar de sexo a "masculino". Allí expone los recuerdos de su infancia, transcurrida en un hospicio en Saint-Jean-d'Angély, su posterior ingreso al convento de las Ursulinas de Chavagnes, donde recibe su educación junto a muchachas en su mayoría ricas y nobles, y el período en el que es formada como institutriz en la escuela normal de Oléron.

Terminada su formación acepta un trabajo en una institución, en la que entabla una relación amorosa con Sara, hija de la encargada del establecimiento y su compañera como educadora durante dos años. El sentimiento de culpa que le genera la relación, junto a ciertos malestares físicos sobre los que ofrece escasa información, conducen a Herculine a una serie de experiencias confesionales y

[1] Foucault, Michelle. *¨Herculine Barbin, llamada Alexina B.¨* Talasa Ediciones. Madrid, 2007. Selección de Antonio Serrano.

médicas, cuyo desenlace será la intervención jurídica que le asignará un nuevo sexo, ante el objetivo de componer el error cometido en su niñez. A partir de allí se encontrará sólo con la incapacidad de adaptarse a la nueva identidad que se le había asignado, con las dificultades insuperables de tener que cumplir con las exigencias sociales de un sexo que nunca fue el suyo y para el que no se le había formado, y con las consecuencias de las repercusiones sociales de su historia. Para evitar el escándalo en su lugar natal se asentará en París donde, luego de una serie de fracasos laborales y emocionales, se suicidará en 1868 en soledad y pobreza.

Foucault señala, en el prólogo al diario, la excepcionalidad de esta historia para exhibir las dimensiones alcanzadas en el siglo XIX por las exigencias de la identidad sexual legítima: búsqueda del sexo verdadero en hermafroditas, caracterización de las diferentes perversiones sexuales. Muestra la intervención solidaria de las teorías biológicas de la sexualidad y las concepciones jurídicas sobre el individuo en la restricción a un mismo sujeto de la posibilidad de elección de su identidad sexual, frente a una composición anatómica que no puede ser reducida a las categorías disponibles (binarias) del sexo. A la medicina corresponde descifrar las anatomías equívocas; a la justicia hacer valer la decisión del experto por sobre la del individuo. Se restringe así la posibilidad de elección de los sujetos intersexuados.

La necesidad moral de una constante evaluación de sus faltas y tentaciones, impuesta por una crianza confesional, conducirá a Herculine a practicar el ejercicio de la confidencia, que propiciará la reconstrucción de su identidad en manos de otros, que impondrán el "duro juego de la verdad" al conjunto de rasgos anatómicos y placeres corporales que revelan su cuerpo y testimonio. Foucault enfatiza el hecho de que dicho "juego de la verdad" no se haya practicado hasta aquel momento. Como si no quisiera ser efectuado en ese medio de mujeres que parecían no advertir, al contemplar el cuerpo de Herculine, sus diferencias anatómicas, como si ese cuerpo generara sobre todas un poder hechizante, acallando cualquier pregunta.

> Da la impresión —si se presta credibilidad al relato de Alexina- de que todo acontecía en un mundo de arrebatos, de tristezas, de placeres, de afectos tibios, de suavidades y amarguras, donde la identidad de los participantes y sobre todo del enigmático personaje alrededor del cual todo se urdía, no tuviera ninguna importancia. En un

mundo donde flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño.[2]

En *Actos corporales subversivos*, capítulo tercero de *El género en Disputa*, Judith Butler dedica un apartado a estas palabras preliminares de Foucault. Allí sostiene que su intención en dicha edición habría sido mostrar cómo un cuerpo hermafrodita exhibe y refuta las estrategias reglamentadoras de la categorización sexual. Sin embargo, atiende al modo en que concibe esta capacidad de la historia de Herculine, y tomando en consideración la interpretación que realiza de su juventud, sostiene que para él, dicha capacidad se funda en una caracterización del mundo sexual en el que reside Herculine, como un ámbito donde los placeres corporales no significan inmediatamente el sexo como causa, y por ello trascienden la reglamentación impuesta sobre ellos. Esto, en virtud de que de la desaparición de la categoría de sexo como unificador artificial, resultaría una "*feliz dispersión*" de los diversos significados, funciones, órganos, procesos fisiológicos y placeres por fuera del marco de inteligibilidad aportado por sexos unívocos dentro de una relación binaria.

Para Butler se observa aquí una indulgencia sentimental por parte de Foucault hacia el discurso emancipador que procuró criticar en el primer tomo de *La historia de la Sexualidad*, según el cual el derrocamiento del sexo conllevaría al desahogo de una multiplicidad sexual primaria. Ambos textos de Foucault parecen estar en contradicción frente a la consideración de una sexualidad anterior a la ley. Los placeres furtivos y sin nombre que identifica como propios del mundo que Herculine habita, no parecen poder concebirse en dichos términos si se tiene en cuenta el desenmascaramiento realizado por Foucault de la estrategia de ocultamiento que asume el poder a través de la relación poder-sexo, entendida como represión de una energía que espera su expresión auténtica.

Si la sexualidad es coextensa con el poder, y entonces concebir una sexualidad previa a la ley resulta ser una estrategia más que oculta las relaciones de poder, haciendo que cualquier intento de analizar la sexualidad colapse en la categoría de ¨sexo¨: ¿por qué romantizar el mundo de placeres de la vida conventual de Herculine como propicio para la emergencia de una sexualidad anterior a la ley? Esta sexualidad anterior a la reglamentación se opone a la afirmación de que, como no hay ¨sexo¨ en sí, independiente de las interacciones de discurso y poder, tampoco existen placeres en sí que no sean también efecto de dichas interacciones.

[2] Ídem. Pág. 17.

Haciendo referencia al ambiente homosexual que emerge en el mundo exclusivamente habitado por mujeres en el que reside Herculine, Foucault sostiene que en él se *¨fomentan los tiernos placeres que la no identidad sexual descubre y provoca cuando se extravía en medio de esos cuerpos que son semejantes entre sí¨*[3]. Esta no identidad sexual propiciaría la dispersión de los placeres por fuera de las categorías sexuales y, en este sentido, podría interpretarse como útil para derrocar la categoría de sexo. Sin embargo, como indica Butler, para poder ubicar la sexualidad de Herculine en un marco de ¨homosexualidad femenina¨, resulta necesario incluír la categoría de sexo, lo que Foucault pretende evitar.

Al atender al relato de Herculine a la luz de la lectura de Butler, resulta posible identificar el conjunto de convenciones y discursos que producen su sexualidad. El espacio conventual, que fomenta y condena al mismo tiempo la homosexualidad femenina, la educación religiosa que allí se imparte, sus lecturas de autores clásicos y del romanticismo francés, son algunos de los marcos que proveen las convenciones en las que se produce la sexualidad de Herculine, y al interior de las cuales, a su vez, se estructura su narración.

Así mismo, si se considera el modo en que Herculine se percibe a sí misma, se advierte una referencia constante a la ambigüedad de su anatomía como causa de sus placeres. Butler propone una lectura de su autointerpretación, como resultado de una concepción de su cuerpo que se asienta en un lenguaje de la ambivalencia, producto del discurso jurídico sobre el sexo unívoco. En este sentido, su sexualidad se inscribe en un ámbito en el que está presente la ley, aunque de manera inarticulada, y por ello, sus placeres estarían generados por la misma ley a la que se supone que desafían.

Por otro lado, al mismo tiempo que la sexualidad de Herculine es configurada al interior de una convención específica sobre la homosexualidad; su presentación desde el lenguaje de la ambivalencia y la usurpación parece dar cuenta de una transgresión de género, incluso dentro de dichas convenciones. En este sentido, su no identidad no sería el resultado de la ausencia de la categoría de sexo en la indeterminación de cuerpos semejantes entre sí, como indica Foucault, sino que se constituiría como resultado del encuentro entre las convenciones homosexuales, en las que se hace presente la ley de manera inarticulada, y la particularidad de la anatomía de Herculine, en tanto

[3] Ídem. Pág. 16.

advertida por ella como diferente respecto de los cuerpos de las mujeres que conoce.

> La anatomía de Herculine no cae fuera de las categorías del sexo, pero confunde y redistribuye los elementos constitutivos de esas categorías; de hecho, el libre juego de atributos tiene el efecto de exhibir el carácter ilusorio del sexo como un sustrato sustantivo constante al que supuestamente se adhieren esos diversos atributos. Es más, la sexualidad de Herculine constituye un conjunto de transgresiones de género que desafía la distinción misma entre intercambio erótico heterosexual y lésbico, y subraya los puntos de su convergencia y redistribución ambiguas.[4]

Butler resalta que Herculine mantiene un discurso de diferencia sexual al interior de un contexto homosexual, y que incluso disfruta de su diferencia respecto de las otras jóvenes. Por ello su deseo, indica, no puede interpretarse tampoco como la simple reproducción de la matriz heterosexual, pues lo concibe como transgresor y en ese mismo acto, impugna el privilegio masculino que usurpa. Aun siendo su sexualidad el producto de la ley prohibitiva, Herculine adquiere una posición transgresora que advierte y expresa, dando ocasión al cuestionamiento de la categorización sexual.

Esta misma ambivalencia generada por la ley ubica a Herculine en el lugar de lo abyecto, en el dominio de los cuerpos ininteligibles e invivibles. De esto da cuenta tanto su presentación como hija y amante devota semejante a un ¨perro¨ o ¨esclavo, como el modelo del exilio y aislamiento que sufre, una vez producido su cambio de sexo, cuando dice *¨volar por encima de ambos sexos¨*, al sufrir su expulsión del campo de los seres humanos.[5] Foucault señala este momento del relato y sostiene que continúa sintiéndose sin un sexo determinado, lo que se observa claramente ante la imposibilidad de identificación que constantemente genera su narración. Sin embargo, a continuación, plantea que lo que evoca Herculine en ese momento son *¨los limbos felices de una no identidad¨*, amparada por la vida conventual y el conocimiento de un solo sexo.

Lo que pretendemos sostener es que la sexualidad de Herculine no se ubica en un ámbito que se sustrae a la categorización sexual ante la ausencia de los significantes de la masculinidad, sino en un sitio puntual en el que se articulan los polos determinista y voluntarista que Butler propone al explicar el modo en que el deseo es configurado por un proceso, y al mismo tiempo, es capaz de

---

[4] Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, Paidós. Barcelona, 2001*. Traducción de *M.* Antonia Muñoz. Cap. III *¨Actos corporales subversivos¨* Pág. 161.

[5] Cfr., Idem. Pág. 165.

traspasarlo. Sobre la anatomía de Herculine no pueden llegar a imponerse las categorías de sexo, y esto genera una imposición incompleta del poder que habilita su agencia, entendida como posibilidad de acción. La imposibilidad de constituirse como sujeto, identificándose con un sexo de manera no ambigua, conduce a la resignificación y redistribución de los elementos asociados a las categorías sexuales binarias; y esta resignificación implica, en sí misma, una transgresión de dicha categorización.

La determinación, medio por el cual se produce la subjetividad a través de la categorización sexual, constituye en el caso de Herculine una sujeción imposible, de la que resulta una sexualidad ambivalente que:

> Resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como la orden institucional de buscar el amor de las distintas "hermanas y madres" de la familia extendida del convento y la prohibición absoluta de llevar demasiado lejos ese amor. Su sexualidad no está fuera de la ley, sino que es la consecuencia ambivalente de la ley...sus confesiones, así como sus deseos, son a la vez sometimiento y desafío.[6]

Mas si el mismo deseo de Herculine es producido al interior de ciertas convenciones en las que se hace presente la ley, también ese deseo es capaz de superar el proceso que lo condiciona. En este sentido creemos, puede interpretarse la transgresión que realiza Herculine al estar con Sara como una impugnación del privilegio masculino que realiza, incluso al repetirlo como usurpación. En este punto, el concepto de agencia puede resultar útil para comprender el modo en que entre la determinación y la voluntad *¨resulta posible conmover formas de subjetividad tales como las masculinas y las femeninas¨*[7], e incluso aquellas categorías que tensionan homosexualidad y heterosexualidad.

Desde esta misma clave, podemos interpretar el hecho que resalta Foucault cuando sostiene que *"el juego de la verdad"* que se efectuó a la anatomía incierta de Herculine, no quiso ser practicado en aquél medio femenino. A su explicación, que radica en la falta de importancia de la identidad de los participantes en ese *"mundo en el que flotaban sonrisas sin dueño"*, podríamos responder que es justamente el hecho de que Herculine haya asumido un posicionamiento ambiguo respecto de las

[6] Butler, Judith. Ibíd. Pág. 166.

[7] Casale, Rolando. ¨Deseo y Producción de Agencia en Judith Butler¨ en Femenías, María Luisa (Comp.). *Feminismo de París a La Plata.* Catálogos. Buenos Aires, 2006. Pág. 80.

normatividad sexual, lo que le permitió desenvolverse al interior de aquel ámbito, y esto evitó que saliera a la luz la diferencia de su cuerpo. Pues a partir de esta ambigüedad se concibe y actúa en función de dicha concepción de sí, resultándole posible entablar lazos afectivos, eróticos o de complicidad, resinificando los elementos impuestos por la misma normatividad. No en virtud de la similitud de los cuerpos, sino del reconocimiento de su diferencia respecto de ellos.

Cuando Herculine se convierte en un sujeto jurídicamente sancionado como "hombre", luego de someterse a la ley, su imposibilidad de encarnar la ley resulta evidente, pues esta no puede naturalizarse en las estructuras simbólicas de su anatomía, ni modificar su principio de autointerpretación. Con la asignación jurídica de su nuevo sexo, pierde la posibilidad de utilizar aquel discurso de la ambigüedad como medio de comprensión de sí desde el rol masculino que debe asumir, y como medio que en otro momento viabilizó sus relaciones al interior del espacio conventual. En este sentido, creemos poder concluir sosteniendo que lo que evoca Herculine no es la felicidad de la no identidad de no conocer más que un solo sexo, sino esa posibilidad de acción, ese aspecto vivo y positivo que le ofrecía la situación particular asumida al interior de las convenciones que producen su sexualidad, situación que nos permite concebir su deseo como producido por la presencia de la ley y, al mismo tiempo, como productor de actos que sobrepasan los límites impuestos por las categorías que impone.

Referencias bibliográficas:

Butler, Judith (2011) ¨Actos corporales subversivos¨ en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Trad. M. Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona.

_____ (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Trad. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires.

Foucault, Michelle (1980) *Herculine Barbin, llamada Alexina B*, Talasa Ediciones, Madrid [Selección de Antonio Serrano]

_____ (2005) ¨La voluntad del saber¨ en *Historia de la sexualidad.* Tomo I., SIGLO XXI EDITORES, México.

Casale, Rolando (2006) ¨Deseo y Producción de Agencia en Judith Butler¨ en Femenías, María Luisa (Comp.) *Feminismo de París a La Plata*, Catálogos, Buenos Aires.

El cuerpo como refugio originario de la moralidad practica en la filosofía de Kant

José Luis Amaya (UBA)
Sebastián Ernesto Sosa (UBA)

"Es una ilusión querer VER mas allá
De todos los límites de la sensibilidad"

Si bien Kant no tematiza el cuerpo o la corporalidad de forma explícita en sus estudios filosóficos, podemos sostener que todo lo que él expone acerca de la sensibilidad y el sentir implica de una u otra manera al cuerpo propio, al menos esto lo deja en claro en varios pasajes de las obras que analizaremos. Así se entiende que tanto su primera crítica como su tercera, estén estructuradas de manera tal que a la base de cada una, es decir la primera parte, esté dedicada al campo de la sensibilidad, ya sea como exposición trascendental, en *La crítica de la razón pura* o como crítica del juicio estético, en *La critica del juicio.*

En la primera crítica, *La crítica de la razón pura*, la sensibilidad particular aparece concebida como mera fuente de "sensa data", caos y mezcla de intuiciones indiferenciadas. Aunque sea fundamental para la posibilidad de los juicios categoriales, la sensibilidad adquiere en ésta crítica un carácter secundario en relación con el entendimiento y el territorio trascendental. Se podría pensar que una de las razones por las cuales Kant no se despliega bastante sobre la estructura de la corporalidad en el hombre, tiene que ver con una situación epocal en la cual, como Rousseau expone, el hombre civilizado ha degenerado sus condiciones físicas por el uso exagerado de las capacidades del entendimiento

> Hay, yo lo comprendo, a una edad en la cual quisiera detenerse el hombre individual; tú buscarás la edad en que desearías se hubiese detenido tu especie. Disgustado de tu estado presente por razones que anuncian a tu posteridad desdichada desazones mayores todavía, tal vez desearías poder retroceder; este sentimiento debe servir de elogio a tus primeros antepasados, de crítica a tus contemporáneos, de espanto para aquellos que tengan la desgracia de vivir después que tú.[1]

Así, Kant, siguiendo los pasos de su maese, reconoce que es de mayor importancia empeñarse en el estudio de la razón pura, para así establecer necesarios límites al entendimiento, y poner un freno a la voracidad del espíritu científico-técnico, que ha sometido los otros aspectos del hombre como la

[1] Jean-Jacques Rousseau, Discurso Sobre El Origen De La Desigualdad Entre Los Hombres. Editorial CALPE, Madrid-1923. Pág. 14.

moral, la religión y la metafísica. Es por esto que en la primera crítica sólo aborde la sensibilidad de manera subsidiaria y en relación con otros intereses que son los propios de la obra.

Por otro lado, en su última crítica muestra cómo el pensamiento puede ir más allá de esos límites, ahí es dónde el cuerpo y lo corporal ya sea como sensibilidad así también como fuente de sentimientos y emociones toma un papel relevante, es decir, en la conformación de los juicios estéticos reflexionantes. Justamente en ésta intersección entre las condiciones de posibilidad de tales juicios y lo corporal en general es donde se encuentra el sentido del compromiso moral.

Se puede decir que aquí la sensibilidad ya no opera como suelo, o fuente fenoménica para la construcción de conocimientos a partir de conceptos -como en la primera crítica- pero se expresa la sensibilidad y el sentir en general como necesario centro de referencia subjetivo para los juicios reflexionantes, estéticos y morales. Opera entonces lo sensible como faro en lo suprasensible, y lo con lo sensible, el cuerpo y su situación. "Aún cuando pudiéramos elevar nuestros conceptos a un nivel muy alto y hacer una muy grandes abstracción de la sensibilidad siempre se le allegarían representaciones de la imaginación cuyo destino peculiar es el de hacer a estos conceptos aptos para el uso de la experiencia"[2] aquí vemos como lo suprasensible (los pensamientos y las razones religiosas, metafísicas, morales y políticas) sólo tiene sentido en relación con la filosofía práctica o sea que implica si o si a la corporalidad en tanto se piensa para un uso en el campo de la experiencia posible, cómo se hace esto, teniendo siempre en cuenta- justamente para no perder el rumbo, para orientarse- que todo lo que se piense en lo suprasensible, cualquier concepto que de allí se pueda pensar debe estar en relación con los objetos de la experiencia. En esta instancia, hay que diferenciar, pensar siempre lo suprasensible en relación con lo sensible al querer hacer sensible lo suprasensible, pues esto último es justamente imposible sin caer en los falsos ídolos y así en el fanatismo y la alienación, como lo muestra Kant en sus reflexiones acerca de la religión y las imágenes de los Dioses cuando advierte que no hay que llegar al entusiasmo de verse necesitado de "buscar para ellas -las ideas suprasensibles- una ayuda en imágenes y en un pueril aparato"[3]. Aquí es cuando aconseja a la imaginación ilimitada ya por las barreras de lo sensible, moderar el ímpetu para no delirar, porque si bien "Harto se puede pensar lo suprasensible (pues los objetos de los sentidos no colman la totalidad del campo de toda posibilidad) aun cuando la razón no sienta necesidad alguna de extenderse hacia allí y mucho menos de admitir su existencia"[4] Debe ser pensado siempre en relación con lo empírico "...para pensar algo suprasensible que sea al menos

---

[2] E. Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Leviatán, 1982. Pág. 33

[3] Es de remarcar cómo Kant parece utilizar indistintamente el término idea o concepto al referirse al campo de lo suprasensible, pero cómo este campo sólo tiene relevancia en su relación con lo empírico y es elemental para la filosofía práctica. También es interesante la noción de "pueril aparato" que tiene una curiosa referencia a los vicios de la filosofía práctica y la forma en que operan con ella las Religiones y los Gobiernos, hablando de las imágenes y el aparto dice a continuación, "por eso han permitido gustosos los Gobiernos que se provea ricamente la religión de dicho aditamento" *Crítica del Juicio* de Porrúa, México 2003, pág. 315

compatible con el uso empírico de nuestra razón; pues sin esta precaución no podríamos hacer uso alguno de semejante concepto y deliraríamos en vez de pensar"[5]

Otro aspecto importante para comprender como se articula la noción de corporalidad en la filosofía de Kant, es lo sublime. Así es como se encuentra En *La crítica del juicio*, donde la sensibilidad y el sentir están en relación directa con lo sublime como experiencia propia de la subjetividad en el juicio estético, pero siempre en relación de una u otra manera con lo empírico de la naturaleza.

Lo sublime es un concepto clave en la dinámica de la noción kantiana de libertad humana con respecto a la naturaleza y la noción de lo divino. Este tema puede ser visto como una bisagra en lo respecta al sistema general del pensamiento kanteano, ya que se extiende mas allá del territorio del entendimiento, hacia el ámbito de las ideas de la razón, que corresponde con el ámbito de lo suprasensible como mencionamos anteriormente. "lo *sublime* consiste sólo en la *relación* en la cual lo sensible en la representación de la naturaleza, es juzgado como propio para un uso posible suprasensible del mismo"[6] A partir de esta cita, podemos entender que para que se logre la dinámica de lo sensible a lo suprasensible, para el uso práctico de las ideas suprasensibles, el cuerpo es el que tiene que funcionar como puente de esta interacción, pues al conectar la intuición y la idea, lo sensible y lo suprasensible, genera este espacio fenoménico donde se da la experiencia de lo sublime, originando cualquier posibilidad de manifestación moral en el hombre.

Lo sublime, además, siempre aparece relacionado con un peligro frente al cual se debe resistir, y superando los obstáculos que se presenten, lograr un estar *seguro* ya que es una experiencia límite donde se mezclan diversas sensaciones. Esta seguridad no es otra que la del cuerpo que contempla una situación que lo desborda, llevándolo a experimentar una mezcla de terror y satisfacción, propio de vivir lo ilimitado, tal como bien lo describe Edmund Burke citado por Kant "…sensaciones agradables, no ciertamente placer, si no una especie de temblor satisfactorio, cierta paz que está mezclada con terror".[7]

De esta manera cuando Kant habla de resistir, de fuerzas, de superar obstáculos, esta suponiendo un cuerpo sensible, en una relación tal con la naturaleza, que le abre la posibilidad de pensar y sentir lo suprasensible, e inspirar cualquier actividad práctica, por eso es el cuerpo refugio de la moralidad. Vemos como mediante el juicio estético el hombre, reconoce la diferencia entre el poder y la fuerza, y reconoce su condición límite dentro de una totalidad ilimitada. "Fuerza es una facultad que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa un *poder*, aunque éste es superior a la resistencia,

---

[4] E. Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Leviatán, 1982. Pág. 43-44
[5] *Idem*, pág. 43
[6] E. Kant, *Crítica del Juicio*. Editorial Porrúa, México, 2003. Pág. 308
[7] *Idem*, Pág. 317

incluso de lo que tiene fuerza. La naturaleza, en el juicio estético, considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es dinámico sublime."[8]

Aquí vemos como Kant reconoce que si bien el hombre tiene un poder sobre la naturaleza, también debe asumir las consecuencias de que todas sus fuerzas provengan de la naturaleza misma, que es fuerza pura. Así cuando el hombre se percata de que tiene un poder de resistir las fuerzas de la naturaleza, al mismo tiempo reconoce que está, por su corporalidad ligado indefectiblemente a ella.

Se ve claramente entonces que al considerar lo sublime como experiencia en la que se mezcla el placer y el dolor, Kant implica claramente al cuerpo como fuente de estas sensaciones y emociones, aquí refiere a Epicuro cuando establece que todas nuestras representaciones, incluso las meramente intelectuales, pueden ir unidas al deleite o al dolor, "(porque ellas afectan del todo en sentimiento de la vida, y ninguna de ellas, en cuanto es modificación del sujeto puede ser indiferente), hasta como opinaba Epicuro, el placer y el dolor son siempre, en último término, corporales". De este modo Kant reconoce la eminencia del cuerpo en todo lo que hace a la moral y critica la abstracción desmedida en este ámbito "porque la vida, sin sentimiento del órgano corporal, es sólo conciencia de la propia existencia, pero no sentimiento de bienestar o malestar, es decir de la excitación (…), pues el espíritu es todo vida (el principio mismo de la vida), y las resistencias, y las excitaciones hay que buscarlas fuera de él, y, sin embargo, en el hombre mismo, por lo tanto, en la unión con su cuerpo"[9]

Volviendo al tema de la dinámica entre las fuerzas de la naturaleza y el poder de los hombres, podemos decir que es allí donde se articula todo el pensamiento de la acción de la moral y política, es esta experiencia dinámica la que se refleja en el arte, y en los juicios estéticos reflexionantes en general, la que está íntimamente relacionada con lo sublime "Ahora bien: aquello que nos esforzamos en resistir es un mal, y si nosotros no encontramos nuestra facultad de resistirle, entonces es un objeto de temor. Así pues, para el Juicio estético, la naturaleza puede valer como fuerza, y, por lo tanto como dinámico-sublime"[10], es decir que lo sublime no está en la naturaleza sino en el sujeto que reflexiona sobre ciertas manifestaciones de la misma.

La experiencia de lo sublime y con ella la posibilidad de pensar lo suprasensible se adquiere en una intuición estética de carácter muy particular. Esta intuición, para alcanzar el poder de lo sublime, requiere una particular disposición tanto del cuerpo como del espíritu. Kant lo muestra en algunas páginas de *La crítica del juicio* cuando analiza los diferentes estados de ánimo como el entusiasmo, la apatía, la estupefacción, la cólera, la desesperación, el amor, el temor, entre otras emociones en las cuales se puede reflejar algo de lo sublime. "En realidad no se puede pensar bien un sentimiento

[8] *Idem*, Pág. 308
[9] *Idem*, Pág. 318
[10] *Idem*, Pág. 308

hacia lo sublime de la naturaleza sin enlazar con él una disposición del espíritu semejante a la disposición hacia lo moral"[11]

Otra particularidad de esta experiencia estética, es que tiene que haber una intencionalidad singular como la del filósofo o el poeta, que Kant ejemplifica: "De igual forma el espectáculo del Océano no hay que considerarlo tal como lo *pensamos* nosotros, provisto de toda clase de conocimientos (que , sin embargo, no están encerrados en la intuición inmediata)…sino que hay que poder encontrar sublime el Océano solamente, como hacen los poetas, según la apariencia visual muestra…Eso mismo ha de decirse de lo sublime y de lo bello en la figura humana en la cual nosotros no debemos referirnos a los conceptos de los fines para las cuales sus miembros están allí "Aquí Kant nos esta exaltando a que miremos al mundo sin categorías, miremos al cielo sin categorías, miremos al otro sin categorías, sin fragmentar la realidad en base a fines. Y precisamente esta invitación opera cuando las categorías del entendimiento no alcanzan, y la razón, a través de la imaginación debe hacer *violencia* a la sensibilidad, haciendo aparecer el cuerpo propio como centro de orientación del sujeto en la totalidad, entre la libertad y lo ilimitado (en la dicotomía entre demencia y delirio o moral[12]). La posibilidad de orientarse del sujeto, a través del cuerpo, le da noción real de *su* libertad, noción que le permite llegar a una situación contemplativa en la que alcanza la disposición para el *sentimiento* de ideas prácticas, es decir, la moral.

Asimismo, por otro lado, la libertad se encuentra relacionada estrechamente con el cuerpo en el sentido en el que: no se puede pensar libremente (ni se puede pensar en absoluto) sino es en comunidad con otros, con los que intercambiamos conceptos, ideas, sentimientos "¡Cuánto y con qué exactitud pensaríamos si no pensásemos, por así decirlo, en comunidad con otros a quienes les *comunicamos* nuestros pensamientos así como ellos lo hacen con nosotros!"[13]

De este modo, hemos pretendido hacer una lectura del pensamiento de Emmanuel Kant en la cual prima la sensibilidad y el sentir, en tanto corporalidad, como modo de disposición necesaria para el sentimiento de ideas morales, las cuales son de una importancia capital en su sistema filosófico. Mostrando así que el cuerpo es el campo de batalla en el cual se manifiesta lo sublime como modo de extender la razón mas allá de los límites del entendimiento, pero sin perder por esto, la orientación moral, es decir sin caer en la mera racionalidad técnica. "Hombres intelectuales y magnánimos, venero vuestro entendimiento y amo vuestro sentimiento humano, pero ¿habéis reflexionado en lo que hacéis y a donde queréis llegar con vuestros ataques a la razón?...Ya veremos

---

[11] *Idem*, Pág. 310

[12] *Idem*, Pág.316

[13] E. Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Leviatán, 1982, Pág. 60

lo que ocurre como resultado natural de esta libertad de pensamiento, si prevalece la conducta que empezasteis a observar"[14]

[14] *Idem.* Pag 59-60

Cuerpo y conocimiento en Aristóteles:

Consideraciones a propósito de la lectura de Myles Burnyeat

Ignacio Miguel Anchepe (UBA/CONICET)

En las últimas décadas tuvo lugar un debate a propósito de la naturaleza de la percepción en Aristóteles. Se diferenciaron dos posiciones: por un lado, una más espiritualista, defendida por Myles Burnyeat —filósofo inglés, Universidad de Cambridge—, y otra más fisicalista, defendida primero por Richard Sorabji —también británico—, y más tarde por Martha Nussbaum y Hilary Putnam. Para ser más exactos, la interpretación fisicalista (de la cual no me ocuparé en este trabajo) recibe el nombre de funcionalismo y básicamente consiste en interpretar lo mental como una actividad que no se identifica con el sustrato material pero procede de él (es una función de éste). Y con respecto a Aristóteles sostiene que percibir sensiblemente significa que la cualidad percibida se repita literalmente en el órgano del cognoscente.[1]

Contra esto Burnyeat sostuvo que la percepción según Aristóteles es mucho menos material que lo que el funcionalismo había creído. Según él no hay semejanza literal activada por el sustrato material, sino más bien un volverse como lo conocido en el sentido de un tomar conciencia de este objeto. O sea, sólo un aparecer a la conciencia sin ninguna implicancia fisiológica. Burnyeat entiende que una explicación semejante del conocimiento sensitivo es inaceptable para cualquier estudioso post-cartesiano, ya que presupone un cuerpo que no se explica desde abajo y por sus elementos, sino desde arriba y en virtud de una conciencia superveniente. El error de los intérpretes funcionalista de Aristóteles sería no darse cuenta de que el Estagirita trabaja en realidad con una noción de cuerpo que nadie después de Descartes podría admitir.

Por mi parte, creo que los términos generales de la discusión aludida son altamente aleccionadores pero también distorsionan bastante la concepción aristotélica de cuerpo en general y su relación con el conocimiento. Intentaré mostrar que la interpretación de Burnyeat enfatiza acertadamente ciertos puntos de la filosofía de la mente del Estagirita pero se equivoca la pretender que de acuerdo con ella la percepción es simplemente un estado de conciencia que prescinde de todo proceso fisiológico. En la primera sección me referiré al proyecto epistemológico diseñado por Aristóteles para enmarcar su filosofía de la mente; en la segunda sección desarrollaré la concepción aristotélica de alteración y su relación con la percepción; en la sección tres presentaré las objeciones de Burnyeat a la interpretación funcionalista; finalmente sacaré algunas conclusiones críticas.

[1] Para una interpretación funcionalista de Aristóteles puede consultarse: Sorabji 1992, Sorabji 1974 y Nussbaum 1992. Para una exposición somera: Boeri 2010.

1

Burnyeat llama la atención sobre el hecho de que para Aristóteles debe ser la psicología (soy consciente del anacronismo del término) el punto culminante del saber sobre la φύσις (prefiero recurrir a esta perífrasis; el término "física" nos remite inevitablemente al proyecto científico nacido en el s. XVII). El estudio de la ψυχή es el mayor logro del saber sobre la φύσις y la tarea más dificultosa del filósofo natural (Burnyeat 2002: 36). Puede decirse que el saber sobre la ψυχή en tanto culminación de la física resulta de la confluencia de dos fuerzas: por un lado, la impronta democrítea según la cual es preciso dar cuenta de la materia —y esto supone la existencia materializada de la ψυχή—, y por otro, la impronta más platónica según la cual hay que dar cuenta de la forma (*DA* A.1, 403a.35 y ss.).

El comienzo del *De partibus animalium* creo que ilustra bien esta tesis. Allí Aristóteles reflexiona a propósito del método físico: se pregunta, concretamente, si conviene hablar de la misma manera en que lo hicieron sus predecesores Empédocles y, en particular, Demócrito (*PA* A.1, 640a.10). Y responde que no. Todo el argumento se apoya en un principio (tomada de Platón, *Phil.* 54a.9). Este principio platónico establece que la existencia o sustancialidad del ser físico es más importante que su proceso genésico. "El proceso de formación [γένεσις] se produce para la existencia [ἕνεκα τῆς οὐσίας], pero no la existencia para el proceso [ἕνεκα τῆς γενέσεως]" (*PA* A.1, 640a.18). Por lo tanto, no basta con referirse a los elementos de donde se produce el ser físico, ya que así se le está prestando atención sólo a una naturaleza, la material [ὑλικὴ μορφὴ], pero se está dejando de lado la forma [φύσις κατὰ τὴν μορφήν], que es más naturaleza que la materia (*vid. PA* A.1, 640b.28).

Estas premisas ontológicas justifican para Aristóteles una nueva demarcación epistemológica. Es preciso estudiar los elementos que forman al ser físico. Y recordemos estos pues tendrá importancia más adelante contra Burnyeat. De acuerdo con Aristóteles, la dimensión material debe ser estudiada. No obstante, a diferencia de sus antecesores no basta con su estudio para dar cuenta del ser físico. Y esto porque una vez constituido en su propio ser, el ente físico es estructurado por una complejidad subyacente (o superveniente), que es, por tanto, el verdadero objeto de estudio del filósofo natural. He aquí la novedad epistemológica a la que me refería arriba. Retomando un pasaje platónico, Aristóteles declara que en el ser físico la ουσία es más que la γένεσις. Sin embargo, no permite que este principio escinda el saber sobre el ser físico, sino que pone esta ουσία, que el juzga más profunda y definitoria, como objeto culminante del saber sobre la φύσις.

2

Otro de los puntos acertadamente subrayado por Burnyeat (2002: 48 y ss.) es el del carácter

intermedio de la concepción aristotélica de percepción. Esta actividad cognoscitiva —eminentemente corporal, por cierto— Aristóteles la lee en el horizonte de los procesos propios del ser físico. Su planteo es un punto medio que se resiste a degradarla a conocimiento de segundo orden, tanto como a explicarla como el mero resultado de la interacción de elementos materiales. En otras palabras, coherente con la demarcación epistemológica indicada, construye una percepción analógica, que conserva ciertos rasgos típicos de cualquier alteración material y al mismo tiempo gana otros que hacen de ella un tipo de alteración muy especial.

En el hecho que el ser humano sienta (que esté dotado de conocimiento sensitivo) Aristóteles ve una capacidad compleja, que, por un lado, está muy ligada al cuerpo, pero por otro, no se deja explicar como una simple alteración física común y corriente. Para tomar conciena de los complejos matices de la percepción aristotélica —advierte Burnyeat (2002: 65)— conviene contrastar *De generatione et corruptione* A.7 —donde presenta las características fundamentales de toda alteración física— con *De Anima* B.5—donde Aristóteles se refiere a la sensación—. El propósito de este contraste, repito, es ver hasta qué punto la sensación es un tipo de alteración pero un tipo tan especial que Aristóteles duda incluso en ponerle este nombre. En todo caso parece terminar admitiéndolo pero con varias condiciones.

En *De generatione et corruptione* A.7 Aristóteles sostiene que algo puede padecer sólo "si el agente y el paciente son semejantes e idénticos en género, pero desemejantes y contrarios en especie" (323b.31). En efecto, es imposible que un ser padezca por obra de un otro totalmente diferente: la otredad absoluta excluye la interacción. Pero además hace falta cierto grado de desemejanza, precisamente porque el padecer consiste para Aristóteles en que el paciente devenga semejante al agente. Si el leño efectivamente se calienta por acción del fuego, es porque antes estaba más frío, y en esto era desemejante al fuego. Desde este punto de vista padecer es "un pasaje a lo contrario" (*GC* 1.7, 324a.13), y presupone la destrucción del estado inicial.

¿En qué concuerda la sensación con este modelo, y en qué se diferencia de él? Inicialmente, *De Anima* B.5 la sitúa en un esquema concordante: "[la sensación] —afirma el Estagirita— parece ser un cierto tipo de alteración [ἀλλοίωσίς τις]" (*DA* B.5, 416b.34). Al igual que toda alteración, la sensación no puede darse sin alguien que active la facultad sensitiva, que no es en acto por sí misma; sin las cosas de afuera no hay sensación (417a.3 y ss.). Sin embargo, hay una característica fundamental que diferencia la sensación con respecto a toda otra alteración. En una alteración cualquiera el que padece termina asemejándose al agente. Pero en la sensación además de que el objeto opere una semejanza de sí en el sujeto cognoscente, además el sujeto mismo al conocer opera "un desarrollo hacia sí mismo [ἡ ἐπίδοσις εἰς αὐτό]" y "hacia su actualidad [εἰς ἐντελέχειαν]" (417b.6). Vista desde el que padece, la alteración es un cambio relativamente indiferente; en cambio,

el conocimiento es para la facultad de conocimiento un verdadero desarrollo o actualización, para nada indiferente. En otras palabras, desde un punto de vista etimológico la sensación no es alteración pues el que conoce no se vuelve otro sino que progresa hacia sí.

3

Según Burnyeat (2002: 26) es preciso desechar la teoría de la percepción aristotélica. Eso es lo único que queda por hacer con ella justamente por todo lo que se ha dicho hasta aquí. Aún más: el título mismo de uno de sus artículos pregunta si la filosofía de la mente de Aristóteles todavía es creíble, y la respuesta es no. Entre Aristóteles y nosotros aconteció la física mecanicista del s. XVII y, sobre todo, el cartesianismo, lo cual cambió definitivamente nuestra forma de entender el cuerpo. "Nuestra concepción de lo mental —declara Burnyeat— puede estar abierta a discusión y revisión, pero la de la parte física fue influenciada irreversiblemente por la demolición de la filosofía aristotélica operada por Descartes y otros en el s. XVII" (1992: 16).

Aristotelismo y cartesianismo son radicalmente antagónicos precisamente por su lectura del cuerpo. Según Burnyeat, mientras que para Descartes sólo cabe explicar una actividad corporal como la sensación a través de una interacción mecánica de los elementos componentes, para Aristóteles hay que mirar a la forma (a la φύσις κατὰ τὴν μορφήν, como vimos más arriba). Para Aristóteles la explicación debe ser de arriba hacia abajo (la vida explica la constitución física); en cambio, desde Descartes la explicación debe ser de abajo hacia arriba. Esta orientación epistemológica "descendente" propia del aristotelismo según Burnyeat le pondría punto final a la investigación justo allí donde nosotros los post-cartesianos la comenzaríamos.

Y son estos los presupuestos teóricos a partir de los cuales Burnyeat construye su crítica a la lectura funcionalista de Aristóteles. Como ya dije, esta interpretación es, a grandes rasgos, fisicalista y sostiene que en el acto de percepción el órgano del sentido literalmente toma las cualidades sensibles que son percibidas. Pero Burnyeat objeta que la percepción de Aristóteles no consiste ni podría consistir nunca en una alteración física del órgano. En cambio, lo que lo caracteriza al cuerpo sentiente sería la presencia de la conciencia, es decir, no un factor material sino mental. En otras palabras, mientras que para un científico post-cartesiano explicar la percepción es dar cuenta de ella a partir de sus elementos y de las propiedades físico-químicas de éstos, para Aristóteles lo único que pasa cuando se ve algo rojo es que "la rojeidad del objeto se le aparece [al percipiente], que él es conciente de lo rojo" (Burnyeat 2002: 96). La conciencia es el único factor que aportaría el Estagirita —descendente, por cierto— para diferenciar la alteración física con respecto a la percepción.

Para defender su lectura anti-funcionalista, Burnyeat aduce fundamentos textuales; en particular, los referidos a la recepción inmaterial de la forma sentida. "La sensación es lo que recibe las formas

sensibles sin la materia [τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης] como, por ejemplo, la cera del anillo recibe la impronta sin el hierro o el oro, sino que admite la impronta de oro o de bronce, pero no en cuanto oro o bronce" (*DA* B.12, 424a.18 y ss.). En otras palabras, según Burnyeat mal podría afirmarse que la sensación es en Aristóteles un estado funcional de la materia, si éste entiende la sensación como recepción inmaterial de formas.

Y un pasaje más presentado por Burnyeat contra el funcionalismo. A pesar de su extensión lo citaré porque lo juzgo relevante: "Lo que siente será una magnitud, aunque ni el ser [εἶναι] de la facultad sensitiva ni la sensación es una magnitud, sino que es una cierta proporción [λόγος τις] y facultad de aquello. A partir de esto también se hace evidente [„„] por qué las plantas jamás sienten, aunque poseen una parte del alma y sean afectadas en algo por los objetos tangibles, ya que se enfrían y calientan. La causa de ello es que no poseen un término medio [τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα] ni un principio tal que reciba las formas de los sensibles [τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν], sino que son afectadas junto con la materia [μετὰ τῆς ὕλης]" (*DA* B.12, 424a.26-8 y 424a.32-424b.3). Aunque el cuerpo sentiente sea magnitud, no es eso lo que lo define sino su εἶναι, que es una proporción y una facultad que permiten el doble juego del ser afectado y de cierta independencia de la materia. Y esto es lo que lo diferencia de otros cuerpos no sentientes como los de los vegetales, los cuales sin duda padecen per no sienten, ya que ese no es su εἶναι.

* * *

Un breve punteo a modo de conclusión:

(1) Burnyeat ofrece una nueva lectura de la concepción aristotélica de percepción o sensación, la cual enfatiza aspectos de indiscutible importancia de la física aristotélica. Aristóteles intenta conjugar las vertientes antagónicas de Demócrito y Platón, a fin de construir un espacio epistemológico propio para la interpretación del cuerpo viviente y sentiente, elemento limítrofe que sobrepuja las estructuras conceptuales con que habitualmente se explica la φύσις.

(2) No obstante, esta interpretación —al igual que la de sus antagonistas— por la misma tensión de la disputa, corre el riesgo de perder de vista ciertos mecanismos teóricos con los que Aristóteles procura construir este espacio teórico especial. En efecto, el examen de los textos no logra demostrar que como quiere Burnyeat la percepción o sensación sean actividades exclusivamente mentales que no incluyan una actividad fisiológica. No obstante, esto no quiere decir que el texto aristotélico induzca a una lectura funcionalista, puesto que parece fuera de duda que lo que para Aristóteles explica el cuerpo sentiente es sobre todo una φύσις de orden formal, que Burnyeat llama conciencia.

(3) Finalmente, también resulta objetable la idea según la cual nuestra imagen del cuerpo sería irremisiblemente cartesiana y la concepción aristotélica al respecto debería ser definitivamente desechada. Por el contrario, en este contexto parece urgente la necesidad de historizar el cartesianismo a fin de discernir en él por un lado la práctica científica exitosa, y por el otro la filosofía subyacente acerca del cuerpo. Acaso este discernimiento sea particularmente necesario en el seno de estas interpretaciones, brotadas de la Filosofía de la Mente de tradición anglosajona, indudablemente heredera de ciertos prejuicios neopositivistas.

Referencias bibliográficas:

DA = Aristóteles, *De Anima* (ed. W. D. Ross) Clarendon Press: Oxford, 1961 (trad. esp. Marcelo Boeri: *Acerca del alma –De Anima–*; Buenos Aires: Colihue, 2010).

GC = Aristóteles, *De generatione et corruptione* (ed. C. Mugler) Paris: Les Belles Lettres, 1966 (trad. esp. Ernesto La Croce: *Acerca de la generación y la corrupción*; Madrid: Gredos, 1987).

PA = Aristóteles, *De partibus animalium* (ed. P. Louis) Paris: Les Belles Lettres, 1956 (trad. esp. E. Jiménez & A. Alonso: *Partes de los animales*; Madrid: Gredos, 2000).

Boeri (2010) Marcelo Boeri, "Introducción". En Aristóteles, *Acerca del alma –De Anima–*; Buenos Aires: Colihue.

Burnyeat (2002) Myles Burnyeat, "De Anima II 5". *Phronesis* XLVII/I, pp. 28-90.

Burnyeat (1995) Myles Burnyeat, "Additional Essay". En Nussbaum, pp. 422-35.

Burnyeat (1995) Myles Burnyeat, "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)". En Nussbaum, pp. 16-26.

Nussbaum (1995) Martha Nussbaum & Amélie Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum (1992) Martha Nussbaum & Hilary Putnam, "Changing Aristotle's Mind". En Nussbaum , pp. 27-56.

Sorabji (1992) Richard Sorabji, "Intentionality and Physiological Processes Aristotle's Theory of Sense-Perception". En Nussbaum, pp. 196-226.

Sorabji (1974) Richard Sorabji, "Body and Soul in Aristotle". *Philosophy* 49, pp. 63-89.

La ética de *Mil mesetas*: vitalismo, cuerpo sin órganos y prudencia

Marcelo Antonelli (UBA - CONICET)

1. Introducción

En el prólogo a la edición inglesa de *L'Anti-Œdipe*, Foucault sostiene que el texto no debe ser considerado una nueva referencia teórica sino un libro de ética cuyo enemigo mayor es "el fascismo que está en todos nosotros, que habita nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas". La obra da lugar a "un modo de pensamiento y de vida" que Foucault sintetiza en una serie de principios, como si fuese "un manual o una guía": liberar la acción política de la paranoia; preferir lo positivo y lo múltiple en lugar de lo negativo, la diferencia en lugar de la uniformidad, los flujos en vez de las unidades, entre otros.[1]

Sería posible objetar este abordaje en la medida en que relega el aspecto propiamente político del texto, por lo cual Foucault se convirtió en el antecesor de quienes niegan la existencia de una política deleuzeana y reducen sus conceptos políticos a una dimensión puramente ética (Mengue, Badiou, entre otros).[2] Ahora bien, sin desconocer su dimensión política y epistemológica,[3] en este escrito nos proponemos llevar a cabo una lectura de *Mille Plateaux* basada en su alcance ético o moral. Éste se hace patente en el discurso *normativo* en torno al deseo, que recurre a fórmulas en imperativo, recomendaciones, sugerencias.

De acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo, los lineamientos principales de dicha ética remiten a tres ejes: el vitalismo, el concepto de Cuerpo sin Órganos (CsO) y la idea de "prudencia práctica experimental". Dicho esquemáticamente, el vitalismo, comprendido como la liberación de la vida de aquello que la aprisiona, constituye el *fin* de la ética deleuzeana, mientras que la construcción de un CsO es el *medio* para alcanzarlo, que por su parte debe ser acompañado por un arte de las medidas o *prudencia*. Nuestro objetivo es elucidar los tres elementos a fin de brindar un panorama global de la ética bosquejada en *Mille Plateaux*.

2. Vida y vitalismo

Deleuze suele ser considerado un autor vitalista, y él mismo considera que todo lo que escribió ha sido vitalista. Ahora bien, su vitalismo es, en primer lugar, una tarea de liberación de la vida de

[1] Foucault (1994, pp. 133-136). Las traducciones son nuestras.
[2] Mengue (1994, pp. 77-80; 2006, pp. 17; 2009, pp. 79-80); Badiou (2010, pp. 15-18).
[3] Mengue (1994, p. 197 y ss.) afirma que *Mille Plateaux* constituye una "suma teórica" que propone una nueva epistemología adaptada al estado de los saberes contemporáneos. Véase también Negri (1992).

"todo lo que la aprisiona", a fin de alcanzar "una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades".[4] Deleuze afirma que "se trata siempre de liberar la vida allí donde está aprisionada, o de intentarlo en un combate incierto".[5]

En segundo lugar, el vitalismo deleuzeano se define por la primacía concedida a las fuerzas de la vida y de la creación sobre la muerte. La vida se realiza sobre todo en las "líneas de fuga", en detrimento de la interrupción de los estratos.[6] La apuesta de Deleuze se enmarca en el privilegio otorgado al movimiento en lugar del reposo, a la variación continua en vez de la forma y la estructura; en suma, al primado ontológico y axiológico de la *desterritorialización*.[7]

En tercer lugar, la vida es determinada como "no orgánica" –inorgánica o anorgánica-[8] y "no personal" o impersonal.[9] Lo que está en juego es pensar en qué medida la vitalidad atraviesa y desborda el viviente formado. Para Deleuze, la línea de vida es primera, mientras que los organismos constituyen "desvíos" y "encierros" que la bloquean.

3. Práctica

La noción de *prudencia práctica experimental* aparece en una entrevista de 1980 con Catherine Clément ("Huit ans apres: entretien 80").[10] La riqueza de esta fórmula radica en que conjuga tres elementos: la necesidad de *experimentar* en lugar de interpretar, la idea de que el CsO involucra una *práctica* y de que es preciso seguir ciertas reglas de *prudencia* a fin de evitar el fracaso de la experimentación.

Comencemos por la dimensión práctica de la prudencia, que obedece al hecho de que el CsO es *algo que debe hacerse*. Esto queda claro ya al inicio de la meseta 6 (cuyo título es "¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?"), donde Deleuze afirma que el CsO involucra "un ejercicio, una experimentación inevitable", una "práctica o un conjunto de prácticas".[11]

En primer lugar, es conveniente destacar que el CsO no es lo contrario de los órganos, sino más bien del "organismo" considerado como la *organización de los órganos* que les impone "un régimen de totalización", de integración y de disyunción.[12] El concepto de CsO busca pensar el cuerpo sin reducirlo a la forma orgánica, esto es: a la organización de los órganos según el modelo del organismo.

---

[4] *PP*, pp. 192, 196; *F*, p. 98. Para las abreviaturas de las obras de Deleuze, véase la Bibliografía.
[5] *QP*, p. 162.
[6] Cf. *MP*, p. 230.
[7] Véase Mengue (1994, p. 71 y ss.).
[8] Cf. *MP*, p. 619-624; *IM*, pp. 75-82; *QP*, p. 172; *DRF*, p. 164.
[9] Cf. *D*, pp. 12, 61, 169.
[10] *DRF*, p. 165-166, la negrita es nuestra.
[11] Cf. *MP*, pp. 185-186.

Concretamente, el CsO es "el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y todo lo que fluye sobre él", intensidades puras y singularidades libres.[13] Subrayemos dos elementos de esta definición: su carácter *desestratificado* y su realidad puramente *intensiva*.

Con relación al segundo, Deleuze afirma que "el CsO ignora y repudia el organismo, es decir la organización de los órganos *en extensión*, pero forma una *matriz intensiva* que se apropia de todos los órganos *en intensidad*".[14] Todo lo que ocurre sobre el CsO es del orden de la intensidad, al punto que cabe concebirlo como una "pura materia intensiva".[15]

4. Experimentación

Pasemos ahora al carácter *experimental* de la ética deleuzeana. La sexta meseta de *Mille Plateaux* desarrolla la idea de que lo esencial en el orden del deseo no es interpretarlo –es decir, someterlo a esquemas hermenéuticos que nos permitan desocultarlo- sino *experimentar* con él, esto es: conectarlo de modo tal que, en lugar de reducirlo a principios ya previstos, lo multipliquemos de maneras no determinadas a priori.[16] Deleuze plantea el esquizoanálisis como un "programa" anti-psicoanalítico: si la interpretación psicoanalítica pretende sustituir un contenido manifiesto por uno latente o pre-existente, el principio "experimental" parte de la idea de que "ninguna persona sabe de antemano lo que le conviene, se necesita largo tiempo para saberlo". Es imposible saber a priori qué encuentros nos convienen, con quiénes podemos establecer conexiones que conlleven pasiones alegres.[17]

Para Deleuze, el motor de la experimentación es el deseo –no el placer- y su objetivo la desubjetivación –no el reforzamiento de la identidad. Así, mientras que el psicoanálisis nos invitaría a frenar el movimiento del devenir continuo y encontrar nuestro Yo, el esquizoanálisis propone ir más lejos en la empresa de deshacerlo.[18] El placer es evaluado negativamente porque detiene el proceso del deseo, lo fija o coagula en personas y sujetos definidos; él es la forma que tiene un individuo de "rencontrarse" en el proceso deseante.[19] Deleuze opone al placer la alegría y la ascesis propias del deseo:"son necesarios muchos artificios para conjurar la falta interior, la trascendencia superior, el exterior aparente. Ascesis, ¿por qué no? La ascesis fue siempre la condición del deseo, y no su disciplina o prohibición. Ustedes encontrarán siempre una ascesis si piensan en el deseo"[20]

La experimentación esquizo-analítica no es un camino hacia el sí mismo o la autenticidad, sino que

---

[12] *DRF*, p. 20.
[13] *MP*, p. 58, 189.
[14] *DRF*, p. 21; la itálica es nuestra.
[15] Cf. *Ibíd.*, p. 119.
[16] Cf. *MP*, p. 173.
[17] Cf. clase 14/5/73; *MP*, p. 307.
[18] Cf. *MP*, p. 187.
[19] Cf. *MP*, p. 119; *DRF*, p. 120.

está ligada a un proceso de des-personalización. La apuesta deleuzeana radica en disolver el ego, des-subjetivarse en beneficio de una apertura al elemento de fluidez que nos atraviesa: "cesar de pensarse como un yo (*moi*), para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí".[21]

5. Prudencia

Detengámonos ahora en la idea de *prudencia*. En primer lugar, el CsO "se opone a todos los estratos de la organización", comprendiendo por estrato "un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone [al cuerpo] formas, funciones, enlaces, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas…".[22]

Deleuze distingue tres estratos. El primero es la *organización*, cuya función es hacerle un organismo al CsO, esto es: organizarlo según el principio de rendimiento de energías útiles. Frente a ello, el CsO funcionaría según el principio de energías no productivas socialmente. El segundo estrato es la *significación*, que nos determina como signos sometidos al círculo infinito de la interpretación. El tercer estrato es la *subjetivación*: cada uno tiene varios puntos de subjetivación que nos fijan en un sitio, organizando nuestra comprensión y resignación ante lo real dominante. A la luz de lo expuesto, hacerse un CsO equivale a trazar un cuerpo desestratificado –es decir: desorganizado, asignificante, desubjetivado.

Ahora bien, fuera de los estratos no hay ni formas ni substancias, ni organización ni desarrollo, de manera tal que nos encontramos "desarticulados". Es por ello que resulta necesaria la prudencia como "regla inmanente a la experimentación":

> "todas las empresas de desestratificación […] deben en primer lugar observar reglas concretas de una prudencia extrema: cualquier desestratificación demasiado brutal se arriesga a ser suicida o cancerosa, es decir, abrirse al caos, al vacío y la destrucción, o bien volver a cerrar sobre nosotros los estratos que se endurecen aún más y pierden incluso sus grados de diversidad, de diferenciación y de movilidad"[23]

Las tentativas por des-articularnos corren dos riesgos: endurecer todavía más los estratos que nos constituyen o, peor aún, atentar contra las propias condiciones del CsO, el deseo y la vida misma. Deleuze lo dice con claridad: "deshacer el organismo jamás fue matarse, sino abrir el cuerpo a

---

[20] *D*, p. 120.
[21] *CC*, p. 68.
[22] *DRF*, p. 119, *MP*, p. 197.
[23] *MP*, p. 628.

conexiones."[24]

En verdad, invita a cuidar los estratos ("Mimad los estratos") porque "lo peor no es permanecer estratificado –organizado, significado, sujetado-, sino precipitar los estratos en un desfondamiento suicida o demente".[25] El error de esta clase de experimentación radica en considerar los estratos desde una valoración exclusivamente negativa. Por el contrario, los estratos son "un fenómeno muy importante, inevitable, benéfico en ciertos aspectos, lamentable en muchos otros".[26] Lo que hay que hacer, en suma, es "instalarse sobre un estrato, experimentar las chances que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos eventuales de desterritorialización, posibles líneas de fuga, [...] tener siempre un pequeño trozo de una nueva tierra"[27]

Por otra parte, la experimentación no carece de valoraciones o puntos de apreciación. Antes bien, Deleuze sostiene que "hay criterios, y lo importante es que estos criterios no vienen después, que ellos se ejercen sobre la marcha, en el momento, suficientes para guiarnos entre los peligros".[28] Estos criterios son la *multiplicación* y la *consistencia.*

Con relación al primero, "sólo es retenido y conservado, por tanto creado, sólo consiste *aquello que aumenta el número de conexiones*".[29] En términos generales, Deleuze privilegia la apertura, la amplitud y diversidad de conexiones por oposición al bloqueo, al cierre, a la estratificación;[30] esto es: los agenciamientos que "abren y multiplican" en detrimento de aquellos que bloquean, estratifican, reterritorializan, producen agujeros negros y conversiones en líneas de muerte.[31]

Con relación al segundo criterio, el problema para Deleuze no pasa por el comienzo ni por el fundamento, sino por el trazado de un plano que "consista". El problema de la consistencia (o "consolidación") reside en cómo mantener juntos elementos heterogéneos sin que ellos cesen de ser heterogéneos –es decir, no unificarlos, homogeneizarlos, uniformarlos.[32]

Finalizamos con dos observaciones.

Primero, la dimensión práctica involucra un trabajo sobre sí. En el marco de la concepción cartográfica según la cual la vida de cada uno está compuesta por líneas diferentes (molar, molecular, de fuga), Deleuze comenta que *la prudencia* con la cual debemos manejar la línea molar y las precauciones a tomar para suavizarla, "testimonian de *un largo trabajo* que no se hace sólo contra

---

[24] *Ibíd.*, p. 198

[25] *Ibíd.*, p. 199. Los cuerpos fallan en su vía experimental cuando no guardan "la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia" (*MP*, p. 187), la "prudencia del experimentador" (*D*, p. 167).

[26] *MP*, p. 54.

[27] *Ibíd.*, p. 199.

[28] *Ibíd.*, p. 307.

[29] *Ibíd.*, p. 634.

[30] Cf. Mengue (1994, pp. 214-215).

[31] Cf. *MP*, pp. 639-640; *D*, pp. 70-72.

[32] Cf. *MP*, pp. 398, 403-407.

el Estado y sus poderes sino *directamente sobre sí*".[33]

En segundo lugar, la idea de des-estratificación, que en este contexto equivale a "devenir", es considerada una "virtud". Deleuze menciona "las tres virtudes" que radican en la salida de los tres estratos: devenir *imperceptible* o in-orgánico –esto es: deshacer la organización del organismo, construirse un CsO-; *indiscernible* o a-significante –es decir: escapar al estrato de la significancia, al juego hermenéutico infinito entre el significante y el significado-; *impersonal* o a-subjetivo –es decir: desatar los lazos que nos remiten a una identidad.[34]

6. Conclusión

La ética expuesta en *Mille Plateaux* propone una actitud de experimentación prudente que busca liberar la vida, entendida como vitalidad no orgánica, de su encierro en los estratos o articulaciones que a la vez constituyen y encadenan a los hombres. Se trata de hacer que el proceso del deseo, adoptando la prudencia imprescindible a fin de no destruir las condiciones mismas que lo hacen posible, esquive tanto la reproducción de los mecanismos de sujeción como el riesgo del fascismo suicida, y logre generar conexiones, producir novedades, crear. La experimentación vitalista redunda en una ética comprendida como un ejercicio ascético, un trabajo sobre sí que conduce a la virtud definida como devenir.

Referencias bibliográficas:

BADIOU, A. (2010) « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », en *Cités* n° 40, « Deleuze politique », Paris, PUF, pp. 15-20.

DELEUZE, G. (abreviaturas de sus obras, en orden alfabético)

— CC = *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 2002.

— D = *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996 (con C. Parnet).

— DRF = *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003 (Éd. de D. Lapoujade).

— IM = *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1991.

— MP = *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 2006 (con F. Guattari).

— PP = *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005.

[33] *D*, p. 166, la itálica es nuestra.
[34] Cf. *MP*, pp. 342-343.

— QP = *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005 (con F. Guattari).

— Cours Vincennes - 14/05/1973; clase transcripta en el sitio de Richard Pinhas « Les cours de Gilles Deleuze » ; URL = http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=169&groupe=Anti Oedipe et Mille Plateaux&langue=1

FOUCAULT, M. (1994) *Préface* (trad. F. Durand-Bogaert), en *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, pp. 133-136.
MENGUE, P. (1994) *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé.

— (2006) *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan.

— (2009) *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan.

NEGRI, A. (1992) "Sur *Mille Plateaux*", *Chimères*, nº 17, Otoño.

Preparen, apunten...bailen!

Una aproximación fenomenológica a una filosofía del cuerpo y el movimiento

Ignacio Arias (UBA)

El presente trabajo surge a partir de las lecturas del libro de Agustín Serrano de Haro *"La Precisión del Cuerpo. Análisis Filosófico de la Puntería"*. En el mencionado libro, el autor intenta a partir de ejemplos de la vida cotidiana, principalmente de deportes, ofrecer una descripción completa y minuciosa del fenómeno de hacer puntería en sus diferentes formas y como esta práctica es finalmente susceptible de falibilidad, es decir que tiene posibilidades de error. Es bajo la influencia de estas lecturas, que me propongo en este trabajo demostrar que es posible hacer una analogía entre el acto del bailar y el fenómeno de hacer puntería. Analogía que puede presentar resistencias al comienzo, dada la aparente sencillez del acto del bailar, pero que a lo largo del texto intentare develar las complejas operaciones que se llevan a cabo en el mundo interno del cuerpo del bailarín y que finalmente, comprometen a este con un ejercicio de precisión y puntería para llevar adelante una performance artística satisfactoria.

1. La postura

Los lugares desde donde podríamos empezar a analizar el fenómeno del baile son múltiples, y todos son significativos. Dada esta situación, seleccionaremos uno entre muchos como punto de partida. Este será el momento en que un bailarín se está preparando para realizar su actuación en el escenario. Este es un momento crucial, instante en el que aún no se ha levantado el telón y el bailarín se encuentra solo consigo mismo, inmerso en sus pensamientos y temores. Es en aquel momento de pesada soledad en que el bailarín intenta aplacar y controlar todas las ansiedades y sentimientos que lo puedan desconcentrar, sacarlo de foco. Toda la compleja dimensión de este proceso mayormente pasa desapercibido para el espectador, e incluso hasta para el propio ejecutor del acto. Podemos ver aquí en esta situación la gran similitud que hay con el preámbulo del tirador que busca "relegar a la desatención todo aquello que no es parte objetiva de la situación de lanzamiento"[1].

Junto con este doble proceso, de concentración y de separación de aquellos elementos ajenos a la ejecución del acto de bailar, tenemos que el bailarín se presenta en una cierta posición en el escenario. Posición sobre la que en principio no tendría demasiada influencia, pues ya se encuentra

[1] Serrano de Haro Martínez, Agustín, (2007) *La precisión del cuerpo. Análisis Filosófico de la Puntería*, Madrid, Trotta, p.23

enraizado en el lugar donde comenzara a desplegar sus movimientos, y además en general realiza su actividad en un espacio acotado, en un escenario por ejemplo. Pero si hay algo sobre lo que tiene plena libertad de determinación, y es en la postura.

Tenemos entonces que el sujeto se encuentra en una posición "x," a la espera del inicio de su performance. Aquella postura inicial nos devela una "compostura" del cuerpo como un todo, en la que "todos los sistemas cinestésicos están activados y activos". Decimos el cuerpo como un todo, en referencia a que si bien al parecer hay un privilegio del movimiento de las piernas, es el cuerpo funcionando en su totalidad como un todo integrado el que está próximo a la ejecución de la danza. Siguiendo con nuestra descripción, que en estas instancias carece aún de movimiento y se detiene en el momento de la adopción de la postura, tenemos la impresión que aquella espera es una espera estática, inmóvil. Pero en realidad lo que está sucediendo por debajo del cuerpo del bailarín es una suerte de tensión de fuerzas, de ebullición de sus sistemas cinestésicos que se parece más a un proceso de transición que estuviera en suspenso que a un momento estático. Al igual que la postura del tirador que se apresta a acertar en el blanco, aquella imagen externa que tenemos del cuerpo se traduce en "una cifra de acciones corporales que en si misma se ordena a una nueva acción inminente"[2]. Podemos entender por lo tanto la postura como un punto de equilibrio de fuerzas, de tensiones corporales prontas a descargarse.

Habitualmente en referencia a la danza, se tiende a distinguir en primera instancia el "cuerpo físico" como una primera experiencia externa y dinámica, de un "Yo" que si bien no visible, es el que, se piensa, lleva las rienda de todo el proceso. En sintonía con Serrano de Haro en las primeras páginas del libro que trabajamos "todo lo hace el cuerpo, mas todo lo hace bajo mandato, por encargo minucioso"[3]. La fenomenología nos ofrece una salida a este modo dualista de interpretación del cuerpo, al entender a la conciencia como "encarnada", habitando en el cuerpo como una unidad. Esto hace evidente que no "tenemos" meramente un cuerpo sino que estamos insertos en él y del cual nunca podemos desprendernos ni despegarnos.

Entonces una vez adoptada la postura, una vez que la conciencia se encamina a dirigir el curso de lo que pretende que el cuerpo ejecute, esta no puede desatenderse de aquel cuerpo en la que esta encarnada. "El cuerpo-carne se hace presente sin tregua en aflujos especialmente intensos y pródigos de sensaciones táctiles"[4]. Hay algo de lo que la conciencia no se puede desembarazar y es de estos aflujos que el cuerpo envía sin pausa. Aun cuando se quiera armar una postura técnicamente perfecta, estrictamente planificada, la misma se va a ver acosada por tensiones musculares y estímulos táctiles, sensaciones de presión y tirantez que el cuerpo permanentemente

[2] Ídem, p. 29
[3] Ídem, p.14.
[4] Ídem, p. 30

proveerá. Es el cuerpo resistiendo el acallamiento de la conciencia, afectándola sin cesar. "Afección que el yo siente en total inmediatez"[5].

2. El plano y el diagrama

Claro que el baile como cualquier otro fenómeno perceptivo, debe darse en un lugar determinado, en un espacio. Introducirnos en el tema de que es el espacio y como nos posicionamos en él, bien podría también comprometernos con teorías como la kantiana o mismo de la fenomenología, pero buscando confirmar la hipótesis planteada al comienzo, nos estrecharemos a como es mencionado por Serrano de Haro, particularmente en relación al apuntar a algo en el espacio. El filósofo español mencionaba que dentro de los 3 requisitos imprescindibles a todo fenómeno de apuntar y tirar a puntería (blanco-objeto móvil-individuo humano), el blanco, el objetivo al cual se dirige el movimiento presenta ciertos requerimientos para considerarse tal. Este blanco, que está dentro del campo visual del tirador, debe ser una singularización, "una individualización en relación a un fondo más abarcador en el que se inscribe y contra el cual se percibe"[6]. Un proyectil o lo que sea el objeto móvil, nunca se dirige sin más hacia un espacio sin más, hacia un fondo indeterminado. El caso del bailarín es análogo a este procedimiento, pues también este está seccionando, delimitando un espacio donde realizara su actuación. Si bien todo lo que haga en escena esta siempre enmarcado en un espacio, en un plano abarcador contenedor, el bailarín con su cuerpo va trazando permanentemente zonas operatorias, diagramas que ordenan el caos del espacio que se brinda como punto de apoyo. En su libro *"FRANCIS BACON. Lógica de la sensación"*, Deleuze menciona que los pintores en el momento de realizar su obra, de pintar en la tela, ya disponen en ella de todos los datos. Todos los datos figurativos se encuentran en ella, y lo que el pintor realiza al pintar es introducir una delimitación, trazar una zona operatoria en ese caos. Diagrama acá será entonces "el conjunto operatorio de trazos y de manchas, de líneas y de zonas"[7]. Siguiendo esta misma lógica, el bailarín también significa ese espacio del que hace uso, rompiendo un orden preexistente, pero generando un inicio de nuevos ordenes, ordenes útiles a sus fines.

3. Cuerpos en movimiento

A partir de aquí comenzaremos a pensar el cuerpo en dinámica, el cuerpo como un objeto de la percepción pero que al mismo tiempo es punto cero de mis experiencias, tanto de los objetos del

[5] Ídem, p. 30
[6] Ídem, p. 16
[7] Deleuze, Gilles (1984) *FRANCIS BACON. Lógica de la sensación*, Editions de la différence, p.59

mundo como incluso también de los otros cuerpos que lo habitan. Aquello que aparece a nuestros ojos, lo hace en relación a nuestro cuerpo. El sujeto además, tiene la capacidad de moverse, de desplazarse en el espacio, pudiendo cambiar de este modo de percepción de las cosas y su propio modo de aparecerse. Y pensar un cuerpo en movimiento, nos lleva a pensar en la cuestión del tiempo. Siguiendo en este punto a Merleau-Ponty, podemos decir que tanto temporalidad como espacialidad, son estructuras inherentes a la conciencia: al pensar en un sujeto "aquí", también lo hacemos en un ahora.

Como venimos haciendo, dada la extensión del tema, reduciremos el desarrollo del asunto del tiempo a los vínculos posibles entre el baile y fenómeno de apuntar. A partir del análisis por parte de Serrano de Haro, acerca de la complejidad del apuntar a blancos móviles, es que comenzaremos a desarrollar como se vincula esto con el tiempo y como el baile tiene esquemas similares. Al apuntar a un blanco que se está moviendo, el tirador debe realizar cierto calculo, una ponderación intuitiva que intentara anticipar la ubicación del objetivo, del blanco. Para realizar este notable y complejo cálculo a la hora de tirar, se presupone y se "requiere un esquema perceptivo anticipatorio del curso que está siguiendo el movimiento del blanco"[8]. Y en el baile, salvando las distancias, también permanentemente se están utilizando similares esquemas anticipatorios de movimientos. A continuación detallaremos este proceso.

El bailarín cuando comienza a bailar, tratara de llevar adelante las órdenes que provienen de su conciencia. Esta lo que hace es imaginar, crear ideas mentales, expectativas futuras de los próximos pasos a realizar. Aclaremos que no es que se previsualizara el desarrollo total de la obra a ejecutar, sino que el bailarín permanentemente y casi de manera inconsciente por la velocidad de la ejecución, proyecta cuales serán los próximos pasos que realizara y donde los desplegara. Y esto es algo dinámico, que se realiza rápida y permanentemente durante la canción que se está bailando. Se proyectan expectativas que a medida que se van alcanzando se van cumplimentando. Al mismo tiempo que sucede esto, se van generando nuevas y así hasta que se termina la performance. El recorrido del cuerpo en el escenario es una suerte de certificación de las mentaciones del bailarín, proceso que convierte los movimientos en el escenario a algo así como una estela tri-temporal de percepciones, donde los movimientos realizados se presentan como presentes que inminentemente se convertirán en pasado y al mismo tiempo que se proyectan hacia un presente por venir. Este esquema se acerca bastante al modelo perceptivo temporal husserliano. Aquel sostenía que la percepción si bien se da como un ahora, es decir como un hacerse presente (protoimpresión), no puede despegarse de sus horizontes temporales. Esta protoimpresión contiene "intenciones que anticipan el desarrollo ulterior de la percepción, y contiene intenciones que mantienen en la

[8] Serrano de Haro Martínez, Agustín, (2007) *La precisión del cuerpo. Análisis Filosófico de la Puntería*, Madrid, Trotta, p.17

conciencia lo ya percibido". Podemos ver aquí la similitud con lo que proponía más arriba acerca de los horizontes temporales del bailar. El movimiento "ahora" realizado esta siempre rodeado de un halo temporal, de un fluir entre pasado, ahora y futuro. Al bailar de todos modos no se va constituyendo un pasado impresional, sino que aquel pasado es un pasado vivo (retención), donde aquello percibido no desaparece directamente sino que permanece de un modo no intuitivo, como presentación vacía. Y aquellos movimientos realizados se extienden hacia un pasado perdiendo poco a poco nitidez, a medida que se van alejando de un presente que es dinámico. Bailamos y durante ciertos momentos tenemos presente por unos instantes los movimientos hace momentos realizados, que pronto se van suplantando por otros por venir.

4. Conclusión. Bailar, un fenómeno de hacer puntería

Habiendo presentado al comienzo la hipótesis a demostrar de este trabajo, y luego de haber analizado fenomenológicamente algunos momentos relevantes del fenómeno de bailar, procederé a continuación a defender aquella hipótesis, argumentando porque pienso que puede entenderse el baile como una actividad análoga a la de hacer puntería. Mas precisamente sostengo que el bailar es una modalidad del hacer puntería, pues lo que se logra en una ejecución satisfactoria es "acertar con el movimiento del cuerpo".

Afirmaba Serrano de Haro que los tres elementos imprescindibles a todo fenómeno de apuntar son "el blanco al que se apunta, el móvil que se proyecta hacia el blanco y el individuo humano que lanza el proyectil"[9].

Al bailar habría un blanco al que se apunta y se busca "acertar con el cuerpo". Incluso podríamos hablar de un doble blanco. Tenemos en principio un blanco estático, un blanco que surge a partir de su singularización en relación a un fondo más abarcador, que es el espacio donde se desarrollara la performance, la pista de baile. Cuestiones que fueron desarrolladas de manera más amplia en el punto 2 de este trabajo.

Al mismo tiempo que se intenta acertar con el cuerpo sobre este blanco estático, sobre la pista misma, debemos acertar sobre otro tipo de blanco, que es en este caso "móvil". Serrano de Haro se refiere también a este tipo de blancos móviles, remarcando la dificultad de la ejecución del disparo en relación a un blanco estático, pues en este caso se deben hacer ciertos cálculos intuitivos que anticipen la aparición del mismo. En el baile lo que se presenta como el blanco móvil es la música. Al espectador a simple vista podría parecerle que el bailarín, si ejecuta un ejercicio de precisión, este lo hace sobre la pista, acertando en el lugar indicado. Pero el bailarín al mismo tiempo que realiza lo

[9] Serrano de Haro Martínez, Agustín, (2007) *La precisión del cuerpo. Análisis Filosófico de la Puntería*, Madrid, Trotta, p.15

imaginado por aquel, está concentrado en acertar al tiempo musical, al fluir de la música que le ofrece una pista dinámica sobre la que desplegar sus movimientos. Bailar no solo implica la ejecución física, instrumental del cuerpo que acierta con sus movimientos sobre los blancos diagramados, sino también un ejercicio de concentración y adaptabilidad a los vaivenes de el blanco móvil música, que si bien tiende a seguir un patrón (los tiempos de cada baile en particular, como el tango o los bailes latinos, etc.), pueden presentar contratiempos, pausas y variaciones que exigen del ejecutor habilidad para acertar en el nuevo posicionamiento del blanco móvil de la música.

De los tres elementos esenciales que Serrano de Haro enumeraba para calificar a un fenómeno de apuntar como tal, podemos sostener que el baile cumple con al menos dos de ellos, que son la distinción del blanco al que se apunta y el individuo que ejecuta la acción. La distinción del tercer elemento sin embargo presenta ciertos problemas. Serrano de Haro insistía en las primeras páginas de su libro, que la condición esencial de la actividad de apuntar era contar con un útil-móvil que se proyecte hacia blanco. Mas en el baile no tenemos un móvil pueda ser considerado privilegiado sin dudar, como ser el caso de la flecha en el tiro con arco. Aunque bien podría pensarse que son las piernas las que tienen un predominio en el ejercicio, esto puede considerarse un error pues es el cuerpo como un todo el que se presta por ejemplo a apuntar a aquellos blancos anteriormente mencionados. De todos modos, aunque en este punto no se pueda coincidir plenamente con el análisis de Agustín Serrano de Haro, vale afirmar que la analogía entre bailar y el fenómeno de hacer puntería es legítima y ha quedado demostrada.

Referencias bibliográficas:

Serrano de Haro Martínez, Agustín, (2007) *La precisión del cuerpo. Análisis Filosófico de la Puntería*, Madrid, Trotta

Maurice Merleau-Ponty, (1957) *Fenomenología de la Percepción*, México, FCE

Deleuze, Gilles (1984) *FRANCIS BACON. Lógica de la sensación*, Editions de la différence.

El cuerpo en el Capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

La lectura de Judith Butler

Eduardo Assalone (CONICET-UNMdP)

Introducción

La tematización del cuerpo en la filosofía de Hegel es una constante que atraviesa las distintas etapas de la obra de Judith Butler, desde su etapa de formación hasta la actualidad. Prueba de ello es la importancia de este tópico en su primera gran obra, *Sujetos del deseo*,[1] de 1987, la tesis de doctorado escrita en 1984. Diez años después, en *Mecanismos psíquicos del poder*,[2] de 1997, este tema reaparece en su relectura de la conciencia desventurada de Hegel. Finalmente, en la actualidad, su diálogo con Catherine Malabou[3] retoma decididamente la cuestión del cuerpo en la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *FE*) de Hegel.[4]

Sin embargo, esta invariante temática de la producción filosófica de Butler no implica una estricta continuidad en los objetivos de investigación de cada periodo. En la primera de las obras mencionadas, el interés está puesto en la recepción francesa de Hegel en el siglo XX, lo cual lleva necesariamente a ocuparse del Capítulo IV de la *FE*, célebre por la denominada "dialéctica del amo y el esclavo", al que tanta relevancia le diera el principal promotor y pionero de la lectura de Hegel en Francia en la década del '30, Alexandre Kojève, y cuya lectura fuera tan influyente en autores como Sartre y Lacan. En *Mecanismos psíquicos del poder*, en cambio, el objetivo radica en indagar "los puntos de convergencia y de divergencia entre Hegel, Nietzsche y Foucault", aunque también Freud, "a propósito de la estructura del sometimiento".[5] Ya en el último de los textos mencionados,

---

[1] BUTLER, Judith P., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987. Las citas en español de esta obra proceden de la siguiente versión: BUTLER, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, 1ra. edición, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

[2] BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford (California): Stanford University Press, 1997, Cap. 1. Las citas en español de esta obra proceden de la siguiente versión: BUTLER, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid: Cátedra, 2001. El capítulo 1 de esta obra constituye una nueva edición del artículo publicado dos años antes: BUTLER, Judith, "Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness", en: CLARKE, David & RAJAN, Tillotama (eds.), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany: SUNY Press, 1995.

[3] BUTLER, Judith et MALABOU, Catherine, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard, 2010. En este trabajo utilizaremos la siguiente versión en inglés: MALABOU, Catherine & BUTLER, Judith, "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en: HOULGATE, Stephen & BAUR, Michael (eds.), *A Companion to Hegel*, 1st. edition, London: Blackwell, 2011.

[4] HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, (1807), en: HEGEL, G.W.F., *Werke*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989. En adelante: *Phänomenologie*. La versión en español utilizada es la siguiente: HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. En adelante: *FE*.

[5] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., p. 46.

el artículo escrito en coautoría con Malabou, el interrogante principal de Butler está orientado a descifrar el significado del estar obligado, sujeto, "atado" al otro (*to be bound up with another*).[6] La "esclavitud" o "servidumbre" (*Knechtschaft*) hegeliana, *Bondage* en inglés, podría darnos la clave de este "*being bound*" o "estar sujeto" corporalmente al otro. Si bien es necesario reconocer estas variantes en los propósitos de los tres textos, el interés general de Butler en la dialéctica del señorío y la servidumbre y, en especial, en la presencia ambigua del cuerpo en el cuarto capítulo de la *FE*, parece estar vinculado a la necesidad de profundizar la comprensión de la estructura de la sujeción y de la dominación en su relación con el cuerpo. Esta cuestión, crucial para la filosofía de Foucault, no sólo encontraría antecedentes en la obra de Nietzsche o de Freud, sino también, y he aquí la apuesta de Butler, en la *FE* de Hegel.

En este trabajo presentaré fundamentalmente las ideas sobre el cuerpo en el Capítulo IV de la *FE*, según lo expuesto en el primer capítulo de *Mecanismos psíquicos del poder*. Para ello utilizaré las otras obras de Butler mencionadas más arriba sólo como complemento y no ya como objeto principal de análisis. En primer lugar tomaré el problema de la instrumentalización del cuerpo en la "dialéctica del señorío y la servidumbre" para, en un segundo momento, ocuparme de la automortificación del cuerpo en la sección dedicada a la "conciencia desventurada". Por último discutiré la tesis butleriana de que en la *FE* el cuerpo está necesariamente presupuesto aunque escasamente mencionado, valiéndome de las observaciones al respecto realizadas por Catherine Malabou y del comentario sobre la razón hegeliana elaborado por John Russon.

1. La instrumentalización del cuerpo del esclavo

El capítulo 1 de *Mecanismos psíquicos del poder* titulado "Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel", comienza con un llamado de atención sobre el "desenlace distópico" de la sección "Señorío y servidumbre" de la *FE*, el segmento IV.A de dicha obra: "la mayoría de los lectores no han prestado atención al hecho de que la libertad se resuelve en autoesclavización al final del capítulo", nos alerta Butler.[7] Justamente el final del capítulo, específicamente de la sección IV.B, corresponde al tratamiento de la "conciencia desventurada" (*unglückliche Bewußtsein*). "El esclavo de Hegel", afirma Butler, "se libera del 'Amo' aparentemente externo sólo para verse inmerso en un mundo ético, sujeto a diversas normas e ideales. O, para expresarlo de manera más precisa, el sujeto emerge como conciencia desventurada mediante la

[6] BUTLER, J. & MALABOU, C., "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", ed. cit., p. 624.
[7] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., p. 44.

aplicación reflexiva de las leyes éticas".[8] Aquí se destaca el cuerpo, pues la autoesclavización que presenta Hegel en ese lugar:

> …parece considerar el cuerpo como algo que debe ser negado, mortificado o subordinado a una exigencia ética. El "terror" que embarga al esclavo ante el reconocimiento de su libertad parece culminar en la simultánea fabricación de normas éticas y censura de la condición corpórea de su propia vida. En este sentido, "La conciencia desventurada" establece una relación entre la autoesclavización, entendida como sometimiento corporal, y la formulación de imperativos éticos autoimpuestos que prefigura la crítica de estos últimos en *La genealogía de la moral* de Nietzsche y la apropiación de esta crítica por parte de Foucault.[9]

Según Butler, "Hegel muestra que si la supresión del cuerpo exige un movimiento instrumental del cuerpo y por el cuerpo, entonces éste es *preservado* involuntariamente en y por el instrumento de su supresión".[10] Este movimiento instrumental de y por el cuerpo se presenta en el Capítulo IV bajo las figuras antagónicas del amo y el esclavo: el esclavo aparece como un "cuerpo instrumental", precisamente el cuerpo sustituto del amo quien, por su parte, actúa como un "deseo incorpóreo de autorreflexión".[11] Ahora bien, para que esta instrumentalización del cuerpo del esclavo, corporalidad sustituta de la del amo, llegue a producirse, se tiene que producir también concomitantemente un "olvido". En palabras de Butler: "la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del siguiente modo: sé tú mi cuerpo para mí [*you be my body for me*], pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo. Aquí se cumple un mandato y un contrato de manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan inmediatamente".[12] La sustitución del cuerpo del amo por el del esclavo requiere el olvido de sí misma pues de lo contrario su reconocimiento implicaría una identificación por parte del señor con un cuerpo al que ya había repudiado. Si el cuerpo del señor es el cuerpo despreciado del esclavo, entonces el amo se condenaría a la incorporeidad absoluta, pues debería consecuentemente admitir

---

[8] *Loc. cit.* Es preciso aclarar que en la versión original de esta obra, Butler se refiere al "amo" o al "señor" con el término "Lord" y al "esclavo" o "siervo" como "Bondsman", de acuerdo con la clásica traducción al inglés de la *Phänomenologie des Geistes* por parte de Miller: HEGEL, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977. En adelante: *Phenomenology*. Si bien la traducción más precisa de *Herr* y de *Knecht* –así como también de *Herrschaft* y *Knechtschaft* ("señorío" y "servidumbre")– es "señor" y "siervo", respectivamente, en este trabajo utilizo indistintamente el par amo/esclavo para referirnos a estos vocablos alemanes, dado que no busco aquí precisión en ese punto.

[9] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., pp. 44-45.

[10] *Ibid.*, p. 46.

[11] *Ibid.*, p. 47. *Cf.* BUTLER, J., *Sujetos del deseo*, ed. cit., p. 98: "El señor y el siervo se vuelven contra la vida de maneras diferentes, pero ambos oponen resistencia a la síntesis de corporalidad y libertad, síntesis que es constitutiva de la vida humana; el señor vive sumido en el terror de su cuerpo, mientras que el siervo vive sumido en el terror de la libertad".

[12] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., p. 48. *Cf.* BUTLER, J. & MALABOU, C., "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", ed. cit., p. 632: "[T]he Lord emerges as a figure who will seek to control the body of the other through a specific instrumentalization of substitutability. 'You, you be my body for me'" (p. 632).

que lo que desprecia es, en realidad, su *propio* cuerpo.[13]

2. El automortificación corporal de la conciencia desventurada

Es conocido el devenir inesperado de la lucha a muerte entre las autoconciencias en el Capítulo IV de la *FE*. Cada una busca demostrarle a la otra su independencia con respecto a la vida y, por lo tanto, su preferencia por la libertad antes que por el sometimiento.[14] Quien vence en esa lucha es aquella autoconciencia a quien el miedo a la muerte no le impide seguir combatiendo por hacer prevalecer su independencia. Sin embargo, a pesar de que el siervo será quien se aferre a la vida aun a costa de perder su libertad (o de nunca obtenerla), es por su intermedio, y no a través del ocioso amo, que la conciencia continuará su experiencia. Y lo conseguirá gracias al trabajo formativo, en cuyos productos reconocerá su propia obra. Dice Butler:

> Al reconocer su propia capacidad formativa, el esclavo ocupa el lugar del amo, pero, una vez que éste es desplazado, el esclavo se convierte en amo de sí mismo, más concretamente, en amo de su propio cuerpo. Esta forma de reflexividad marca el tránsito de la servidumbre a la conciencia desventurada. Supone desdoblar la psique en dos partes, generar un señorío y una servidumbre internos en una misma conciencia, de tal modo que el cuerpo es disimulado nuevamente como otredad, pero la otredad es ahora interior a la propia psique.[15]

No es el cuerpo *del otro* lo que ahora es sistemáticamente negado, sino, por el contrario, el cuerpo *propio*. Este autosometimiento se presenta de diversas formas, como "obstinación" (*Eigensinnigkeit*), en primer lugar, luego como sentimiento piadoso. El segmento que concluye el Capítulo IV luego de la dialéctica de señorío y servidumbre está caracterizado por esta escisión y esta jerarquización al interior de la conciencia. El estoicismo, el escepticismo y finalmente la conciencia desventurada expresarán de distintas formas este dualismo marcadamente normativo en el que la parte despreciada, "inesencial", de la división estará determinada no casualmente por los rasgos de la corporalidad:

---

[13] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., p. 49.

[14] En *Sujetos del deseo*, Butler había expresado que: "La lucha a vida o muerte se presenta como un movimiento dramático necesario para una autoconciencia que supone que la corporeización del Otro es responsable de que se frustre su búsqueda de identidad propia. Aquí, la corporalidad significa limitación; el cuerpo que alguna vez pareció condicionar la determinación concreta de la libertad debe ahora ser aniquilado a fin de que sea posible recobrar esa libertad". BUTLER, J., *Sujetos del deseo*, ed. cit., p. 93. Un poco más adelante, sostiene: "Mientras que en su primera aparición el deseo destructivo buscaba internalizar lo otro en un cuerpo autosuficiente, en esta segunda aparición [i. e., en la lucha a vida o muerte] se esfuerza por superar la vida corporal, esto es, convertirse en una entidad abstracta sin necesidades corporales. En un esfuerzo por librar al Otro de su existencia determinada, cada autoconciencia se aboca a un erotismo anticoporal que trata de probar, en vano, que el cuerpo es el límite último que se le impone a la libertad, antes que su sustento y su mediación necesaria" (*Ibid.*, pp. 94-95).

> …la estructuración dual del sujeto lleva implícita una relación entre pensamiento y corporeidad; puesto que lo inmutable ha de ser una especie de pensamiento no contradictorio, el pensamiento puro anhelado por los estoicos, el ámbito contradictorio será entonces el de las cualidades mudables, el ámbito cambiante de las apariencias, lo que pertenece al propio ser fenoménico del sujeto.[16]

La purificación y el recogimiento devoto (*Andacht*) serán los modos a través de los cuales la conciencia desventurada buscará superar la escisión a fuerza de automortificación corporal. Sin embargo, lo que pretendía ser un intento de subordinación del cuerpo en función de la consagración al polo trascendente y esencial de la escisión, acaba produciendo una suerte de narcisismo, a los ojos de Butler, en el que el cuerpo deviene un objeto de culto y el espíritu inmutable es abandonado.[17]

> La caída del recogimiento devoto en el narcisismo, si es que podemos llamarlo así, significa que es imposible separarse del cuerpo dentro de la vida. Obligado, pues, a aceptar la premisa de la inexorabilidad del cuerpo, emerge un nuevo tipo de sujeto, claramente kantiano. Si hay un mundo de apariencias para el cual el cuerpo es esencial, entonces tiene que haber un mundo de noúmenos donde no tenga cabida el cuerpo; el mundo se dividirá en seres para-sí y seres en-sí.[18]

Con el fin del Capítulo IV –y con el fin de la primera sección del Capítulo 1 de *Mecanismos psíquicos del poder* dedicada a Hegel–, Butler levanta contra el filósofo alemán un contundente reproche: en vez de continuar la línea de argumentación desarrollada hasta entonces, aplicando ahora a esta suerte de conciencia religiosa el argumento de que con sus autocastigos en realidad desarrolla una suerte de narcisismo, de "afirmación placentera del yo", elige, por el contrario, introducir la figura del "servidor" (*Diener*) o "mediador" (*Vermittler*), –"consejero", según Wenceslao Roces; "sacerdote" (*priest*), según Butler–,[19] como término medio (*Mitte*) entre la conciencia inesencial y la inmutable. Esto le permite efectuar la transición de la autoconciencia a la razón, pues "el reconocimiento por parte de la autoconciencia de ser parte de una comunidad religiosa de voluntades cumple la transición de la autoconciencia al Espíritu".[20] De esta forma Hegel se aleja de lo que podría haber sido un importante antecedente de *La genealogía de la moral* (Nietzsche), *El malestar en la cultura*

---

[15] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., pp. 53-54.
[16] *Ibid.*, p. 58.
[17] *Ibid.*, p. 59.
[18] *Loc. cit.*
[19] BUTLER, J., *The Psychic Life of Power*, ed. cit., p. 51. Hegel habla de "servidor" (*Diener*): "En él [i. e., el 'término medio'], la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como de *lo suyo*: repudia de sí misma como extremo que es *para sí* la esencia de su *voluntad* y arroja sobre el término medio o el servidor [*auf die Mitte oder den Diener*, (*Phänomenologie*, p. 175)] la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la *culpa* de lo que hace" (*FE*, p. 137). Miller traduce: "In the mediator, then, this consciousness frees itself from action and enjoyment so far as they are regarded as its own. As a separate, independent extreme, it rejects the essence of its will, and casts upon the mediator or minister [priest] its own freedom of decision, and herewith the responsibility for its own action" (*Phenomenology*, ¶ 228, p. 136). Butler parece seguir esta interpretación de Miller.
[20] BUTLER, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, ed. cit., pp. 65-66.

(Freud) o *Vigilar y castigar* (Foucault), denunciando el carácter narcisista de la penitencia religiosa. De todas formas, lo esencial es que en la terminación del Capítulo IV de la *FE* dedicado a la autoconciencia, Hegel muestra la conexión entre el autosometimiento corporal y la autoimposición de imperativos éticos, que era lo que Butler destacaba como el inadvertido "desenlace distópico" de la dialéctica del amo y el esclavo:[21] la lucha por la libertad acaba en autoesclavización.

3. Presencia del cuerpo en la *FE*

Por lo presentado hasta aquí, el cuerpo no parece ser un tópico desatendido en la *FE* de Hegel, al menos no parece haber estado desatendido en el Capítulo IV. Todo lo contrario, el deseo (*Begierde*) devorador del comienzo del capítulo, su objeto inmediato como "algo vivo" (*ein Lebendiges*), el "hacer duplicado" (*gedoppelte Tun*) de las autoconciencias contrapuestas, su "lucha a vida o muerte", el temor del siervo, el goce del amo, el trabajo formativo, la automortificación, la purificación, etc., todo ello requiere algún tipo de corporalidad. Sin embargo, es muy cierta la observación que realiza Butler acerca de que el cuerpo, como tal, no es mencionado en ese capítulo. Según ella, en general "[e]n la *Fenomenología* de Hegel, los cuerpos casi nunca aparecen como objetos de reflexión filosófica, mucho menos como lugares de experiencia, sino que siempre son presentados indirectamente como sólo el envoltorio, la ubicación o la especificidad de la conciencia".[22] En realidad, el análisis de esta ausencia por parte de la autora es más complejo que la simple denuncia de una suerte de "somatofobia estructural"[23] en Hegel:

> Uno puede observar correctamente que el cuerpo no aparece en el texto de Hegel o que el cuerpo está simplemente ausente. Sostener tal visión, no obstante, no significa todavía explicar cómo esta "no-apariencia" [*nonappearance*] se hace conocer en el reino de la apariencia. Después de todo, si las discusiones sobre la vida, la forma [*shape*], el deseo y el placer presuponen en su conjunto al cuerpo, entonces el cuerpo está lógicamente presupuesto, aun cuando no estuviera abiertamente tematizado.[24]

El cuerpo se encuentra "en todos lados supuesto, aunque en ninguna parte nombrado" (*the body is everywhere assumed, though nowhere named*).[25] Pero ello no implica que nos olvidemos sencillamente de él sino que nos compele exactamente a lo contrario, a considerarlo un presupuesto necesario de

---

[21] *Ibid.*, p. 44.
[22] *Ibid.*, p. 47.
[23] Véase: BUTLER, J. & MALABOU, C., "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", ed. cit., p. 632: "Of course, in Hegel, the 'body' does not appear as such… We can read this suppression, a structural somatophobia, but it might be more productive to ask how the body is always leaving its trace, even when it operates without being named explicitly".
[24] *Ibid.*, p. 631.
[25] *Loc. cit.*

todo el desarrollo de la conciencia según lo describe Hegel en su *FE*.

No obstante esta importante aclaración, podemos todavía preguntarnos si es tan cierto lo que afirma Butler de que "en la *Fenomenología* de Hegel, los cuerpos casi nunca aparecen como objetos de reflexión filosófica, mucho menos como lugares de experiencia". Es conveniente tomar en este punto el atinado comentario que realiza Malabou a este respecto:

> Tú [i. e., Butler] insistes en el hecho de que el cuerpo parece estar ausente no sólo de la escena del Señorío y la Servidumbre sino de la totalidad de la *Fenomenología del Espíritu*. Pienso que eso es sólo una aproximación. Dejando a un lado la discusión sobre la cristiandad en el relato de la Conciencia Desventurada (con su desarrollo de las ideas de sacrificio y de extremo sufrimiento), existe una sección muy explícita y temática dedicada al cuerpo en la "Razón Observante"[26]… En esta sección, vemos claramente que el cuerpo es una forma [*shape*], tanto formada [*shaped*] como informe [*unshaped*] (tanto un don natural –una forma informe [*unshaped shape*]– como el resultado de un proceso formativo –una forma formada [*shaped shape*]).[27]

En el segmento de la *FE* mencionado por Malabou, Hegel afirma que "el cuerpo es la unidad del ser no formado y del ser formado y la realidad del individuo penetrada por el ser para sí".[28] La autora menciona esta parte en especial puesto que su interés radica en demostrar que el concepto de "plasticidad" (*plasticité*) expresa la naturaleza contradictoria de la estructura hetero-afectada de la conciencia, tal como podría observarse en la *FE*.[29] Sin embargo, lo que me interesa aquí destacar de esta observación realizada por Malabou a Butler, es en palabras de la primera, que "vemos que distintos pasajes de la *Fenomenología* contradicen esta afirmación" de la segunda de que "en Hegel, el 'cuerpo' no aparece como tal".[30] Según Malabou: "Hay un pensamiento explícito sobre el cuerpo en Hegel, el cual afirma que el cuerpo es y tiene una forma [*shape*], y que define la actividad misma de

---

[26] Malabou refiere a la sección A.c., "Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognómica y frenología [*Schädellehre*]", del Capítulo V, "Certeza y verdad de la Razón", de la *Phänomenologie* (pp. 233-262) (*FE*: pp. 185-208).

[27] BUTLER, J. & MALABOU, C., "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", ed. cit., p. 634.

[28] *FE*, p. 186. "[E]r [i. e., der angeborne Leib] ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seins, und die von dem Fürsichsein durchdrungne Wirklichkeit des Individuums" (*Phänomenologie*, p. 234). Versión de Miller: "the body is the unity of the unshaped and of the shaped being, and is the individual's actuality permeated by his being-for-self" (*Phenomenology*, ¶ 311, p. 186).

[29] BUTLER, J. & MALABOU, C., "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", ed. cit., p. 623. El texto principal en el que Malabou desarrolla esta tesis es: MALABOU, Catherine, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris: Vrin, 1996. En el artículo escrito con Butler, la autora remite a este pasaje del Prólogo de la *FE*: "Una dificultad que debiera evitarse es la confusión del modo especulativo y del modo razonador, consistente en que lo que se dice del sujeto tiene una vez la significación de su concepto, y otra, en cambio, solamente la de su predicado o accidente. Un modo estorba al otro, y sólo logrará adquirir un relieve plástico [*plastisch zu sein*] la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de las relaciones usuales entre las partes de una proposición" (*Phänomenologie*, p. 60; *FE*, p. 43).

[30] BUTLER, J. & MALABOU, C., "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", ed. cit., p. 636.

la conciencia (tanto material como simbólica) como el proceso de formación [*forming*] del cuerpo".[31] Un argumento en favor de la observación realizada por Butler, pero que al mismo tiempo reconoce el desarrollo filosófico sobre el cuerpo en el Capítulo V dedicado a la "Razón", podría ser el siguiente: en el Capítulo IV sobre la autoconciencia, aunque en general en los primeros cuatro capítulos de la *FE*, el cuerpo se encuentra presupuesto, implícito o "en sí". No sólo el deseo devorador, la lucha a muerte por el reconocimiento o la automortificación de la conciencia desventurada supondrían el cuerpo como condición necesaria; también la "certeza sensible", la "percepción" y la "fuerza" tematizadas en los tres primeros capítulos harían lo mismo. Por ejemplo, pensar una sensación sin sensibilidad, y en consecuencia, sin corporalidad es lisa y llanamente un contrasentido. Esta presuposición del cuerpo haría de éste sólo una realidad meramente "en sí", todavía no explicitada. Precisamente el momento de su explicitación sería el inmediatamente posterior al Capítulo IV, la sección titulada "Razón observante" (V.A).

A lo largo de todo el Capítulo V, Hegel despliega los principales dualismos que enfrentan a la razón con algo pretendidamente otro y exterior a ella pero que, al mismo tiempo, tiene que poder unificar consigo misma. El dualismo mente-cuerpo –como principal expresión del dualismo razón-naturaleza (V.A)- o el dualismo de la razón frente a las instituciones sociales (V.B), tienen que poder ser superados en una suerte de demostración de la identidad de los opuestos. Como sostiene John Edward Russon en su libro *El sí mismo y su cuerpo en la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*: "Lo que en general caracteriza la postura de la razón es su deseo de reducir toda la experiencia a una unidad racional, y cree que al hacerlo está realizando una tarea natural que puede y debe ser realizada por todos los agentes enfrentados a la misma situación".[32] El problema es que la razón es "esencialmente dualista en sus presuposiciones, puesto que opera sobre la base de (i) una distinción ontológica, esto es, esencial y necesaria, entre sí misma y su objeto; (ii) la concomitante distinción entre lo externo dado y lo interno oculto; y (iii) la igualmente esencial distinción entre la identidad que descubrirá/producirá a través de sus investigaciones y las diferencias que atravesará para llegar a esta identidad".[33] Lo especialmente interesante del tratamiento que ofrece Hegel de la razón en su *FE* radica en que "expone cómo semejante razón dualista llega a refutarse a sí misma a través de su propia dinámica inmanente".[34] De esta forma, el dualismo razón-cuerpo será el primer paso en el avance de la conciencia desde una posición eminentemente dualista a una visión monista que demuestre la identidad entre racionalidad y corporalidad o, en última instancia, entre racionalidad y realidad.

---

[31] *Ibid.*, p. 634.
[32] RUSSON, John Edward, *The Self and its Body in Hegel's* Phenomenology of Spirit, Toronto: Toronto University Press, 1997, Cap. 2, "Reason and Dualism", p. 32.
[33] *Ibid.*, p. 36.
[34] *Ibid.*, p. 31.

De todas formas, más allá de esta cuestión especial sobre la presencia ambigua del cuerpo en la *FE* según lo remarcado por Butler, es importante destacar la valiosa contribución de esta filósofa a la comprensión de la concepción hegeliana de la corporalidad. Quizás su principal mérito en este sentido haya sido el indicar la relevancia de este tópico no sólo en la *FE* sino también en la filosofía contemporánea decisivamente influida por esta obra capital del pensamiento moderno.

Referencias bibliográficas:

BUTLER, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz, Madrid: Cátedra, 2001.

_____, "Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness", en: CLARKE, David & RAJAN, Tillotama (eds.), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany: SUNY Press, 1995.

_____, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.

_____, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, 1ra. Edición, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

_____, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford (California): Stanford University Press, 1997.

BUTLER, Judith et MALABOU, Catherine, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard, 2010.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: HEGEL, G.W.F., *Werke*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989.

HEGEL, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977.

MALABOU, Catherine & BUTLER, Judith, "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en: HOULGATE, Stephen & BAUR, Michael (eds.), *A Companion to Hegel*, 1st. edition, London: Blackwell, 2011.

MALABOU, Catherine, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris: Vrin, 1996.

RUSSON, John Edward, *The Self and its Body in Hegel's* Phenomenology of Spirit, Toronto: Toronto University Press, 1997.

La relación *cuerpo* y *democracia* a partir de la interpretación del "hombre democrático" platónico realizada por Jacques Rancière

Diego G. Baccarelli Bures (UNLaM / UBA)
Luis F. Blengino (UNLaM / UNSAM / UBA)

La *polis*, la comunidad de los hombres, consiste en un tipo de distribución, en una forma de distribución de las partes de esa comunidad, en una partición de la comunidad; esa partición o distribución puede darse de distintas maneras y esas distintas maneras constituyen las diferencias entre las *formas de gobierno*. Las formas de gobierno identifican el modo en que se distribuyen las partes en la comunidad; el lugar asignado en la misma y sus funciones, son las diferentes formas de distribución de los *cuerpos* en la comunidad (y también la forma de la partición del *cuerpo de la comunidad*).

En la propuesta aristotélica de la forma de la comunidad, su reparto se deduce de la *evidencia de los cuerpos, de lo que los cuerpos son* según su carácter lógico o fónico (Política, I 2, 1252b 10-12). Platón en su *República* expresa de manera absolutamente clara la *evidencia de los cuerpos*, de lo que son, y la forma de la distribución de los cuerpos en la comunidad. En el mito de los metales (República, III, 414d– 415c) especifica la procedencia común de los *cuerpos* del *cuerpo* de la tierra, y al mismo tiempo la diferencia en la composición de *los cuerpos*; composición que se presenta justamente como la evidencia de lo que esos cuerpos son, sus diferencias y, por lo mismo, sus funciones, la parte que les toca.

La forma adecuada de la polis como distribución correcta de los cuerpos de acuerdo a la *evidencia de lo que son*, es la distribución justa de las partes. Esa distribución configura una "esthesis".

Por "esthesis" se entiende:

> [un] modo de ser–juntos que pone los cuerpos en su lugar y en su función de acuerdo con sus 'propiedades', según su nombre o ausencia de nombre, el carácter 'lógico' o 'fónico' de los sonidos que salen de su boca. El principio de este ser juntos es sencillo: da a cada uno la parte que le corresponde según la evidencia de lo que es. (Rancière, 1996: p.42).

La "esthesis" es en ese sentido una forma de lo que Rancière denomina "partición de lo sensible", o "reparto de lo sensible". La ciudad justa de Platón es aquella en la que cada uno se ocupa de una sola cosa y no de muchas, aquella para la cual está dotado más convenientemente (República, IV, 433 a), esa ocupación o función en la comunidad es indicativa de la parte en que se cuenta, y se deduce precisamente de *la evidencia de lo que es*. Ese modelo platónico, fundacional, del concepto de la

política, es denominada por Rancière "arquipolítica". La ciudad ordenada de acuerdo al *Bien*, en el que lo ético y lo político confluyen, es precisamente aquella en que:

> (…) el orden geométrico que rige el movimiento de los astros divinos, se manifiesta como temperamento de un organismo, donde el ciudadano actúa no según la ley sino según el espíritu de la ley (…) La arquipolítica es la realización integral de la *physis* en *nomos*, el devenir sensible total de la ley comunitaria. (Rancière, 1996: p. 91)

La internalización de la ley cósmica se expresa, desde nuestro punto de vista paradigmáticamente, en la templanza como virtud a la vez de la ciudad y el ciudadano. Notablemente nos encontramos aquí con una disposición de las partes del *cuerpo comunitario*, cuyo anclaje es el *cuerpo* del ciudadano. Así, el hombre temperante es el que subordina los apetitos a la razón, y la ciudad temperante es aquella en que lo menos bueno se subordina a lo mejor (República, IV, 430 e; 431 a-b). Esa subordinación ratifica en el cuerpo de la comunidad lo que los cuerpos de los ciudadanos deben ser según la evidencia de lo que son.

El orden de la *politeia* presupone así la ausencia de todo vacío, la sauración del espacio y el tiempo de la comunidad. El imperio de la ley es asimismo la desaparición de lo que es consustancial al modo de ser de la ley allí donde existe la política: la exterioridad de la escritura. La república es la comunidad donde la ley –el *nomos*- existe como *logos* viviente; como *ethos* –costumbre, manera de ser, carácter- de la comunidad y de cada uno de sus miembros. (Rancière, 1996: p. 90) (…) la idea de república, el proyecto educativo y la invención de las ciencias del alma individual y colectiva se mantienen unidos como elementos del dispositivo arquipolítico. (Rancière, 1996: p. 92)

Esa subordinación del elemento apetitivo al elemento racional gobernante, esa subordinación de lo menos bueno a lo mejor, es el ajuste, la realización de la *physis* en *nomos*.

La "arquipolítica" se presenta de este modo como antagónica de la política, toda vez que la política se presenta como el desajuste de la cuenta "arquipolítica" de las partes. La política es propiamente una "desidentificación" que rompe la distinción entre los que tienen palabra y los que sólo tienen voz, instaurando una nueva evidencia: la de la igualdad de "unos seres parlantes cualquiera", o al decir de Rancière, instaura otra lógica, pues "suspende esa armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética ni geométrica, de unos seres parlantes cualquiera." (Rancière, 1996: p. 43). Así la política adopta la forma de un proceso de subjetivación entendido como desidentificación, sobre la base de la actualización de una igualdad que es anterior a la política misma.

> La política solo existe por la efectivización de la igualdad de cualquiera con cualquiera como libertad vacía de una parte de la comunidad que desarregla toda cuenta de las partes. La igualdad que es la condición no política de la política no se presenta en ella propiamente hablando. Solo aparece bajo la figura de la distorsión. (Rancière, 1996: p.

83)

Es precisamente la democracia la "figura de la distorsión", es la forma del daño; la democracia es la recomposición de la forma de la comunidad, que rompe la identificación "arquipolítica" de los cuerpos según su evidencia. La "arquipolítica" platónica, en oposición a la "política", es en realidad una de las formas de lo que Rancière denomina "policía", entendiéndose por tal:

> (…) un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. (Rancière, 1996: p. 44 – 45). No es tanto un 'disciplinamiento' de los cuerpos como una regla de su aparecer. (Rancière, 1996: p. 45)

Para Platón el *demos* es la multiplicidad de los seres parlantes anónimos que interrumpe aquella realización de la *physis* en *nomos*. La democracia es la forma de la distorsión, la forma del daño a la comunidad. En definitiva, es *lo deforme* mismo, la forma consagrada de la desviación previa a la tiranía. Seguramente la metáfora del "gran animal" en el libro VI de *República* es la figura elocuente para representar esa deformidad, la aberración que la democracia representa:

> (…) la democracia es el régimen – modo de vida – donde la voz que no sólo expresa sino que también procura los sentimientos ilusorios del placer y la pena usurpa los privilegios del *logos* que hace reconocer lo justo y ordena su realización en la proporción comunitaria. La metáfora del gran animal no es una simple metáfora. Sirve rigurosamente para rechazar hacia el lado de la animalidad a esos seres parlantes sin cualidades que introducen la perturbación en el *logos* y en su realización política como *analogía* de las partes de la comunidad. (Rancière, 1996: p. 36)

Asimismo, en *El reparto de lo sensible* Rancière (2009) explica que la expulsión platónica de los poetas se funda ante todo -antes aún que en el peligro de los simulacros- en la nocividad del ser doble del mimetista, es decir, no simplemente en la falsedad que éste introduciría en la *politeia* sino fundamentalmente en el hecho de que éste es un artesano que "ofrece al principio 'privado' del trabajo una escena pública" (Rancière, 2009: p. 54). El mimetista es el sujeto de la mezcla que, en consecuencia, coincide con el sujeto democrático por excelencia en la medida en que "el reparto democrático de lo sensible hace del trabajador un ser doble [...] saca al artesano de 'su' lugar, el espacio doméstico del trabajo, y da el 'tiempo' de estar en el espacio de las discusiones públicas y en la identidad del ciudadano deliberante" (op.cit.: 54-55). Así pues el mimetista es quien encarna un desplazamiento en la forma de visibilidad de la práctica de trabajar, paradigmática de la práctica democrática con la que se trastoca el reparto aquipolítico platónico de lo sensible en el que cada

cuerpo ocupa "su" lugar de acuerdo a la *evidencia de lo que es*.

El mimetista, en cuanto ser doble, coincide también con el animal literario -que es condición necesaria para ser un animal político- ya que "el hombre es un animal político porque es un animal literario, que se deja desviar de su destino "natural" por el poder de las palabras" (op.cit.: 50).

En efecto, para Rancière el animal literario encuentra en tal *literariedad* la condición a partir de la cual

Los enunciados se apropian de los cuerpos y los desvían de su destino en la medida en que no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino cuasi- cuerpos, bloques de palabras que circulan sin padre legítimo que las acompaña hacia un destinatario autorizado. (Rancière, 2009: p. 50)

Estos cuasi-cuerpos atravesados por el lenguaje lejos de producir cuerpos colectivos actúan como los agentes de la introducción, "en los cuerpos colectivos imaginarios, [de] líneas de fractura, de des-incorporación" lo que Rancière también denomina "el 'desclasamiento' producido por la circulación de la escritura" (op.cit.: p. 50).

En efecto, la *literariedad* del animal literario es la condición de posibilidad para el "desclasamiento" y el desacuerdo, es decir para la democracia y la verificación de la igualdad y, en definitiva, para la política misma entendida como proceso de subjetivación, como gesto de des-incorporación y forma de escenificación del conflicto en torno del reparto de lo común.

Como sostiene Rancière en el *Reparto de lo sensible* la circulación de estos cuasi-cuerpos dibuja

Comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que vuelven a poner en cuestión la distribución de roles, de territorios y de lenguajes –en resumen, de esos sujetos políticos que ponen en tela de juicio el reparto dado de los sensible-. Pero precisamente un colectivo político no es un organismo o un cuerpo comunitario. Las vías de la subjetivación política no son las de la identificación imaginaria, sino aquella de la des-incorporación 'literaria' (op.cit.: p. 51)

En un sentido análogo en *El desacuerdo* la subjetivación política no implica la creación *ex nihilo* de sujetos sino el proceso de producción de sujetos (políticos) a partir de la transformación de las identidades definidas por el orden policial en "instancias de experiencias de un litigio" (1996: 52).

Para finalizar cabe recordar que teniendo en cuenta la idea platónica de distribución de los cuerpos de acuerdo a su naturaleza (mito de los metales), y la interpretación que hace Rancière de las razones últimas para la expulsión de los poetas en la República, hemos procurado mostrar de qué modo Rancière considera al cuerpo como el cuasi-cuerpo del animal literario y cómo se vincula esto con los procesos de subjetivación política a partir de las categorías de desclasamiento y des-incorporación vinculadas con la idea de que "el reparto democrático de lo sensible hace del trabajador un ser doble [que] saca al trabajador de "su lugar" (Rancière, 2009: p. 54).

Referencias bibliográficas:

ARISTÓTELES (2000): *Política*. Madrid: Gredos.

PLATÓN (2009): *República*. Buenos Aires: EUDEBA.

RANCIÈRE, Jacques (1996): *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RANCIÈRE, Jacques (2009): *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

De J. Derrida a J. Butler: la norma como reiteración performativa

Déborah Cinthia Balé (UBA)
Malena Nijensohn (UBA)

En la presente ponencia nos proponemos indagar los procesos de constitución de las subjetividades sexo-generizadas, tal como fueron desarrollados por Judith Butler, poniendo especial interés en el análisis de las posibilidades de resistencia a los mecanismos reguladores y disciplinadores propuestos por Michel Foucault. Para ello, mostraremos que la denominada paradoja del *assujettissement*, a saber, aquella según la cual el proceso de devenir subordinado al poder es a un tiempo el proceso de devenir sujeto, corre el riesgo de caer en un determinismo según el cual los sujetos serían un mero efecto del poder sin capacidad de agencia. Para resolver esta problemática recurriremos a la propuesta de Judith Butler, quien retomando la concepción foucaultiana del poder, se esfuerza por elaborar una teoría del sujeto "sujetado" que pueda ser a la vez agente. Nos detendremos en la herencia derrideana que se halla presente en las nociones de "cita", "performatividad" e "iteración" entendiendo que la elaboración de las mismas es lo que le permite a Judith Butler superar los problemas que nos ha legado la elaboración foucaultiana.

Para comenzar, nos gustaría tomar el siguiente punto de partida que nos parece insoslayable. Si como sugiere Foucault, desechamos la hipótesis de que aquello que llamamos equívocamente "el poder" sea solamente represivo, debemos admitir que los mecanismos de poder hacen emerger determinado tipo de subjetividades –así como saberes y discursos- que les son correlativos. Dicho de otro modo: no se trata de concebir sujetos preexistentes a los que se les "impone" el poder, y que éstos acabarían aceptando por la fuerza, sino más bien, de comprender que en la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-à-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos (Foucault, 1992: 146).

Sin embargo, y quizás en contra de Foucault mismo, el acento que a lo largo de su lectura se ha puesto en este carácter productivo del poder, a menudo impide dar cuenta de aquello que acaso podría sustraérsele o, en todo caso, de aquello que podría exceder sus cálculos, reinterpretarlos, en suma, transformar la subjetividad en otra cosa que sujeción.

Este es, en efecto, nuestro problema: si, en términos de J. Butler, entendemos que el sujeto, y su agencia (de la cual el sujeto mismo es condición), son efectos del poder, ¿cómo concebir esta agencia-efecto, en un sentido contrario a aquél en el que ha sido instituida? Dicho de otro modo: ¿no reitera el sujeto su sometimiento cada vez que invoca su *propia* agencia? ¿La persistencia misma del sujeto como tal, no presupone y hace retornar incesantemente las condiciones que le dieron

emergencia, y de las que desea precisamente sustraerse?

1. Ambivalencia y reiteración en la constitución del sujeto

El sometimiento como forma paradójica del poder es el punto de partida del trabajo de J. Butler, *Mecanismos psíquicos de poder*. Podemos antes que nada preguntarnos: ¿en qué consiste esta paradoja? "Sometimiento" quiere decir aquí dependencia, inscripción en un discurso de poder que el sujeto no elige, pero que sin embargo lo sustenta, proporcionándole inteligibilidad social. Butler describe este pasaje de cómo el poder produce sujetos a cómo éstos acogen el poder que los inaugura, con la figura de *darse la vuelta*. Así, para Butler, el sujeto se inaugura tropológicamente, *dando una vuelta sobre sí* o incluso *contra sí*. Habría entonces una *ambivalencia* en el lugar de la emergencia del sujeto, en la medida en que el «yo» está siempre fundado en la negación de ciertas condiciones primarias que posibilitan su existencia. El surgimiento del sujeto consiste entonces en una negación parcial de sí mismo, que es la contracara del poder que lo ha instituido. Así, para persistir en la propia existencia, es un requisito necesario desear las condiciones de la propia subordinación, abrazar el mismo poder que amenaza con la disolución.

Antes de avanzar, notemos que el carácter paradójico de este relato es necesario para no reforzar una lógica que supone una sustancia siempre igual a sí misma en la que inhieren propiedades a la manera del *subiectum*: en ese sentido, ni el sujeto "produce" discursos o poderes, ni el poder o el discurso "producen" sujetos: no se trata de una mera inversión, sino antes que nada de una *solicitación* [1] del edificio metafísico de la tradición occidental.

Así las cosas, es cierto que cada vez que los sujetos invocan su agencia, reiteran en alguna medida las condiciones de su sometimiento. Sin embargo, como lo veremos en seguida, la re-iteración no es, desde la perspectiva butlereana, lo mismo que la mera repetición.

2. Iterabilidad y performativo

Para resolver la tensión entre sometimiento y agencia, J. Butler piensa cómo la dimensión "productiva" del poder, al no instituirse de manera mecanicista o conductista, habilita que los efectos instituidos se aparten de aquellos en función de los cuales fueron concebidos originalmente. En ese sentido, se abre una posibilidad de re-significación que a nuestro juicio, está basada en la temporalización de los efectos del poder. El poder que da origen al sujeto, dice Butler, "no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su agencia" (Butler, 2010: 23), precisamente

[1] Siguiendo a Derrida, nos referimos aquí a un "hacer temblar" desde sus fisuras la construcción del pensamiento

porque en el *"estarse constituyendo"* del sujeto, cabe la posibilidad de que numerosas resignificaciones sobrepasen los sentidos ligados a las diferentes inscripciones discursivas. Así, la operatividad de la norma no es algo hecho "de una vez y para siempre", sino que, por el contrario, se constituye en lo que podríamos denominar una reiteración performativa.

Es en este punto donde cabe reconocer la herencia derrideana en los desarrollos de Judith Butler. En el marco de la crítica a la teoría de los actos de habla, Derrida propone pensar la performatividad como el poder de un discurso de hacer realidad lo que nombra, teniendo en cuenta que esa posibilidad viene dada no por el acto intencional de un sujeto voluntarista, sino por la *disimulación* en cada acto presente de un conjunto de convenciones o normas pasadas que le quitan su actualidad. Dice Derrida: ¿Podría una enunciación performativa tener éxito si su formulación no repitiera una enunciación «codificada» o iterativa o, en otras palabras, si la fórmula que pronuncio para iniciar una reunión o para botar un barco o para celebrar un matrimonio no se identificara de algún modo con una «cita»? (Derrida, 1998: 367)

En otras palabras, el éxito del performativo depende de su carácter citacional o iterable. Un acto de habla no quiere decir algo que pudiera permanecer idéntico o intacto en el tiempo, sino que es en sí mismo una repetición, la cita de una cadena que está implícita en un acto "presente" y que es, en definitiva, la fuente de su poder de significación.

Pero ¿de dónde obtiene el discurso la autoridad para hacer realidad lo que nombra mediante la reiteración? Si en efecto no hay una autoridad original o primaria, debe ser *en* la práctica misma de la cita donde se constituye el fundamento de autoridad. Para Butler, la autoridad de la norma se establece a través de un diferimiento que retrocede el origen de dicha norma hacia un pasado irrecuperable, constituyendo así un "fundamento sin fundamento". En este sentido, la legitimación se obtiene mediante un acto repetido, es decir, mediante una práctica iterativa de citación. La norma, en un juego de ida y vuelta, ejerce su poder en la medida en que se la cite, pero su poder es asimismo derivado de las citas que impone. Las normas no tienen una autoridad previa a la cita sino que se fortalecen al ser reiteradas, al ser producidas como normas cuando, en la cita, se afirma que dichas normas son las que ordenan.

Por eso, es en la reiteración de la norma, pensada ahora como cadena de citas pasadas del poder, donde puede sobrevenir la re-significación o la diferencia respecto de las mismas. Dicho de otro modo, es en la imposibilidad de saturar el significado de la norma – en su *estarse constituyendo*- que el sujeto puede apelar a la cita, operando una resignificación.

Siguiendo este recorrido, lo que hasta el momento aparecía como una paradoja circular irremediable en la cual el sujeto citaba en cada acto el sometimiento por el que había sido instituido, se revela

---

occidental

ahora como la condición misma de la resistencia: sólo porque la norma se reitera en el sujeto, es que sobre ella como inacabada, puede sobrevenir el *iter*, el otro, la diferencia.

> [L]a construcción [del sujeto] no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emergen tanto los "sujetos" como los "actos". No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad (Butler, 2010b: 28)

Entonces, el proceso de *subjetivación-sujeción* no es un acto singular, ni un proceso causal iniciado por el poder y del cual el sujeto sería su efecto: se trata más bien de comprender que *en* esa reiteración de normas que hace surgir al sujeto -la norma que el sujeto *mismo* invoca en cada uno de sus actos- se produce un *espaciamiento temporal*[2] que permite la desestabilización, la reinterpretación "no original" en el sentido en que lo hemos trabajado desde Derrida. La construcción del sujeto no es una iniciación en una cadena causal que lo tenga como efecto: la construcción es un proceso temporal que opera a través de la reiteración y la resignificación de normas.

En particular, la producción de subjetividades sexo-generizadas (a la que nos gustaría referirnos en lo que sigue) hace patente esta dinámica: como señala Butler, en el curso de esa reiteración normativa el sexo-género se produce y a la vez se desestabiliza: se abren brechas o fisuras que posibilitan la destitución de la norma.

3. El género como norma performativa

Si, como lo propone Butler, entendemos el género como una construcción performativa, esto significa que no hay una sustancia previa a las expresiones de género y de la cual éstas dependan, sino que, por el contrario, el género se construye en cada acto de habla y la identidad no es sino un efecto creado por tales actos. Es decir que los enunciados no describen una identidad que exista previamente y por fuera del lenguaje sino que la realizan. Por ejemplo, cuando al momento del nacimiento el médico dice "es un niño" o "es una niña", no está haciendo una descripción inocente y neutral de la anatomía de los bebés, sino que los está nombrando y, en el mismo momento en que lo hace, los está formando e inscribiendo en un circuito de reconocimiento. Así, se pone en marcha una cadena de repeticiones, rituales, citaciones e invocaciones que irán configurando la identidad

[2] Utilizamos esta noción provisoriamente – conscientes de su carácter paradójico- para indicar con ella una cierta "distancia" entre reiteración y reiteración que abre la posibilidad, a su vez, de la emergencia de lo diferente o lo que hemos venido nombrando como "resistencia". En este mismo sentido, cabe aclarar que ni siquiera las reiteraciones se mantienen iguales a sí mismas, sino que cargan con un efecto de *sedimentación* que habría que interrogar. Para este problema, véase la nota 8 en la "Introducción" de Butler, J., *Cuerpos que importan…*, donde la autora contrapone el trabajo foucaultiano sobre la temporalización-espacialización del poder con la propuesta derrideana. Esta última, según Butler, sugeriría pensar la *différance* como ese *entre* no tematizable entre dos "momentos" de la reiteración, que vendría a erosionar toda identificación distintiva. Aunque no lo haremos aquí, consideraremos el potencial de dicha propuesta para en el futuro con el presente trabajo.

masculina o femenina. Sólo por citar los ejemplos más comunes, tal performativo determinará el color de la habitación, los juguetes, las formas de comportamiento y de relacionarse con otras personas, las actividades y los deseos. Es en este sentido que el performativo funciona como una práctica ritual repetitiva que nos produce como sujetos sexuados y que nuestra identidad es instituida por una repetición estilizada de tales actos. Cada vez que citamos una norma de género, estamos reiterando performativamente nuestra identidad. Siguiendo con nuestro ejemplo anterior, al autopercibirnos como varones o como mujeres, o simplemente al efectuar una práctica asociada a alguno de los dos géneros, estamos citando, y en tal sentido, iterando el régimen regulatorio y disciplinario del género, a la vez que construyendo nuestra identidad performativamente a través de sus normas.

En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, nuestra autora examina la relación entre la performatividad del género y la materialidad del cuerpo. En contra de la idea de que la diferencia sexual es una función de diferencias materiales que no están marcadas por las prácticas discursivas, es decir, de que el sexo estaría en el cuerpo como algo previo que el género vendría a interpretar, Butler sostiene que el «sexo» opera como una práctica reguladora que tiene el poder de producir los cuerpos que gobierna.

> En otras palabras, el «sexo» es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el «sexo» y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas (Butler, 2010b: 18).

Es decir que la materialización del «sexo» del cuerpo se da a través de la performatividad en el sentido en que lo desarrollamos arriba. Así, no hay un "yo" o un "nosotros" previos que construyan el género; de hecho, no hay un "yo" o un "nosotros" que no esté ya sometido y sujeto al género. Ni previo ni posterior, el "yo" emerge *dentro* las relaciones de género, en el proceso de reiteración de las normas. De este modo, la materia no es algo que esté dado naturalmente, como una superficie sobre la cual se imprime la cultura generizada, sino que se trata de "un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia" (Butler, 2010b: 28).

La materia se materializa en relación con los efectos productivos del poder regulador en un proceso temporal de reiteración de normas. El sexo, lejos de ser algo natural, es también un efecto sedimentado de una práctica iterativa, sujeta a continuos desplazamientos.

Conclusión

A modo de conclusión, quisiéramos retomar la pregunta con la que hemos comenzado. Si partimos de la comprensión foucaultiana de los procesos de subjetivación-sujeción, ¿cómo pensar desde allí la posibilidad de resistencia a la norma? Para responder, hemos mostrado cómo desde Butler, una teorización de la ambivalencia de la constitución del sujeto hace patente que al tiempo que el sujeto se constituye en agente, invoca indefectiblemente las condiciones del sometimiento. Pero a la vez, señalamos cómo esta invocación no se realiza en la mera forma de la repetición, sino por el contrario en la forma de la iterabilidad, incluso y especialmente cuando nos referimos a la constitución de subjetividades sexo-generizadas. Es aquí donde se abre la posibilidad de la resistencia: en la medida en que la norma es concebida performativamente, su aplicación se ve "contaminada" por la temporalización y por tanto, por la resignificación. Este es, a nuestro juicio, el corrimiento que le permite a Butler ser fiel a la concepción del poder productivo de Foucault sin olvidar al mismo tiempo, los pequeños gestos subversivos de los que somos capaces.

Referencias bibliográfica:

Foucault, Michel (1992): *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La piqueta

Foucault, Michel (2002): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI

Butler, Judith (2010): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Butler, Judith (2010b): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós.

Derrida, Jacques (1998): "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 347-372.

Escrito en el cuerpo: La presencia de lo real en el arte contemporáneo

Mariana Barrón (UNRC)

"Detrás de la palabra está el caos. Cada palabra es una valla, una barra, pero no hay ni habrá jamás suficientes barras para formar la reja."

(Henry Miller, *Trópico de Cáncer*)

Dada su natural indiferencia hacia la producción de objetos, la *performance* se alejó desde sus comienzos de las problemáticas formalistas del arte y se orientó preferentemente hacia el cuestionamiento de los usos del cuerpo en la sociedad. Frente a la industrialización, se intentaba rescatar la creación, la vida, el cuerpo y la naturaleza; frente a la mediatización, se buscaba recuperar la inmediatez de los actos y las conductas humanas.

A veces, esa recuperación del vínculo con la inmediatez de la vida adquiere características espectaculares o abiertamente políticas, pero en todos los casos surge con insistencia la necesidad de inducir en el espectador una reflexión radical acerca de las condiciones en las que despliega su devenir cotidiano. Problematizar, enrarecer el mundo de la vida y despertar el asombro. El cuerpo conquista así la máxima atención, pero ya no se pone el acento en la armonía o en la belleza de sus formas. De lo que se habla es de lo humano orgánico, en el sentido biológico y material del término, ese animal que se espera agazapado bajo milenios de civilización y adoctrinamiento:

> En el transcurso de la vida de todos los días, el cuerpo se desvanece. Infinitamente presente en tanto soporte inevitable, la carne del ser-en –el mundo- del hombre esta, también, infinitamente ausente de la conciencia… Que ocultar el cuerpo sea signo de salud muestra, con toda la fuerza de la evidencia, que la discreción se impone por sobre las manifestaciones tendientes a recordarle al hombre su naturaleza carnal. (Le Bretón, 1995, 122)

Asi, si en la antigüedad y el medioevo podemos hablar de un primado de lo Imaginario, en referencia a la omnipresencia de la iconografía en el campo artístico, y en el renacimiento se impone una hegemonía de lo Simbólico, con especial énfasis en el hombre como sujeto poseedor de la razón y la destreza técnica, el fracaso de la labor de la palabra hecho patente en una infinita pila de zapatos sin dueño nos llevan a decir que el arte del siglo XX es territorio de lo real.

Para introducirnos brevemente, diremos que para Lacan existen tres registros o dimensiones en la

psiquis del sujeto: lo Imaginario[1], lo Simbólico[2] y lo Real. Según esta tópica, lo que generalmente llamamos realidad es tan solo una amalgama entre lo Imaginario y lo Simbólico. Imaginaria en la medida en que nuestro yo está preso de un registro especular que lo condiciona a definirse a partir de la imagen del otro, simbólica desde el momento en que el lenguaje y todo lo que nos rodea adquiere para nosotros una dimensión significante. Lo real sin embargo está excluido de esta realidad, es el margen del sinsentido, lo que no logramos apresar por medio del lenguaje ni la conceptualización.

Pese a sus aparentes similitudes, el concepto de lo real no debe confundirse con el inconsciente ya que para Lacan éste último tiene una estructura lingüística, por lo tanto pertenece al registro Simbólico mientras que lo real precisamente es lo que rehúye a toda simbolización, ese resto incomunicable que deja tras de sí la experiencia al abstraerse en la palabra: "Lo real puede representarse por el accidente, el ruidito, ese poco-de- que da fe de que no soñamos."(Lacan, 1997c, p 68)

No existe una teoría lacaniana explícita acerca de lo real. Quizás porque lo real concebido de esta manera excede a cualquier teorización; es el punto ciego del lenguaje, el antagonismo esencial que hace que siempre seamos dos en lugar de Uno. Por eso, para encontrar una definición de lo real a lo largo de la extensa obra de Lacan, es preciso saber leer entre líneas, recoger pequeños apuntes aislados, unir los restos del discurso.

Lo real, en palabras de Lacan, es aquello "que vuelve siempre al mismo lugar" (Lacan, 1997c, p 57), si bien cada vez de un modo diferente. Por tal razón sólo puede ser repetido y nunca representado. Su repetición es lo que retorna, y su encuentro produce en el sujeto un cortocircuito, un goce que quema. Cuando el sujeto se acerca demasiado, literalmente se desmonta, se *de-sujeta*.

A diferencia de lo Simbólico, que se articula a través de la ausencia, no hay ausencia en lo real. Lo real es absolutamente sin fisuras, es lo Simbólico lo que introduce un corte en lo real a través del proceso de significación, así como la presencia de lo real "entremezclada" en la estructura impersonal del lenguaje es la responsable de la "enfermedad crónica" que lo aqueja desde su concepción: La de ser solo un artificio, una red arrojada al vacío por donde se cuela indefectiblemente la sensación de que lo que decimos no es todo lo que hay para ser dicho.

La causa de la angustia para Lacan, es entonces el excedente del proceso de entrada del sujeto en lo

[1] Modo en el que el ser humano ha constituido su "yo" en base a la identificación y a la mimesis con el otro. Se consolida en el "estadio del espejo", e implica la primera alienación que sufre el individuo. Como registro psíquico refiere a un tipo de pensamiento pre lingüístico e iconográfico. Las principales ilusiones de lo imaginario son la totalidad, la síntesis, la autonomía, la dualidad y la semejanza. Lo imaginario ejerce fascinación en el sujeto y se arraiga en la relación del sujeto con su propio cuerpo.

[2] El registro Simbólico por antonomasia es el lenguaje, una estructura preexistente de significantes en el que cada uno, siguiendo a Saussure, se define por oposición a otro significante. La entrada del sujeto en el mundo del lenguaje es la entrada al mundo de la abstracción y de la ausencia. La palabra, entiende Lacan, desmaterializa la cosa. El lenguaje o entrada al registro simbólico es, luego de la irrupción de lo Imaginario, la segunda alienación que sufre el individuo.

Simbólico, a través de la adquisición del lenguaje. La angustia será producida por la emergencia de lo real en lo Simbólico, como una escisión que recuerda que somos un *no-todo*. El lenguaje y las formas simbólicas muestran su falencia al momento de expresar aquello que el sujeto padece en su interior, fragmentos de algo de cuya existencia no duda pero que es incapaz de verbalizar, no solo por el sinsentido que lo real inocula en la palabra, sino también porque la lengua como estructura preexistente es vivenciada por el yo como una herramienta rígida y ajena. La persistencia en nuestro entendimiento de ideas relativas al vacío, la abyección de la organicidad en estado puro, la figura de la muerte misma nos indicarán, entonces, esa imposibilidad radical de llenarlo todo, de comprenderlo todo, de *decirlo* todo.

La primera formulación estética de Lacan, influida todavía por el marco teórico freudiano, concibe al arte como un *velo* o barrera simbólica. Pero este velo no es una simple cobertura, negación o remoción de la realidad sin nombre de *das Ding*[3]: Lo bello nos permite un acercamiento *a salvo* a lo real, un encuentro que el arte necesita para poseer suficiente fuerza estética e impacto emocional. Es decir la obra nos permite asomamos a lo real, pero al mismo tiempo, bajo la mediación de lo simbólico, se nos mantiene convenientemente alejados de él. La primera estética de Lacan convoca, en este sentido "nietzscheanamente", al arte como remedio defensivo en la confrontación con lo real:

> La verdadera barrera, en tanto detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello. Lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo es el esplendor de lo verdadero. Es evidentemente porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello es, sino su esplendor, al menos su cobertura. (Lacan, 1997b, p 260)

Lacan define por entonces al arte como una "organización significante de una realidad extra significante", una cierta organización alrededor del vacío de modo que se amolde a nuestra estructura simbólica, mediada, soportable. Para profundizar esta idea Lacan desarrolla una dialéctica entre lo bello y lo real basada fundamentalmente en la tensión nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisíaco, retomando al mismo tiempo la idea freudiana de fondo según la cual lo que hace posible la creación artística no es el mero "vaciamiento" del inconsciente sino más bien su veladura simbólica, aquello que Freud llamó *sublimación*. Lacan concibe, en esta primera reflexión estética, lo bello como forma, como eficacia simbólico- imaginaria de la forma, eficacia que resulta precisamente del poder del arte para domesticar el indómito terreno de lo real, la capacidad de hacer soportable lo terrible o desagradable.

[3] *Das Ding* o *la chose* son términos que Lacan utiliza para referirse a una realidad primaria diferenciada de su equivalente en el campo simbólico. Se acerca a lo que en filosofía llamamos "la cosa en sí"

Años más tarde de haber concebido la "estética del vacío" o del arte como velo y consecuentemente con el rol central que el concepto de lo real asume en la última formulación de su sistema, Lacan reformula su teoría acerca de la relación entre el arte y lo real dando lugar a la estética de la *anamorfosis*. La *anamorfosis* es una técnica propia de las artes visuales, un efecto de perspectiva utilizado comúnmente para forzar al observador a un determinado punto de vista preestablecido o privilegiado, otorgando a un determinado elemento un espacio preponderante y claro. De este modo el artista no cubre lo real sino que lo señala, ya sea por exceso o por privación. Lacan considera que el arte ya no es convocado a ejercer una función de organización y "embellecimiento" de lo real, sino que más bien lo que intenta es hacer posible su encuentro.

Este encuentro directo con lo real, aunque necesario, genera angustia y trauma. Por esa razón autores como Hal Foster consideran al trauma como el concepto más adecuado para interpretar el arte de hoy, que se caracteriza en muchas de sus variantes por la voluntad de situar al espectador ante algo terrorífico y abyecto. La obra de arte es en estos casos concebida no como una operación simbólica sobre el trauma de lo real sino como una exhibición directa del trauma de lo real en cuanto tal.

Foster propone el concepto de "realismo traumático" para referirse a cierto tipo de manifestaciones artísticas que recurren a la repetición compulsiva como un mecanismo para integrar el evento traumático con el flujo de la energía psíquica, hacerlo franquear la barrera de lo real hacia lo Simbólico (sublimación). Así, instalaciones alusivas a la muerte, la ausencia, el cuerpo violentado o, cada vez más frecuentemente, el cadáver, son objetos por excelencia del arte actual: Una experiencia en la que la repulsión y la atracción, se aproximan y se confunden en la sensación ambivalente y confusa de lo perturbador: "El arte en sí mismo es un procedimiento de verdad… El arte es un pensamiento cuyas obras son lo real (y no el efecto)." (Badiou, 2009, p 54)

El realismo extremo del arte contemporáneo implica en muchos casos una exhibición del cuerpo casi obscena, el artista como encarnación pura, directa y ausente de mediación simbólica de lo real. Esta manifestación de su carácter orgánico, perecedero, mutilable, blanco de la crueldad, así como de su confluencia con la tecnología y la biología, nos lleva una vez más a la clásica tesis foucaltiana del cuerpo como producto de la acción tecnológica del poder. El artista asume la tares de evocar la experiencia del sometimiento y la humillación a través de su propio cuerpo, pero este dolor no es una representación, es una experiencia irreparable cuyos signos, marcas, heridas, quedan no en el cuerpo inalterable de la imagen sino en el cuerpo físico del artista. Estamos acostumbrados a gozar con la contemplación del dolor y la muerte como parte de la ficción, pero no en el caso de la *performance* cuya violencia real contrasta con la violencia representada y estetizada de los medios de comunicación.

Para Recalcati en el arte corporal el cuerpo forcluido retorna a través del desecho, en bruto,

denegado, abierto a la herida. Desafío en pos de desligar lo simbólico en nombre de lo real, donde el real en cuestión es el real terrorífico de la Cosa que se impone psicótica-mente sin mediación simbólica. La herida del cuerpo es exhibida fuera de toda veladura. La herida individual del cuerpo confirma la teoría de un universal que pretende emancipar lo simbólico de lo real. En este sentido, se está frente a un real que se impondrá como absoluto y que se manifiesta a través del cuerpo en un abanico de opciones que va desde la mutilación del mismo hasta su destrucción.

Para Perniola, al artista como genio de Schopenhauer y de la tradición romántica le ha sucedido el *artista como idiota*. Lo que une estas dos figuras, a primera vista antitéticas, es la pretensión de captar la esencia de lo real más allá de todas las mediaciones engañosas del lenguaje y del pensamiento, es decir un intento de anular o poner entre paréntesis la conciencia racional y sus implicancias. Un ejemplo claro de esta vía de acceso a lo real sucede en la película *Los idiotas* (1995) de Lars Von Trier, en donde un grupo de sujetos intenta derribar todo tipo de convenciones morales y sociales vigentes para las personas "normales", comportándose como deficientes mentales. Lo interesante, más allá de los méritos estéticos de la película, es la idea de una conciencia racional, un yo pienso, capaz de "desconectarse" para permitirnos vivir la experiencia de estar inmersos en un mundo sin interpretación ni finalidad alguna, algo que para la mayoría de nosotros resulta impensable.

Pero además de provocar el arte quiere ser objeto para el pensamiento y por eso la audacia y la originalidad a la hora de generar conceptos en la mente del espectador se impone por sobre la complejidad técnica y el preciosismo en el proceso de elaboración, estándares con los que antes se valoraba el objeto artístico. Ahora lo efímero es un valor y la simplicidad a la hora de reflejar la idea del artista conduce a que el proceso artístico propiamente dicho no recaiga solo en la creación o transformación del objeto sino también en su disposición significativa en el espacio. En la performance, la instalación o la intervención, la galería deja de ser un lugar neutro en el que las obras se exponen cada una delimitada por su respectivo marco para ser el territorio de un encuentro, de una experiencia que ocurre, en gran parte, en la subjetividad de cada uno de los posibles interlocutores, siendo el objeto, situación o la mera falta, un disparador y no la obra en sí.

Es así como dentro del arte corporal, muchas veces hiperrealista y excesivo, nos encontramos con también con un arte de lo invisible, o de lo apenas visible donde el exceso se transforma en defecto y ese "ver demasiado", ese enrostre de lo real que practican el arte de lo "desagradable", se convierte en pura alusión, en pensamiento acerca del vacío, en la idea de lo irrepresentable como límite de lo que se puede mostrar, pero no de lo que se puede sugerir. Si lo real es también el punto de ruptura del discurso y la fractura del lenguaje, el lugar de lo innombrable, donde la palabra naufraga y surge el silencio, donde uno debe callar; el arte que no muestra nada, que calla, que oculta, reduce o hace desaparecer lo visible, deberá ser, también, y en consecuencia, un arte de lo real.

Referencias bibliográficas:

BADIOU, Alan: (2009) *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo.

LACAN, Jacques: (1997c) *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós

LACAN, Jacques: (1997b) *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

LE BRETÓN, David: (1995) *Antropología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

PERNIOLA, Mario: (2001) *La estética del siglo veinte*, Madrid, Antonio Machado.

RECALCATTI, Mássimo: (2006) *Las tres estéticas de Lacan*, Buenos Aires, Ediciones del cifrado.

El concepto de Naturaleza en Friedrich Schiller

María Soledad Barsotti (UNGS)

Son lo que nosotros fuimos;
son lo que debemos volver a ser.
Schiller - *Poesía ingenua y poesía sentimental*

En un mundo caracterizado por la "podredumbre política", donde el arte bello es la fuente manantial de cultura que debe mantenerse pura y fresca, en un mundo determinado por la "hipocresía de las costumbres sociales" que ofenden al sentido de la verdad y la moral, por la fragmentación del carácter humano, por una racionalidad instrumentalizada, en un mundo en el cual los dioses han huido y la humanidad se halla en decadencia, en donde se ha perdido su veracidad y su sencillez, el hombre ha de "emprender el vuelo para alejarse del estado de servidumbre hacia la independencia y la libertad"[1].

Ese vuelo, visto antaño como un despliegue de imperativos externos, parte ahora de la naturaleza del hombre y se eleva -o desciende- a un estado en el que la sensibilidad no le cede el trono a la espiritualidad, sino que ambas naturalezas van unidas en una nueva disposición que reúne pasividad y actividad, naturaleza física y espiritual, moral y libertad: el estado estético.

A partir de esta perspectiva, se analizarán pasajes de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Friedrich Schiller que mencionan sus concepciones sobre el arte clásico, la relación entre lo humano y lo divino o conceptos como infancia y autonomía que muestran lo que el autor postula como Naturaleza y se relacionan con sus ideas sobre la Grecia antigua y, por ende, con la crítica a su propio tiempo. También, con el mismo objetivo, se vincularán pasajes de las *Cartas* con otros de *Poesía ingenua y poesía sentimental*. La articulación de estos conceptos muestra el lugar que se brinda a la estética de la Antigüedad clásica con referencia a la ética y la política modernas, ya que "a la libertad se llega por la belleza"[2].

La importancia de educar estéticamente al hombre radica en que sólo esta educación puede hacer confluir dos facultades de su espíritu que se encuentran fragmentadas en la filosofía kantiana: la sensibilidad y el entendimiento.

Sin embargo, aunque Schiller no se separa tajantemente de los principios básicos de la Ilustración, les imprime una necesidad: la unificación del hombre moderno. Como afirma Flachskampf: "La

[1] Schiller, *Educación estética del hombre*, trad. Manuel G. Morente, Madrid, Ed. Calpe, 1920. Pág. 122.
[2] Schiller, *op. cit.* Pág. 14.

verdadera civilización no puede ser el producto de un mero culto a la ciencia, sino de un culto del hombre entero, total"[3]. La totalidad buscada en él no va a surgir de las facultades fragmentadas de su espíritu, sino de la conjunción de sus dos Naturalezas que sólo se unifica en la belleza.

Por ello, las reflexiones de Schiller llevarán no sólo a no negarle a la belleza el carácter de conocimiento, sino también a admitir en ella una relación fáctica con la moralidad (sin llegar a ser una relación externa, de dominio o imperativa en ninguno de los dos casos).

La educación y el ennoblecimiento del género humano deben darse a partir y a través de la belleza en tanto "principio de libertad y autonomía en la apariencia sensible"[4]. Así, Schiller postula dos caracteres en el hombre: el natural -egoísta y violento- y el moral -libre y racional-. Un tercer estado estético debe unificar a los dos primeros, siendo afín a ellos y debe formar un tránsito del régimen de las simples fuerzas al de las leyes; es decir, las simples fuerzas del individuo deben unirse a las leyes del universal, la sensibilidad debe aunar criterios con la razón.

En principio se acepta la necesidad de huir de un tipo de Naturaleza para poder acceder a otro más elevado, pleno y, aún, más cercano a lo que el autor postula como divinidad. Por ello, afirma Schiller al comienzo de su ensayo *Poesía ingenua y poesía sentimental*: "Hemos sido naturaleza, como ellos, y nuestra cultura debe volvernos, por el camino de la razón y de la libertad, a la naturaleza"[5].

En efecto, para Schiller, hemos sido Naturaleza, antaño, junto a la Grecia que fue la primera en plenificar la humanidad, convirtiendo los impulsos en uno solo, sin fragmento, sin desgarro.

…

Naturaleza es un término que Schiller emplea en *Poesía ingenua y poesía sentimental* para referirse a lo más propio de los poetas antiguos, ingenuos, en oposición a los modernos, los sentimentales[6]. El término es empleado para mostrar lo propio de lo ingenuo (en oposición a lo artístico, artificial o convencional) de los niños y del mundo natural en general. Estos "objetos", para ser verdaderamente ingenuos, deben *ser* naturaleza. "La naturaleza, desde este punto de vista, no radica en otra cosa que en ser espontáneamente (...)"[7].

La Naturaleza es, para el poeta, serena vida que crea, es existencia autónoma que posee su propia interior necesidad y su propia eterna unidad. El hombre moderno ya no es Naturaleza pues ha sido invadido por el estado de cultura corrupto propio de su época.

---

[3] Flachskampf, Ludwig, *Friedrich Schiller y el primer romanticismo alemán*, Buenos Aires, 1959. Pág. 4.
[4] Feijóo, J., *op. cit.* Pág. LII.
[5] Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, Buenos Aires, Ed. Nova. Pág. 58.
[6] No obstante, cabe mencionar que esta diferenciación entre poetas ingenuos y sentimentales tiene más que ver con la diversidad del procedimiento que con la diversidad de épocas. Hay poetas modernos ingenuos y, a su vez, poetas antiguos sentimentales.
[7] Schiller, F., *op. cit.* Pág. 57-58.

Se puede destacar que el término aparece a lo largo de las *Cartas* impreso con diversas connotaciones, es decir, no aparece como un término unívoco.

La Naturaleza correspondería a los instintos más "sensibles" o "irracionales" del hombre. Ella actúa cuando él no puede actuar libremente, racionalmente. Lo característico del hombre se encuentra justamente en la posibilidad de no permanecer en el estado natural, sino en abrirse camino a través de la razón y transformar la necesidad física en libertad moral.

Aquí, el carácter natural del hombre es egoísta y violento y "más tiende a la destrucción que a la conservación de la sociedad"[8]. Por esto menciona una "salvaje licencia del estado natural"[9] que conlleva una libertad desbordada, anterior a todo orden práctico-moral, por lo cual, si se quiere superar el estado sensible, "hay que empezar por cambiar su naturaleza"[10]. Vemos que la crítica a la razón ilustrada no conlleva un retorno a la Naturaleza, un abandono completo del territorio de la razón, sino más bien una apaciguado devenir de lo natural hacia lo moral-racional.

En otro pasaje, Schiller diferencia explícitamente la Naturaleza de la razón: "La razón, es cierto, exige unidad; pero la Naturaleza quiere multiplicidad, y ambas legislaciones gravitan sobre el hombre. La ley moral de la razón está impresa en la conciencia incorruptible; la ley física de la Naturaleza en el sentimiento inalterable"[11]. Concluye: "El hombre cultivado hace de la Naturaleza una amiga, enalteciendo su libertad y poniendo freno a sus caprichos"[12]. Ambas son parte del espíritu del hombre: una exige unidad y por ello su ley moral se inscribe en una "conciencia incorruptible". La otra exige multiplicidad (la Naturaleza que todo lo crea en la especie, también es dueña de la creación de los individuos, múltiples, únicos) y por ello su ley física está impresa en el inalterable sentimiento humano. Nótese lo paradójico de que la multiplicidad de la ley física devenga en sentimientos inalterables, adjetivo que más bien pareciera calificar a las leyes de la razón. Empero, es este el motivo por el cual la Naturaleza es la que permite al hombre acceder a un estado más elevado que el dominado por lo físico y sensual. La oscura vida animal del puro estado natural se ve iluminada por la lumbre de la libertad.

Por otra parte, se toma a la Naturaleza como aquello necesario en la totalidad y unificación. Schiller se lamenta de que todos los pueblos civilizados "aléjanse de la Naturaleza por abuso de las sutilezas intelectuales, antes de que la razón sana los vuelva a ella"[13]. Así, el intelecto, que todo lo separa, inspiró la forma al hombre moderno, mas la Naturaleza, que todo lo junta[14], inspiró la forma

[8] Schiller, *op. cit.* Pág. 18.
[9] Schiller, *op. cit.* Pág. 41.
[10] Schiller, *op. cit.* Pág. 121.
[11] Schiller, *op. cit.* Pág. 20-21.
[12] Schiller, *op. cit.* Pág. 23.
[13] Schiller, *op. cit.* Pág. 27.
[14] Nótese el cambio en la argumentación. Aquí, la Naturaleza todo lo junta; allí la Naturaleza quería multiplicidad. Puede pensarse este cambio como proveniente de los mismos cambios en el término Naturaleza que va manejando el autor. La Naturaleza que quiere multiplicidad podría ser aquella que encuentra al hombre en un estado salvaje y que no

al individuo en Grecia, siendo superior éste en relación a la unificación de la humanidad. El espíritu del hombre antiguo era un espíritu natural, ingenuo, espontáneo: "Ante todo, pues, el carácter de la época presente ha de redimirse de su hondo envilecimiento, substrayéndose por un lado al ciego poderío de la Naturaleza, y recobrando por otro la sencillez, la verdad, la plenitud de la misma"[15].

Estas últimas son virtudes que se quieren recuperar que surgían esencialmente en los escritos antiguos.

También Naturaleza refiere a la doble naturaleza humana: sensible-racional, la cual remite a dos leyes fundamentales, dos "impulsos" (el "sensible" y el "formal"), los que deben unificarse en el estado estético.

Para Schiller, "La filosofía misma, que empezó por persuadirnos de abandonar la Naturaleza, nos incita, en tono fuerte y apremiante, a volver a su regazo"[16]. Debemos salir del estado natural como mero estado de necesidad física y libertinaje para acceder a la Naturaleza plena de la humanidad ilustrada que alcanza las leyes determinadas por la razón, impulsadas por la voluntad y vividas por las "fuerzas motrices del mundo sensible"[17]. Por ello, el arte es la mejor forma de acceder a la educación de la humanidad.

Schiller incita al artista de su época a realizar cambios en el espíritu de los hombres y afirma: "Rodéalos, por doquiera, de formas nobles, grandes, espirituales; enciérralos en un cerco de símbolos de la perfección, hasta que la apariencia logre vencer a la realidad y el arte a la Naturaleza"[18]. Podría pensarse que el arte no sólo vencerá a la Naturaleza corrupta del hombre, sino que la elevará hacia otro tipo, moral y libre, y se convertirá en el origen y la meta de toda creación y acción humanas.

El mejoramiento de la humanidad misma debe provenir de la superación de la división interior del hombre y del seguimiento del camino que le enseña al hombre la Naturaleza en lo referido a lo moral. La belleza debe acompañar este paso y el artista, a pesar de ser hijo de su tiempo, debe ir hacia el "lejano cielo de la Grecia" para cultivar su forma.

La unidad del mundo griego se halla contrapuesta a la fragmentación del hombre moderno; la totalidad de la sociedad griega, a la separación estricta de la razón teórica y la práctica. Por ello, se pretende reestablecer la totalidad de la naturaleza humana, no ya escindida en sensibilidad y razón, individualidad y universalidad, placer sensible y placer espiritual, sino integrada en una unidad propia y necesaria para la educación moral del hombre. Aquí "la belleza tendrá que manifestarse

---

obedece aún a las leyes que adhieren al individuo con el universal (la especie). La Naturaleza que todo lo junta podría ser aquella que pretende la completitud en el hombre y, por lo tanto, unifica lo sensible con lo racional, lo particular con lo general, la ley con la libertad.

[15] Schiller, *op. cit.* Pág. 40.

[16] Schiller, *op. cit.* Pág. 42-43.

[17] Schiller, *op. cit.* Pág. 42.

[18] Schiller, *op. cit.* Pág. 50.

como una condición necesaria de la humanidad"[19].

Al hallarse desgarrado el mundo moderno, la ejemplaridad del arte antiguo, la totalidad a la que pudo acceder mediante su estilo, ya no es posible en el presente. Empero, esto no es la última palabra de la decadencia moderna, la sentencia de su destino.

Lo divino tiene conexión con lo humano plenificado, no corrompido ni fragmentado. Vemos cómo se mezcla el mundo de los dioses, el de los hombres y el del artista, al cual Schiller no en vano le adjudica un "divino espíritu creador"[20].

Sin embargo, sólo en el hombre "perfecto" regiría el principio de unidad como principio inalterable que tiende a la perfección de la unidad racional. Empero, el hombre deviene, cambia, porque en él hay una doble naturaleza y esta es la única que lo conducirá a una existencia plena y, podría decirse, divina. Al respecto, Feijóo, afirma: Asimismo, la perfección del carácter humano (…) se refiere (…) a aquella tendencia a la divinidad que tiene en cuenta los dos principios contrapuestos (...). El camino del hombre hacia su perfección es un camino sin meta final (...)[21].

El camino hacia la perfección quedaría anulado si se busca meramente por la vía de lo inalterable, ya que "el camino hacia la divinidad -si camino puede llamarse a una senda que nunca llega a término- se abre ante el hombre en los sentidos"[22]. El cuerpo y la sensibilidad humana logran que la mera forma se complemente con la materia para encontrar la existencia. Y en esa existencia el hombre completa su figura, acercándose perpetuamente hacia lo absoluto. Así, el hombre produce, en la experiencia estética, símbolos que aspiran al ideal divino de belleza perfecta, nunca realizable de manera ideal en el mundo, pero sí representable en el arte.

En la antropología que nos muestra Schiller, entonces, vemos una doble naturaleza humana que deviene unificada sólo a través de la belleza, ya que el hombre no es exclusivamente ni espíritu ni materia, ni alma ni cuerpo. Por ello para la intuición completa de la idea de su humanidad, no se puede privilegiar ninguno de los dos impulsos, ya que ambos se retroalimentan.

La belleza pasa a constituir, para el poeta, la instancia que define la cultura estética, en tanto hace posible la educación simultánea de la facultad sensible y la racional. La belleza queda, entonces, definida en tanto consumación de la humanidad, que tiende a la verdad y la perfección, tanto en el ámbito del conocimiento como en el ámbito de la moralidad.

La verdadera humanidad surge a partir de la belleza, a partir de las posibilidades que le da la Naturaleza y, sobre todo, su doble naturaleza, que acerca la sencillez de lo bello y la elevación de lo sublime, que le permite al hombre unir sus impulsos y ser, de esta manera, política, moral y estéticamente libre.

---

[19] Schiller, *op. cit.* Pág. 57.
[20] Schiller, *op. cit.* Pág. 48.
[21] Feijóo, *op. cit.* Pág. LXI-LXII.

La educación del hombre ha de darse a partir y a través de la belleza, ya que sólo ella nos permite ser libres y autónomos en estado "natural". Sin embargo, el hombre debe huir de un tipo de Naturaleza para poder acceder a otro, más elevado, más pleno y, aún, más cercano a lo que hemos postulado como divinidad. Este ideal inalcanzable, que vuelve al hombre a la unidad que ha perdido cuando ha sido dividido, es el ansia de infinitud moderna que no se consuma, pero que permite al hombre confluir entre lo formal y lo ideal, entre lo sensual y lo espiritual, entre lo mundano y lo divino, lo corporal y lo anímico.

Del impulso estético surgen sentimientos inefables, ya que surge en el hombre una "maravillosa emoción, para la cual carece el entendimiento de conceptos y el lenguaje de palabras"[23]. Por ello la belleza, al ser forma de una forma, no puede contemplarse en la intuición y para ello requiere "de un símbolo (...). La esencia de la condición humana es el misterio que se revela en el símbolo de la belleza"[24]. Es decir, la moralidad requiere de símbolos prácticos para manifestar su perfección; el deber debe manifestar en la naturaleza su libertad. La belleza también requiere de símbolos sensibles para exhibir su perfección; lo bello debe expresar en la materia su elevado ideal.

Para concluir, podemos leer un pasaje de *Poesía ingenua y poesía sentimental* que define la Naturaleza en su acepción más ingenua:

> Pero si te has consolado de la dicha perdida de la naturaleza, deja que su perfección sirva de ejemplo a tu corazón. Si saliendo de tu círculo artificial vas hacia ella, y se te presenta en su calma grandiosa, en su ingenua belleza, en su infantil inocencia y simplicidad, detente entonces ante su cuadro, cultiva ese sentimiento: es digno de tu humanidad más espléndida[25].

La Naturaleza muestra un cuadro de grandiosa calma, de bella ingenuidad, de simple inocencia infantil; cuadro que es símbolo de una perfección sublime que el hombre moderno no puede alcanzar plenamente pero a la que puede aspirar en tanto ideal estético, elevándose o descendiendo junto a su Naturaleza doble a aquella dicha perdida. Ella será la que le devuelva al hombre corrompido y artificial una Naturaleza más pura y digna, más completa, más divina.

Referencias biliográficas:

Flachskampf, Ludwig, *Friedrich Schiller y el primer romanticismo alemán*, Buenos Aires, 1959.

Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. Manuel G. Morente,

[22] Schiller, *op. cit.* Pág. 61.
[23] Schiller, *op. cit.* Pág. 85.
[24] Feijóo, *op. cit.* Pág. LXIX.
[25] Schiller, *op. cit.* Pág. 72-73.

Madrid, Ed. Calpe, 1920 (trad. J. Feijóo & J. Seca, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990).

Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental.*

Feijóo, J., "Estudio introductorio" en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. J. Feijóo & J. Seca, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Jiménez Redondo, Manuel, Ed. Katz, Buenos Aires, 2008 (fragmentos).

El *Cuarto Cuerpo*:

Interrogantes y reflexiones para una filosofía (fenomenológica) de la corporeidad.

Ariela Battán Horenstein (CONICET-SECyT-UNC)

1. Introducción

En este trabajo me interesa emprender una suerte de sistematización y una elucidación del vocabulario filosófico disponible en torno al problema de la corporeidad en el dominio fenomenológico. Esta empresa no se encuentra animada por una pretensión clasificatoria sino, más bien, por la preocupación por develar los supuestos teóricos que dan a esos conceptos y expresiones su validez y alcance y la pretensión de poner en evidencia las particularidades de la comprensión fenomenológica de la corporeidad, entendiendo que ésta constituye una alternativa superadora de ciertos equívocos y ambigüedades provocadas en otros contextos teóricos de reflexión acerca del cuerpo. Consideraré en relación con esto dos cuestiones: el problema del dualismo como horizonte de comprensión del tema de la corporeidad para la fenomenología y la centralidad de la experiencia como característica distintiva en esta perspectiva.

Por otro lado, quisiera también asumir en estas páginas el desafío que supone elaborar un concepto de cuerpo que no clausure la multiforme y variada experiencia y que no se vuelva estéril al sustancializar esta potencia expresiva, afectiva y cognitiva que es la corporeidad humana.

2. Reflexiones no tan sencillas sobre el cuerpo

"Cuarto Cuerpo" es la figura a la que recurre P. Valery en su escrito "Sencillas reflexiones sobre el cuerpo" una vez que ha incursionado en la delimitación de tres modalidades de la corporeidad humana y ha caracterizado los distintos aspectos que la constituyen. Así, nos dice, es posible hablar de: "el cuerpo que me pertenece", "el cuerpo especular" y "el cuerpo de los sabios". "Cuarto Cuerpo" antes bien que una definición parece ser manifestación de una frustración, la comprobación del límite que se impone a la arremetida del concepto y sus pretensiones categoriales, pues la descripción de esos tres cuerpos parece no lograr agotar las dimensiones tanto conceptuales cuanto experienciales de la corporeidad. Dice así Valery refiriéndose precisamente a ese hecho, "llamo Cuarto Cuerpo al incognoscible objeto por el cual el conocimiento resolvería de una vez todos sus problemas, pues le implican en ellos…" (Valery, 1993:192).

Sin embargo, y buscando el lado positivo a esta exhortación, podemos observar que la pretensión

que anima la curiosidad por el *Cuarto Cuerpo* no es sino otra que la propia que caracteriza a la investigación filosófica, la cual se distingue del interés que anima a las ciencias, es decir, al pensamiento objetivo, y a la actitud natural. En la actitud científica y en la actitud natural dominan, respectivamente, la preocupación por el concepto, en la primera, la primacía de la *atención a la vida*[1], en la segunda. La actitud científica se esmera por reducir el índice existencial que constituye a la experiencia en pos de la objetividad, en la actitud natural la utilidad, la satisfacción de las necesidades y la mejor respuesta a las demandas del medio son las metas a cumplir. Hay además, según las épocas, distinto grado de complicidad entre estas actitudes, por este motivo es posible afirmar que la concepción del cuerpo es producto de la convergencia de la "metafísica" y la "mecánica" (entendiendo por esto la Física) en un momento determinado de la historia.

La investigación fenomenológica, en cambio, no se contenta con el concepto ni colma sus expectativas con la respuesta pragmática a sus solicitudes, busca más allá de una y otra, por este motivo y en lo relativo al tema que nos convoca, releva al cuerpo de su estatuto objetivo para volver a revestirlo de la ambigüedad y facticidad propias de la experiencia humana e instalarlo en el ámbito de una interrogación primitiva y originaria por el fundamento de esa experiencia.

A la noción de "Cuarto Cuerpo", como lo pone en evidencia P. Valery en su escrito, se llega por rodeo, luego de haber recorrido las circunstancias en que se nos dan los demás cuerpos. El primero es ese "objeto privilegiado" de mi pertenencia del cual se habla a los otros, es objeto de referencia y también sujeto proposicional. Sin embargo, señala Valery, no se trata de un "objeto" ni tampoco de un "acontecimiento", es más bien un sentimiento y para este sentimiento que tenemos de una "sustancia de nuestra presencia, de nuestras acciones y afecciones" (Valery, 1993:188) no existe nombre. El segundo cuerpo es, sostiene Valery, el que ven los demás, así como también el que me devuelven los espejos y retratos. De este cuerpo particularmente misterioso nos habla el mito de Narciso y es un cuerpo ornamental que desconoce el dolor y el sufrimiento, es pura superficie, se trata de un cuerpo volcado hacia fuera, que no posee un interior. El tercer cuerpo es el de los sabios, el que nos presenta la ciencia y que se puede ver en los tratados de anatomía, este cuerpo es fragmentario y se conoce mediante procesos de disección[2]. Se trata de un cuerpo, dirá Valery, que sólo tiene unidad en nuestro pensamiento.

Valery no se explaya más, nos regala esta suerte de inventario desprolijo y nos deja con la incertidumbre acerca de las relaciones de estos tres cuerpos. Claramente podemos aventurar que se complementan, pues no habría una sustancia de mi pertenencia sin interioridad física y biológica que la sustente ni exterior en el que aparezca. Sin embargo, la comprensión del cuerpo parece no

[1] Tomo esta expresión de cuño bergsoniana para caracterizar la tendencia pragmática que se da principalmente en la actitud natural.

[2] Disecar, tal como lo define la Real Academia Española, significa "dividir en partes" para el examen de la estructura de

acabar allí y es por ese motivo que el poeta recurre a un cuarto cuerpo como un modo de conjurar una ausencia.

En ese recurso valeriano a un Cuarto Cuerpo se cifran, de alguna manera, los sucesivos y múltiples esfuerzos de los filósofos que se han ocupado del cuerpo, las dificultades para definirlo en su naturaleza más íntima, la voluntad de denuncia y la vocación categorial.

Ahora bien, ¿es el cuarto cuerpo una entelequia?, o quizás debemos resignarnos como investigadores a abandonar todo intento de ocuparnos del cuerpo al ámbito de la incerteza y el error. Propongo, a los efectos de poder continuar con nuestra investigación fenomenológica, colocar en ese "Cuarto Cuerpo", en ese recurso al que Valery confía la resolución de los problemas, antes bien que una definición o un concepto a la experiencia del cuerpo propio. De este modo podremos avanzar más allá del lugar donde las delicadas reflexiones de Valery, bajo las cuales ha sido posible presentar e ilustrar estas inquietudes, nos han colocado. Para ello necesitamos tener en cuenta dos obstáculos, en primer lugar, los derivados del intento de aprehender, según categorías, la multiforme y variada experiencia del propio cuerpo, y, en segundo lugar, el desafío irrenunciable que significa buscar una definición del cuerpo que no se vuelva estéril al sustancializar o semantizar esta potencia expresiva, afectiva y cognitiva que es la corporeidad humana. Entendiendo por esto el riesgo de hacer del cuerpo un objeto o cosa o disolver su materialidad en las prácticas discursivas, en uno y otro caso no es posible una experiencia de la corporeidad.

Nos situaremos para ponernos a salvo de estos riesgos en el contexto teórico, conceptual y metodológico que proporciona la fenomenología, en particular en su versión merleau-pontyana. Entendemos que la fenomenología es la corriente filosófica que desde el S XX a la actualidad ha desarrollado las más originales e influyentes reflexiones acerca de la corporeidad en todas sus dimensiones, i. e., en la físico-biológica y en la existencial, y estas se encuentran presentes ya en la obra de E. Husserl.

La fenomenología será presentada entonces como una corriente filosófica que asume la tarea de *pensar el cuerpo* de manera autónoma, es decir, sin subordinar la consideración de este tópico a otros intereses (la mente, el sujeto, el discurso, la naturaleza, la cultura). No implica esta afirmación una voluntad de cancelar o descartar otras alternativas teóricas, incluso anteriores o contemporáneas a la fenomenología, que se han ocupado de alguna u otra manera del tema del cuerpo, sólo intento precisar un estilo y una motivación original que caracterizarían a la vertiente fenomenológica.

En la breve expresión "pensar el cuerpo" se encuentran contenidas las alternativas, posibilidades, ambigüedades y contingencias implicadas en la reflexión filosófica acerca de la corporeidad. Vamos a zanjarlas, por el momento, distinguiendo dos maneras de "pensar el cuerpo" en la fenomenología

---

un ser vivo.

que son complementarias. Por un lado, la tendencia a 1. reflexionar acerca del cuerpo como objeto para la conciencia o subjetividad trascendental y 2. determinar la ambigua génesis de su constitución como objeto en la experiencia, pero sin perder de vista el papel que este desempeña a la vez como dimensión subjetiva que determina y modaliza esa experiencia, y en este sentido co-constituye objetos de experiencia. Por otro lado, en el contexto de lo que deberíamos llamar la corriente no trascendental de la fenomenología, reconocemos el interés por la experiencia de la corporeidad y en este sentido la rehabilitación ontológica de lo sensible a partir de la centralidad del cuerpo fenomenal.[3] En esta segunda versión de la fenomenología, dentro de la cual se encontraría enmarcado el pensamiento merleau-pontyano, la experiencia es comprendida como "la plena coexistencia con el fenómeno, al momento en que este estaría, bajo todos los aspectos, al máximo de su articulación" (Merleau-Ponty, 1945: 367s.).

3. Fenomenología, experiencia y cuerpo

La fenomenología se ofrece en el escenario de las filosofías contemporáneas como una filosofía no sustantiva que antes bien que inventariar "el mobiliario del mundo" o siquiera indicarnos de qué modo éste se usa, nos proporciona un dominio de aplicación de ciertas estrategias metodológicas y herramientas descriptivas tales como la variación imaginativa, la descripción eidética, la *epoché*, la génesis del sentido, entre otras, a partir de las cuales es posible aprehender los fenómenos y con estos los distintos *sentidos* emanados de la experiencia de un sujeto en el mundo. La fenomenología aparece así de manera simultánea como ciencia eidética y ciencia aplicada. En relación al primer sentido, dice Husserl, "es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar dentro del ámbito de su universalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abracarlas en lo que respecta a cuanto en ellas *es visible con directa evidencia intelectual…*", pero también, esta fenomenología en cuanto aplicada "ejerce… sobre toda ciencia peculiar en principio, la última crítica valorativa y en especial la última determinación del sentido del "ser" de sus objetos y la aclaración en principio de sus métodos." (Husserl, 1986: 142).

Dado entonces un dominio de reflexión, un fenómeno o un objeto del cual se aspire a revelar la estructura de sentido que la sostiene y el vínculo intencional en que se origina, se instituye así una "fenomenología de X", siendo X el dominio u objeto de interés (Embree-Mohanty, 1997: 10). En este caso en particular ese objeto es el cuerpo y el dominio todo conocimiento acerca de él y la

[3] La oposición entre una fenomenología trascendental y otra no trascendental se origina en las críticas provenientes de M. Merleau-Ponty, E. Levinas o M. Heidegger por la inevitable recaída en alguna forma de idealismo a que está condenada la pretensión trascendental de la filosofía husserliana. Las respuestas a esto apuntan a la idea de que la fenomenología trascendental tiene como propósito esclarecer "la verdadera *constitución* de la experiencia de un objeto para la conciencia mostrando cómo el objeto es, de esta manera, dado intuitivamente a la conciencia" (Depraz, 1999:

experiencia en que este conocimiento se funda. El otro aspecto que determina el especial carácter fenomenológico de la investigación en ese dominio es el interés privilegiado que adquiere la experiencia fenomenal, en particular de la experiencia perceptiva, en cuanto es, parafraseando a Merleau-Ponty, un modo de acceso originario y primordial a un mundo de seres que se muestran.

Siendo así que "fenomenología" se dice, al menos, de unas cuantas maneras es necesario, además de precisar qué mentamos cuando decimos fenomenología, aclarar también a qué nos referimos cuando hablamos de "fenomenología del cuerpo" o la corporeidad.

La fenomenología constituye, como vimos, un programa descriptivo y crítico que tiene como mentor a E. Husserl y luego se ramifica en distintas recepciones regionales tan dispares como sus países receptores, Francia y Alemania, Japón, la Europa del Este, Iberoamérica. Cada una de estas corrientes, surgidas del tronco común de los escritos y cursos dictados por Husserl durante el transcurso de su vida y legado a perpetuidad en sus manuscritos (muchos de ellos todavía inéditos), tienen aspectos en común que les dan un aire de familia y permite reconocerlos como hijos de un mismo padre, sin embargo, cada una también, como señala P. Ricoeur, ha surgido de una herejía o una infidelidad.[4] Esto que en otras tradiciones de pensamiento puede constituir un motivo de disidencia o disputa, en el caso de la fenomenología parece ser su característica distintiva, la cual consiste en la interdicción de practicarla de manera dogmática o recibirla acríticamente.

Ahora bien, cómo se inserta en este panorama de devociones y detracciones la fenomenología del cuerpo. Podemos decir sin dudar, y siguiendo con la metáfora de la paternidad, que la fenomenología de la corporeidad es una suerte de hija no reconocida de la fenomenología husserliana. No reconocida, en primer lugar, porque Husserl no llegó a ver sus fructíferos desarrollos, pero además porque no pudo haber imaginado la persistencia y profundidad con que proliferarían esas reflexiones sobre el cuerpo en sus discípulos y lectores.

Cabe, sin embargo, aclarar que el hecho de que la fenomenología de la corporeidad sea la hija no reconocida de Husserl no significa sostener que fuera no deseada. Muy por el contrario, y las investigaciones actuales lo enfatizan, los desarrollos descriptivos de la experiencia de la corporeidad que encontramos en M. Merleau-Ponty, M. Henry, el propio J.-Sartre, entre otros, no encuentran explicación razonable sino como secuela y continuación de los propios planteos husserlianos. Las equivocadas interpretaciones acerca del valor e importancia del cuerpo en el contexto de la filosofía de Husserl se deben, según J. San Martín[5], al hecho de que en sus análisis el cuerpo aparece como formando parte de lo constituido, quedando así ensombrecido y relativizado el poder constituyente

---

465).

[4] "La fenomenología — sostiene Ricoeur — consiste en buena parte en una historia de herejías husserlianas. La arquitectura que señala la obra del maestro ha contribuido a que no se diera una ortodoxia husserliana" (Ricoeur, 2004: 182).

[5] J. San Martín en el interesante artículo titulado "El contenido del cuerpo".

de la corporeidad.

E. Behnke señala que es posible encontrar en distintos escritos del corpus husserliano[6] pasajes que han proporcionado importantes elementos para una fenomenología del cuerpo, sin embargo, sostiene que es en base a un desconocimiento de algunos textos, muchos de ellos inéditos o publicados tardíamente, que ha podido sostenerse la opinión de que el cuerpo ocupa un lugar secundario o subordinado en la reflexión de Husserl. Un ejemplo elocuente lo constituyen, según esta autora, los tempranos cursos de 1907 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) y 1910-11 (las lecciones que conforman *Ding und Raum*) donde se evidencia el interés de Husserl por el tema del cuerpo como objeto co-dado y, a la vez, distinto de la cosa espacial.

Si bien estudios como el mencionado de San Martín (2010), o el de Behnke (1997), sumados a los de L. Landgrebe (1976)[7], A. Serrano de Haro (1997) y de R. Walton (2011), se esfuerzan por subrayar el importante rol subjetivo que juega el cuerpo en la constitución de las objetividades, es innegable que el impulso de estas investigaciones está animado en buena medida por el énfasis que la fenomenología de M. Merleau-Ponty y su lectura de Husserl otorgó a la corporeidad, y de allí la necesidad de justificar de manera retrospectiva una originaria procedencia husserliana de estas cuestiones.[8]

Ahora bien, en rigor de verdad tampoco podemos afirmar que Merleau-Ponty se haya propuesto, como proyecto filosófico, emprender una fenomenología del cuerpo. Lo que encontramos en su obra es, en realidad, una fenomenología de la percepción y una fenomenología de la expresión de las cuales se desprende la fenomenología del cuerpo. Esto trae aparejadas muchas dificultades al lector incauto que abre las páginas de las obras de Merleau-Ponty en busca de un trabajo ya realizado. Por el contrario, y como consecuencia del estilo de pensamiento de este filósofo, la descripción fenomenológica de la corporeidad va apareciendo como el resto irreductible a cualquier discurso, tesis o saber proposicional que queda una vez que se ha analizado la experiencia. En este sentido podemos resumir los aspectos centrales de la fenomenología de la corporeidad merleau-pontyana señalando, en primer lugar, la asunción de la radicalidad de la experiencia del cuerpo humano como experiencia única, subjetiva e irrevocable, en segundo lugar, la centralidad en todo análisis y descripción de la conciencia encarnada, como sujeto de la experiencia, en tercer lugar, la crítica a la

---

[6] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libros segundo (*Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*) y tercero (*La fenomenología y los fundamentos de la ciencia*), *Cosa y espacio*, *Análisis relativos a una síntesis pasiva* (Hua XI, 1966), *Meditaciones Cartesianas*, *Crisis* y en los textos compilados en *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905-20, 1921-28, 1929-35).

[7] Sostiene Landgrebe, "el cuerpo propio como cuerpo propio operante no es algo meramente constituido, sino que es él mismo constituyente como condición trascendental de posibilidad de todo nivel superior de la conciencia y de su carácter reflexivo". (Landgrebe, 1976: 35, citado en Walton, 2011: 1).

[8] Resulta de sumo interés en relación con esto el conocido texto incluido en *Signos* que Merleau-Ponty dedica en honor a Husserl y que se titula "El filósofo y su sombra". En ese escrito Merleau-Ponty se ocupa de aquello que en su opinión constituye el ámbito de lo impensando de la fenomenología husserliana, *i. e.*, del problema de la constitución y del rol

concepción objetiva del cuerpo, por último, la asunción del cuerpo como "sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas" que antes bien que un "objeto para un yo pienso" es "un conjunto de significaciones vividas" que busca un equilibrio siempre temporal y relativo a las exigencias y solicitudes del medio, por esa razón, inestable.

Ahora es preciso aclarar que en este intento por trazar estas distinciones entre la fenomenología en general y una fenomenología regional del cuerpo no se está poniendo en juego ningún privilegio del origen, simplemente el interés que anima esta apreciación se relaciona con la voluntad de hacer justicia a lo que entiendo constituye una determinación epocal, a partir de la cual es posible reconocer que la preocupación por la temática de la corporeidad anidó de una determinada forma en los fenomenólogos cuya producción data de mediados del siglo XX.

> "Nuestro siglo — afirma Merleau-Ponty — ha borrado la línea divisoria del "cuerpo" y del "espíritu", y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada incluso en sus costumbres más carnales… Para muchos pensadores, a finales del siglo XIX, el cuerpo, era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir del cuerpo animado" (Merleau-Ponty, 1964²: 286).

Hay en los filósofos de mediados del siglo XX una comunidad de ideas, intereses y lecturas que ha motivado lo que Merleau-Ponty denomina "una nueva experiencia de nuestra condición" (Merleau-Ponty, 1964²: 284) y es a partir de esto que surge la motivación por la experiencia y el cuerpo como dos notas distintivas de la facticidad y la existencia propiamente humanas.

Este condicionamiento histórico coloca a la fenomenología ante el desafío de dar respuesta al problema del dualismo, el cual constituye, además, un horizonte teórico que es preciso superar críticamente para poder emprender la investigación acerca de la experiencia situada y comprometida de una conciencia encarnada.

Entendemos por dualismo, en sentido general, toda postulación dogmática de entidades o seres que se oponen diametralmente y que, en la mayoría de los casos, ya sea por su naturaleza o por sus propiedades resultan irreconciliables. Una forma de dualismo, en un plano epistémico, es la que distingue entre sujeto y objeto, pero también constituyen modelos de dualismo en ese sentido aquellas teorías que postulan la distinción entre hecho y esencia, fenómeno y noúmeno, unidad y multiplicidad. En una dimensión ontológica de definición encontramos distinciones entre naturaleza y cultura, conciencia y cuerpo, máquina y organismo, entre otras.

¿Qué es lo que diferencia al dualismo de una simple comprensión dicotómica de lo real? En principio podemos decir, que la dicotomía, en su significado etimológico, remite a partes de un todo

---

cuerpo subjetivo-objetivo en ella.

y, en último análisis, estas partes se encuentran referidas a una unidad. En consecuencia, la existencia de las partes queda subordinada al todo, de hecho o por principio. El dualismo, en cambio, no supone unidad alguna de origen o procedencia y, en la mayoría de los casos, postula la independencia y autonomía de las partes que son diversas y contrarias. El ejemplo por excelencia es el dualismo ontológico cartesiano y su postulación de la *res extensa* y la *res cogitans* como sustancias irreductibles e independientes que sólo dependen de Dios para existir.

Ahora bien, la fenomenología (en sus distintos representantes: M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, M. Henry) declara su pretensión de revisar, y en algunos casos de superar, toda forma de dualismo sustancial, pero sin incurrir en reduccionismos que clausuren el vínculo con el ser. Es esta la tarea que emprende Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* al intentar relevar a la existencia humana de la alternativa del en sí y del para sí.

> "El hombre concretamente tomado — sostiene Merleau-Ponty — no es un psiquismo conexo a un organismo, sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da ni un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas" (Merleau-Ponty, 1945: 104).

Una filosofía (fenomenológica) de la corporeidad, podemos decir, se inaugura en esas páginas, se insinúa en las muchas citas que, como la apenas referida, guardan la pretensión de conjurar los efectos del dualismo sustancial. Sin embargo este será un lastre difícil de abandonar y en el camino de esta superación se irá gestando en su autonomía y particularidad lo que podemos denominar una fenomenología de la corporeidad. Para ello será necesario enfrentar otra forma de presentación del dualismo que es el resultado del giro corporal iniciado en la fenomenología, se trata de la distinción entre *Leib* y *Körper*, en su formulación merleau-pontyana entre cuerpo propio o fenomenal y cuerpo objetivo. La estrategia de superación de este dualismo se apoya en la centralidad de la experiencia del cuerpo.

4. Cuerpo vivido, cuerpo objetivo, encarnación

La distinción entre Leib y Körper es efecto y consecuencia del intento de superación del dualismo de conciencia y cuerpo, la prescindencia del polo subjetivo en esa expresión implica ya la subjetivización de, al menos, una dimensión de la corporeidad, la relativa a la experiencia, a la esfera pre-reflexiva de mi vivencia de mí por mí.

Leib, cuerpo vivido, cuerpo fenomenal, cuerpo propio, cuerpo viviente son expresiones sinónimas

que, en distintas lenguas, intentan aprehender la dimensión subjetiva de la experiencia, buscan nombrar nuestra apertura al mundo que es "irreductible a la posición de un noema" (Barbaras, 1991: 51). Por su parte, *Körper*, refiere a la dimensión material del cuerpo, esto es al cuerpo como sustrato físico y orgánico, pero también, y este es el sentido que la fenomenología de la corporeidad buscará desplazar, a la construcción objetiva del cuerpo llevada a cabo por el discurso científico y el pensamiento objetivo. Este *Körper* es a veces un constructo de ese discurso y se constituye como "cuerpo objetivo" o cuerpo en idea. Una fenomenología del cuerpo, como tal, no puede prescindir de la dimensión biológica, lo que si puede y debe es denunciar la falsificación de la experiencia que está enquistada en la actitud científico-natural y la anima.

En la fenomenología merleau-pontyana se puede encontrar un ejemplo del sostenido esfuerzo por superar de manera definitiva la concepción objetiva de la corporeidad, sin renunciar a su materialidad, al describir al cuerpo como sujeto y relevarlo de la categoría de objeto para la conciencia. En este punto, la operación merleau-pontyana de rescate de la corporeidad del ámbito de las objetividades correlativas o de la co-atención, en que lo colocaba Husserl, es más radical y no permanece indecisa sobre el ambiguo carácter del cuerpo. La postulación de la dimensión subjetiva de la corporeidad fenomenal no constituye, sin embargo, una mera inversión retórica o especulativa, sino más bien, resultado de la descripción de la experiencia del propio cuerpo en la cual se hace patente un acceso sin mediaciones al mundo y con ello la certeza de que somos seres encarnados y que es por nuestros cuerpos que tenemos un mundo y que existen los otros. En el intento por no incurrir en objetivizaciones que fijen la comprensión del cuerpo a algo otro, Merleau-Ponty no define, simplemente se detiene a describir la experiencia del cuerpo sexuado, móvil, expresivo, etc., buscando poner al descubierto los hilos intencionales de estas experiencias originarias que protagoniza la conciencia encarnada en el mundo.

Este punto de partida de la fenomenología de M. Merleau-Ponty que es la subjetividad encarnada, *engagé*, comprometida con el cuerpo y con el mundo, y que también debería serlo de una fenomenología de la corporeidad que se precie de tal, no puede ser presupuesto, ni impuesto, como si se tratara de una simple herramienta conceptual o de un recurso categorial. Esta corporeidad vivida debe ser descubierta, puesta de manifiesto en la descripción fenomenológica de la experiencia (perceptiva, motriz, sexual, expresiva, entre otras). La idea de *descubrimiento* atribuida a este modo particular de apercepción del cuerpo, hace referencia precisamente a la naturaleza no categorial y preteorética que adquiere el cuerpo en la fenomenología de la corporeidad. El cuerpo vivido o fenomenal no puede ser reducido a objeto ni a concepto que pueda ser confirmado *a posteriori* mediante una experiencia verificadora. El cuerpo fenomenal se diferencia en este sentido del cuerpo pensado, *i. e.* del cuerpo en idea, porque en este último resulta imposible vivir, y no es accesible desde ninguna experiencia, se trata de un cuerpo al que se le ha neutralizado todo índice existencial.

"El mundo y el cuerpo ontológicos —afirma Merleau-Ponty— que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo cognoscente" (Merleau-Ponty, 1945: 467).Es sólo con fines analíticos que el sujeto puede entrar en relación con esa corporeidad objetiva y sin espesor, la corporeidad objetiva es en realidad una versión empobrecida del cuerpo tal cual lo vivimos, tal como afirma Merleau-Ponty.

Ahora bien, el gran desafío para una fenomenología de la corporeidad que, además, pueda ponerse en consonancia y articularse (aunque sin perder autonomía y originalidad en las descripciones) con la investigación empírica que se desarrolla en otros campos como el de las ciencias cognitivas, la sociología, la medicina, etc., consiste, precisamente, en integrar esa dimensión física del cuerpo, que en apariencia había quedado excluida del ámbito de la investigación intencional junto con el cuerpo objetivo, esto es, con el constructo artificioso de la actitud científico-natural. Es importante no olvidar que, como sostiene Merleau-Ponty,

> "Está mi brazo como soporte de estos actos que conozco bien, mi cuerpo como potencia de acción determinada cuyo campo o alcance ya se de antemano, mi entorno como conjunto de los puntos de aplicación posibles de esta potencia, y está también, por otra parte, mi brazo como máquina de músculos y huesos, como aparato de flexiones y extensiones, como objeto articulado, el mundo como espectáculo puro al que no me uno, pero que contemplo y señalo con el dedo" (Merleau-Ponty, 1945: 122).

En mi opinión el concepto de "encarnación", fenomenológicamente comprendido, viene a restituir esa dimensión biológica, pero puesta a salvo de los prejuicios y concepciones con que el pensamiento objetivo lo investía. El concepto de encarnación — señala X. Escribano — intenta dar cuenta de esa imbricación originaria del cuerpo y del espíritu que transforma al cuerpo material en cuerpo sujeto y a su vez al espíritu "retirado en sí mismo" en espíritu encarnado. Mediante esta noción se posibilita la descripción de la experiencia humana sin recaer en ninguno de los dos extremos, ni el de la conciencia ni el de la materia, evitando el reduccionismo.

Ahora bien, qué se entiende por sentido fenomenológico de la encarnación. La definición fenomenológica de la encarnación, en el sentido que nos interesa para el proyecto de una fenomenología de la corporeidad, debe situarse al margen de dos concepciones dominantes, la teológica y la naturalista. Por un lado, entonces, debe distinguirse de la idea de "descenso del Espíritu a un cuerpo" (Depraz, 1995:36), pero también de su acepción naturalista, como *Verkörperung* (incorporación)[9], esto es como dimensión material no reflexiva, no conciente de sí,

[9] N. Depraz distingue un sentido fenomenológico de la encarnación que estaría contenido en el vocablo alemán *Verleiblichung* por oposición a una comprensión no trascendental, en ese sentido natural, del término *Verkörperung* traducido al francés *incorporation* (Depraz, 1993).

despojada de toda identidad personal. Como sostiene Depraz, la encarnación es un proceso y en este se produce la transformación, por un lado, de "un cuerpo–materia (*Körper*), no apercibido como tal, no reflexivo, en cuerpo de carne (*chair*) que se apercibe como carne" y, por otro lado, de una "conciencia retirada en sí misma, desencarnada, en conciencia encarnada" (Depraz, 1995:36).

La comprensión fenomenológica de la encarnación requiere previamente de la operación de reducción (Depraz, 1995: 36), luego de que se ha operado una primera *epoché*, esto es, la puesta entre paréntesis, la suspensión, de las tesis de existencia y, en especial, de los prejuicios del pensamiento objetivo y también de la filosofía. La reducción, por su parte, permite evitar, en primer lugar, lo que M. Richir denomina "tautología de la explicación" causal[10] de las posiciones reduccionistas que pretenden hacer de la conciencia y el pensamiento "el efecto de una combinación inconsciente de signos o de "estados de signos" que son subsidiarios de un funcionamiento cerebral (Richir, 1990: 167) y, en segundo lugar, permite superar el punto de partida dualista que postula un alma o conciencia y un cuerpo distintos e independientes. La fenomenología asume como premisa la indistinción primordial de conciencia y cuerpo en el concepto de *Leib* (cuerpo carnal, cuerpo vivido, cuerpo de carne).

La sustancia de la subjetividad es la encarnación, entendida como la condición de la existencia humana, como la inherencia corporal y mundana, y la realización de la existencia por ese medio. La noción de encarnación puede si no se la trata con cuidado y el debido respeto convertirse en lo que M. Sheets-Johnstone denomina una "curita léxica" (Sheets-Johnstone, 2009: 2) utilizada para cubrir una herida de más de tres siglos de antigüedad abierta por el dualismo ontológico y agudizada por el pensamiento reduccionista que colapsó el cuerpo en el cerebro. Sheets-Johnstone intenta alertarnos sobre un uso superficial de esta noción, en el cual se incurriría cuando no se ha modificado el punto de partida sustancialista ya sea sobre el cuerpo, sobre la conciencia o sobre el mundo. La noción de encarnación requiere por esto para ser comprendida de un punto de vista relacional y dialéctico. La determinación corporal de la existencia, la encarnación, no será así comprendida como un obstáculo, una falta o un defecto, sino más bien como *constraint* (constricción, coacción, limitación). Tomo este término del trabajo de D. Morris, *The Sense of the Space*, quien le atribuye una connotación positiva que permite comprender la idea de encarnación como condición. La coacción, la limitación (*constraint*) se origina en el propio movimiento de entrecruzamiento de cuerpo y mundo y refiere a la autoorganización de los sistemas abiertos que postula la *Dynamic System Theory*. En este caso resulta una noción apropiada para referirnos a las consecuencias ontológicas y epistemológicas de la encarnación porque da cabida a los dos aspectos de la

[10] Con esta expresión M. Richir se refiere al hecho de que, en realidad, no hay "causa" si no es por la previa determinación e identificación de un efecto, al cual se le busca retroactivamente "su" causa. Esto provoca una "homogeneidad simbólica" entre la causa y el efecto (Richir, 1990: 166) que vuelve tautológica la explicación causal.

naturaleza corporal de nuestro ser-en-el-mundo, por un lado, la composición material (*i.e.* no implica una espiritualización de la materia, ni tampoco un reduccionismo fisicalista extremo), y por otro lado, el movimiento y la acción como operaciones plenas de significación y contextualizadas en un mundo que se organiza y jerarquiza en función de los hilos intencionales que el sujeto encarnado lanza hacia él.

"El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema" (Merleau-Ponty, 1945: 235).

La idea de sistema propuesta como modo de relación entre cuerpo y mundo no hace referencia, naturalmente, a un todo cerrado, sino, más bien, a un circuito de intercambios con el medio y los otros, sobre el cual se fundan la cognición y la acción humanas. La relación cuerpo-mundo es, ante todo, una relación perceptiva en la que "la percepción externa" y "la percepción del propio cuerpo" actúan conjuntamente, entre ambas se establece el juego de las perspectivas y situaciones sin las cuales no hay acceso de ningún tipo al mundo.

La noción de encarnación proporciona así una herramienta teórica de mayor complejidad y aplicabilidad que la de cuerpo fenomenal para una fenomenología de la corporeidad y permite introducir como aspecto irrenunciable la determinación corporal de la experiencia como algo más que una simple variable a tener en cuenta, pues adquiere el valor de *condición*. De esta manera, creo evitamos caer en el error señalado por M. Sheets-Johnstone.

La importancia otorgada a la fenomenología merleau-pontyana como fuente de inspiración común y agenda de problemas todavía en progreso para la fenomenología de la corporeidad no debería ser, sin embargo, una invitación a la exégesis del filósofo o una ortodoxia del concepto. Más bien por el contrario un sugerente estímulo a seguir tras la huella del Cuarto Cuerpo.

Referencias bibliográficas:

Barbaras, R. (1991) *De l' être au phénomène. Sur l' ontologie de Merleau-Ponty*, Jêrome Millon, Grenoble.

Benhke, E. (1997) "Phenomenology of body" en Behnke, Elisabeth A.; Carr, David; Evans, J. Cl. et al., eds. *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer, Netherlands.

Depraz, N. (1993) "L' incarnation phénoménologique, un problem non-théologique?" en Tijdschrift voor Filosofie, 55ste Jaarg, Nr. 3, September.

_____ (1995) *Transcendence et incarnation. Le statut de l' intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris.

_____, (1999) "When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project" en Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J.-M. *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press.

Embre, L. -Mohanty, J. (1997) "Introduction" en, Behnke, Elisabeth A.; Carr, David; Evans, J. Cl. et al., eds. *Encyclopedia of Phenomenology*, Springer, Netherlands

Escribano, X. (2004) *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Prohom Edicions, Barcelona.

Henry, M. (1965) *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, P.U.F., Paris.

Husserl, E. (1986) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, Trad. J. Gaos.

_____(1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México. Trad. A. Zirión Q.

_____ (1954) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991. Trad. J. Muñoz y S. Mas.

Landgrebe, L. (1963) *El camino de la fenomenología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, Trad. M. Presas, (1968).

_____(1976) "Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschicht" en *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 3.

Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris.

_____(1960)"L' Oeil et l' Esprit" en *Les Temps Modernes*, 17 année, n. 184-185. Numéro Spécial, pág. 193-227.

_____(1995) *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Établi et annoté par Dominique Séglard, Éditions du Seuil, Paris.

_____(1964)[1] *Le Visible et le Invisible*, Gallimard, Paris.

_____ (1964)[2]*Signos*, Editorial Seix Barral, Barcelona, Trad. C. Martínez y G. Olivier.

Morris, D. (2004) *The sense of the space*, SUNY Press, Albany.

Richir, M. (1990) "Le problème de l' incarnation en phénoménologie" en Haroche, M. P., *L' Ame et le Corps. Philosophie et Psychiatrie*, Plon, Paris.

Ricoeur, P. (2004) *Á la Ecole de la Phenomenologie*, Vrin, Paris.

San Martín, J. (2010) "El contenido del cuerpo" en *Investigaciones Fenomenológicas*, revista de la Sociedad Española de Fenomenología, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, UNED, España.

Sartre, J.-P. (1943) *L' Être et l' Neant. Essaie d' ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

Serrano de Haro, A. (1997) "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en Serrano de Haro, A. (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid.

Sheets. Johnstone, M. (2009) *The corporeal Turn*, Imprint Academic, USA.

Valery, P. (1993) "Sencillas reflexiones sobre el cuerpo" en *Estudios filosóficos*, La Balsa de la Medusa, Madrid. Trad. C. Santos.

Walton, R. (2011) "Corporalidad y Conciencia: La influencia de Merleau-Ponty en la interpretación de Husserl", en Ralón, G. *III Simposio M. Merleau-Ponty. Corporalidad, Percepción y Acción*, CD-ROM, UNSAM EDITA, Buenos Aires.

Sujeto, cuerpos y abyección:

La disputa por los límites de la universalidad desde la teoría de Judith Butler

Paula Bedin (CONICET-CEHIS, UNMdP)

En el presente trabajo expondré, en primer lugar, el modo en que Judith Butler piensa la formación del sujeto dotado de sexo a través de su concepto de performatividad. En este sentido, definiré sintéticamente el modo en que la repetición de las normas heterosexistas permiten sólo la emergencia de cuerpos con géneros "coherentes". No obstante, señalaré que dicha repetición falla dando lugar a la posibilidad de cuestionar las normas sociales que nos constituyen. En segundo lugar, me preguntaré si es que todxs somos sujetos sujetados por las normas sociales o existen aquellos que quedan por fuera de los horizontes normativos que permiten la inteligibilidad social. De este modo, en este punto describiré la abyección tal y como interpreto que Butler la concibe. Explicaré que lo abyecto es lo que se encuentra por afuera de toda norma social, brindando desde ese exterior el marco de inteligibilidad a los sujetos sociales. No obstante, este límite de toda categoría universal no será fijo sino que los abyectos, que habitan éstos márgenes, abrirán la posibilidad de disputar los universales mismos a través de su desestabilización.

1. Cómo nos constituimos como sujetos: poder y performatividad.

Butler da cuenta de la formación histórica del sujeto en relación a la forclusión y a la interpelación al relacionarla con su teoría de la performatividad, la cual daría cuenta de ese *habitus* participativo e incorporado. Esta autora tematiza el concepto de performatividad pensándolo en relación a la identidad personal en tanto signada por determinado género; dado que la identidad se torna inteligible cuando posee un género acorde a las normas.

El concepto de performatividad fue tematizado por Austin en su libro *Cómo hacer cosas con palabras*[1] y luego fue retomado y reapropiado por Butler. En dicho libro Austin se refiere al carácter performativo de lenguaje, es decir, su capacidad de realizar cosas con las palabras. Austin distingue entre oraciones que describen algo y aquellos que realizan algo. Las primeras tienen la función de comunicar algo que las precedió y las segundas, al ser enunciadas, realizan algo. A través de lo que Austin llama "actos de habla", aquello que anteriormente no existía pasa a existir, al enunciarlo se realiza.

De este modo, Butler retomará el concepto austiniano de performatividad y afirmará que la realidad social se encuentra construida y realizada a través del lenguaje, expresado tanto en palabras, gestos, comportamientos, etc. Así el lenguaje no sólo comunica sino que configura la realidad social, es decir, la realidad sólo será real en la "medida en que es actuada"[2] a través de la cita de convenciones, leyes, ideologías, etc., del pasado, es decir, repitiendo actos de habla ya realizados anteriormente.

Así Butler retomará también el concepto de citacionalidad de Derrida, a través del cual no sólo citamos palabras del pasado sino también actualizamos y repetimos comportamientos del pasado. Incorporamos y repetimos comportamientos que preceden a nuestro cuerpo, los actualizamos en el presente y proyectamos hacia el futuro. De éste modo, no sólo se configuran nuestro lenguaje sino nuestros cuerpos y nuestros comportamientos, no sólo de modo individual sino más bien social.

La performatividad del lenguaje hace referencia a la capacidad de éste de producir lo que nombra al hacer referencia a la Ley, a la norma aceptada. En este sentido, la performatividad es la repetición ritualizada de la ley, repetición que la confirma, actualiza e instaura. Por este motivo, a través de la performatividad, Butler explica no sólo cómo se van modelando comportamientos "normalizados" sino como se van construyendo también nuestros deseos y nuestros cuerpos en función de normas heterosexistas que regulan lo social. Así Butler piensa la performatividad también referida al género y nos muestra cómo la repetición de la ley construye nuestras identidades de género adecuándolas al esquema binario y heterosexual hombre/mujer.

> Cuando ésta concepción de performance social se aplica al género, es claro que, si bien sin cuerpo individuales los que actúan esas significaciones al adquirir el estilo de modos generalizados, esta "acción" es también inmediatamente pública. Son acciones con dimensiones temporales y colectivas, y su naturaleza pública no carece de consecuencias: desde luego, se lleva a cabo la performance con el propósito estratégico de mantener al género dentro de un marco binario.[3]

Esta conservación del género en el marco binario se encuentra garantizada por el poder de la repetición de la norma. Dicha repetición genera performativamente determinada identidad de género al mismo tiempo que una especie de naturalización del género, es decir, crea la ilusión de que éste precede a la performance.

Sin embargo, dicha repetición de la norma puede fallar (la citacionalidad implica también la alteridad), permitiendo así la irrupción de individuos con géneros incoherentes, es decir, que no se identifican con "las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las

---

[1] Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Paidós, 1982.

[2] Butler, Judith, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", extraído de: CASE, Sue-Ellen, *Performing feminisms: Feminist Critical Theory and Theather*, Johns Hopkins University Press, 1990, p. 309.

[3] *Ibid*, p. 307.

personas".[4] De este modo, se abre la posibilidad de transformación, de subversión, de las normas que nos determinan y regulan como sujetos. La transformación social entonces se logra cuando son rearticuladas las relaciones sociales cotidianas y se abren nuevos horizontes conceptuales "anómalos o subversivos".

Aquí, a través de la teoría de la performatividad, Butler da cuenta de la emergencia del sujeto a través de la interiorización de normas heterosexistas pero al mismo tiempo nos muestra que éstas pueden ser subvertida. Sin embargo, en textos posteriores al *Género en disputa*, Butler explicará que la categoría de sujeto también se constituye a través de un exterior en el cual se encuentran los abyectos, individuos que se encuentran excluidos de esta categoría y por ello conforman el límite que posibilita determinarla. Sobre este punto me ocuparé en el apartado siguiente, con el objetivo de determinar si los abyectos forman parte de la categoría de sujeto al ser su límite o justamente por serlo se encuentran absolutamente excluidos.

2. Lo abyecto como constitutivo de los sujetos. La abyección ¿límite o exterior?

Butler se distanciará de aquellas visiones que piensan al sujeto del mismo modo que a los individuos puesto que justamente este se encuentra construido por los performativos del lenguaje y por ello permanece en continua formación a través de la repetición de la norma (y la diferencia que genera a partir de su propio movimiento). En este sentido, Butler explicará que el individuo llega a ser sujeto cuando justamente se encuentra configurado por el lenguaje.

> 'El sujeto' es presentado a menudo como si fuese intercambiable con 'la persona' o 'el individuo'. Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como 'lugar') y adquiere inteligibilidad sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje.[5]

Sin embargo, en *Cuerpos que importan*[6] esta autora, dirá que la constitución en el lenguaje del sujeto de modo alguno niega la materialidad de éste. La performatividad en tanto reiteración mediante la cual el discurso produce lo que nombra, es decir, el poder a través de la performatividad materializa los cuerpos que gobierna. En otras palabras, las normas reguladoras del sexo, al actuar

[4] Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. Antonia Muñoz, Barcelona: Paidós, 2007., p. 72.
[5] Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, *ed. cit.*, p. 21-22.
[6] Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós, 2002.

performativiamente, construyen la materialidad de los cuerpos y, específicamente, materializan el sexo del cuerpo.[7]

Una vez materializado el sexo el sujeto cobrará inteligibilidad cultural puesto que el yo se constituye plenamente una vez que ha asumido un sexo. Este acto de asumir un sexo, que implica la identificación de un sexo dado y la emergencia un sujeto posible de ser interpretado socialmente, forma parte de los medios discursivos empleados, según Butler, por el imperativo heterosexual "para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras".[8] En este sentido, la emergencia de un sujeto necesariamente se vincula con la exclusión de otros que no formaran parte de esta categoría pero que al mismo tiempo conforman los límites que hacen posible circunscribir dicha categoría. Para Butler, quienes se encuentran por fuera de la asunción de un sexo que otorga inteligibilidad social serán seres abyectos. La matrizcultural de producción de sujetos al producirlos al mismo tiempo produce simultáneamente un sector de abyectos, quienes no son sujetos pero que "forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos." En palabras de Butler:

> Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de las jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos.[9]

Lo abyecto no sólo formará parte de un exterior que constituye al sujeto sino que será también un "interior" al sujeto, su propio repudio fundacional, es decir, este llega a construirse también en repudio a lo abyecto, sin el cual el sujeto no puede emerger. Así lo abyecto no es una esfera indiferente al sujeto sino que es el exterior que lo constituye, su interior repudiado y también su "espectro amenazador" puesto que la mera identificación con lo abyecto puede implicar poner en peligro su propia vida.

Esta emergencia del sujeto mediante la identificación de un sexo determinado es el modo en que opera la heteronormatividad, como una de las poseedoras de un gran poder de determinación y clasificación de los cuerpos concretos. Esta heteronormatividad no sólo supone como norma el deseo sexual entre una mujer y un hombre sino también, y por ello, supone una división binaria de la humanidad, asociando la identidad sexual con determinados rasgos anatómicos.[10] Como bien expresa Judith Butler, la ley se encargará de constituir "sujetos sexuados que se ajusten a la división heterosexual en la medida de que su amenaza de castigo instile efectivamente temor, amenaza que

---

[7] *Ibid.*, p. 18.
[8] *Ibid.*, p. 19.
[9] *Ibid.*, p. 19-20.
[10] Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Editorial Egales, 2006, p. 26.

toma como objeto de temor la figura de la abyección homosexual"[11]

En esta última cita Butler evidencia el control que se ejerce mediante la determinación de quienes serán considerados sujetos y quienes permanecerán en la esfera de lo abyecto puesto que la materialización de un sexo será fundamental para la regulación de las prácticas identificatorias de los sujetos.

Sin embargo, toda categoría o universal será para Butler posible de ser disputada por quienes se encuentran por fuera de ella puesto que toda categoría universal es contingente, es decir, posible de ser criticada y destabilizada. Este margen contingente del universal será el que le permitirá a los excluidos del universal disputar su redefinición para ser incluidos. Los excluidos por ende serán aquellos que marquen el límite constitutivo del universal, el exterior, lo diferente, que constituye la unidad del universal pero que al mismo tiempo lo desestabilizan.

> Lo universal empieza a ser articulado precisamente a través de los desafíos a la formulación que ya *existe*, y el desafío proviene de aquellos a quienes no incluye, de aquellos que no tienen derecho a ocupar el lugar del "quién", pero que, sin embargo, exigen que lo universal como tal los incluya. En este sentido, los excluidos constituyen el límite contingente de la universalidad.[12]

En este sentido, la misma abyección será aquella que amenaza con exponer la fragilidad de toda categoría cerrada, puesto que esta no podrá ser habitada sin generar cierta incomodidad por parte del mismo sujeto quien no puede afirmar su plena identificación con esta categoría por siempre. Este rechazo o amenaza será un recurso crítico en la pelea por rearticular los términos en los que se da la legitimidad simbólica y la inteligibilidad social de los sujetos.[13]

3. Conclusión

Como conclusión a este trabajo será necesario preguntarse si esta categoría de lo abyecto explicada por Butler debe ser revisada y repensada en función de comprender cómo es que aquellos que no tienen estatus de sujeto poseen una fuerza tal como para poner en crisis los universales. Por este motivo entiendo que la necesidad de pensar con mayor profundidad lo abyecto se debe a que será necesario diferenciar entre la conflictividad social que no desestabiliza a los universales y otra que sí pero que requiere de una cierta grupalidad u organización difícil de relacionar con la categoría de abyecto.

En este sentido, será distinto si pensamos lo abyecto en relación a la homosexualidad, en tanto en

[11] Butler, Judith, *Cuerpos que importan*, *ed. cit.*, p. 167.
[12] Butler, Judith, *Deshacer el género*, Barcelona: Paidos, 2006, p. 270.
[13] Butler, *Cuerpos que importan*, *ed. cit.*, p. 21.

este caso podemos señalar un movimiento de años con reivindicaciones propias o si por abyecto entendemos los presos de Guantanamo, para quienes les es aún más complejo ejercer una presión continua sobre cierta universalidad que los excluye dada su condición de encierro.

Podríamos pensar que Butler al no definir con claridad el concepto de lo abyecto intenta no caer en la trampa de configurar una nueva categoría similar a la de sujeto que produzca sus propias abyecciones, sin embargo esta misma estrategia implica que la categoría de lo abyecto pierda quizás su fuerza descriptiva.

Materialización de la identidad abyecta en *Calderón* de Pasolini (1973).

Una lectura a partir de Butler y Zizek.

Guillermina Bevacqua (UBA)

Introducción

Tras sufrir una larga convalecencia en los primeros meses de 1966, Pier Paola Pasolini comenzó a escribir obras de teatro[1]. Por ello, "le gustaba decir que su teatro había nacido de una enfermedad"[2]. Tal vez por que en su *teatro de la palabra* los personajes *reales* son las ideas, sus obras y su propuesta de un *Nuevo teatro*[3] eran un verdadero tumor dentro del teatro convencional.

En este trabajo, a partir de la noción de *Identidad* elaborada por Judith Butler[4] y del g*ran Otro* lacaniano abordado por Slavoj Zizek[5] analizaremos la pieza teatral *Calderón*[6] para reflexionar sobre la materialización de la identidad. Para ello nos centraremos en su personaje principal Rosaura. Consideramos que la materialización de la identidad se realiza a partir de la performatividad del lenguaje del *Gran Otro* personificado por Basilio. Pero que a su vez, es inestabilizada continuamente por Rosaura.

Nuestra reflexión se fundamentará sobre la noción de *Identidad* de Judith Butler[7] quien sostiene que el sujeto es el resultado de discursos gobernados por normas que conforman la mención inteligible de la identidad. Según la autora, el sujeto esta formado por un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas mediante la producción de efectos sustancializadores. En este sentido, la categoría de identidad queda circunscripta a una posición no establecida ni uniforme, "sino más bien como parte de un mapa dinámico de poder en cual se

---

[1] Este pequeño grupo de obras son: *Orgia* (1968), *Porcile* (1969), *Calderón* (1973), *Pilade* (1973), *Affabulazione* (1977 póstumo), *Bestia da stile* (1977 póstumo).

[2] Moisés Pérez Coterillo, "Prologo. El teatro que nace de un tumor" en *Calderón*. Madrid. Icaria literaria. (1973) 1987. p. 11

[3] Cf. Pier Paolo Pasolini, *Manifiesto para un nuevo teatro*. Fue publicado en la revista *Nuovi Argomenti*, Nro 9, Roma, enero-marzo de 1968.

[4] Cf. Butler, Judith, *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós. (2007 [1990]); *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires. (2008 [2002]); *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós, (2006 [2004]); "Actos performativos y constitución del género. Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". Traducción Maurie Lourties. Tomado de Sue Ellen Case (Ed.) 1990 *Performing Femnisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Johns Hopkins University Press. 2006. pp 270-282.

[5] A partir de la noción del gran Otro elaborado por Lacan, Zizek analiza dicha noción. Desde su lectura desarrollaremos nuestras reflexiones. Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006])

[6] Pier Paolo Pasolini, *Calderón*. Madrid. Icaria literaria. (1973) 1987.

[7] Cf. Butler, Judith, *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós. (2007 [1990])

constituyen y/o suprimen, se despliegan y/o se paralizan las identidades"[8]. Sin embargo, Butler reconoce la necesariedad de la estabilidad de las categorías identitaria para poder hacer de la vida, una vida habitable. Esta requiere grados de estabilidad para que existan categorías de reconocimiento para la variedad de los cuerpos[9].

Por otro lado, nos serviremos de los aportes de Zizek sobre la construcción de la identidad a partir de la figura del *Gran Otro lacaniano*. Según el autor, el *Gran Otro* se convierte en el dios que nos vigila o la causa que nos compromete, es la segunda naturaleza de todo ser hablante o una lógica inexorable de modo tal que cuando el Sujeto habla sólo lo hace en nombre de otro[10].

A partir de ambos autores mencionados abordaremos la identidad abyecta de Rosaura, quien construye su identidad a partir del doble movimiento de estabilidad e inestabilidad de las identidades. Y, tanto en sus sueños como en la realidad, materializó su cuerpo a partir de restricciones constitutivas instauradas a partir de la performatividad del lenguaje.

1. ¿A quien le vas a creer, a lo que ven tus ojos o a lo que dicen mis palabras?[11]

El inicio de la acción dramática de *Calderón* se produjo con el primer despertar de Rosaura. Como ocurre en los dos siguientes despertares, Rosaura no reconoce nada de lo que la rodea[12]. En el primer despertar es una joven de 20 años aristócrata y madrileña. Su hermana Estrella fue quien ayudó a Rosaura a recomponer su identidad a partir de la simulación de un juego que comenzó poniéndose un anillo. En el segundo despertar, Rosaura es una puta andaluza de 30 años. Su hermana Carmen también la ayudó a recomponer su identidad a partir del juego de la simulación. Para comenzar el juego, Rosaura debió tomar de debajo de la cama una vieja palangana y lavarse entre sus piernas mientras espera a sus clientes.

El núcleo de inicio del tercer despertar es idéntico a los anteriores. Rosaura no reconoce nada de los que la rodea y su hermana ayuda a recomponer su identidad. Sin embargo, este despertar se distancia de los otros porque aquí si recuperó su identidad. No obstante, alteró la relación de las palabras y las cosas e hizo estallar el sintagma.

"- Rosaura: (…) ¿donde están los niños?

- Agustina: En el colegio: hay huelgas de tranvías (España se mueve) y el abuelo los ha llamado

[8] Judtih Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires. (2008 [2002]) p.176

[9]----------, *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós, (2006 [2004])

[10] Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006])

[11] Idem. p. 41

[12] A partir de esta acción, Pasolini establece una directa intertextualidad con el personaje de Segismundo de *La vida es sueño*.

antes.

- Rosaura: La pluma de Carmen estaba arrugada

- Agustina: ¿Cómo?

- Rosaura: y el delantal de Carlos no tenia puntas"[13]

A diferencia de los despertares anteriores, Agustina no puede re insertarla a la realidad a partir de la simulación ya que Rosaura no maneja las reglas del juego, es decir, del lenguaje.

En los tres despertares aquí señalados Rosaura construyó su identidad a partir del parentesco con su hermana. Señala Butler que "el parentesco funciona como una preformativa que inviste y está investida políticamente. Al nombrarnos se nos inculca esa ley y se nos forma, corporalmente, de acuerdo con esa ley"[14]. A partir de la Ley de parentesco Rosaura debe identificarse con su hermana, y tal espejo, ser su semejante:

" –Estrella: Basta ya! Siempre fuiste sana, dueña de ti misma, una muchacha como yo, como todas (…)"[15]

"- Agustina: (…) Que significa esta huelga de sueño contra mí, tu inofensiva hermana, tu copia que no te quiere ni demasiado bien ni demasiado mal? (…)"[16]

Señala Zizek que la construcción de la realidad según la perspectiva lacaniana se estructura a través de tres niveles: el real, el imaginario y el simbólico. Desde este último opera la figura del g*ran Otro*. Rosaura produjo una fisura/falla/brecha en la red simbólica que estructura la realidad[17]. En consecuencia, no se reconoce en el espejo del Otro, es decir, de su hermana. Por el contrario esta se le presenta como un espectro, un fantasma.

"- Rosaura: Socorro! Jamás te había visto antes! Quien eres? Vete de aquí…eres un espectro, jamás te había visto, esos ojos, esa boca, esos cabellos, ese rostro inclinado sobre el mío, no me abraces, no me toques…Socorro…"[18]

Encontramos en el personaje de la hermana la escenificación del fantasma de la teoría lacaniana.

[13] Pier Paolo Pasoloni, "XII Episodio" de *Calderón*. Madrid. Icaria literaria. (1973) 1987. p. 120

[14] Judtih Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires. (2008 [2002]) p.115

[15] I Episodio p. 22

[16] XII Episodio p. 118

[17] Cf. Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006]).

[18] Parlamento que se reitera en el I Episodio p. 22; VII Ep. p. 72; XII Ep. p. 118

Según Zizek, el *Fantasma* provee una respuesta al enigma del deseo del Otro. El fantasma dice qué soy para los otros, qué quieren los otros de mí. Y opera como una pantalla fantasmática entre uno y la realidad. Destaca Zizek que el fantasma no es objetivo porque no se refiere a algo que existe por fuera de las percepciones del sujeto. No obstante, tampoco es subjetivo, es decir, algo que pertenece a las intuiciones conscientes del sujeto, producto de su imaginación. El fantasma pertenece a "la rara categoría de lo objetivamente subjetivo, la forma en que objetiva y efectivamente me parece que son la cosas, incluso cuando no me parece que sean así"[19]. A partir de los actos del habla, la hermana erige la palabra fundante "eres mi hermana" y tomó el lugar de juez/ autoridad y le adjudicó un titulo simbólico a Rosaura. Las hermanas de los diferentes despertares hicieron de ella lo que declaran que es Rosaura. La función de ellas fue lograr estructurar la realidad de Rosaura; hacerla entrar al mundo simbólico desde el que se establecen las reglas del juego. En la oposición sueño/realidad, el fantasma queda del lado de la realidad ya que es lo que la estructura. Por el contrario en los sueños se encuentra lo real, aquello que Rosaura no puede recordar.

Las hermanas operan como esquemas reguladores desde los que Rosaura debe proyectar su yo. En la medida que los acate será un sujeto inteligible y pertenecerá a la categoría de los cuerpos que importan.

Para profundizar sobre la materialidad abyecta de la identidad de Rosaura consideramos oportuno abordar sus despertares desde la teoría de la performatividad expuesta por Butler[20]. Según la filosofa, "en el acto de la teoría del acto del habla, se considera preformativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra"[21]. No obstante, retoma la reformulación crítica derrideana. Desde ella aclara que este poder no es la función de una voluntad que origina sino que es siempre derivativo de las citas de autoridad a las que remite. En consecuencia, "la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto `los sujetos´ como los `actos´. No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad"[22]. Agrega Butler que la performatividad no consiste simplemente en reiterar actos, por que estos jamás serán idénticos en el tiempo. Todo acto, de acuerdo a la noción derrideana de iterabilidad, es en sí mismo una recitación, "la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto ´presente´ su condición de ´actualidad´"[23].

A continuación queremos destacar cómo Rosaura inestabiliza la reiteración de los actos desde los

---

[19] Dennet, Daniel C., Consciousness Explained, Nueva York, Litlle, Brown&Company, 1991, p. 132 [E. Cast. La conciencia explicada, Barcelona, Paidós, 2007] citado en Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan.* Buenos Aires. Paidós (2008 [2006]) p. 60

[20] Cf. Judtih Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires. (2008 [2002])

[21] Idem p. 34

[22] Idem p.28

cuales constituye su identidad. La falla de su performatividad produce la deconstitución de su identidad y amenaza con su psicosis. Ante la afasia, sus hermanas apelaron a aquellas acciones reiteradas desde las cuales Rosaura instauró su identidad:

"- Estrella: (…) Es hora de acabar con este delirio! Llevas 20 años durmiendo en esa cama.
(…)
Trata ahora de ayudarme…en tu razón algo se ha quebrado y empieza a quebrase en la mía tambien
(…)
En la mesilla hay una anillo…de oro antiguo, que nuestras madre Doña Lupe heredó de su madre Doña Rosaura (¡como tu!) que a su vez lo heredó de su madre (...) y de madre en madre….podríamos remontarnos por lo menos hasta a los tiempos de Velazquez. De esta anillo, en efecto puedes ver ejemplares idénticos en el Prado: en el cuadre de *Las Meninas* por ejemplo. Así se explica el color, entre rojo, morado y rosáceo, de la piedra engarzado en un pequeño marco ovalado y asimétrico como las sayas de las reinas de aquel siglo. Lo primero que has hecho cada mañana, ha sido ponértelo, póntelo!"[24]

"- Carmen: (…) Has estado aquí 30 años (…)
(…)
Ya esta bien de esta historia…animo se fuerte, y sino te apetece despertarte hazlo de todas maneras como siempre lo has hecho y no nos toques tantos los cojones!
(…)
Bajo la mesa hay una palangana, desconchada vieja, con rayas de suciedad, por que nunca la lavamos tras usarla, debió comprarla nuestra madre, cuando aun éramos niñas, era verano como ahora…no nos podíamos ni apoyar en las paredes de madera y chapa (…) lo primero que haces cada mañana, mientras esperas a los clientes, es lavarte entre las piernas, lávate"[25]

La performatividad de la identidad de Rosaura fue sedimentada y materializada a partir de prácticas forzadas y reiteradas de regimenes reguladores. A partir de ellas, materializó las normas en su cuerpo y construyó una identidad inteligible. No obstante, en sus despertares desconoce tales actos y se vuelve un ser abyecto, ininteligible. A partir de dichos despertares, Rosaura no volverá a ser la misma. Del desenlace de cada uno de ellos dependerá la evolución de Rosaura pero siempre como un ser abyecto. Doña Astrea en diálogo con Doña Lupe así lo señalaron:

---

[23] Idem p. 29
[24] Episodio I p. 24 y 29.
[25] Episodio VII p. 72, 73, 74 y 75.

"- Doña Astrea: ¿Cómo esta nuestra Rosaura?
- Doña Lupe: Oh, ya se ha repuesto completamente: ha vuelto a adaptarse a su vida.
- Doña Astrea: este ha sido un mes terrible para vuestra familia, y para todos aquellos que os quieren bien…
- Doña Lupe: Asi es, Doña Astrea. Pero quince dias en nuestra finca de Cogulludo, y otros quince en el Palacio de Verano, entre los jardines de Hosas Viejas, han bastado para que Rosaura volviera a ser la que era, en su mundo…
- Doña Astrea: *No realmente el suyo…* "[26]

Pero Rosaura volvió a desacatar la norma y se enamoró de Segismundo. Motivo por el cual fue encerrada en un convento o la casa del *cuerpo divino*. Pero, precisamente es su cuerpo lo que exclamó Rosaura que le devuelvan.
"Rosaura: (…) No es algo que podéis depositar donde queráis! Mi cuerpo es sagrado y yo vivo con él!

Por tener un cuerpo Rosaura fue encerrada. En el segundo despertar, parafraseando a Segismundo, "un sentido continuaba". Nuevamente a Rosaura no le pertenecería su cuerpo. Encerrada en una chabola todo el día esperaba a sus clientes. Y como señala el personaje de Pablo, ella estaba encerrada por que tenía un cuerpo. "Nosotros somos los chivos expiatorios" exclamó Pablo y se reconoció como un *drop out*, un ser diferente a los demás o un marginado. En contra posición señaló que existen los "miembros normales", aquellos que no diferencian sus cuerpos o desafían las normas. En el tercer despertar Rosaura también fue encerrada en un manicomio. Manuel, su médico, develó el sentido de la afasía:

"- Manuel: Déjela que siga jugando un poco más. Su afasía es una excusa para no contar sus sueños. Finge que no distingue los nombres de las cosas, simplemente por que las cosas eran demasiado perversas: vivir entre ellas era como vivir en un campo de concentración."[27]

En este anteúltimo despertar, Rosaura volvió a aceptar las reglas de la familia burguesa. No obstante, Rosaura huyó de esa realidad tras quedarse dormida.
En contraposición, a los despertares señalados, en el último despertar Rosaura recordó su sueño. Sin embargo, en el reiteró la cosificación de su cuerpo:

[26] La cursiva es del texto. Episodio II p. 29
[27] Episodio XIII p. 128

"- Rosaura: (…) Ya no somos hombres, ya ni siquiera tenemos la vida extraña de los animales; somos cosas de las que sólo los demás pueden disponer"

Este sueño ocurre en un campo de concentración nazi en el que ella y muchos más están prisioneros. Hasta que se oye un canto y divisan los obreros que entran a liberarlos enarbolando banderas rojas. Rosaura estaba feliz por lo que este sueño le había dicho. Sin embargo, para Basilio, su esposo, este sueño es irrealizable:

"- Basilio: Un sueño hermosísimo (…). Pero pienso (y mi deber es decírtelo) que precisamente en este momento empieza la auténtica tragedia. Por que de todos los sueños que has tenido o tendrás pueden decirse que podrían ser también realidad. Pero en cuanto a este de los obreros, no hay duda: es un sueño, nada mas que un sueño"[28]

Señala Zizek que "(…) quienes no se dejan engañar por la ficción simbólica y continúan creyendo en sus propios ojos son las que más se equivocan"[29]. Rosaura denunció la máscara social impuesta por el mundo simbólico y tal *oveja negra* del rebaño cuestionó su identidad. En su acto tensionó y distanció su identidad simbólica y psicológica. Ella se opuso a las normatividad de su vida cotidiana. No obstante, la paradoja radica en que ella misma fue producida por esas normas y aunque se oponga a estas, sigue materializándose a partir de dichas normas[30]. En este sentido, creemos que la materialidad del cuerpo de Rosaura en *Calderón* de Pasolini es un efecto de poder del discurso del Basilio, a nuestro entender, el g*ran Otro.*

2. No sé, el que duerme, sobre que mundo abrirá esta vez los ojos[31]

Según Zizek el *gran Otro* es un tercero, testigo de mis actos y Dios que los vigila. No tiene existencia por si sólo, es verdadero solo por que los individuos creen en el y es sostenido por su continua actividad. Es "El orden simbólico, la constitución no escrita de una sociedad, es la segunda naturaleza de toda ser hablante: está ahí, dirigiendo y controlando mis actos (…) Es como si nosotros, sujetos del lenguaje, habláramos e interactuáramos como marionetas, con nuestras

[28] Idem p. 158
[29] Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan.* Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006]), p. 42
[30] Cf. Judtih Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires. (2008 [2002]) p. 38
[31] Parlamento de Basilio Episodio X p.102

palabras y gestos dictados por un poder omnipresente y anónimo"[32].

A nuestro entender, la figura de Basilio personificó la teoría lacaniana del *gran Otro*. Desde el tercer nivel de la enunciación, Basilio dictaminó el acto de la representación. A partir de su voluntad se construyó el mundo de la representación. No obstante, Rosaura era la única criatura que podía hacer tambalear su conciencia.

A continuación transcribimos el parlamento de Basilio que da comienzo al núcleo de desenlace de la pieza.

"- Basilio: como siempre, al final del ciclo, se obtiene la codificación: las cosas ahora ya están simplemente así: el poder se ha servido de quien lo ha criticado para comprenderse dudosamente, antes. Luego se ha servido de quien se ha rebelado de un modo extremo, para tener extrema consciencia de sí mismo. Su cambio de naturaleza: el Poder, que siempre se había recreado igual a sí mismo, esta vez se ha recreado diferente a sí mismo. Y quien debía sustituirlo con un poder nacido en otra parte, es decir, en la conciencia del pueblo, ha seguido el destino de sus objetivos: la disolución. Es cierto, los niños que hace poco jugaban en las calles, tienen ahora veinte años, y yo, Padre, me he servido de ellos para liberarme de mis formas últimas y antiguas. Les he enseñado la lengua de la revuelta y la revolución. He arriesgado mucho. Pero ahora vuelvo a tomarlos conmigo, por que ninguna contestación contra mí es sincera. Valor Melainos, valor Leucos, id a despertar a esa criatura inquieta, la única que puede turbar mi conciencia (…) ha llegado el momento de recordarlo. De saber donde estaba antes de estar aquí (…) De ahora en adelante ya no habrá *otros lugares* donde despertar"[33].

Creemos que este parlamento devela la intriga y funcionamiento de la totalidad de la pieza. El Poder confiesa su estabilidad y estrategias de debilidad para seguir regenerándose. Una vez cumplida la codificación, es decir, una vez instalada la norma, el Poder prohíbe *otros lugares* donde Rosaura pueda proyectarse. Sin embargo, creemos que la imposibilidad de otros lugares señalada por Basilio refiere a una *utopia*, a un no-lugar. A partir de esta utopia, el final de la pieza señala el comienzo de la auténtica tragedia. Y, aunque todo sea un sueño y ya no existan posibilidades de liberación, como señaló el mismo Basilio, "el sueño estaba destinado a terminar, pero no así su amor". Algo continuaba más allá del sueño.

Conclusión

A lo largo de este trabajo abordamos la inestabilidad de las identidades de Rosaura. La tensión

[32] Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006]), p. 18

desarrollada entre su identidad simbólica y su identidad psicológica develaron los mecanismos a partir de los que se materializó su identidad abyecta. Rosaura, la loca y marginada o *drop out* fue encerrada por tener un cuerpo. Por diferenciar su cuerpo de los miembros normales de la sociedad. Por desobedecer a la constitución no escrita que estructura nuestra realidad y desafiar los deseos de su propio fantasma.

Al finalizar el ciclo, como señaló Basilio, se obtuvo la codificación. Rosaura es prisionera tanto en sus sueños como en sus realidades. La estabilidad de su identidad se estableció en su entorno familiar. No obstante, este entorno era demasiado perverso para Rosaura. Razón por la cual se des-identificó de aquel despertar tras despertar. En el último despertar, Rosaura recordó su sueño. Ella estaba feliz. La vida, aunque de manera paradójica, se volvió habitable. Rosaura recordó donde transcurría su verdadera vida: en el lager, en un hielo tenebroso. Lo real surgió a modo de espectáculo ilusorio tras la reconstrucción de su último sueño. Sin embargo, dado que "Para Lacan, el deber ético es el de un verdadero despertar: no sólo del sueño, sino del hechizo del fantasma que nos controla aún más cuando estamos despiertos"[34], consideramos que el peso de lo real surgió a lo largo de la totalidad de la pieza en la escenificación de la estabilidad –inestabilidad de la identidad de Rosaura.

En el presente trabajo creemos haber realizado el principio de una lectura. No obstante, la pieza de Pasolini invita a continuar enriqueciendo nuestras interpretaciones. Además de continuar lo aquí planteado, es nuestro deseo abordar en el futuro la intertextualidad que la pieza establece con la estética del Barroco y su diálogo con nuestra contemporaneidad; examinar la relación que la pieza instaura con *La vida es sueño* de Calderón de la Barca; y examinar la imbricación de *Las Meninas* de Velázquez con *Calderón* de Pasolini, por nombrar algunas de las explicitas posibilidades hacia las que se abre el texto.

Referencias bibliográficas:

Butler, Judith, *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós. (2007 [1990])

----------, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires. (2008 [2002])

----------, *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós, (2006 [2004])

----------, "Actos performativos y constitución del género. Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". Traducción Maurie Lourties. Tomado de Sue Ellen Case (Ed.) 1990 *Performing*

[33] Episodio XV p. 152

[34] Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006]), p. 67.

Femnisms: Feminist Critical Theory and Theatre. Johns Hopkins University Press. 2006. pp 270-282.

Pier Paolo Pasolini, *Manifiesto para un nuevo teatro.* Fue publicado en la revista *Nuovi Argomenti*, Nro 9, Roma, enero-marzo de 1968

----------, *Calderón.* Madrid. Icaria literaria. (1973) 1987.

Slavoj Zizek, *Cómo leer a Lacan.* Buenos Aires. Paidós. (2008 [2006])

Cuerpo y Ontología del Gerundio en Judith Butler.

Gustavo Carlos Bitocchi (UNSTA/UTN)

1. El siendo del ser

"Mi tarea [dice Butler] será la de examinar de qué manera actos corporales específicos construyen el género, y qué posibilidades hay de transformación cultural del género por medio de tales actos." P.299.

En este análisis e investigación sobre una *Ontología del gerundio* y sus consecuencias sobre lo corpóreo, se considerará y profundizará el texto de la filósofa norteamericana *Judith Butler* "Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista"[1].

Judith Butler[2], en su texto da cuenta de una propuesta ontológica. Ésta consiste en un *ser*[3] que puede explicitarse en un *siendo*, o si se quiere, *el ser es lo que está siendo*. El texto dice:

> "…es claramente una desafortunada gramática el decir que hay un 'nosotros' o un 'yo' que hace su cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado. Sugiero (dice Butler), como más apropiado, un vocabulario que resista la sustancia metafísica de las formaciones sujeto-verbo y, en su lugar, se apoye en una ontología de los gerundios. El 'yo' que es su propio cuerpo es, necesariamente, una forma de ir tomando cuerpo, y el 'que' que se corporeiza son las posibilidades."[4]

---

[1] Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre, John Hopkins University Press, 1990, pp. 270-282, 1990, Sue-Ellen Case editor.

[2] La filósofa Judith Butler nace el 24 de febrero de 1956 en Cleveland, Ohio, Estados Unidos. Fue al Colegio Bennington (en el Estado de Vermont) y estudió Filosofía en la Universidad de Yale (en New Haven, Connecticut) recibiéndose como Doctora en Filosofía en 1984. Ha trabajado en las Universidades de Wesleyan, George Washington y Johns Hopkins. Actualmente se encuentra en la Universidad de California. Son sus obras destacadas, las siguientes:

- El Género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad (1990),
- Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo (1993),
- Mecanismos psíquicos del poder (1997),
- El grito de Antígona (2000),
- Contingencia, hegemonía, universalidad (2000, diálogo a tres bandas con Slavoj Zizek y Ernesto Laclau),
- La mujer y la transformación social (2003),
- Vida precaria (2004) ,
- Deshacer el género (2004),
- Lenguaje, poder e identidad (2004),
- Dar cuenta de sí mismo (2009) y otros.

[3] O también se podría decir *ente*, si se quiere.

[4] "It is, however, clearly unfortunate grammar to claim that there is a 'we' or an 'I' taht does ist body, as if a disembodied agency preceded and directed an embodied exterior. More appropriate, I suggest, would be a vocabulary taht resists the substance metaphysics of subjet-verb formationes and relies instead on an ontology of present participles. The 'I' taht is its body is, of necessity, a mode of embodying, and the 'wath' that it embodying itself." Nótese que la traductora, Marie Lourties, traduce 'ontology of present participles´como 'ontología de los gerundios' acertadamente, pues en inglés no se utiliza la expresión 'gerundio' como en castellano. El texto original en inglés está publicado en Sue-Ellen Case (ed), John Hopkins University Press, 1990, pp.270-282.

El gerundio expresa una acción en un presente que se *está dando ahora*. Este ser que se da *siendo* en la realidad puede entenderse bajo dos principios reales que lo constituyen[5]. Por un lado, la materia[6], y por el otro, la performa (o performance). Cabe aclarar que no son dos cosas que se dan unidas o que en algún momento se hacen uno, al contrario este *ser* existe *siendo* uno con estos dos coprincipios que lo instituyen y constituyen. La materia, no existe independientemente de la performa, y la performa no subsiste sin la materia. En otras palabras, este *ser* es una *materia performada* o una performa materiada (o perfomance materializada), y así, con esto, se pretende subrayar con el lenguaje esa unidad intrínseca y primigenia de este *siendo*, que es una realidad lo suficientemente inestable para no constituir una sustancia.

2. El haciendo del hombre

Ahora, este esquema ontológico es trasladado para fundar una antropología, una antropología de los gerundios. Este *ser*, que *es* o *existe siendo*, se expresa antropológicamente, como *un hombre que existe haciéndose* o si se quiere, se es hombre en tanto que va haciéndose, o también, su *haciendo constituye al hombre*. La palabra *performa* contiene el prefijo *per* latino que indica intensidad. Así, por ejemplo, en otras palabras como *perfección* (per + facere = hacer) expresa lo totalmente hecho y terminado. Pues bien, la *performa* (per + forma) contiene el término *forma*, que según el Diccionario de la Real Academia, significa configuración externa de algo, modo de proceder en algo, molde en que se vacía y forma algo; y *formar*: dar forma a algo. En otras palabras: performa puede entenderse como el tender a terminar de llenarse totalmente algo (alguien en el caso del hombre) con un contenido significativo: terminarse de hacer significativamente.

Ahora bien, el hombre tiene un aspecto material[7], que contiene una maleabilidad tal que permanece en el tiempo sin que decaiga ni desaparezca. La materia no debe entenderse como si ésta existiese en algún momento sola a la espera de la performa:"El cuerpo no es una identidad en sí o una materialidad meramente fáctica: el cuerpo es una materialidad que, al menos, lleva significado." P.299

Al contrario, la materia *solamente* existe siendo *con* performa. Si antes se insistió en la intensidad del prefijo latino *per*, ahora se hará con la capacidad de relación a otro que indica el prefijo (y conjunción) *con*. Pues bien, la materia es con performa significa no puede darse aislada. No se puede

[5] Se refiere a la teoría de la constitución que pertenece a la fenomenología.

[6] "…la existencia y la realidad de las dimensiones materiales o naturales del cuerpo no son negadas sino replanteadas de tal suerte que quede establecida la distinción entre estas dimensiones y el proceso por el cual el cuerpo termina portando significados culturales." P.298.

[7] La materia, es decir, el aspecto biológico y fisiológico.

aislar lo material del hombre, sólo en la especulación teórica pues en lo concreto es una realidad que se da con performa. El segundo aspecto, es el performativo, es decir, el principio que plasma y moldea a la opaca materia en algo significativo. De nuevo, conviene insistir que, la performa no es anterior a la materia, la materia existe en tanto dice relación con lo performativo.

> "…es claramente una desafortunada gramática el decir que hay un 'nosotros' o un 'yo' que hace su cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado." P.299

Constitución del hombre. El hombre se constituye e instituye con esta doble composición materio-performativa. El *ser* de la ontología se convierte aquí en un *yo* de la antropología: Es un *yo* materio-performativo que existe en tanto que se va haciendo[8]. El hombre establece su constitución con una repetición de actos[9] performativos, desde el lenguaje, los gestos y desde su exterior. Es decir, el hombre expresa palabras y realiza gestos que, al decirlas y al hacerlos, se va constituyendo en lo que quiere ser: Hace su cuerpo con palabras y gestos. El poder del lenguaje y del gesto sobre su propia materioperformalidad le es intrínseca: Puede encarnarse en lo que desea, genéricamente hablando. Y así, poder elegir constituirse en una gama amplísima entre lo masculino y lo femenino con sus distintos matices: O en otras palabras, el hombre puede elegirse genéricamente en: masculino, femenino y etcétera (*et* más *cetera*, son dos vocablos latinos que significa ***y otros***). El hombre es vacío de género, su vaciedad es lo dado, Tiene un vacío que se llenará de género según los actos performativos que vaya realizando.

3. Estilizando

> "Este ir haciendo el género… [y] la corporeización manifiesta claramente un conjunto de estrategias, o lo que Sartre hubiera tal vez llamado un estilo de ser, o Foucault, 'una estilística de la existencia'. Estilo que nunca se autoestiliza totalmente, porque los estilos vivos tienen historia, y esta historia condiciona y limita la posibilidades" p.300.

Los actos performativos se plasman en actos de estilización y de generización, o quizás débase decir, un *estilizando* y un *generizando*. *Stylo* es un término griego que significa punzón, un punzón que modela y trabaja la piedra. Aquí, la analogía se da de la piedra con lo material. La materia se va estilizando con los golpes de punzón de los actos performativos del hombre: Ya con su palabra, ya con sus gestos, el hombre se está haciendo. La piedra, es decir, la materia parece no ofrecer ninguna

[8] Los modelos teatrales asumen un *yo antepuesto* a los actos performativos, poniendo una distancia y no constituyendo una identidad. Cfr.p.297.
[9] Butler, refiriéndose a la apropiación feminista de la teoría fenomenológica de la constitución, dice que la noción de acto es ricamente ambigua. Cfr.p.302.

resistencia a ninguna decisión libre del hombre: Quizás se pueda hablar de una *voluntad de performar* que no admite una frontera visible, de una *fuerza originaria* raíz de todos los actos.

"…la idea de proyecto, sin embargo, sugiere la fuerza originaria de una voluntad radical…" p.300.

La materia sexuada recibe improntas o trazos que lo muestran más allá de lo biológico y fisiológico.

"Y si el cimiento de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza, entonces, en relación arbitraria con esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género." P.297.

4. Generizando

Ahora bien, conviene comenzar aclarando primero que *no es* el género: "…no es, de ninguna manera algo estable…" p.297; "…no es el locus operativo[10] de donde procederían los diferentes actos…" p.297 y no es un modelo sustancial de identidad. Cfr. P.297.
Pues bien, *qué es* entonces el género: "…es una identidad débilmente constituida en el tiempo…" p.297; "…una identidad instituida por una repetición estilizada de actos. p.297; "…debe ser entendido como la manera mundana en que los (1) gestos corporales, (2) los movimientos y (3) las normas de todo tipo constituyen la ilusión de un yo generizado permanente" p.297; "…un resultado performativo…" P.297; "…el genero es un estilo corporal…" p.300.Por otro lado, el ir estilizando la materia provoca/instituye un generizar, es decir, un ir dando un género (generizando):
El punzón va a la piedra y la piedra se moldea o modela según la razón del sujeto. Lo que se va moldeando no puede no ser algo genérico, es algo desde el punto de vista de lo masculino y lo femenino, algo que escapa a lo binario y que incluye una multiplicidad otras posibilidades generizantes. Así, esta materia, estilizada se muestra pródiga en posibilidades[11]. Los actos performativos (*estilizando* y *generizando*) no están determinados a dos posibilidades solamente (masculino y femenino), al contrario es rico en posibilidades (etcétera). *Etcétera*, aquí, es un abanico inabarcable de posibilidades siempre diversas que tiene su raíz en esa voluntad de performarse, de ir performándose según criterios propios que escapen de condicionamientos histórico y/o culturales,

[10] Los *Locus* operativos: Los lugares desde donde se dan ciertos actos performativos, como por ejemplos, una pareja binaria o un matrimonio.
[11] "Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo no solamente es una idea histórica, sino también un conjunto de posibilidades continuamente realizables" p.299. Merlau-Ponty define al cuerpo como 'idea histórica': el cuerpo tiene significación en cuanto se expresa histórica y concretamente en el mundo. Cfr.p.299.

si esto es posible hacerlo de modo absoluto.

5. Corporizándose

El cuerpo no es una parte de su constitución. Se ha dicho y establecido que el ser, en esta ontología de los gerundios, tiene una doble constitución que no significaba que era la sumatoria de dos cosas, muy al contrario, sino que eran dos coprincipios que se iban dando imbricada y complexivamente. Pues bien, estos principios van constituyendo e instituyendo un cuerpo. El cuerpo se va corporizando del connotarse de estos dos principios. Resulta importante subrayar esto: El cuerpo no es una parte sino el todo resultante de esta interacción dinámica de materia y performance. Interacción, pues hay actos performativos interactuando (actos de estilización y de generización), y así, el hombre, adquiere un significado vital y existencial: *Estoy siendo esto o aquello.* El hombre es *un ser con el significado resultante de su constituyéndose (estilizándose + generizándose) en el tiempo con actos performativos.* Tal vez, una suerte de definición puede ser ésta: El hombre es **un significado performativo**[12] (en proceso o en proyecto) que requiere *repetición* de actos, pues la identidad es instituida por repetición de actos performativos (cfr.297) *en el tiempo* y de modo subvertiente.

"Yo sugiero que el cuerpo adquiere su género en una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo." P.302.

El cuerpo es encarnación, es la performa hecha carne en el hombre: es apropiación, un ir haciéndose propio.

"Tanto para DE BEAUVOIR como para MERLEAU-PONTY[13], el cuerpo se entiende como proceso activo de encarnación de ciertas posibilidades culturales e históricas, un complejo de apropiación que toda teoría fenomenológica de la encarnación debe describir." P.298.

6. Significando

"El cuerpo es una materialidad que lleva significado dramático".Cfr. 299.

Es decir, el drama de la continua e incesante materialización de las posibilidades por parte del

[12] O un *animal performativo* o un animal con significado.
[13] Maurice Merlau-Ponty, filósofo francés (1908-1961). Ha insistido en que el cuerpo humano más la realidad exterior es la base de la conciencia, lo cual suscita un compromiso existencial entre el sujeto y su mundo, sus circunstancias: El

cuerpo (Cfr.p.299). El hombre irá creciendo en su performance, es decir, su significado se irá encarnado en él en un proceso de apropiación que no termina de completarse nunca. Principalmente, este hombre, conjuga el *verbo performar*, y lo conjuga (o vive conjugando) hasta que conjugue el verbo final (morir). Su significación le da su identidad, que forjada a golpe de cincel, lo inserta en el mundo de modo singular y propio. Su constitución, elegida entre un flujo de posibilidades, lo hace único y siempre escapando de las estructuras culturales e históricas que le estorban en la conjugación del verbo performar y en el proceso de apropiación de su significado. Tal vez, parafraseando a Simone Beauvoir[14] (la mujer no nace se hace) se pueda decir, el sujeto humano *no es*, sino que *siendo se performa*, o es ser performándose.

7. Alcance de la ontología de los gerundios

[A modo de síntesis se plantea el siguiente cuadro:]

ONTOLOGÍA [Ontology]	DE LOS *GERUNDIOS [of present participles]* *según Judith Butler*	GUSTAVO CARLOS BITOCCHI
La realidad	*que está siendo/existiendo*	
El hombre	*que está haciéndose*	
Y O	*CONSTITUYÉNDOSE* instituir/construir	
Y O	C U E R P O / *CORPORIZÁNDOSE[embodying]* Materia performada o	

cuerpo es condición de la existencia: Institucionalidad corporal.

[14] Simone De Beauvoir, filósofa francesa (1908-1986), nacida en París. Su obra más conocida en relación a la temática del género es "El segundo sexo" (Le Deuxième Sexe) de 1949. Texto, que según la opinión de muchos, es fundacional de todo feminismo: "La mujer no nace, se hace" es su leit-motiv. Además, está su cita del filósofo Pitágoras que nihiliza a la mujer en su condición: *"El principio malo creó al caos, las tinieblas y la mujer"*, y se pregunta *"Qué es una mujer? 'Tota mulier est in utero': es una matriz, 'Toda la mujer consiste en el útero.'"* Para indicar que la mujer estaba condicionada por su constitución biológica". Cita también la definición de mujer en Tomás de Aquino: *'La mujer es un varón fallido'*, definición que repite, de alguna manera la definición de Aristóteles: *'La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades…tiene una imperfección natural'*. Cfr. Introducción. Se ve clara la influencia, de Simone en Butler, en la consideración de actos instituyentes en la constitución del sujeto humano, en lo que se refiere a su género, a partir de sus propios actos. Se reacciona ante la postura que plantea que un género *no se está haciendo* sino que *ya está hecho* y falladamente, con imperfecciones (en el caso de la mujer). En otras palabras, se plantea una ontología distinta para la mujer que se termina trasladando al hombre en términos generales en la teoría del género.

Con relación a este tema Butler se cita a sí misma: "Variations on Sex and Gender: Beauvoir's The Second Sex" en Yale French Studies 172, 1986. (Traducción española: "Variaciones de sexo y género: Wittig, Foucault y De Beauvoir" en Marta Lamas comp. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, México, Porrúa y PUEG-UNAM.

<table>
<tr><td rowspan="2"></td><td colspan="4">Performance materiada/materializada</td></tr>
<tr><td colspan="4">Dos coprincipios que instituyen lo corporal</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Y O</td><td>1º-lo material
[lo biológico/lo fisiológico]

Ppio. pasivo</td><td colspan="3">2º-lo performativo
[los actos performativos en el tiempo]
palabras
gestos corporales
signos exteriores

Ppio. Actual (de actos performativos)</td></tr>
<tr><td>materia</td><td colspan="3">Performando a la materia</td></tr>
<tr><td rowspan="2">materia</td><td colspan="3">estilizando a la materia</td></tr>
<tr><td colspan="3">generizando a la materia</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Este simple cuadro intenta esclarecer los distintos conceptos que se utilizan en una teoría de género. Seguramente deberá ser corregido o aumentado o mejorado.</td><td>Sexo
[lo biológico/lo fisiológico]</td><td colspan="3">género
Conjunto de posibilidades
que permiten subvertir el género dado
socio-culturalmente</td></tr>
<tr><td>Sexo
[lo biológico/lo fisiológico]</td><td>“masculino”</td><td>Otros géneros
más
ETCETERA
[Desbinarizando]</td><td>“femenino”</td></tr>
</table>

Este ontología-gerundizada permite descubrir cómo el hombre puede con su voluntad de performa cambiarse o transformarse[15] en otro sin que esto sea una mera teatralización, al contrario, es un

[15] Inclusive, desde ámbitos muy distintos, Benedicto XVI en su Encíclica *Spe Salvi* (Salvados por la esperanza 2007) dice:
“…« performativo », es decir, si puede transformar nuestra vida…” #4

cambio radical, una transformación profunda en estado permanente, abierta a infinitas posibilidades de performance: Yo tengo el poder de ir haciéndome.

La eficacia de la palabra y de los gestos que cambian lo ontológico parecen dar al hombre una voluntad de performar tal que, tal vez, reduzca la realidad a un simple sobrellevar los actos de éste sobre sí. Quizás haya algo en la realidad que enriquezca el performando del hombre.

"… el mensaje cristiano no era sólo « informativo », sino « performativo ». Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida.". #3

Nótese que dice que es una *comunicación que comporta hechos y cambia la vida:* Desde una ontología de los gerundios, quizás pueda intentarse decir que el cristianismo es un *ir cambiando la vida con sucesivos actos performativos en el tiempo.*

Expresiones de la costa atlantica y el tropico colombiano en el lapiz de Garcia Marquez
Rostros, cuerpos y voces macondianas

Diego Fernando Bolaños (UNMdP)

Paisaje colombiano fuente http://pinterest.com/pin/406098091369635461/

1. Sobre el realismo mágico (rm)… una breve alusión.

El escritor es el que lleva el lenguaje hasta el límite,
separa el leguaje de la animalidad;
separa el leguaje del grito.
(abecedario de Deleuze. http://www.youtube.com/*)*

El realismo mágico, movimiento literario casi exclusivamente latino americano que caracteriza sus obras, entre otras cosas, por la existencia de contenidos mágicos, maravillosos y fantásticos los cuales son percibidos por los personajes como parte de su "normalidad" y realidad cotidiana, signada por elementos intuitivos y de gran imaginación; por ello no requieren de explicación alguna. Lo común y cotidiano sufre una transformación y en su vivencia se incluyen experiencias "sobrenaturales" o "fantásticas". De igual forma en las obras existe la presencia de lo sensorial como parte de la percepción de la realidad que se cruza con la existencia de mitos y leyendas los cuales se hacen más comunes en espacios y niveles más duros y crudos de la pobreza y marginalidad social. Lo anterior es aprovechado para visibilizar tales condiciones de la sociedad y humanidad actual.

En el RM, lo que se presenta entonces es la unión inquebrantable entre la realidad narrativa con elementos fantásticos y fabulosos, no tanto para reconciliarlos como si para exagerar su aparente discordancia http://redescolar.ilce.edu.mx/.

Un elemento fundamental es la multiplicidad de narradores (combina primera, segunda y tercera persona), con lo cual se intenta dar distintos puntos de vista a una misma idea y mayor complejidad al texto. En el RM el tiempo, que se muestra distorsionado, es percibido como cíclico, no como lineal lo cual muestra una diferenciación con la literatura de gran racionalidad de la modernidad. La distorsión es tan fuerte y a la vez tan normal que, por ejemplo, los personajes pueden morir y luego volver a vivir. En definitiva en el RM los planos de realidad y fantasía pierden sus límites generándose ambigüedad en los sucesos narrados. Novedad de personajes irreales que siempre actúan sin actuar, fantasean desde los sueños despiertos y tienen por finalidad suscitar emociones y expresarlas dejando ver sobre todas las cosas, un posicionamiento y una actitud frente a la realidad. En el RM y más en García Márquez se cumple con la máxima de abolir la distancia entre la lectura y la escritura ya que es posible ubicarlas en una misma práctica significante que se llena de sentido al articularse lo mágico y lo maravilloso garantizando el goce del texto y el placer de la obra apoyados mutuamente.

2. Voces y somas macondianos… del silencio que grita hasta la melodia sin voz producida por cuerpos sonoros

"Alucinación";
alguien juzga irreal lo que otro percibe,
porque él no lo percibe…
Gorlier J.C. (2011)

El soma es callado, su rostro y su cuerpo no dicen palabras; de ahí que éstas no los puedan encasillar ni con ellas se puedan interpretar; ellos expresan lo no dicho, son autónomos y dicen lo que quieren decir en potencia: Su fuerza de expresión no está en las palabras ni en las voz si no en el silencio de su expresión la cual se convierte, desde el primer día, en la ventana de comunicación al mundo.

> "José Arcadio, el mayor de los niños, había cumplido catorce años. Tenía la cabeza cuadrada, el pelo hirsuto y el carácter voluntarioso de su padre. Aunque llevaba el mismo impulso de crecimiento y fortaleza física, ya desde entonces era evidente que carecía de imaginación. Fue concebido y dado a luz durante la penosa travesía de la

> sierra, antes de la fundación de Macondo, y sus padres dieron gracias al cielo al comprobar que no tenía ningún órgano de animal. Aureliano, el primer ser humano que nació en Macondo, iba a cumplir seis años en marzo. Era silencioso y retraído. Había llorado en el vientre de su madre y nació con los ojos abiertos. Mientras le cortaban el ombligo movía la cabeza de un lado a otro reconociendo las cosas del cuarto, y examinaba el rostro de la gente con una curiosidad sin asombro. Luego, indiferente a quienes se acercaban a conocerlo, mantuvo la atención concentrada en el techo de palma, que parecía a punto de derrumbarse bajo la tremenda presión de la lluvia". (Breves descripciones de los dos primeros hijos Buendía. Cap 1 p. 8)

El soma habla del paisaje; él lo delinea y demarca a su antojo mientras ellos; cuerpo y rostro, dicen de él lo que se les antoja decir. Piel seca dice del sol que quema y de la brisa que no hidrata, humedad que agota; cuerpo recogido dice de frio apabullante, sensación térmica que limita el movimiento. Entrando en detalles, cuerpo y rostro hablan de experiencias, de emociones y de sentimientos: mirada perdida o seño fruncido dicen de miedos, violencias, frustraciones y maltratos, como también ojos soñadores y rostro tranquilo muestran goce y placer con el entorno.

> "Su rostro cuarteado por la sal del Caribe había adquirido una dureza metálica. Estaba preservado contra la vejez inminente por una vitalidad que tenía algo que ver con la frialdad de las entrañas. Era más alto que cuando se fue, más pálido y óseo, y manifestaba los primeros síntomas de resistencia a la nostalgia". (Descripción del aspecto físico del Coronel Aureliano Buendía –segundo hijo- cuando se tomó por asalto a Macondo Cap 8 p. 66)

> "Aureliano triste permaneció en el umbral, esperando que se desvaneciera la niebla, y entonces vio en el centro de la sala a la escuálida mujer vestida todavía con ropas del siglo anterior, con unas pocas hebras amarillas en el cráneo pelado, y con unos ojos grandes, aún hermosos, en los cuales se habían apagado las últimas estrellas de la esperanza, y el pellejo del rostro agrietado por la aridez de la soledad". (Descripción de Rebeca en estado de envejecimiento Cap 11 pag 91)

Vista parque nacional Tairona (región atlántica colombiana) tomado de

http://pinterest.com/pin/522347256750458620/

En la palabra, como artificio racional, *el cuerpo está demasiado expuesto* (GORLIER 2011) y así, ella, intenta acallar lo que la expresión del soma siempre quiere decir; intenta pero no puede, los gritos de emoción del cuerpo y del rostro siempre serán más fuertes, serán más que mecánica gutural y producción mental intencional; significaran más que ideas y pensamientos. Sin articulación, tono, brillo, ni intensidad del ruido cuerpo y rostro se dejarán expresar ya que son expresión misma del afecto y de lo visceral humano que no tiene límites ni demarcaciones. El afecto, que es la *singularidad de la experiencia*, siempre está y siempre se expresa en el silencio el cual, a su vez, representa lo inarticulado de la voz o la voz inarticulada que es la presencia del cuerpo en el lenguaje (GORLIER 2011).

> "No se sorprendió, porque sin saberlo lo había estado esperando. Entonces se confió a aquella mano, y en un terrible estado de agotamiento se dejó llevar hasta un lugar sin formas donde le quitaron la ropa y lo zarandearon como un costal de papas y lo voltearon al derecho y al revés, en una oscuridad insondable en la que le sobraban los brazos, donde ya no olía más a mujer, sino a amoníaco, y donde trataba de acordarse del rostro de ella y se encontraba con el rostro de Úrsula, confusamente consciente de que estaba haciendo algo que desde hacía mucho tiempo deseaba que se pudiera hacer, pero que nunca se había imaginado que en realidad se pudiera hacer, sin saber cómo lo estaba haciendo porque no sabía dónde estaban los pies y dónde la cabeza, ni los pies de quién ni la cabeza de quién, y sintiendo que no podía resistir más el rumor glacial de sus riñones y el aire de sus tripas, y el miedo, y el ansia atolondrada de huir y al mismo tiempo de quedarse para siempre en aquel silencio exasperado y aquella soledad espantosa". (Relato de la experiencia de José Arcadio Buendía cuando visita por primera vez a Pilar Ternera…Cap. 2 p. 13)

La realidad tiene diferente gestos, ninguno es más real que otro. Sólo la realidad converge en todos cuando devienen realidades aceptadas por los cuerpos y los rostros de todos. La realidad se presenta hablando y expresando de ella a la medida de su entendimiento en los otros y en sí mismo.

> "En la proa, con un brillo de satisfacción en la mirada, José Arcadio Segundo dirigía la dispendiosa maniobra. Junto con él llegaba un grupo de matronas espléndidas que se protegían del sol abrasante con vistosas sombrillas y tenían en los hombros preciosos pañolones de seda, y ungüentos de colores en el rostro, flores naturales en el cabello, y serpientes de oro en los brazos y diamantes en los dientes. La balsa de troncos fue el único vehículo que José Arcadio Segundo pudo remontar hasta Macondo, y sólo por una vez, pero nunca reconoció el fracaso de su empresa sino que proclamó su hazaña como una victoria de la voluntad". (Relato de uno de los proyectos de José Arcadio segundo, el navegar por el rio que pasaba cerca a Macondo. Cap 10 p. 81)

Así, la experiencia es la desnudez del cuerpo. Cuerpo que significa placer o dolor; pero, para calificarle de tal o cual hay que desnudarse, quitarse el significante que ata a la cultura y que en su imperio oculta lo desnudo y destapa la desnudez de la vergüenza. Y, sin embargo, solo quien muere puede estar sin vergüenza al desnudo, quien se desnuda antes de morir corre el riesgo de ser inculto así lo que muestre responda a los cánones de la belleza culta. Quien se desnuda des-nombra la cultura; la desproporciona. Se halla entonces que desde el nacimiento, al cuerpo hay que nombrarlo, vestirlo, marcarlo, para ocultar su desnudez… hacerlo presentable, antes que alguien lo perciba (GORLIER 2011, 65) antes que alguien denote su magnitud desnuda. La desnudez está unida a la sexualidad y esta a la genitalidad. Con las tres y por las tres el hombre es feliz y goza, pero también por ellas y con ellas sufre en lo más profundo

> Pero solamente cuando acabaron de limpiarlo tuvieron conciencia de la clase de hombre que era, y entonces se quedaron sin aliento. No sólo era el más alto, el más fuerte, el más viril y el mejor armado que habían visto jamás, sino que todavía cuando lo estaban viendo no les cabía en la imaginación…Lo compararon en secreto con sus propios hombres, pensando que no serían capaces de hacer en toda una vida lo que aquél era capaz de hacer en una noche, y terminaron por repudiarlos en el fondo de sus corazones como los seres más escuálidos y mezquinos de la tierra. Andaban extraviadas por esos dédalos de fantasía, cuando la más vieja de las mujeres, que por ser la más vieja había contemplado al ahogado con menos pasión que compasión, suspiró: Tiene cara de llamarse Esteban. (Descripción de la forma como era tratado el cuerpo del ahogado en "el ahogado más hermoso del mundo")

> "El joven José Arcadio participó apenas en el proceso. Mientras su padre sólo tenía cuerpo y alma para el atanor, el voluntarioso primogénito, que siempre fue demasiado grande para su edad, se convirtió en un adolescente monumental. Cambió de voz. El bozo se le pobló de un vello incipiente. Una noche Úrsula entró en el cuarto cuando él se quitaba la ropa para dormir, y experimentó un confuso sentimiento de vergüenza y piedad: era el primer hombre que veía desnudo, después de su esposo, y estaba tan bien equipado para la vida, que le pareció anormal. Úrsula, encinta por tercera vez, vivió de nuevo sus terrores de recién casada". (Descripción física de José Arcadio en plena adolescencia. Cap2 pag 12)

> Por aquel tiempo iba a la casa una mujer alegre, deslenguada, provocativa, que ayudaba en los oficios domésticos y sabía leer el porvenir en la baraja. Úrsula le habló de su hijo. Pensaba que su desproporción era algo tan desnaturalizado como la cola de cerdo del primo. La mujer soltó una risa expansiva que repercutió en toda la casa como un reguero de vidrio. «Al contrario - dijo-. Será feliz». Para confirmar su pronóstico llevó los naipes a la casa pocos días después, y se encerró con José Arcadio en un depósito de granos contiguo a la cocina. Colocó las barajas con mucha calma en un viejo mesón de carpintería, hablando de cualquier cosa, mientras el muchacho esperaba cerca de ella más aburrido que intrigado. De pronto extendió la mano y lo tocó. «Qué bárbaro», dijo, sinceramente asustada, y fue todo lo que pudo decir. José Arcadio sintió que los huesos se le llenaban de espuma, que tenía un miedo lánguido y unos terribles deseos de llorar. La mujer no le hizo ninguna insinuación. Pero José Arcadio la siguió buscando toda la

> noche en el olor de humo que ella tenía en las axilas y que se le quedó metido debajo del pellejo. (Descripción física de Pilar Ternera y de los primeros acercamientos sexuales con José Arcadio. Cap2 pag 12)

El soma sexuado vibra y en su vibración entona música de vida; canciones y melodías que dan cuenta de la experiencia vivida; de las mañanas, las tardes y las noches transcurridas. A veces el instrumento de la música y la letra de la canción entonada no corresponden al ritmo de lo vivido o de lo que está por vivirse. Pero, aunque dicha canción vital no corresponda o se pierda en la memoria del intérprete, ya está grabada con placeres y displaceres en el pentagrama de su existencia humana; porque existir es sobrepasar la vida.

> "Catarino le puso una mano en la espalda y le dijo: «Van a ser las once.» Aureliano volvió la cabeza, vio el enorme rostro desfigurado con una flor de fieltro en la oreja, y entonces perdió la memoria, como en los tiempos del olvido, y la volvió a recobrar en una madrugada ajena y en un cuarto que le era completamente extraño, donde estaba Pilar Ternera en combinación, descalza, desgreñada, alumbrándolo con una lámpara y pasmada de incredulidad". (Descripción de una noche de copas de Aureliano Buendía Cap 4 pag.30)

> "Viendo a la impávida mujer dorada por el resplandor del fuego, que ni en ese ni en ningún otro instante de su vida parecía existir por completo, recordó de pronto que un once de octubre, en plena guerra, lo despertó la certidumbre brutal de que la mujer con quien había dormido estaba muerta. Lo estaba, en realidad, y no olvidaba la fecha porque también ella le había preguntado una hora antes en qué día estaban. A pesar de la evocación, tampoco esta vez tuvo conciencia de hasta qué punto lo habían abandonado los presagios, y mientras hervía el café siguió pensando por pura curiosidad, pero sin el más insignificante riesgo de nostalgia, en la mujer cuyo nombre no conoció nunca, y cuyo rostro no vio con vida porque había llegado hasta su hamaca tropezando en la oscuridad. Sin embargo, en el vacío de tantas mujeres como llegaron a su vida en igual forma, no recordó que fue ella la que en el delirio del primer encuentro estaba a punto de naufragar en sus propias lágrimas, y apenas una hora antes de morir había jurado amarlo hasta la muerte. No volvió a pensar en ella, ni en ninguna otra, después de que entró al taller con la taza humeante, y encendió la luz para contar los pescaditos de oro que guardaba en un tarro de lata". (Descripción del ensimismamiento tenido por el Coronel Aureliano Buendía. Cap.13 pag.109)

Existir es interpretar la vida del uno en el todo del mundo vivido, llenarse de recuerdos darle paso a la fantasía y a la maravilla de la creación, o de la evolución, según se asuma y posicione con el origen. Cada interpretación del acto de vida es, acorde a lo que se piense, un desafío: o se deja llevar por la corriente o se lucha en su oposición para vencerse así mismo en el torrente de los deseos y perdonar perdonándose en sí.

> "…José Arcadio Segundo no volvió a ver a la mujer. Aureliano Segundo obtuvo su perdón y se quedó con ella hasta la muerte. Se llamaba Petra Cotes. Había llegado a

> Macondo en plena guerra, con un marido ocasional que vivía de las rifas, y cuando el hombre murió, ella siguió con el negocio. Era una mulata limpia y joven, con unos ojos amarillos y almendrados que le daban a su rostro la ferocidad de una pantera, pero tenía un corazón generoso y una magnífica vocación para el amor. (Descripción de la amante de los dos hermanos Aureliano Segundo y José Arcadio segundo Cap 10 pag 78).

Los escritos de Gabo, con un revolucionario estilo propio de las revoluciones latinoamericanas y que, a pesar de ello, encajó en la institucionalidad del premio Nobel de literatura a principios de los años 80, ilustran las cotidianidades soñadoras de los habitantes americanos, las fantasías de seres humanos que se resisten a ser conquistados y a ser sacados de la ensoñación vital y natural, seres que no quieren limitarse a razonar sino que quieren desplegarse a sentir con razones y a expresar, sin racionar, las emociones que les desbordan. Actores de dramas y tragedias cotidianas que, aunque no se crea, se presentan con más o con menos en la vital idiosincrasia del pueblo latino americano y en especial el colombiano. Pueblo soñador despierto y ávido de emociones.

Referencias bibliográficas:

BOLAÑOS, D. (2000). El Cuerpo como almacén de tensiones. Material inédito. Universidad del Valle. Cali (Col)

_____ (2006). Cuerpo, movimiento y comunidad; escenarios para crecer y socializarse. Compilación celebración de 25 años de creación del programa Licenciatura en Educación Física y Deporte. Universidad del Valle. Cali (Col)

DELEUZE, G (1988- 1989). El abecedario de Deleuze. Versión digital, formato fílmico de entrevistas. Disponible en http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/videodeleuze.html revisado. 15/10/2012 - 31/10/2012.

GARCIA MARQUEZ, G. Cien años de soledad. Versión digital. Disponible en http://www.amazon.com/Cien-soledad-Vintage-Espanol-Spanish/dp/0307474720 Recuperado. 04/10/2012. 16:30

_____. El ahogado más hermoso del mundo. Versión digital. Disponible en. http://www.literatura.us/garciamarquez/ahogado.html. Recuperado. 05/10/2012. 19:00

GORLIER, JC (2011). Nudos del Lenguaje. Universidad Nacional de Mar del Plata. Eudem. Mar del Plata (Arg).

Apriori corporal y fundamentación pragmática-trascendental en la ética discursiva apeliana

Marcelo Eduardo Bonyuan (CONICET – UNLa – ICALA)

Introducción

La ética discursiva apeliana es reconocida como una propuesta filosófica contemporánea que sostiene la posibilidad de una fundamentación última pragmático trascendental del conocimiento y de la ética. Tal proyecto asume los giros: hermenéutico, lingüístico, pragmático y trascendental. Desde este marco de fundamentación última, la ética discursiva devela que la pregunta por la validez -pública- del sentido de la acción humana sólo puede resolverse en tanto en la misma se representa *apriori* una función social de la comunicación, en la cual se supone, "el *juego lingüístico trascendental de una ilimitada comunidad de comunicación.*" (Apel, 1985 -T1: 16 nota 9. Cf.: Ibíd. -T2: 209 y ss.). Uno de los puntos más dilemáticos de este proyecto filosófico recae en la idea misma de "comunidad ilimitada -o ideal- de comunicación", considerándola, en varios casos, como un supuesto deficitario: ya sea por concebirla como un supuesto metafísico, ideal, como por denunciar el carácter extremadamente abstracto y/o formal, olvidando con ello, por ejemplo, la relevancia de un planteamiento que considere el factor de lo corporal.

1. Apriori corporal en la ética discursiva apeliana

La idea de un *apriori corporal* se encuentra, en los planteamientos apelianos, principalmente referida a un proyecto gnoseoantropológico que intenta superar la problemática derivada de la "excentricidad" de todo paradigma de la conciencia, y de todo modelo universalista-formalista, los cuales omiten la relevancia e implicancias del anclaje del ser en la facticidad del mundo. A partir del reconocimiento del *apriori corporal* como condición de posibilidad de la constitución de sentido, de toda perspectiva de mundo y de toda reflexión histórica y contextualmente configurada, Apel sostendrá que "una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia -esencialmente <<excéntrica>>- debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora…". (Apel, 1985 -T2: 93; Cf. Ibíd. -T2: 95-96, nota 7a). A partir de ello concebirá la necesidad de asumir una relación dialéctica entre estos dos polos, por lo cual el *apriori* corporal del conocimiento (el cual implica un compromiso material con el mundo) se halle en una relación de complementariedad necesaria con el

apriori de la conciencia (conocimiento mediante reflexión). (Apel, 1985 -T2: 94; Cf.: Conill, 2010: 106)

A partir de aquí la idea de corporalidad (asumida provisionalmente como ligadura ontológica a la facticidad del mundo) se torna problemática en tanto presente en la relación dialéctica propuesta por Apel entre: *fisiognomía* y *tecnognomía*. Al respecto no queda claro, en el marco gnoseo-antropológico de la función lingüística de apertura de mundo y constitución de sentido, si Apel se refiere con "tecnognomía" a dos cosas distintas: 1) La tecnognomía entendida *exclusivamente como la intervención corporal* del ser humano en el mundo (el trabajo, los experimentos físicos, etc.); o 2) Tecnognomía entendida como el *aspecto corporal de cualquier actividad humana* (no necesariamente una intervención corporal) constitutiva de sentido, 3) habilitando esto último a su interpretación como el aspecto corporal-material de la interpretación y la constitución lingüística de sentido. (Centeno, 2011: 39). De este modo, "Apel parece entender el término "tecnognomía" en el sentido de un *conjunto de condiciones no sólo corporales, sino también físicas, materiales e históricas en un amplio sentido* y que posibilitan toda constitución de sentido." (Centeno, 2011: 40). Al respecto sostiene, contra todo "sistematismo carente de mundo [propio] de un sistema lingüístico puramente lógico" (Apel, 1985 -T1: 128), que "en el lenguaje real y en el conocimiento real del mundo lo central refiere a la apertura del mundo como *algo* con *significatividad*. Tal función de apertura es concebida, tanto en consideración de 1) la perspectiva de la mundanidad mediada de modo corporal–práctico -como manifestación prerreflexiva (encarnativa) del contenido mundano en la palabra-, 2) como de un orden formal propio del lenguaje construido a base de signos. (Apel, 1985 - T1: 184, 185)

2. Apriori corporal: de la constitución de sentido al plano de la validez trascendental

El paso de la reflexión antropológica a la pragmático trascendental, implica un punto de quiebre controvertido. El núcleo de la problemática se configura en torno a la centralidad del lenguaje, la situación argumentativa y la intersubjetividad trascendental, bajo la problemática que representa para algunos pensadores la posible desconsideración de lo corporal en el presente marco de reflexión pragmático-trascendental.

Desde su visión pragmático trascendental, apel sostiene que "todo conocimiento…, para poder ser valorado o criticado como válido de acuerdo con su específica constitución del sentido, debe ser mediado por un ámbito que reflexione sobre la validez, distanciándose por principio del compromiso interesado y de sus puntos de vista mediados corporalmente" (Apel, 1985 -T1: 70-71; Ibíd: 126). Hay que denotar aquí que, bajo esta afirmación, Apel no está negando la relevancia de lo corporal. El *distanciamiento* aquí explicitado no tiene por qué significar una desconexión. Más bien representa la instancia de una reflexión que, partiendo de la facticidad, puede acceder a un plano no reducido al

de la propia visión perspectivista-contextualista. Ello no implica una separación de los compromisos corporales-materiales con el mundo. En tal caso podría decirse que "el *apriori* del acuerdo argumentativo (en la ilimitada comunidad real de comunicación) ocupa un lugar destacado en la <<pre-estructura>> hermenéutico-trascendental de la comprensión: los restantes presupuestos del acuerdo real, materiales y existenciales, por más que su significación vital pueda imponerse frecuentemente a todas las reglas de juego de la argumentación, tienen que subordinarse por principio al *apriori de la argumentación* o de la *comunidad de argumentación*; porque sólo presuponiendo este último podemos también *conocer* o *discutir* los restantes en su significación." (Apel, 1985 -T1: 58. Cf. Ibíd, -T2: 390).

Con ello Apel da un paso en la dirección de una fundamentación última, es decir: una fundamentación que indaga sobre los supuestos irrebasables presentes en la argumentación.

Si bien pueden entablarse similitudes entre el tipo de reflexión gnosceo-antropológica y el pragmático-trascendental, como por ejemplo, el que en ambos programas la reflexión es instancia crítica de todo consenso provisional, proyección de una universalidad de sentido, etc. Pero la diferencia es decisiva y define lo más propio de la Pragmática trascendental: *la razón que se fundamenta a sí misma reflexivamente*, posibilitando con ello una *fundamentación última* filosófica. (Centeno, 2011: 56).

Aun así, para algunos pensadores la precedente tesis apeliana padece el defecto de constituir un "inoperante formalismo [propio] del principio pragmático-trascendental." (Fernández, 1994: 49) necesitado de una parte B de la ética para intentar remediar "…la abstracción de su principio discursivo" (Fernández, 1994: 51)

En su artículo "El apriori corporal: insuficiencia de la ética discursiva", Domingo Blanco Fernández se pregunta si acaso "en el orden de la fundamentación no ha detenido el filósofo arbitrariamente su reflexión en una reconstrucción de condiciones de posibilidad que toma por suficiente sin serlo en realidad." (Fernández, 1994: 54-55).

El argumento central de su trabajo se ubica en el intento de demostrar, como reacción crítica a la ética discursiva, que "la única universalidad no reducida, no abstracta, es la de la comunidad ideal-intercorporal (Fernández, 1994: 73)

Sustentándose principalmente en el pensamiento de Merleau-Ponty (en su teoría de la percepción y la crítica al paradigma de la *transparencia* -racional-) intentará rescatar la idea de un apriori de la corporalidad, factor que -a su juicio- Apel no ha abordado en profundidad. En los términos en que allí se presenta la problemática de la insuficiencia de la ética discursiva, el autor intenta vislumbrar un trasfondo consistente de la corporalidad (identificada como: "opacidad de lo real") que opere como condición de posibilidad del ideal regulativo sostenido por la ética discursiva (identificado con la idea de *transparencia*)

Al respecto se pregunta: "¿acaso podríamos desear los seres humanos algo mejor que convivir en una asociación solidaria que no genere ya asimetrías de poder, en la que hayamos superado la alienación, y en la que sometamos a control y dirección por acuerdo racional la globalidad de la actividad humana, al fin transparente?" (Fernández, 1994: 56) Una respuesta afirmativa, como la que sostiene la ética discursiva, representa para este autor el hecho de que "por la transparencia como idea regulativa, la razón discursiva prescribe algo así como la aproximación asintótica al ideal del hombre sin sombra" (Fernández, 1994: 56)

En su identificación de la idea de corporalidad con la metáfora de la sombra (asumida no como ausencia fáctica de la futura luz, sino, más bien, como "solidez opaca" (Fernández, 1994: 56), valga decir: como un trasfondo consistente sobre el cual se refleja la luz -de la razón-) se devela, más allá de su intento por hacer patente las insuficiencias presentes en la ética discursiva al respecto del apriori de la corporalidad, las propias limitaciones surgidas de una comprensión errónea de determinados puntos clave de la ética discursiva y del método pragmático-trascendental. En primer lugar identifica a la pragmática-trascendental con una reducción consecuente de la ontología a filosofía lingüística y se plantea el hecho de si con ello no se reduce también a cada sujeto a la mera acción de "comunicar comunicación, o sea, nada". Con ello el autor omite el hecho, sostenido por Apel, de que aquello que se comunica no es comunicación, sino, ya siempre, algo interpretable e interpretado intersubjetivamente, y por lo tanto: *algo con sentido*. Pareciera que el autor esboza tal crítica a los fines de mostrar, como instancia superadora de las deficiencias de la ética del discurso: la función que representa el apriori corporal en tanto condición de posibilidad del anclaje del discurso a la facticidad. Y aún más allá de ello, siguiendo a Merleau-Ponty, el intentar fundamentar una instancia dialéctica entre corporalidad y reflexividad, por la cual asumir que "sólo porque el cuerpo es cosa sentiente puede ser vínculo sustancial de las cosas, porque la autoafección corporal es *otra* clase de reflexión cuyos polos subjetivo… y objetivo… ya no se contraponen como el cogito y su cogitatum en la homogeneidad de la representación" (Fernández, 1994: 58-59, Cf., Maliandi, 1998: 164). A ello puede objetársele el hecho de que el giro hermenéutico-trascendental operado por Apel supera el plano de análisis dualista "sujeto – objeto", aún más allá de la evidencia hermenéutica de la relación sujeto-sujeto, develando la idea de una intersubjetividad trascendental entendida como comunidad ilimitada de interpretación.

En última instancia los esfuerzos por validar el *apriori de la corporalidad*, como superador de las deficiencias de la ética discursiva culminan, en los argumentos de Blanco Fernández, afirmando una lógica de la dualidad (luz - sombra, lo visible - lo invisible, etc.) en la cual, de toda *subsunción por parte de lo visible*, o de *la lingüísticidad* (Fernández, 1994: 59) del conocimiento no puede esperarse más que un "resto". Ese resto es "lo que en el mundo sensible persiste siempre de originario… bajo todas las mediaciones lingüísticas" (Fernández, 1994: 59). En otras palabras: el apriori de la

corporalidad se postula como fenómeno no *objetivable*. Apel asiente a una tesis de este tipo, reconociendo que "si no existiera un *apriori* corporal (en el sentido de M. Merleau-Ponty), no se podría adoptar perspectiva alguna, ni tampoco hacer experimentos, y ni siquiera reflexionar." (Apel - Rueda, 1994: 269). Nótese con ello que este pensador no se refiere a ninguna tesis que sostenga que la autoafección corporal represente una determinada clase de reflexión.

Según Apel, "a la reflexión le es propio también un *apriori lingüístico*. Por medio del uso de signos presuponemos, al pensar, una realización corporal del lenguaje. Ahora bien, a pesar de ello, se puede, como filósofo, tematizar estos fenómenos, precisamente como condiciones de posibilidad no objetivables de la objetivación" (Apel - Rueda, 1994: 269)

3. Consideraciones finales

Refiriéndose a la concepción de la corporalidad en Apel, Maliandi sostiene: "En el conocimiento no se puede saltar por encima de la propia corporalidad" (Maliandi, 1998: 167). Si bien tal afirmación debe ser reconocida como válida, en la medida en que la ética discursiva no pretenda omitir la relevancia del anclaje a la facticidad y con ello a todo posicionamiento perspectivista (asumido, desde la postura apeliana, en los términos de la multiplicidad de perspectivas de mundo presentes en cada comunidad real de comunicación), aún así, con ello no debe interpretarse la posibilidad de asumir un apriori de la corporalidad en sentido prelingüístico. Quién sostuviese tal posibilidad demuestra, en la misma pretensión de validez de tal principio, la irrebasabilidad del logos en la mediación lingüística-intersubjetiva de toda argumentación. Como sostiene Apel: "todo aquel que argumenta tiene que dirigirse a otros sujetos pensantes en un lenguaje común. Por consiguiente, tiene que referirse primariamente al mundo *públicamente interpretado*" (Apel, 2002: 40) pudiendo constatar que "la evidencia de la conciencia alcanzable para mí [por ejemplo en el reconocimiento del apriori de la corporalidad] es ya siempre evidencia lingüísticamente interpretada, en el sentido de la *comprensión del mundo* y la *comprensión de sí*." (Apel, 2002: 46) e intersubjetivamente compartida. En este marco, la pretensión de validez elevada en la *postulación* de un apriori de la corporalidad implica el reconocimiento irrebasable de una comunidad de comunicación -por principio- ilimitada *qua* instancia de resolubilidad de las pretensiones puestas en juego.

De este modo podría plantearse la pregunta: ¿Cómo debe entenderse la idea de *corporalidad* (en tanto apriori corporal)? Valdría decir al respecto que *corporalidad* es ya siempre *corporalidad interpretada*, es decir: lingüísticamente mediada. El reconocer que la corporalidad es condición de posibilidad de toda interpretación (en los términos previamente explicitados) no implica negar el hecho de que la condición de posibilidad de la propia pretensión de validez presente en tal

postulación remita a determinados supuestos irrebasables del logos argumentativo, en tanto no se pretenda postular a tal apriori de la corporalidad como un fundamento apoyado en bases dogmáticas.

De este modo la situación argumentativa debe ser asumida como *metódicamente irrebasable* en el plano de una fundamentación última-trascendental de la validez de todo principio.

Referencias bibliográficas:

Apel, K.-O. (1985): *La transformación de la Filosofía*, Tomos I y II, Madrid: Taurus

Apel, K.-O. – Rueda, L. (1994): "<<*Apriori* de la facticidad>> y <<*apriori* de la idealización>>. Opacidad y transparencia. Entrevista con K.-O. Apel: Luis Sáez Rueda, en: Blanco Fernández, D. - José A. Pérez Tapias - Luís Sáez Rueda (Edit.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, pp. 251-270

Apel, K.-O (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis

Blanco Fernández, D. (1994): "El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva", en: Blanco Fernández, D. - José A. Pérez Tapias - Luís Sáez Rueda (Edit.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, pp. 46-74

Centeno, Á. A. (2011): "La antropología del conocimiento en el pensamiento de Karl-Otto Apel". Tesis Doctoral. Granada: Editorial de la Universidad de Granada
En: http://hdl.handle.net/10481/21012
Consultado: 10 de Octubre de 2012

Conill, J. (2010): "El cuerpo humano como expresión de la realidad bio-psíquica", en: Alonso Bedate (Edit.): *El cuerpo humano: Enigmas y desafíos*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 103-120

Maliandi, R. (1998): "El apriori corporal en Apel", en: Rovaletti, M. L. (Ed.): *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual.* Bs. As.: Lugar editorial., pp. 161-168

Pasiones del cuerpo y pobreza invisible en Adam Smith

Marina P. Boschi (UBA/UCES)

El objetivo del presente trabajo es analizar el rol y las implicancias de la concepción smithiana de las pasiones sobre el resto de su pensamiento. Mi interés por esta temática se debe a que las pasiones constituyen la base de su filosofía moral y ejercen su influencia incluso en su obra económica.

David Hume definió las pasiones como una emoción violenta y sensible generada al presentarse un bien o un mal, o cualquier otro objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea adecuado para excitar un apetito. Smith adoptó esta concepción y consideró que las pasiones son los principales motores de la acción. Distinguió entre pasiones que tienen su origen en el cuerpo, dado que son consecuencias de estados físicos, y las que tienen su origen en la imaginación y consisten en estados mentales. , tales como la alegría y el miedo. Aunque las pasiones introducen un elemento de pasividad en su filosofía moral, también pueden estar formadas y dirigidas por la imaginación. La capacidad de la imaginación para reflexionar poniéndose en el lugar del otro muestra que las emociones están guiadas por ésta, ya que es la imaginación la que permite sentir, por ejemplo, la alegría o la tristeza que el otro siente. La imaginación es también capaz de intensificar las pasiones derivadas del cuerpo y de hacer interactuar a los dos tipos de pasiones. Por ejemplo, la pasión derivada de un dolor físico puede interactuar, gracias a la imaginación, con la preocupación, un estado mental y reforzarse mutuamente.

Smith dividió las pasiones derivadas de la imaginación en tres tipos: sociales, asociales y egoístas. Las pasiones asociales, tales como el enojo, el odio y el resentimiento, enfrentan a los hombres y son desagradables tanto para el que las siente como para el espectador, quien sólo puede simpatizar con ellas luego de conocer sus causas y parecerles justificadas. La virtud de la justicia se basa en este tipo de pasiones comprobándose así que éstas son para Smith parte integral de la naturaleza humana y útiles tanto para el individuo y como para la sociedad. Las pasiones sociales incluyen la generosidad, la compasión y la humanidad. Son agradables tanto para el que las experimenta como para el espectador e implican una simpatía doble: hacia el benefactor y hacia la gratitud del beneficiario. Son el origen de todas las virtudes sociales. Por último, las pasiones egoístas se derivan de la propia buena o mala fortuna y ejemplos de ellas son la alegría y la tristeza. Los espectadores están preparados para simpatizar con este tipo de pasiones, especialmente con tristezas graves y justificadas y con alegrías pequeñas que no suscitan envidia. Probablemente las pasiones egoístas son las que generan el deseo de "mejorar nuestra propia condición", inclinación que aparece tanto

en *La teoría de los sentimientos morales* (Smith 1982: 50) como en *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (Smith 2006: 309, 310, 313, 481). El espectador simpatiza con las pasiones egoístas, incluso cuando éstas implican que el agente se ponga en primer lugar, siempre y cuando al hacer esto no suscite pasiones antisociales en el espectador, como sería el caso si el agente, para mejorar la propia condición, robara a su vecino. Este tipo de pasiones son la base de la virtud de la prudencia que consiste en el cuidado de sí.

Hume explicó la simpatía a través de sus conceptos epistemológicos y la diferenciación entre impresiones e ideas. Sostuvo que cuando una persona percibe la expresión de una pasión en otra, primero se forma una idea de dicha pasión basándose en su propia experiencia y luego convierte esta idea en una impresión, es decir, en una pasión similar a la experimentada por la otra persona. De esta manera la simpatía es un proceso que permite el contagio de las pasiones observadas (Copleston 1979, vol. V: 304). Smith aceptaba que algunas pasiones, como la alegría y la tristeza, se contagian. Pero sostuvo que otro tipo de pasiones requieren deliberación por parte del espectador antes de poder ser compartidas. Este tipo particular de deliberación constituye su noción de simpatía. Según Smith la simpatía no surge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la origina. Así distingue el objeto de la simpatía, la pasión observada, de la causa de la simpatía, es decir, la situación que da origen a la pasión observada.

De esta forma, aunque Smith comenzó por definir la simpatía como "[…] nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión"[1] (Smith 2004, 53), terminó demostrando que la mera observación de una pasión es insuficiente para que tenga lugar la simpatía y que, para ello, la imaginación cumple un rol fundamental. Al carecer de experiencia sobre lo que sienten otras personas, la única forma que los seres humanos tienen de hacerse una idea sobre lo que sienten los otros es imaginarse en sus circunstancias a fin de conocer lo que ellos mismos sentirían en esa situación. De esta manera puede concluirse que para Smith la simpatía surge, no tanto de la consideración de la pasión, como de la causa que la provoca. La evaluación del espectador consiste en comparar las emociones que percibe en la persona principalmente afectada por la situación con las que imagina serían sus propias emociones si se encontrara en esa misma situación. Si ambas coinciden, el espectador va a simpatizar con el agente y considerar que éste experimenta una pasión "correcta" y apropiada para las circunstancias.

El hecho de que el acuerdo, es decir, la simpatía entre el actor y sus espectadores sea un tipo de placer, mientas que el desacuerdo, es decir, la ausencia de simpatía, sea un tipo de dolor, motiva a los actores a buscar la simpatía de los espectadores y a los espectadores a desear simpatizar con las personas observadas. Además, para Smith, la simpatía implica que el espectador se imagine siendo la

[1] "Nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión" (Smith 2004, 52).

persona observada sin dejar de ser él mismo. Por este motivo, no se puede considerar la simpatía como un principio egoísta. Esta concepción permite que, por ejemplo, un hombre pueda simpatizar con una mujer a punto de dar a luz, aunque no sea capaz de concebir una situación similar en su propia persona. Esta concepción también permite que el espectador pueda simpatizar con un loco y sentir compasión por él, aunque éste se sienta feliz en su condición, e incluso, le permite simpatizar con un muerto, aunque éste ya no sea capaz de sentir pasión alguna. En estos últimos casos, se comprueba que la simpatía no se debe al contagio de sentimientos entre el espectador y el agente, sino a la imaginación del espectador, quien imagina como se sentiría si se encontrara en la situación de la persona observada.

Sin embargo, Smith no cree que las pasiones del cuerpo, entre las que incluye el hambre, la sed, las que se derivan del dolor físico y el deseo sexual, puedan ser compartidas fácilmente. Considera que la individualidad y la radical separación de una persona respecto a otra impiden simpatizar ampliamente con estas pasiones y, por ello, considera que éstas deben ser mantenidas bajo control. A su vez, dado que su teoría moral se basa en la simpatía y la simpatía, en la imaginación, la simpatía se ve limitada por las capacidades de la imaginación. Por un lado, el espectador siente simpatía solamente por los sentimientos que no exceden cierto grado expresivo. Smith afirmó que el espectador no observa la desgracia acaecida al agente desde el mismo punto de vista que éste, ya que el agente es afectado en mucha mayor medida (Smith 1982, 20-21). Un poco más adelante agregó que el espectador debe hacer grandes esfuerzos para que el imaginario cambio de circunstancias en el que se basa la simpatía sea lo más perfecto posible. (Smith 1982, 21) y que los espectadores nunca logran concebir el mismo grado de pasión que experimenta la persona observada (Smith 1982, 21). Por otro lado, la simpatía se dirige a las situaciones gozosas y huye de las dolorosas, dada la preferencia por todo lo agradable y fácil de compartir. Es decir que, tanto el grado como el tipo de emociones capaces de generar simpatía están depuradas por la imaginación.

Pero el sujeto no sólo simpatiza, sino que también necesita de la simpatía de los demás; vale decir, necesita el "espejo" que le provee la sociedad, que los otros aprueben o desaprueben sus actos a fin de conocer la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones y acciones. Las otras personas señalan con su actitud cuándo comparten y cuándo rechazan los sentimientos y acciones del agente y, de esta manera, éste puede contemplar por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones. Vivir en sociedad es lo que permite hacer un juicio sobre uno mismo. Para juzgarse a sí misma cada persona debe colocarse en el lugar del otro y considerar su conducta imaginándose como espectador de su propio comportamiento. De este modo puede experimentar o no simpatía hacia su propia conducta y sentimientos.

Según Smith, cada uno es consciente de que la mayor parte de la felicidad humana radica en la conciencia de ser apreciado por los demás y que el gran precepto de la naturaleza es amarse a sí

mismo como el prójimo es capaz de amarnos. La implicación inmediata es que el sujeto smithiano es un buscador incesante de simpatía, ya que contar con la simpatía de los otros es en sí mismo placentero y la indiferencia de los demás, en cambio, "[…] necesariamente frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana" (Smith 2004, 123). Dado que la simpatía está mediada por la imaginación y las condiciones que ésta le impone, el sujeto moral tiene en cuenta esta circunstancia a fin de presentarse ante los demás de manera favorable y obtener así su simpatía. Por su propia experiencia como espectador sabe que la imaginación es poco receptiva a la presentación extrema de las pasiones y que es más receptiva a lo gozoso que a lo que provoca aflicción. Resulta de esto que su teoría moral, por un lado, parecería aproximarse a una moral de la vergüenza y, por otro, negaría reconocimiento a gran parte de los seres humanos. En efecto, dado que la propensión a simpatizar con el gozo es más fuerte que la propensión a simpatizar con el dolor, los desgraciados, pobres y dolientes se hacen invisibles dentro de la sociedad, nadie simpatiza con ellos. Según Smith:

> "El hombre pobre […] está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado, porque si bien el ser pasado por alto y el ser desaprobado son cosas completamente diferentes, como la oscuridad nos cierra la luz del honor y la aprobación, el percibir que nadie repara en nosotros frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana" (Smith 2004, 123).

Un poco más adelante agregó que la personas apartan sus ojos de los pobres y sufrientes y si, por lo extremo de su desgracia, se fuerzan a mirarlos solo lo hacen para rechazar un "objeto" tan desagradable (Smith 1982, 51). Es más, estas personas dejan de ser propiamente humanos, ya que uno no puede saber qué es ni cómo es, sino a través del reflejo que le devuelven los otros. El pobre deja de ser culpable de desidia o de un derroche exagerado o víctima para convertirse en un ser invisible. Esto es aún más grave porque Smith mismo admite: "[…] las emociones amargas y dolorosas de la pesadumbre y la animadversión requieren con más vehemencia el consuelo reparador de la simpatía" (Smith 2004, 60). Si bien Smith propone la sociabilidad y la comunicación como elementos que ayudan a restaurar la paz de la mente no hace lo mismo cuando el problema del que se trata son las necesidades básicas insatisfechas. Es más, comentó explícitamente las dificultades para simpatizar con todas las pasiones que se originan en el cuerpo y consideró la indiferencia para con el dolor ajeno, en los casos en que no estaba en nuestras manos prestar ayuda, como algo "[…] sabiamente ordenado por la naturaleza" agregando que las lamentaciones del pobre" […] tienden claramente a ser objeto más de desdén que de solidaridad" (Smith 2004, 261). Considero que la incapacidad de la teoría de Smith para incluir a los pobres y sufrientes dentro del

ámbito de reconocimiento moral se debe a su visión negativa respecto de las pasiones del cuerpo. Esta visión se puede cuestionar siguiendo las intuiciones de dos filósofas que trataron sobre estas pasiones en Smith: Martha Nussbaum y Sophie De Grouchy. De Grouchy (1764-1822), quien tradujo *La teoría de los sentimientos morales* al francés en el año 1798 y le agregó sus reflexiones y críticas bajo el título de *Lettres sur la Sympathie*, consideró que las repetidas experiencias del propio dolor corporal producen una "idea abstracta del dolor" que permite que se pueda sentir y simpatizar con el dolor físico ajeno de manera no problemática (De Grouchy 2008:43).Nussbaum, por su parte, explica que Smith consideró las pasiones del cuerpo inapropiadas no por el hecho de ser comunes al resto de los animales, sino por las dificultades que encuentra el espectador para poder compartirlas por el mero hecho de observarlas en otra persona. Considera que de esta manera Smith convirtió una dificultad psicológica en la justificación de un rechazo moral (Nussbaum, 1992:345). Afortundamente muchas de estas dificultades psicológicas y algunos de los prejuicios que generaban se superaron a lo largo del tiempo. Se puede observar que la simpatía hacia grupos históricamente excluidos por motivos religiosos, por tener diferente orientación sexual, etc. ha logrado integrar a muchos de ellos dentro de la esfera del reconocimiento ya que se comenzó a considerar estas diferencias como positivas y enriquecedoras para la sociedad. Sin embargo, la teoría de Smith todavía parece tener validez cuando la exclusión se debe meramente a motivos económicos. Sigue habiendo estigmatización de la pobreza a la que se la suele asociar a la delincuencia y a grupos étnicos discriminados y sigue habiendo indiferencia hacia los pobres.

Referencias bibiográficas:

Copleston, F. (1979) *Historia de la filosofía: de Hobbes a Hume* , vol. V., Barcelona, Ariel.

De Grouchy, S. (2008) *Letters on Sympathy. A critical edition*, Philadelphia, American Philosophical society.

Hume, D. (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Madrid, Anthropos.

Hume, D. (1998) *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editorial Técnos.

Nussbaum, M. (1992) *Love´s knowledge*, New York, Oxford University Press.

Smith, A. (2004) *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial.

Smith, A. (2006) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.

Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto[1]

Valentina Bulo
(Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Santiago de Chile)

Hay dos frases que quisiera comentar aquí: "No hay naturaleza", de Jean-Luc Nancy, y "el ser es el Capital", de Frédéric Neyrat. La intersección de ellas pasa por Heidegger y su idea de *Gestell*, curiosamente traducida por Michel Haar en el *Canto a la tierra* como *consumación*. El problema *real* que gatilla esta incursión se vincula con ciertos cuerpos concretos llamados "naturales" y una gran ebullición discursiva sobre la "naturaleza" y su defensa, en el marco de la violenta explotación y aniquilación de *nuestros* "recursos naturales".

La naturaleza, como concepto, sigue hoy operando como fundamento en gran parte de los distintos discursos "de actualidad"; el uso de este concepto dentro de estos discursos determina a la naturaleza principalmente como un tipo de recurso, son los recursos naturales, o sea, algo que "se define" por su disponibilidad, para ser extraído, explotado y consumido -el otro tipo de recurso, el recurso humano, tiene similares características, volcadas a la extracción, explotación y consumo de su fuerza-. También operan de este modo aquellos discursos que pretenden velar por el cuidado de la naturaleza, como un lugar que se consume turísticamente, o se nos dan a consumir los "desastres naturales" a través de la televisión y la web: constatamos allí "la fuerza de la naturaleza".

Uno de los orgullos de "la humanidad" que actúa como símbolo del desarrollo, ha sido el incluir a la naturaleza dentro de los derechos humanos. Expresiones como "reservas naturales" o "patrimonio natural", como parte del patrimonio de la humanidad, apuntan en esa dirección: tomar un fragmento de tierra y restringir su uso al de la conservación y protección en vistas del futuro de la humanidad.

No es objetivo de este escrito hablar "sobre la naturaleza", como lo hicieron los primeros griegos, ni hacer una historia del concepto, desde la physis a la naturaleza moderna, más bien intentaremos realizar un trazo *entre* naturaleza y técnica utilizando los conceptos de *Gestell*, Ecotecnia y consumación, de Heidegger, Nancy y Neyrat respectivamente. El ámbito de este escrito está entre naturaleza y técnica, el "entre" (al estilo heideggeriano) indica una figura epocal: uno de los trazos de nuestro mundo globalizado marca esta fusión de naturaleza y artificio.

Si, como afirma Nancy, "no hay naturaleza" en términos de un orden previo al construido por el hombre, al orden cultural tecnificado, tampoco hay "técnica pura", como algo escindido, separado y superpuesto a la naturaleza. "Si la técnica es el desplazamiento de la naturaleza, nosotros no podemos ver su contrario, o bien tendríamos que saber pensar un retorno de la naturaleza, por ella

[1] El siguiente artículo forma parte de las investigaciones FONDECYT n° 11090121 y CONICYT n° 79100004

misma, en su contrario: ¿pero no sería esto volver a una dialéctica allí donde nosotros esperamos, inevitablemente una "segunda naturaleza"? Es necesario entonces pensar de otro modo. Si la técnica da el sentido de la naturaleza a partir de la cual ella se construye y que ella destruye al mismo tiempo, esto quiere decir que no es más de hecho posible hablar de naturaleza, ni por consecuencia tampoco, en estos términos, de 'técnica'"(Nancy 2010).

Ya desde los años 30 Heidegger hablaba de la era de la técnica, aunque no fue hasta los años 50 que pasó a ser uno de los ejes de su pensamiento tardío; entre los muchísimos discursos sobre la técnica, el discurso heideggeriano destaca por su análisis ontohistórico (Rodríguez 2006, p.160), que es el que trabajaremos aquí, aunque con una "pequeña vuelta de tuerca", que consiste en el uso de la diferencia ontológica como diferencia colonial. Realizar un análisis ontohistórico de la técnica quiere decir, en primer término, que la técnica no se entiende como la suma de artefactos técnicos que de modo omnipresente funcionan en las urbes "desarrolladas" de hoy, frente a las cosas naturales, como los árboles, el agua o incluso la *fuerza* del agua de un tsunami (¿cómo clasificar entonces al gato de mi casa o a la energía atómica de una central?), el análisis ontohistórico de Heidegger apunta a ciertas relaciones que él llama fundamentales (yo diría dominantes), que dan "una figura técnica" a los incluidos en dicha relación. Una plantación de bosques es técnica no porque hayan sido plantados por el hombre, sino porque la configuración de relaciones entre el sol el agua los árboles y el hombre contiene los trazos propios de la figura de la técnica, que consiste en una cadena de producción-explotación, almacenamiento, distribución y consumo de energía de la naturaleza, esta cadena para Heidegger es un emplazamiento o provocación, "una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada" (Heidegger 1994, p.18). En este sentido la técnica moderna puede ser entendida como una cierta violencia, una relación de dominio con eso que Heidegger llama naturaleza.

En segundo lugar, y se articula con lo anterior, el que el análisis de la técnica sea ontohistórico significa que atañe directa y primariamente a la verdad. La técnica es un modo de la verdad, por eso Heidegger dedica tantas páginas y se da tantas vueltas en el esfuerzo (y forcejeo) de mostrar la técnica como un modo de "desocultación provocante", porque la técnica es una cristalización de sentido, del sentido del ser. Esto quiere decir, en términos concretos, que comprendemos el mundo técnicamente, que la verdad tenocientífica nos aparece como "naturalmente verdadera", pues la técnica se corresponde con la actual figura de despliegue del ser, es lo que Heidegger denomina *Gestell*[1].

Atendamos a este texto:

[1] Dejo la expresión en alemán, que es bastante conocida, teniendo en cuenta que entre las muchas traducciones que figuran están: lo dispuesto, la im-posición, el dispositivo (Francisco Soler), estructura de emplazamiento (Zimmerman), consumación (Michel Haar). A veces, a partir de la lectura de los textos propondré interpretar *Gestell* como

"Lo que despliega a los montes originariamente en surcos montañosos atravesándolos en su plegada unión es aquella reunión que nosotros llamamos cordillera.

Nosotros llamamos ánimo a aquello que reúne originariamente, desde donde se despliegan las tonalidades según las cuales nosotros sentimos tal o cual humor.

Nosotros llamamos hoy Ge-stell a ese provocante reclamo que reúne al hombre para establecer la sobreexposición [de las cosas] en forma de stock" (Heidegger 1994, p.23)[1].

El texto anterior puede ser trabajado como una fórmula: son tres momentos en que hay algo que se define (se despliega) como un principio ordenador (reunión originaria) que le otorga un determinado carácter a un ámbito de entes, los determina como tales, les da un sentido, una figura: La cordillera es el principio ordenador que despliega a las montañas según sus surcos, el ánimo es el principio ordenador que despliega a nuestros humores según sus tonos y *Gestell* es el principio ordenador que despliega la sobreexposición de las cosas como stock según el provocante reclamo.

Gestell entonces es un modo de reunir, de apertura del sentido, que consiste en una necesidad (no una necesidad lógica, ni un apremio), una exigencia humana que se relaciona con las cosas y los otros hombres como existencias expuestas y dispuestas. Eso es lo que nos provoca, el que las cosas se nos presentan como disponibles. Sin pretender hacer una traducción, llamaré disponibilidad a *Gestell* justamente porque alude a ese modo originario de abrírsenos el mundo como disponible, lo que nos hace hablar de los hombres como recursos humanos (también como capital humano) y de la naturaleza como recursos naturales. Desde esta perspectiva, lo que primero somos es un recurso. Esto determina el carácter de presentársenos las cosas, que como presencia es una sobreexposición[2], en forma de stock[3]. Las cosas están allí, listas para ser requeridas. En un documental llamado *El Espiral*, Armand Mattelart analoga las "riquezas naturales" de Chile (salitre, cobre, agua) a una cortesana, que pasa de los brazos de unos extranjeros a los brazos de otro, tierra dispuesta y abierta para los brazos del hombre, tierra sobreexpuesta y sobreexplotada.

Lo importante para Heidegger es el carácter ontológico de este trazo; *Gestell* es una figura del Ser, por eso es un modo de reunir y es apertura del sentido, como figura del ser corresponde al ser mismo en cuanto retirado, sustraído de la historia. Dicho de otro modo, las cosas nos aparecen como

---

disponibilidad.

[1] Heidegger,ibid., p.23 (Was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem gefalteten Beisammen durchzieht, ist das Versammelnde, das wir Gebirg nennen.
Wir nennen jenes ursprünglich Versammelnde, daraus sich die Weisen entfalten, nach denen uns so und so zumute ist, das Gemüt.
Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen — das *Ge-stell).*

[2] Tomo el término sobreexposición incluyendo muchos de los caracteres que trabaja Neyrat en su libro *Surexposés*, que hasta donde sé no pretende ser una traducción de *das Sichentbergende* como lo hago aquí.

[3] Traducir *der Bestand* por "stock" puede ser un poco forzado, y reduce el sentido de lo que está diciendo Heidegger, pero opto por ella pues dice más que otras traducciones como "existencias" (que podría ser Dasein!) o" lo constante", a veces utilizaré también el término "mercancías".

fundamentalmente disponibles para el hombre porque aparecen históricamente vacías de ser, aparece sólo el ente vaciado de otro sentido que no sea su disponibilidad. La diferencia ontológica es aquí también lo que está en juego. *Gestell* es el modo de relación entre el ser y el ente bajo la figura del retiro del Ser, "sólo hay entes, en la forma de puros objetos requeribles por la técnica, y el ser, si es que aún tiene algún sentido esa palabra, no es otra cosa que la forma como aparecen los entes, su pura disponibilidad, su puro estar dispuestos para su uso (como puede observarse, la visión cotidiana del mundo descrita en S*er y Tiempo* responde perfectamente a la situación de la existencia en la época técnica)"(Rodríguez 2006, p.265). Como figura del ser la disponibilidad hace aparecer a los entes como mercancías y al hombre como animal de trabajo.

La diferencia ontológica toma la figura del olvido de la diferencia y es en este aspecto que se puede comprender la distinción de J. Acevedo sobre las dos naturalezas en Heidegger, la naturaleza calculable y la naturaleza natural(Acevedo 1999, p.106-110); mientras la naturaleza calculable se corresponde con la disponibilidad, con la figura actual del ser como retiro, la naturaleza natural se corresponde con un ámbito de la figura propia del ser como *Ereignis*, eso que en otros textos llama la tierra. La naturaleza natural sería la figura propia del *Ereignis*, en la perspectiva de la tierra, lugar para el habitar de los mortales, a los que corresponde salvar la tierra. Las dos naturalezas se corresponden con las dos figuras del ser como *Ereignis* y *Gestell*. La naturaleza calculable es la naturaleza producida por la figura técnica y conceptuada teóricamente por las ciencias exactas o ciencias "de" la naturaleza, es decir, es la naturaleza como producción teórica de la *Gestell*, las ciencias en este sentido serán un acoplado al engranaje técnico, se trata más bien de un "aparato tecnocientífico" con apariencia de ciencia natural aplicada. Desde aquí Heidegger definirá la naturaleza como una trama efectiva y computable de fuerzas, nuestro almacén principal de stock de energía (Heidegger 1994, p.25 y 30).

Claramete Heidegger pone el acento en el aparecer de las cosas como disponibles, y ese análisis lo inserta en el ciclo de producción-explotación, almacenamiento, distribución y consumo, pero no trabaja el ciclo como tal. Frédéric Neyrat reclama la necesidad de leer este ciclo desde su fin, o sea desde el consumo (Neyrat 2008, p.20), Neyrat toma la traducción de Haar de *Gestell* por consumación para hacer emerger desde ella el triple sentido de consumir, aniquilar y consumar. Si *Gestell* es una cara del ser en el sentido de hacer aparecer los entes como disponibles, es porque *Gestell* es lo que fuerza a ser de los entes entes para el consumo, de ahí su disponibilidad. Salmones criados en cultivos, semillas diseñadas genéticamente para su consumo (sin reproducción) son ejemplos evidentes, sin decir nada de los aparatos "propiamente" tecnológicos, que tienen trazado su ciclo vital para una pronta consumación y proliferación en la diversificación del consumo. Lo grave es la lógica de funcionamiento que se dirige, como un hoyo negro, hacia su consumación; se trata en este sentido de un ciclo que se cierra sobre sí mismo, el consumo es su consumación, la consumación

del ser. Neyrat identifica la cadena que Heidegger trabaja en *Gestell* con la "lógica del capital", pues habría una correspondencia entre el ser como *Gestell* y el capital[1]. Este hacer coincidir ser/capital está muy lejos de la mera pretensión de hacer una interpretación de Heidegger, lo que hace Neyrat es algo más alquímico, junta estos conceptos-fuerza y los hace estallar en su pensamiento explosivo.

Hacer corresponder el ser y el capital, hacerlos unívocos, tiene la ventaja de ampliar y repensar el capital desde la ontología, no ya sólo desde la sociología, economía, etc., es pensar el capital como una cierta lógica, un modo de reunir el sentido desde donde puede aparecer eso que llamamos nuestro mundo; producción, distribución y consumo como nuestro "ciclo natural" de organización de sentido, es justamente ontopolítica, porque politiza al ser y ontologiza la política, piensa la polis desde lo ontológico, como un problema que involucra a "todos los entes" y no ya sólo a los ciudadanos, donde el hombre deja de ser el centro del problema para dejar lugar a la tierra y los otros cuerpos.

La lógica del capital es aquella política que se identifica completamente con la economía "la economía es la invención propia del capitalismo, esa es la singularidad que lo define…la economía es una política en la medida en que su objeto es borrar la posibilidad misma de la política…en la medida que es capaz de monopolizar sin resto la forma de la elección" (Aspe 2011, p.30). Si le otorgamos rango ontológico a una afirmación como esta damos con un matiz especial a lo que Heidegger trabajó con la figura de los entes como mercancías o stock, pues el ser absorbible en procesos económicos confiere ahora un rango existencial: existimos en la medida en que participamos de la racionalidad económica. Esta racionalidad económica como condición de posibilidad de la existencia atañe a todo lo existente.

Atañe a los hombres como existentes en la medida que están disponibles; es lo que ya Heidegger señalaba al hablar de los hombres como animales de trabajo, como recursos humanos, como "material humano avaluado según el puesto que ocupe en el dispositivo de la producción y según su eficacia y rendimiento en él" (Acevedo 1999, p.110), es lo que hoy definimos como "capital humano". También atañe a los hombres como consumidores, es lo que Neyrat llama "imperativo de consumo" que nos dice "consume, consume, todo lo que tú quieres, tu vida y tu ser, tus relaciones si quieres, elige tu mundo de consumición, pero no toques la propiedad privada" (Neyrat 2004, p.134); este imperativo asegura su cumplimiento al hacer del hombre un ser endeudado, donde la deuda tiene el rango de deuda existencial, que nos arroja al ciclo del consumo.

Si se establece la lógica del capital como condición de posibilidad de la existencia (de todos los entes,

[1] Catherine Malabou trabaja en un sentido que coincide aquí con Neyrat al hablar de "capitalismo ontológico", que designaría "el sistema económico abierto por el originario intercambio de la presencia contra ella misma" (Malabou 2004, p.98), ambos tocan la "imposibilidad de pensar la relación ser/técnica sin pensar de antemano la relación ser/capital"(Neyrat 2005), cruce que se bifurca hacia lo fantástico como realidad/imagen del capital en caso de Malabou, y hacia el daño mundial en la sobreexposición de los entes en el caso de Neyrat.

no sólo los hombres) en el sentido descrito, queda literalmente fuera de la existencia, fuera del mundo todo lo que esta racionalidad no absorbe o desecha. Al ciclo natural de producción agregamos el desecho entendido como flujo residual. Los hombres-desecho de la racionalidad económica literalmente quedan fuera de la existencia; en Latinoamérica se ha dicho alguna vez que el único modo de existir para todos aquellos que quedan fuera del mundo globalizado es en el momento en que ellos dan muerte o son masacrados. No es casual el derramamiento de sangre que se produce en la zona de desgarro entre el mundo y el no mundo, llámese frontera de México, los bordes de la selva amazónica, o la no-tierra mapuche. Respecto a la tierra. Ésta queda convertida en "el desecho del proceso de simbolización del globo", mundialización "que se edifica sobre la aniquilación de la tierra" (Neyrat 2004, p.182).

Desde esta perspectiva la diferencia ontológica heideggeriana toma ahora el matiz de la diferencia mundial, que consistiría en la relación diferencial "entre el mundo en tanto que producido (globalizado, informatizado) y el mundo en tanto que se sustrae a la producción. La diferencia mundial es la diferencia ontico-ontológica pensada a partir del mundo…mundo como realidad asubjetiva y desencarnada; el mundo no es un sujeto, no es ni Dios, ni el hombre, ni la madre naturaleza" (Neyrat, 2004, p.17).

Si bien la identificación del ser y el capital abre una perspectiva ontopolítica necesaria a la hora de pensar la cuestión de la técnica y la naturaleza, considero que adolece de la misma totalización heideggeriana, sólo que la demoniza, y es que bajo el imperio del capital justamente quedan subsumidas todas las diferencias, hasta no existir. Neyrat alimenta en este punto, me parece, un esquema interpretativo-paranoico que termina reafirmando vía negativa la hegemonía del ser a través de la diferencia ontológica. Frente a un esquema así restaría una salida *total*, como el nuevo inicio histórico heideggeriano a partir de la experiencia fundamental de la reserva y el desasimiento, que equivale a la fundación de la naturaleza técnica y manipulable a partir de la naturaleza natural. En este juego entran aquí también todas aquellas propuestas ecológicas (como la ecología profunda) que apelan a la Naturaleza como bien.

Sin negar lo anterior, más bien retomando la importancia de realizar el análisis de la técnica desde una perspectiva ontopolítica y, por tanto, a la "luz" del capital, es necesario pensar con tacto: ontologizar la técnica, hacer de la técnica el acontecimiento epocal, como hace Heidegger, nos permite trabajar la realidad con caracteres desnaturalizados, es decir, con principios y fines que no nos son dados ni en forma mítica ni positiva (natural), desde allí es que toda cuestión técnica es política, porque porta en sí misma la decisión y de allí que toda técnica es ontológica, porque es un carácter fundamental de nuestro mundo. De hecho, y es la propuesta que examinaremos ahora, la técnica es "el mundo haciéndose mundo" (Nancy 1993, p.66), sin un sentido fuera de sí, simplemente "nuestro mundo", ya desnaturalizado. Por esto el mundo es nuestra creación, el peso lo llevamos

nosotros, los cuerpos del mundo.

Nancy[1] llamará ecotecnia al trazo (menos que figura) de nuestro mundo, la ecotecnia es un trazo ambiguo, mejor dicho un trazo múltiple. Expongo algunas de las definiciones de ecotecnia (las dos primeras son en rigor definiciones de la técnica, entendiendo aquí que la ecotecnia es el nombre ontológico de la técnica):

- "La técnica es *Ereignis*, el evento apropiante de la existencia finita en cuanto tal. Ella expone de un mismo golpe la cuestión de una existencia finita como tal y de su apropiación también finita" (Nancy 2002, p.76).
- "La técnica es el acontecimiento desnaturalizante" (2002, p.127).
- "[La ecotecnia es] el mundo como creación: una *techne* sin principio ni fin, ni otros materiales fuera de ella misma…como lo que espacía y que difiere la *physis* hasta los confines del mundo" (Nancy 1993, p.66).
- Exposición del mundo en la creación de los cuerpos, creación como *techne* de los cuerpos (Cf Nancy 2006, p.79).
- Efectividad del (des)orden mundial con un doble signo de la técnica planetaria y la economía mundo que hacen del mundo hoy un mundo sin razón, sin fin y sin figura (Cf. Nancy 1996, p.158).

Las dos primeras definiciones realizan una definición ontológica de la técnica muy cercana al lenguaje heideggeriano, como Ereignis, acontecimiento desnaturalizante, en donde Nancy va corrigiendo a Heidegger meticulosamente, lo toma y "lo difiere". La primera definición está en el texto llamado "lo insacrificable" con lo que ya podemos adelantar que lo que le interesa corregir a Nancy es cualquier rastro de sacrificio en los conceptos heideggerianos, "es exactamente en ese punto que hay que corregir, sin descanso, a Bataille y a Heidegger. Corregirlos, es decir, retirarles la menor inclinación hacia el sacrificio. Porque la inclinación hacia el sacrificio, o por el sacrificio, está siempre ligada a la fascinación de un éxtasis tornado hacia Otro o hacia un Afuera absolutos" (Nancy 2002, p.79). Nancy toma y acepta la identificación heideggeriana de *Gestell* y Ereignis, pero no con Otro Ereignis fuera, no con Otra naturaleza más natural, a eso llama existencia finita en su apropiación finita, lo desnaturalizante apunta justamente a que no hay un afuera absoluto ni como principio ni como fin ni como origen, por ello no hay posibilidad de sacrificio.

Aquí encontramos la primera gran diferencia con Heidegger: en Heidegger "la esencia de la técnica" no es técnica porque no es del plano óntico, sino ontológico, a eso apunta con *Gestell*, pero

[1] Quiero agradecer la gran generosidad de Jean Luc Nancy al recibirme para conversar este tema y por entregarme textos atingentes que, hasta donde sé, están inéditos. Muchas de las tesis de este artículo han sido fruto de esa conversación.

en Nancy, anulada la diferencia ontológica habría que decir que "la esencia de la técnica" es técnica, pues no indica nada fuera de sí, eso es justamente desnaturalizar. Desnaturalizar es una expresión inexacta, en el sentido de que no hay una naturaleza previa que se desnaturaliza, "la técnica no re-forma una Naturaleza, ni un Ser, en un Gran Artificio: sino que ella es el "artificio" (y el arte) del hecho de que no hay naturaleza" (Nancy 2002, p.30).

Ecotecnia será la expresión precisa de este "entre" naturaleza y técnica que consiste en el hacerse mundo del mundo, sin Otro afuera, mundo como nuestro artificio, nuestra creación, creación de los cuerpos en el diferir. Ecotecnia es el nombre para la multiplicidad de trazos entre unos cuerpos y otros, vivos y no vivos, humanos y no humanos, "naturales" o "artificiales". Ecotecnia es el nombre del trato de unos cuerpos con otros, simétricamente[1]; por eso es una cuestión de tacto, de ensamblaje, de técnica, de maña, nos inventamos el cuerpo en el hacer mundo y viceversa. De ahí que una ecología necesariamente ha de ser un planteamiento técnico respecto a la técnica, no hay "naturaleza" que cuidar, en términos de un conjunto de principios externos o dados a nuestro mundo; el problema no está, por tanto, en optar por una priorización de "lo natural" v/s lo técnico, el problema está en nuestra coexistencia dominante con los otros cuerpos.

En *ser singular plural*, Nancy plantea la tesis del acabamiento del modelo soberano, que sería aquel modelo que tiene a la guerra por técnica de su propia afirmación. Un acabamiento, sin embargo, que no tiene otro modelo, por eso Nancy habla de una soberanía sin soberanía. El acabamiento de la soberanía tiene que ver directamente con la técnica, soberanía es "la potencia de la ejecución o del llevar a cabo (*finition*) como tal, absolutamente y sin ninguna otra subordinación a cualquier otra cosa (a otro fin)" (Nancy 1996, p. 146), soberanía sin soberanía es la pura potencia ejecutoria sin fundamento. Nuestro actual mundo mundial, estaría trazado por esta ambigüedad, "dominación suprema de aquello que no habría tenido ni el fulgor del origen, ni la gloria del cumplimiento de una presencia soberana; ni Dios, ni héroe, ni genio, y por tanto la lógica del sujeto de excepción, sujeto sin ley de su propia ley, y una ejecución, un llevar a término indefinido e interminable de esta lógica. De esta lenta deportación del mundo en la soberanía sin soberanía, en el llevar a cabo sin fin (finition sans fin), la ecotecnia podría ser la última figura sin figura". Esta figura, afirma, llevaría una triple división entre ricos y pobres, integrados y excluidos, el Norte y el Sur.

Sin naturaleza u otro principio extrínseco o dado que ordene nuestro mundo, queda la configuración ecotécnica trazada por esta "figura dominante sin figura", que coincide a veces con *Gestell* o con el Capital pero que aterriza en este trato directo de unos cuerpos-artefactos con otros,

[1] Tomo el término simetría en el sentido del principio de simetría de la llamada sociología simétrica, que no parte de clasificaciones que distingan, por ejemplo, entre lo social o lo natural o lo natural y lo tecnológico. El principio de simetría considera la heterogeneidad de las partes siempre previa a la unidad del todo, de modo que individuos, hechos, estructuras o relaciones son productos, efectos a posteriori de lo que es sólo una maraña de materiales heterogéneos, yuxtapuestos, unidos y configurados por relaciones como un tejido trenzado entre actantes humanos y no humanos

en el cruce de singularidades. Es lo que Nancy llama desnaturalización, como acontecimiento histórico, el momento preciso en que "la historia natural se quiebra y se *desnaturaliza" (Nancy 2002, p.116),* sin poder ser ya autogeneradora o autotélica. Es el agotamiento de la historia natural como construcción (técnica) occidental.

Esta grave afirmación es sostenida de un modo muy coincidente, aunque desde otro ámbito y con otras raíces, por el historiador indio integrante del Grupo de Estudios Subalternos, Dipesh Chakrabarty, quien habla de un "colapso de la distinción humanista secular entre la historia humana y la historia natural". El umbral desde donde se fusionan ambas historias sería el calentamiento global, que da inicio a una edad de la tierra llamada por algunos científicos (como Crutzen y Stoerner) Antropoceno.

El Antropoceno nombra una edad de la tierra, según la cual ella está determinada por la acción humana, su síntoma sería el calentamiento global pues marcaría el punto en que la "especie" humana se convierte en un "agente geológico que perturba las condiciones geológicas paramétricas necesarias para la existencia" (Chakrabarty 2009) de la vida en la tierra. Los seres humanos hemos cambiado los procesos físicos más elementales de la tierra. Chakrabarty sitúa su inicio en 1750, que coincide con el despliegue de la ilustración, la idea de libertad, el uso de combustibles fósiles a gran escala, y cuando el análisis del aire que se encontró atrapado en los hielos polares mostró el inicio de la creciente concentración global de dióxido de carbono y metano. "En ningún debate sobre la libertad en el período transcurrido desde la Ilustración hubo ninguna conciencia de la agencia geológica que los seres humanos fueron adquiriendo al mismo tiempo y a través de procesos estrechamente vinculados a su adquisición de la libertad. Los filósofos de la libertad estuvieron principalmente, y es comprensible, preocupados por cómo los seres humanos escaparían de la injusticia, la opresión, la desigualdad, o incluso de la uniformidad impuesta sobre ellos por otros seres humanos y sus sistemas artificiales. El tiempo geológico y la cronología de la historia humana se mantuvieron sin relación. Esta distancia entre los dos calendarios, como hemos visto, es lo que los científicos del clima reclaman que se ha desplomado" (Chakrabarty 2009).

Una de las consecuencias importantes para nuestro tema es que el Antropoceno como "acontecimiento histórico" no puede explicarse únicamente desde la figura del capital o de la globalización; si bien "la pared entre la historia humana y natural ha sido traspasada. Es posible que no nos pensemos como agentes geológicos, pero parecemos habernos convertido en uno a nivel de la especie. Y sin ese conocimiento que desafía la comprensión histórica no podemos darle sentido a la actual crisis que nos afecta a todos. El cambio climático, refractado a través del capital global

---

(Véase, por ej. Latour 1998, p. 109-142).

acentuará, sin duda, la lógica de la desigualdad que se ejecuta a través del dominio del capital; algunas personas ganarán, temporalmente, a expensas de los demás. Pero toda la crisis no puede reducirse a una historia del capitalismo" (Chakrabarty 2008). El análisis crítico de la figura del capitalismo, por tanto, no es suficiente, pero ello no significa dejar fuera este análisis, la tarea asignada por Chakrabarty apunta a una reelaboración conjunta de la crítica del capital, como estrato final de la historia humana y la historia de las especies, como estrato final de la historia natural. "La crisis del cambio climático exige que se piense de forma simultánea en ambos registros, que se mezclen las cronologías inmiscibles de capital y de la historia de las especies" (Chakrabarty 2009).

Esto significa que el Antropoceno, dicho en términos más ontológicos, indica algo más que una interacción entre el hombre y naturaleza, eso ha sido siempre; el Antropoceno es el momento en que ambas historias se hacen una y por tanto se "definen" una desde la otra. La tierra se nombra a partir de la acción humana y "especie humana" se redefine como condición natural, pues en el proceso de dominar otras especies adquieren la condición de fuerza geológica. Esto a todas luces va mucho más allá de una consideración esencialista de la especie y va más allá también de la determinación darwiniana de especies desde su comunidad de descendencia. Desde el Antropoceno, "la humanidad no se hace solamente sobre su cuerpo animal, viviente (bios), sino sobre la Tierra (Gea) toda entera, sobre lo orgánico y lo inorgánico" (Neyrat 2009).

Desde esta tesis se pueden seguir varios caminos, uno de ellos, como lo ve claramente Neyrat, es la constatación del peligro de absolutización de lo humano, su hiperpoder, "remplazar el Helioceno por el Antropoceno es poner peligrosamente lo humano en posición de totalidad" (Neyrat 2009). Pero también es posible, a partir de esta misma "posición de lo humano" abordar la juntura de las dos historias reclamada por Chacrabarty en la crítica del capital y la reelaboración de la historia de las especies y hacerlas remitir a una crítica del humanismo como aquel que determina esa posición de lo humano descrita como antropocéntrica y dominante a partir de su "geopoder".

Me parece que la crítica de Nancy al "sobrehumanismo" de Heidegger y el desplazamiento de la cuestión de la ordenación del mundo (como ecotecnia) al del ensamblaje de los cuerpos resitúa la posición de lo humano: la ecotecnia es una figura de dominación, pero también redistribuye el mundo desde una vinculación simétrica entre singularidades. Tanto la ecotecnia como el antropoceno mantienen esa ambigüedad, el antropoceno es la definición de la tierra a partir de la dominación humana pero también es la fusión de la historia natural y humana. Ambos apuntan a un momento de redistribución del orden mundial, que deja atrás dualidades como artificio y naturaleza para abrir otro campo de juego, hasta cierto punto impensable. Nancy habla de una singularidad mundial, como una propuesta ecotécnica al modelo soberano de ordenación mundial, en donde "la singularidad valdría a la vez absolutamente y sin dar ejemplo" (Nancy 1996, p.166). Esta singularidad es la materialidad de los cuerpos, su realidad, la materia como realidad de la diferencia

(Cf. Nancy 1993, p.96). Más que una operación de descentramiento que le quita el lugar central al hombre en el mundo, Nancy apunta a un omnicentrismo, pues le da el centro a todos los demás en una irreductible pluralidad, por eso es una cuestión de tacto.

Referencias bibliográficas:

Acevedo, Jorge (1999), *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Ed. Universitaria.

Aspe, Bernard (2011), *Les mots et les actes*. Caen: Ed. Nous.

Chakrabarty, Diepesh (2009), "The climate of history: Four theses", en http://www.eurozine.com/articles/2009-10-30-chakrabarty-en.html

Heidegger, Martin (1994), *Vorträge und Auftsätze*. Tubingen: Ed. Neske.

Latour, Bruno (1998), "La tecnología es la sociedad hecha para que dure", en Domènech Miguel y Tirado Francisco Javier, *Sociología simétrica*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Malabou Chaterine (2004), *Le change Heidegger*. Paris: Ed. Léo Scheer.

Nancy, Jean-Luc, (2006), *Corpus*. Paris: Ed. Métailié.

_____ (2010), *De la struction*. Inédito.

_____ (1996), *Être, singulier pluriel*. Paris: Ed. Galilée.

_____ (2002), *La création du monde ou la* mondialisation. Paris: Ed. Galilée.

_____ (1993), *Le Sens du monde*. Paris: Ed. Galilée.

_____ (2002) *Un pensamiento finito*. Barcelona: Ed. Anthropos.

Neyrat, Frédéric (2008), *L'Indemne: Heidegger et la destruction du monde*. París : Ed. Sens&Tonka.

_____ (2004), *Surexposés*. Paris: Ed. Lignes & Manifeste.

_____ (2005), "L'être, l'image et le capital dans *Le Change Heidegger* de Catherine Malabou", http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=475

Rodríguez, Ramón (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ed. Síntesis.

Postura y dolor:
Trabajo fenomenológico sobre la "pornografía del alma" de Angélica Liddell.

Franco Calluso (UBA)

1. Introducción

En una primera instancia se pensará lo siguiente: ¿Qué entendemos por dolor? Luego: ¿Cómo se puede entender una suerte de "sostenerse en el dolor"? Y en relación a eso se tratará de abordar parte del trabajo de la dramaturga y actriz española Angélca Liddell, pensando el fenómeno preformativo en el que un cuerpo colocado en un escenario, sostiene esa "postura" en la que el dolor no es el contenido de un mensaje a transmitir, sino que es lo que inunda desde adentro al cuerpo afectado.

Para este fin se abordarán algunos conceptos ligados a pensar el cuerpo. En primera instancia se pensará en el dolor como fenómeno. Se utilizará para ello los trabajos acerca del dolor de algunos autores de la tradición fenomenológica como Michel Henry y Giorgio Agamben. Se trabajará sobre cómo estos autores pensaron al dolor como un particular fenómeno de auto-afección y se verá como desde ese lugar es posible relacionarlo con el modo en el que Emmanuel Lévinas trabajó la vergüenza y la náusea en *De la evación*. Luego se pensará la noción de "postura" que desarrolla Serrano de Haro en *La precisión del cuerpo*, y la particular relación que entabla la misma con el dolor y su característica auto-afectiva. Finalmente se trabajará utilizando estos conceptos aplicados a algunas de las obras de Liddell, con el fin de repensar la expresión con la que ella describe su obra como "pornografía del alma".

2. Auto-afección: dolor y vergüenza

Es necesario empezar por el dolor como fenómeno dado que es lo que tenemos más próximo. Todo lo que suceda en estado de dolor, estará referido al cuerpo: ya sea el intento de escapar de él, o la voluntad de permanecer doliendo. En la tradición fenomenológica, algunos autores se encargaron de pensar el dolor como una vivencia en la que ningún objeto del mundo está siendo intencionado y de la cual no podemos escapar.

La fenomenología de Michel Henry puede servir para comprender esta característica a-mundana del dolor. ¿Qué implica que nada del mundo me es dado en el dolor? Cuando soy herido de alguna forma, el dolor que siento no me da un dato sobre la forma del objeto que me hirió, sino que es una sensación que inunda desde adentro. Es el yo experimentándose a sí mismo, al modo que Henry

piensa el "aparecer de la vida". La importancia del "sí mismo" en Henry es radical. Y la auto-afección, "ese sentirse" es la esencia de esta *ipseidad*, dado que es la afección que me pone frente a "mi mismo", sin intencionar ningún objeto del mundo.

Entonces, la característica principal del dolor es que está tan íntimamente ligado al "yo" que lo siente, que no nos indica nada respecto del mundo. Pero esta auto-revelación en la que el dolor no nos brinda nada más que "sí mismo" no puede sino ser pasiva, dado que fuera de la intencionalidad solo hay flujo *hylético*. No podemos decidir sentir o dejar de sentir dolor en el momento en el que lo sentimos. A eso se refiere Henry con "auto-revelación patética" [1]. La pasividad implica que el "yo" es auto-donado espontáneamente. El dolor me pone frente a mí sin fronteras y no me puedo separar de mi mismo, no hay distancia. Veremos que esto último también estará ligado al fenómeno de la vergüenza.

En el texto *De la evación*, de 1936, Emmanuel Lévinas trazó algunas líneas sobre la vergüenza que aportan mayor claridad al problema de la auto-afección. Sobre todo nos interesará la noción de "desnudez" que será retomada cuando se analice la obra preformativa de Angélica Liddell.

La vergüenza levinasiana es un caso bastante peculiar, porque Lévinas afirma, al contrario de lo que se suele creer, que el sentimiento de la vergüenza no tiene base en una carencia del ser o una limitación. La vergüenza se coloca en un doble movimiento: un deseo de desligarse de uno mismo, de dejar de ser quien uno es; y al mismo tiempo la percatación de que el fracaso es inevitable, que no hay posibilidad alguna de salirse de uno. La vergüenza no será otra cosa que el aparecer de ese "sí mismo" del que no podemos desembarazarnos

Se ve claramente en este caso lo que ya venía siendo dado en el dolor. Enfrentarse a la imposibilidad de salirse de "sí mismo" es estar en una presencia extrema con el "uno mismo". Como veíamos con el dolor, aquí no hay datos del mundo, el mundo no se nos muestra, sino que lo único que aparece es el yo y su imposibilidad de desprenderse de sí.

La verdadera desnudez será entonces la que haga patente a nuestro ser, la que muestre en definitiva nuestra más enclaustrada intimidad. Entonces no se trata simplemente de la desnudez material de nuestro cuerpo, sino que es la mostración de nuestro ser más íntimo sin escondite y sin distancia respecto de un "sí mismo" que sufre la angustia de no poder desprenderse. Pero ¿qué carácter tiene esa desnudez? Cabría preguntarse si es una superficie intencionable.

La desnudez parece jugar aquí un rol inmanente, la desnudez física no implica a la vergüenza, y ésta no supone la luz de un mundo posándose sobre la desnudez propia. Es algo que se hace patente en el plano de la *ipseidad*.

En el punto en el que estamos, todavía no podemos salirnos del cuerpo, de su propiedad, de la

[1] El subrayado es mío, cita: Ibíd., p. 178.

relación con su mismidad. Cabe comentar lo obvio: si nunca salimos del plano de la *ipseidad*, será imposible comprender el fenómeno preformativo y espectacular del dolor en el teatro. A no ser que la exégesis que hagamos de él se vuelva ciegamente sobre el cuerpo de la actriz que se duele, ignorando la multitud que la contempla y por consiguiente, ignorando el acontecimiento teatral como tal. Es preciso adelantar que esa no es la perspectiva presente aquí. Tampoco será un análisis del cuerpo teatral como una superficie de mera representación de un dolor puro como contenido ideal. Lo que intentaremos en lo que sigue, es hacer explícito el movimiento que va del dolor o la vergüenza a la posibilidad de sostenerse en la auto-afección, de habitarla.

3. Postura: habitar el dolor

El cuerpo colocándose en una postura se sostiene en el tiempo hasta alcanzar su límite. ¿Por qué hay un límite? ¿Qué hace que el cuerpo que se coloca en una postura, deba abandonarla tarde o temprano? En *La precisión del cuerpo*, Agustín Serrano de Haro hace un análisis exhaustivo de la puntería y sobre todo de la importancia fenomenológica del cuerpo en el acto de apuntar. Hay un punto central del análisis que hace Serrano de Haro, que se relaciona íntimamente con las vivencias auto-afectivas, y sobre todo con el lugar del dolor. Como ya se adelantó, este análisis servirá para dar un paso más en la tarea de entender al dolor en escena. Este concepto central en el texto es el de "postura". Ahí vamos.

Técnicamente, hablaríamos de postura como "el cuerpo «colocado», «compuesto», al servicio del órgano encargado del movimiento de proyección y, con él, al servicio del enfoque visual que ha de regir tal movimiento"[2] ¿Qué es esto del "enfoque visual"? Serrano de Haro entiende que en el acto de lanzamiento de algún objeto, el lugar de la atención que se coloca en el objetivo es principal. La atención lleva al cuerpo a disponerse de una determinada manera. Hay en el cuerpo cierta instrumentalidad. Está plegado a los requerimientos del sujeto. Ahora bien, aunque el "yo" requiera que el cuerpo tome una postura y logre "atarlo" a mis requerimientos, el cuerpo responde al pedido con cierto grado de resistencia. Así nos dice el autor, que "esta intimidad del "yo" con su cuerpo no admite obviarse a golpe de atención."[3] Y no admite hacerlo porque el cuerpo es su mismidad y lo que se pliega es una parte sobre otra de un mismo todo que es el cuerpo. Entonces la postura es una voluntad de acallamiento de aquello que no es silenciable, que es la relación íntima del cuerpo con sí mismo. Habiendo visto lo tratado en el punto anterior, no es de extrañar que Serrano de Haro hable concretamente de esta relación en términos de dolor. Lo que se sostiene latiendo detrás de todo sometimiento del cuerpo es el dolor, y es él mismo el que hace que peligre la continuidad de la

[2] SERRANO DE HARO, A., *La precisión del cuerpo, análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007, p. 28.

postura. Es posible pensar también en la vergüenza o la náusea desde este punto de vista. Sin duda el advenimiento intenso de cualquiera de las tres cosas harían peligrar la continuidad de la postura, y al mismo tiempo es imposible pensar una postura que se sostenga sin la extrema intimidad de la auto-afección que la subsiste.

A partir del planteo de Serrano de Haro, es posible pensar en la posibilidad de entender la "postura" como un forzamiento sobre el cuerpo que lo haga permanecer en un estado de auto-afección (dolor, vergüenza, nausea, etc.). Dicho de otro modo, eso que es acallado y es imposible de callar, es la auto-afección "incontrolable" que se habita cuando se permanece en una postura. Este es el sentido de un "habitar" el dolor. En el caso que trata Serrano de Haro, la sujeción del cuerpo está destinada al objetivo concreto: el de dar con el blanco. Ahora bien, cabe preguntarse si la postura se limita siempre a ser el medio de objetivos externos concretos ¿Puede suceder que la postura devenga simplemente de un sostenerse en un dolor? Sería cierto entonces que estaríamos en presencia de un plegarse del cuerpo a una voluntad del "yo", aunque esa atención buscaría el doler mismo, en tanto estar afectado por sí. Se extiende entonces a la vergüenza y a la náusea como las piensa Lévinas. Es una atención que se-apunta. Ya es cuerpo dispuesto de una determinada forma. Son las fuerzas en tensión que no implican necesariamente la estática de un "pulso"[4]. Pueden ser fuerzas que mantienen una relación de tensión dinámica, es el cuerpo "compuesto", que aplica el actor de teatro en el estar en escena.

Ya se empieza a vislumbrar la dirección de lo que está en juego en la postura. La postura es composición de fuerzas en tensión, partes de un cuerpo dispuesto de una determinada forma, y esto último es perceptible, fenomenológicamente hablando, es pasible de ser intencionado. El camino de escape de la enclaustrada intimidad de la auto-afección empieza a suceder. Sin embargo en el proceso se ha perdido al dolor y a la vergüenza como fenómeno. Entonces cabe preguntarse ¿Qué es lo que intencionamos cuando vemos a un cuerpo que se-duele?

4. Espiar el dolor ajeno: "pornografía del alma" en la obra de Liddell

Quizás sea conveniente comenzar el análisis de este apartado contando una experiencia: en el pasado Festival Internacional de Buenos Aires, tuve la oportunidad de ver un monólogo de Angélica Liddell llamado *Yo no soy bonita*. Como suele suceder en esos festivales, la sala estaba llena y muchas de las personas que estaban allí no conocían el trabajo de Liddell. En la obra la actriz contaba a público algunas de sus experiencias más íntimas y oscuras. Mi sensación era la de estar espiando, como por ese espacio angosto que se forma abre entre las persianas, el sufrimiento, la vergüenza y el

[3] Ibíd., p.30
[4] Ver Ibíd., p.31.

dolor que era evidente (y nadie parecía ponerlo en duda) que la actriz sentía efectivamente en escena. En un momento en particular, una gran parte de los espectadores abandonó la sala, cuando la actriz tomó unas hojas de afeitar y comenzó a hacerse pequeños cortes en las rodillas. La sangre brotó exageradamente de la rodilla y empezó a correr por la ante-pierna hasta que Liddell se dispuso a limpiársela con pedazos de pan que comía inmediatamente después. Hubo algo de eso que no fue tolerado por la mayoría de los espectadores.

La dramaturga española habla de lo que hace utilizando la expresión "pornografía del alma". En un principio cabe pensar que esa pornografía a la que refiere daría cuenta de un mostrarlo todo, algo que está explícito del todo. Al modo que lo entiende Baudrillard al concepto de "pornografía" como "mostración absoluta" que terminaría con el deseo por agotar la seducción (por ejemplo en los primerísimos primeros planos de actos sexuales). Pero habría que pensar si es posible una mostración tan extrema, y si esa imagen exagerada no es más que el intento de explicitar lo que no puede sino permanecer en la más oscura inmanencia.

Pero entonces, ¿Qué es lo que sí está a la vista? ¿Qué es eso que no pudieron soportar los espectadores que abandonaron rápidamente la sala? es posible afirmar que lo que el espectador ve es el revés postural de una auto-afección que "se siente". Esa postura, colocada en un escenario, produce un discurso que será la huella de esa auto-afección. Ya Agamben habla del enrojecimiento de las mejillas del hombre avergonzado en *Lo que queda de Auschwitz*[5]. En ese sentido se entiende la huella, es asistir al cuerpo del otro doliente o avergonzado, percatándose especialmente de que hay algo en ese cuerpo que está afectado de sí. Esto implica también que el discurso producido desde el dolor es siempre un soliloquio. Del mismo modo que "se duele" o "se avergüenza" ella misma, Liddell "se habla" del dolor. Pero esto no impide de ninguna manera que desde un afuera alguien observe, como quien escucha por casualidad o malicia una conversación ajena en una línea telefónica; nada de esa conversación está dirigida a esa persona, pero puede ver su superficie, puede reconocerla sin tener contacto con la profundidad de lo que se habla. Entonces lo que está a la vista en la "pornografía del alma" son las huellas del dolor. No es ya la explicitación total, sino el asistir a la presencia "ante la luz" de un cuerpo en postura, es decir, un cuerpo que sostiene una relación íntima consigo mismo. Esto sería fenomenológicamente el intencionar la huella postural de la auto-afección ajena. Y lo que hay de pornográfico – y lo que puede resultar insoportable- es el espiar la superficie de aquello que nos es imposible intencionar. En la pornografía sería concretamente el placer sentido por los cuerpos concretos, el orgasmo: nosotros podemos intencionar en primer plano los gestos de satisfacción, el sudor, los gemidos, los fluidos corporales; pero jamás sentiremos viéndolos, el placer que sienten esos cuerpos. Solamente intencionaremos sus huellas, intuiremos

[5] AGAMBEN, G., *Lo que queda de Awschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p.108.

que sus cuerpos disfrutan. Lo que resulta potente de la "pornografía del alma" es que ese espiar, es un espiar a un cuerpo que se encuentra en una presencia total ante sí mismo. Es ver al cuerpo descubrir-se. Ese sentido de desnudez del que se hablaba en el tercer apartado de este trabajo: una desnudez ante sí. El espectador no ve la desnudez, no ve al ser despojado de ocultamiento, sino que espía a un cuerpo que se ve desnudo a sí mismo.

Referencias bibliográficas:

AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000

BAUDRILLARD, J., La ilusión y la desilusión estéticas, MONTE AVILA EDITORES, Caracas, 1997.

HENRY, *Fenomenología Material*, Madrid, Ediciones Encuentro S.A., 2009(1990)

_____*Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid, Editorial Síntesis S.A., 2010.

HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, 4 Volúmenes, Trad: Manuel García Morente y José Gaos, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1929. Segunda ed., 2 volúmenes, 1967.

LÉVINAS, E., *De la evación*, Madrid, Arena libros s.l., 1999(1982)

LIPZITZ, M., "Michel Henry y la crítica al intuicionismo", en: *A parte Rei*, *Revista de filosofía*, Nº10.

PROTEVI, J., "Philosophy of consciousness and the body", Forthcoming in Beth Lord and John Mullarkey, eds., Continuum Companion to Continental Philosophy, London and New York: Continuum, 2009

SERRANO DE HARO, A., *La precisión del cuerpo, análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007.

WALTON, R., "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia", en: *Tópicos* n.16, Santa Fe, 2008.

Lecturas feministas y postfeministas de la anorexia:
Fugas entre la opresión y la potencia

Brenda Carciochi (UBA)

Introducción

En este escrito nos proponemos indagar acerca de la anorexia inscripta en los cuerpos de las mujeres desde un enfoque filosófico, investigando las implicancias éticas que implican la "decisión" de negar el apetito. Para ello, el siguiente trabajo partirá de la noción foucaultiana de cuerpo y los mecanismos de poder que lo atraviesan y constituyen. Introduciremos líneas conceptuales respecto al poder inmanente en los cuerpos, con el propósito de establecer posibles conexiones entre la anorexia y el desarrollo que realiza Michel Foucault respecto al sexo. Las nociones foucaultianas que se presentarán tendrán el propósito establecer un diálogo con las posturas que podemos encontrar desde los estudios de género respecto a la anorexia. Este escrito pretende abordar el lugar de acción de las sujetas anoréxicas, desde dos estudios: por un lado, la mirada de la feminista estadounidense Susan Bordo y por el otro, la lectura post feminista de Itziar Ziga.

2. Cuerpo. Poder

En primer lugar, siguiendo a Foucault el poder no es una unidad de dominación, sino que es omnipresente, porque está en todas partes, viene de todas partes, y no engloba todo como una unidad central. Él mismo es múltiple. Cómo postula Foucault: "fuerzas múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las instituciones sirven de soporte a amplios efectos que recorren el conjunto del cuerpo social"[1]. De este modo, podríamos decir que no existe "El Poder" como si fuese un mentor que maneja los cuerpos, limitándolos a ser sus marionetas, sino que el poder en su multiplicidad ya es el cuerpo.

En segundo lugar, esta "red de fuerzas no centralizadas"[2] se conforma dentro de singulares formas históricas, en las cuales hay grupos que mantienen la dominación. La manifestación de estas experiencias en términos de poder y control, en palabras de Foucault, no tienen "necesidad de armas, de violencias físicas, de coacciones materiales. Basta una mirada. Una mirada que vigile, y que cada uno, sintiéndola pesar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí

[1] Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad.Volumen I.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 2012. p.90

[2] Bordo, Susan. Feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. En *Revista de Estudios de Género. La ventana 14.* 2001. p.27

mismo; cada uno ejercerá esta vigilancia sobre y contra sí mismo."[3] Respecto a esta auto-vigilancia podríamos plantear que es similar a la que las sujetas anoréxicas experimentan en clave de mandatos de ejercicio y régimen de dietas, vigilando una serie de acciones a cumplir "no comer, no engordar, ir al gimnasio".

Foucault postula el poder en su arista productiva y no sólo limitativa, lo cual nos permite considerar las relaciones de poder funcionando "no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos"[4]. Respecto a esta última cita, cabe observar la pertinencia del concepto de normalización en este escrito. Podríamos establecer en relación a la anorexia que hay un estereotipo/s de "mujer ideal", que cumplen ciertas características físicas; "estas imágenes homogeneizadas normalizan -funcionan como modelos frente a los cuales el ser continuamente se mide, se juzga, se "disciplina" y se "corrige" a sí mismo-"[5].Quienes se encuentran fuera del canon son las "anormales". Hace eco aquí la figura foucaultiana del *incorregible contemporáneo*, aquel sujeto que vive los procesos de domesticación del cuerpo y del comportamiento.

Otra noción a destacar es la función de control concebida como maleabilidad del cuerpo y no necesariamente en un lugar de encierro, haciendo hincapié en que Foucault va más allá del cuerpo "como experiencia," el cuerpo físico también puede ser un instrumento y un medio de poder. Actualmente existe una aparición de nuevas tecnologías de poder que sirven para disciplinar los cuerpos. Un ejemplo de ello, es la fabricación de prendas de vestir con talles reducidos, manifestando "así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles" [6]

Ahora bien, nos focalizaremos brevemente en las estrategias de dispositivos del saber-poder que se despliegan a partir del siglo XVIII, en particular la "histerización del cuerpo de la mujer." El autor postula que el cuerpo de las mujeres es analizado a través de un triple proceso. Primero, como un cuerpo saturado de sexualidad. Segundo, como un cuerpo integrado a las prácticas médicas; debido a que, en el primer proceso -la saturación sexual del cuerpo- fue entendido como una patología intrínseca. Finalmente, como un cuerpo que tiene un mandato biológico: ser Madre; las mujeres deben estar en el espacio familiar, garantizar y producir la vida de los niños acompañándolos en su educación, como una responsabilidad "biológico-moral."[7] La figura de la mujer "nerviosa" surge a partir de las nuevas obligaciones familiares que enfrenta, y se procede como señala Foucault, a su medicalización para no desestabilizar la institución familiar. En lo que sigue, abordaremos este triple proceso de histerización de la mujer desde una óptica feminista.

---

[3]Foucault, Michel. *El ojo del poder*. En http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20ojo%20del%20poder.pdf. p. i

[4] Foucault, Michel. Op. cit. p.86

[5] Ibíd. p.25

[6] Ibíd. p.83

3. Anorexia Inconsciente. Manifestación de opresión.

Susan Bordo, lectora de Foucault, no se centra en la explicación de los desordenes alimenticios, sino que construye en términos foucaultianos "un poliedro de inteligibilidad"[8]. En otras palabras, la autora se propone explorar las diferentes facetas que manifiesta la pluralidad de determinaciones de una singularidad histórica. Según Bordo, la anorexia como "fenómeno social significativo surge en la intersección de la cultura patriarcal y el capitalismo posindustrial"[9]. De este modo, la anorexia, aunque puede tener dinámicas de carácter biológico, es un fenómeno de masa producidos culturalmente. Cabe aclarar, que no hay un cuerpo esperando que la cultura advenga, sino que "somos criaturas arropadas en cultura desde el momento en que se nos designa un sexo o el otro, una raza u otra".[10]

La filósofa postula la anorexia como un hecho inconsciente, observando que las anoréxicas no son conscientes de querer ser lo más delgadas posible, sino que "like that of the classical hysterial symptom, is written on the bodies of anorexic women, and not embraced as a conscious politics, nor, indeed, does it reflect any social or political understanding at all."[11] Cabe destacar que la anorexia se inscribe en los cuerpos no sólo en contra de un "rol femenino doméstico" sino también contra "a certain archetypal image of the female: as hungering, voracious, all-needing, and all-wanting."[12] Es interesante reflexionar sobre el caso de las bulímicas, ya que podríamos decir que la lucha contra esa figura de la "mujer voraz" resulta paradójica, a saber, se combate este estereotipo pero esa lucha se manifiesta en la voracidad misma. Sin embargo, las anoréxicas luchan contra ellas mismas para no ser vistas como "voraces", "hambrientas", se podría decir para no ser vistas como desbordadas. Del mismo modo, en el caso de las fisicoculturistas comparten la misma lucha. Aunque parezcan reacciones opuestas, ya que los fisicoculturistas desarrollan un potencial del cuerpo y las anoréxicas lo disminuyen, en ambos casos se hace hincapié en el control sobre el cuerpo.

Ahora bien, como hemos señalado según la autora, la anorexia y la histeria son inconscientes. En ambos casos la autora sostiene que se trata de una vía de protesta contra las limitaciones de un ideal

---

[7] Ibíd. p.100

[8] Bordo, Susan. Op. Cit. 34

[9] Ibíd. p.35.

[10] Ibíd. p.38

[11] Bordo, Susan. *Anorexia Nervosa: Psychopatology as the Crystallization of Culture*. En "Feminist and Foucault : reflections on resistence." Boston: Northeastern University Press, 1988. p.105. "Como los síntomas de la histeria clásica, está escrito en los cuerpos de las mujeres anoréxicas, y no se acepta como una política consciente, ni, de hecho, no se refleja una comprensión social o política en absoluto."(En adelante las traducciones serán propias, debido a que no se encuentran aún realizadas traducciones de esta obra)

[12] Ibíd. p.105. "Una cierta imagen arquetípica de la mujer: como hambrienta, voraz, necesitada, y que todo lo quiere."

femenino, y resalta la existencia de la imposición de una imagen ideal de la mujer: "for every historical image of the dangerous, agressive woman, there is a corresponding fantasy- an ideal feminity, from which all threating elements have been purged- that women have mutilated themselves internally to attain"[13]. Se podría decir que existe una convivencia de estereotipos idealizados: el de "la mujer peligrosa" y su correspondiente extremo, la "femeneidad ideal". Este último extremo se muestra como una fantasía que pretende ser lograda por las mujeres que mantienen una lucha interna para alcanzarlo, pero que lo manifiestan en los cuerpos.

Además de estas imágenes extremas Bordo subraya la convivencia que mantenemos con una tradición filosófica occidental del dualismo mente/cuerpo, el cual ha sido instalado socialmente como una "metafísica práctica". El cuerpo es considerado como "la cárcel del alma", y construido como algo separado del "verdadero ser"[14].Esta tradición dualista se refleja en el caso de la anorexia para la construcción de la realidad: "o trasciende totalmente a su cuerpo, convirtiéndose en pura voluntad "de hombre" o capitula por completo ante el degradado cuerpo femenino y sus repugnantes hambres".[15]

Bordo denuncia que "el feminismo contemporáneo (con algunas excepciones notables) se ha quedado sorprendentemente mudo"[16]. La filósofa señala el error de confundir la anorexia como una búsqueda de la esbeltez, al no considerarlo como un hecho social que implica una indagación constante en la cultura.

4. Una mirada Postfeminista: Itziar Ziga

Teniendo en cuenta el recorrido que se ha realizado sobre el cuerpo bajo una perspectiva foucaultiana, y la lectura de Bordo, como también su denuncia al feminismo contemporáneo, nos proponemos emprender una lectura sobre el trabajo de Itziar Ziga, inscripta en una corriente postfeminista.

Ziga también lectora de Foucault, pretende subvertir las lecturas tradicionales sobre las patologías y es por ello que entiende la anorexia como una categoría de la medicina patriarcal. La medicina rotula la anorexia como una enfermedad, y con ello presenta todo un aparato de descripción: síntomas y variadas metodologías de cura. Sin embargo, según Ziga esto es una estrategia patriarcal "para que las mujeres sigamos siendo unas estúpidas"[17]. La autora confronta con las lecturas que se

---

[13] Ibíd. p.107. "Por cada imagen histórica de la mujer como peligrosa, agresiva, hay una fantasía correspondiente -un ideal de femineidad, de la que todos los elementos amenazantes han sido purgados- que las mujeres se han mutilado internamente para lograrlo."

[14] Bordo, Susan. Op.Cit. p.4

[15] Ibíd. P.7

[16] Ibíd. p.33

[17] Ziga, Itziar. *Devenir Perra*. Madrid: Editorial Melusina. 2009 p.62.

hacen de la anorexia como una enfermedad del siglo XXI, postulando que la anorexia ya era descripta por una médica griega, llamada Metrodora, que ejerció en Roma en el siglo I de la cristiandad. Dicha médica escribió un tratado sobre las enfermedades de la mujer dedicando un capítulo a las jóvenes que padecían la *sitergia*, palabra griega que significa rechazo al alimento y que se emparenta con la conocida etimología de la anorexia (*an*: negación, *orexia*: apetito).

Según la lectura que realiza Ziga sobre el trabajo de Paloma Gómez las anoréxicas no pretenden ser iguales a las *top models*, es decir que no persiguen un cuerpo esbelto sino que de cierto modo pueden elegir la anorexia como un camino para "afear" y "masculinizar" sus cuerpos en respuesta a las imposiciones patriarcales de casarse, ser madre, ocuparse de las tareas domesticas, etc. La autora, no deja en claro, cuál es esa instancia de decisión de elección... En aquella época, y ahora también, este "masculinizarse" sucede debido a que en el cuerpo, al seguir una rutina de extremo ayuno, desciende el nivel de estrógenos suprarrenales y en consecuencia comienza el crecimiento de barba. Este control del cuerpo, podríamos decir que es el reverso de la "lectura clásica", las anoréxicas no son victimas sino que toman el control de su cuerpo en forma de protesta.

Para Ziga la anorexia nerviosa, es "una enfermedad cristiana y femenina,"[18] ya que nace con la cristiandad y no se presenta en mujeres de otras religiones, y a la vez femenina, porque estadísticamente son reducidos los casos en que se presenta en varones. La autora resalta el suceso de la Inglaterra victoriana del siglo XIX, en el cual se registra una gran epidemia de anoréxicas; las mujeres querían ser delgadas en consonancia con la imagen de sus tiempos victorianos. Dichas mujeres "las jóvenes de familia bien", "padecían" pero sólo por tener la opción al pertenecer a la clase burguesa. Ahora bien, la lectura de este suceso no es en búsqueda de la esbeltez sino en protesta a la imposición matrimonial. Como cuestiona Ziga: "¿por qué cuando el canon estético ensalzaba las carnes también ayunaban? ¿Qué cuento no estamos tragando?"[19]. Además la autora destaca otro suceso, el de las anoréxicas santas. Las jóvenes optaban por el ayuno como una opción para recluirse en un convento y escapar de un matrimonio impuesto, "esta leyenda marca también la naciente relación entre el rechazo femenino al alimento y el ideal de martirio".[20] La figura de "Santa Wilgefortis" es para Ziga el ejemplo de una defensora de su destino ante la opresión del mandato de matrimonio. La joven escapa del matrimonio que le imponía su padre, se refugia en un convento, y comienza a "afearse". Pone su cuerpo al servicio de su rebeldía, defendiéndose "del acoso patriarcal incluso con su vida".[21]

5. Conclusión

[18] Ibíd. p.63
[19] Ibíd. p.64.
[20] Ibíd. p.64.

Para concluir, se podría establecer una serie de diferencias y semejanzas entre las lecturas de estas dos pensadoras. Nos interesa destacar que la caracterización que observa Ziga respecto de la anorexia como cristiana y antigua, difiere de la postura de Bordo. La filosofa estadounidense registra la anorexia en el marco de una tradición dualista que mantenemos desde Platón, Agustín y Descartes reforzando el cuerpo y la mente como separados. Este dualismo se relaciona con la problemática de la anorexia, al ubicar al cuerpo como una cárcel. La diferencia entre las autoras resalta en que: mientras Bordo observa un legado filosófico occidental para abordar la anorexia, Ziga la ubica en un registro de principios de siglo, y de este modoo hace una lectura directa en contra de los mandatos patriarcales.

Sin embargo, más allá de la serie que podemos proponer entre afinidades y controversias, nos interesa subrayar que ambas lecturas permiten un "triple desmantelamiento" de la anorexia: como enfermedad, como producto de una imposición de "El poder", y como consecuencia de perseguir un modelo de esbeltez. Desde este proceso se presenta un nuevo camino para reflexionar sobre la anorexia.

Ahora bien, la crucial diferencia a resaltar en este escrito se encuentra en la posibilidad de pensar la acción de estas sujetas anoréxicas. En la postura de Bordo queda un resabio de opresión. La anorexia como hecho inconsciente, no halla un modo de acción concreto, ya que no hay un entendimiento ni político, ni social. Por otro lado, Ziga destaca el potencial de elección y protesta: no hay de inmediato una mujer subsumida al mandato de un estereotipo, sino que la anorexia se presenta en respuesta a la imposición de mandatos patriarcales. Por lo tanto nos encontramos frente a dos posturas de una sujeta anoréxica: la disminución vital por la opresión o todo el potencial en actividad para la protesta.

Podríamos preguntarnos sobre estas dos visiones, estableciendo dos fugas, como detonadoras para seguir reflexionando sobre el tema propuesto. Por un lado nos preguntamos, si frente a las consideraciones de la anorexia como protesta propuesta por Ziga, hay realmente una lucha efectiva contra los mandatos patriarcales. La lucha apunta a una protesta colectiva, pero efectivamente las sujetas anoréxicas no se encuentran unidas como modo de acción, existen otras alternativas. Queda latente la pregunta: ¿por que seguir manteniendo la anorexia como modo de protesta? Por otro lado, si consideramos la propuesta de Bordo, la anorexia como una opresión, "is not a philoshopical attitude; it is a debilitating affliction." Por lo tanto, aquí consideramos necesario reflexionar acerca del lugar de acción de estas sujetas anoréxicas. Las obras analizadas de la filósofa estadounidense parecen enfocarnos a repensar la anorexia como un fenómeno cultural.

---

[21] Ibíd., p.65

El teatro de Pavlovsky en la publicación *Lo Grupal* en la Argentina (1983-1993): una *estética de la multiplicidad*

Gabriela V. Cardaci (UBA)

1. Singularidad y acontecimiento

Pavlovsky trabaja su *estética de la multiplicidad* a partir de tres referencias principales: nociones de la filosofía de Deleuze, la obra de Beckett y, entre los autores de *Lo Grupal*, el pensamiento de De Brasi –y las lecturas que este último realiza de Deleuze–. Conviene situar entre los desarrollos de De Brasi un articulador central para comprender la propuesta de Pavlovsky: la noción de singularidad vinculada a la de multiplicidad que –según el autor– ponía en juego la noción de "lo grupal". A propósito de la expresión "lo grupal", el autor puntualizó que lo neutro *lo*, introducía una diferencia fundamental respecto de la concepción del grupo como objeto y de la concepción psicológica del psiquismo y sus aplicaciones a las técnicas grupales: la dimensión de la exterioridad implicada en la producción de subjetividad. La noción de "lo grupal" y la referencia a la singularidad ligada a ella introducían lo *singularmente colectivo*: la singularidad pensada de este modo supone una exterioridad –que no supone ningún interior– por la que (nos) pasa lo histórico-social. De Brasi subrayó la necesidad de considerar en la lectura de los procesos colectivos la noción de singularidad y de distinguirla de cualquier referencia a la individualidad. En ese sentido escribe que un grupo "puede referirse como un proceso desencadenado por los cruces y anudamientos deseantes entre miembros singulares" (De Brasi 1987, p.45). Advierte que se trata de singularidades y no de individualidades: mientras la noción de individuo, como la de grupo o sociedad refieren a ilusiones totalizadoras, la de singularidad pone en juego la multiplicidad y la imposibilidad de clausura. Siguiendo a Deleuze, De Brasi (1987) escribe que "*una* singularidad existe sólo a partir de sus conexiones, vecindades y relaciones" (p.45). En su *estética de la multiplicidad* Pavlovsky retoma este modo de entender la singularidad para delimitar un modo de concebir el cuerpo del actor en el teatro, y en general para definir una ética del cuerpo. Una pregunta atraviesa la apuesta del dramaturgo: ¿Qué teatro sería capaz de decir *lo singular*? Pavlovsky encuentra una orientación en la nociones de singularidad y de acontecimiento de Deleuze (1969): "el acontecimiento no es lo que sucede; está en lo que sucede" (p.158) (…), "la singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a conceptual. Es completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general; y a sus oposiciones. Es *neutra"* (p.72). Para Pavlovsky la producción de subjetividad en su teatro apunta a trabajar esta dimensión de exterioridad como una apertura o una

fuga del encierro en una individualidad, en una identidad, en la propiedad de una imagen de sí. Producción de subjetividad entonces como oportunidad del acontecimiento en la multiplicidad de sentidos posibles. [1]

2. Beckett

La obra de Beckett es otra referencia central para Pavlovsky. Él mismo se ocupó de decir en varias oportunidades que su encuentro con *Esperando a Godot* (1952) significó para él una verdadera revelación. Atento a la caracterización que Deleuze y Guattari habían realizado de los personajes del irlandés para señalar en ellos subjetividades no individuales e impersonales o la presencia de un "yo" como *umbral*, como *límite* y como *devenir entre* multiplicidades, Pavlovsky concibe el teatro de Beckett como espacio de invención de *"nuevas formas de individuación en la dramaturgia contemporánea."* [2] (Pavlovsky 1990, p.25). Para los autores de *El Antiedipo* (1972), los paseos de las criaturas de Beckett ponían a la vista realidades inmateriales e inextensas, interioridades sin forma ni cualidad. Esas derivas posibilitaban pensar subjetividad como *pasaje entre* intensidades, conexiones y sensaciones de un sujeto nómade:

No es una experiencia alucinatoria ni un pensamiento delirante, sino una sensación (…) Todo se mezcla en estos devenires, pasos y migraciones intensos, toda esta deriva que remonta y desciende en el tiempo – países, razas, familias, denominaciones parentales, denominaciones divinas, denominaciones históricas, geográficas e incluso hechos diversos. (Deleuze y Guattari, 1972, pp.90-91)

El interés de Pavlovsky por la narrativa de Beckett y más específicamente los rasgos que destaca en la obra del irlandés permiten una mayor aproximación a las nociones de subjetividad y singularidad

[1] Los desarrollos de Pavlovsky considerados aquí sobre la producción de subjetividad en el teatro encuentran un correlato en las conceptualizaciones que, junto a otros autores como Kesselman y Frydlewsky había desplegado en años anteriores a partir de las experiencias de "multiplicación dramática" en las prácticas terapéuticas. La preocupación de Pavlovsky había sido, desde principios de los setenta cómo trabajar lo terapéutico introduciendo, junto al psicoanálisis, herramientas que provenían del teatro. En este sentido los aportes de Pavlovsky son fundamentales para pensar cómo se ponía en juego en el pensamiento de "lo grupal", la relación entre psicoanálisis y estética.

[2] Se desarrolló en otro lugar de qué modo Deleuze (1983, 1993) trabaja la noción de "devenir imperceptible", a partir de *Film*, de Samuel Beckett (1965). Se puntualizó en esa oportunidad que el interés de esa revisión, orientada a una aproximación al pensamiento de lo impersonal y lo singular en el filósofo francés se vinculaba con el estudio del movimiento de lo grupal en la Argentina. En primer lugar la noción deleuziana de "devenir imperceptible" remite directamente a la apertura de lo impersonal y lo singular, entendido como movimiento de la vida no capturado en las nociones tradicionales de sujeto, persona e individuo. En segundo lugar el francés destaca en Beckett la idea del "yo" como clausura de ese movimiento, como encierro identitario y propone un nuevo sentido presente en la película: la contraposición entre "ser" y "devenir". "Devenir imperceptible" implica para Deleuze, a través de la concepción de la imagen de Bergson –la identidad entre imagen y movimiento– restituir un movimiento sin finalidad ni resultado obtenido, sin sujeto que lo realiza ni objeto que lo padece, sin cualidad como estado vivido. En el contexto de la publicación *Lo Grupal* es principalmente Eduardo Pavlovsky quien retoma estas referencias para conceptualizar su modo de pensar el teatro. Cardaci, G (2012) *"Devenir imperceptible" como figura de lo impersonal: Film de Beckett.* Actas del XIX Anuario de Investigaciones. Facultad de Psicología. UBA. En prensa.

con las que Pavlovsky trabaja su *estética de la multiplicidad*. Subraya que en las obras de Beckett asistimos a la presencia de voces sin rostro: voces que animan personajes *informes* o *insustanciales*. Voces que hablan en identidades desapropiadas de sí. Personajes que son hablados. En las obras de Beckett hablan la extrañeza, la soledad infinita, el desconocimiento, la ajenidad incrustada en la "propia" voz: "¿Quién habla así, diciéndose yo?" (Beckett, 1955). Así, por mencionar alguna referencia, el "fundamento" que le da existencia al personaje de *Malone Muere* (1951), la única propiedad que puede ostentar es justamente lo sin fundamento ni sustancia, lo sin forma ni certidumbre:

Hice míos para siempre lo informe y lo inarticulado, las hipótesis vanas, la oscuridad, el largo camino a tientas, el escondrijo. Tal es el fundamento del que desde hace casi un siglo no me he, por así decirlo, separado (Beckett, 1951, p.9)

Y en *Textos para nada (1955)*, Beckett escribe:

> ¿Adónde iría, si pudiera irme, qué sería, si pudiera ser, qué diría, si tuviera voz, quién habla así, diciéndose yo? Responded simplemente, que alguien responda simplemente. Es el mismo desconocido de siempre, el único por quien existo, en el hueco de mi existencia, de la suya, de la nuestra, he aquí una respuesta simple. (Beckett 1955, p.92)

3. La escenografía: el cuerpo

Pavlovsky produce un movimiento que puede nombrarse como desdramatización del teatro. Su trabajo apunta a desprenderse de la narrativa de un argumento y de la psicología de los personajes para poner en un lugar central el cuerpo del actor como el que efectúa el acontecimiento. De este modo pretende desprender el teatro del predominio de la comprensión representativa y situarlo como *acontecer* a partir de la noción de singularidad entendida como *intensidad actoral corporal*.

La escena no deja de ser lo que impide ver. Lo que enceguece. Lo que fascina o atrapa. Lo narrativo. Lo que ocurre. Se puede mirar la escena sin "ver". Textura atrapante que puede enceguecer. El acontecimiento es lo que pretendemos des-capturar. Su esplendor. El acontecimiento no es la escena que sucede en el presente "está en lo que sucede, el puro expresado que nos hace señas y nos espera". El cuerpo del actor —sus líneas de fuga— ritmos y velocidades-intensidades "entre" sus cuerpos y "entre" el texto (Pavlovsky 1993, p.10).

Respecto del teatro de Beckett destacó especialmente que no había en sus obras nada que interpretar; lo que ocurre en sus obras no es representativo ni metafórico. Lo que está en juego en la obra de Beckett no es la representación, sino más bien lo que excede la representación. Retomando lo planteado por Deleuze sobre el cuerpo en Spinoza: "no se sabe lo que puede un cuerpo en tal

encuentro, en tal disposición, en tal combinación" (Deleuze 1981, p.152), piensa los cuerpos errantes de los personajes de Beckett como *cartográficos*. Ni sustancias ni sujetos, sino *modos*: velocidades y lentitudes, deslizamientos, ritmos, reposos y movimientos, poderes de afección (de afectar y ser afectados), fuerzas de existir, en el cuerpo y también en el pensamiento. Escribe Deleuze en *Spinoza, filosofía práctica* (1981): "con velocidad y con parsimonia nos metemos entre las cosas, nos juntamos a otra cosa (…) uno se desliza por entre, uno penetra en medio de, uno se acomoda a o impone ritmos" (pp.150-151) Según Deleuze, la pregunta que hay que hacerse en el sentido de lo pensado por Spinoza no remite a una interioridad ni a una individualidad y tampoco a una determinada forma. La pregunta es: dado un cuerpo ¿a qué es indiferente este cuerpo en el mundo infinito, a qué reacciona positiva o negativamente, cuáles son sus alimentos, cuáles sus venenos, qué es lo que él toma de su mundo?

A partir de considerar el cuerpo en el teatro no solamente como un cuerpo expresivo, sino como un cuerpo afectado por el mundo social, es decir, un cuerpo de afectaciones, Pavlosvky afirma que entiende el cuerpo mismo del actor y sus gestos como la escenografía: se trata de un espacio escenográfico no representativo. Esta perspectiva del dramaturgo condensa dos referencias teóricas fundamentales: la "paradoja del comediante" de Deleuze (1969) y el inconsciente tal como había sido desplegado en *El Antiedipo* (1972) por Deleuze y Guattari. Respecto de la primera, Deleuze había planteado que lo que interpreta el actor no es un personaje, sino que el actor interpreta *la complejidad* o *el sentido* "constituido por los componentes del acontecimiento", entendiendo la complejidad o el sentido como "singularidades comunicativas efectivamente liberadas de los límites de los individuos y de las personas" (Deleuze 1969, p.159, citado en Pavlovsky 1993, p. 9). Respecto de la segunda Deleuze y Guattari habían afirmado que el inconsciente no es un teatro para el despliegue de un drama personal, sino una máquina social.

El teatro de Pavlovsky trabaja entonces el cuerpo del actor como el espacio de despliegue de la narrativa y, más aún, como la escenografía misma. Su *estética de la multiplicidad* implica una estética teatral de los múltiples registros de afectación de los cuerpos. Se trata de narrar una historia a partir de la sucesión de *microestados actorales de intensidad*.

Notamos ahora que aquella afirmación de De Brasi a propósito de la expresión *lo grupal* –y de su distinción respecto de "los grupos"–: "somos un acontecer grupal diseminado en nosotros mismos, como lenguaje y gesto, como signatura socio-histórica y singularidad inconsciente, como destino e invención del azar" (De Brasi 2001, p.8) encuentra, a través de un "acontecer del teatro" *en* el cuerpo del actor, quizás su mejor expresión en el teatro de Eduardo Pavlovsky.

4. Devenir otro en Potestad

Un fragmento de *Potestad* (1997)[3] puede aportar un mejor acercamiento a los desarrollos expuestos más arriba. A propósito de esta obra, cuyo tema central –como en tantas otras de sus obras– es la violencia, en este caso la violencia de la apropiación de niños en tiempos del terror de estado, Pavlovsky señala un momento como el del acontecimiento. Se refiere a la metamorfosis del personaje: de "padre víctima" a "máquina represiva impersonal". El personaje dice en la primera parte, antes de la "metamorfosis":

Estoy viviendo como un sueño, Tita, como un sueño, a veces tengo la impresión de que se va a abrir la puerta y va a aparecer Adriana como todos los días…Vos sabés, Tita, que con Ana María fuimos una pareja que nos quisimos mucho, muchísimo. Una pareja triste, resignada, ¡esperando algo que nunca llegaba y paralizados por una ilusión! (…) Yo te puedo decir literalmente que la llegada de Adriana modificó nuestra pareja (…) ¡Nos han quitado la vida Tita! ¡Nos han quitado la vida! (Pavlovsky, 1997).

Pavlovsky anota así las indicaciones de puesta en escena del punto de metamorfosis del personaje:

(Se dirige hacia la pared posterior, donde se coloca bruscamente en posición de 'cacheo' policial con las manos y los brazos abiertas apoyadas y tocando la pared, el cuerpo y piernas abiertas separadas de la pared. Al darse vuelta aparece transformado en un burdo personaje fascista, con las manos en la cintura. El proceso de metamorfosis es casi grotesco. Lentamente vuelve al 'personaje' anterior y se sienta para reanudar el diálogo con Tita. Al reanudar el diálogo con Tita algo del personaje fascista se debe apreciar sutilmente en la actuación) (Pavlovsky 1997).

Y continúa:

> ¿Vos sabés cómo conocí yo a los padres de Adriana, Tita? Él tenía un buraco acá en el frontal, era impresionante… (…) A ella, le habían tirado con una 45 durmiendo, acá, no tenía jeta… Me llamaron para ver si estaban vivos, lindo oficio el del médico (…) "la señora ha fallecido", dije. "Muchas gracias, doctor. Queríamos que usted certificara", y se fueron… Tita. Me dejaron solo. ¡El papá y la mamá de Adriana eran fanáticos, Tita! ¡A estos hijos de mil putas, si no los cagaban a balazos en la cama te cagaban ellos, te hacían volar la casa…! (Pavlovsky 1997).

Pavlovsky puntualizó que en el momento de la metamorfosis se produce la apertura de un espacio que desdramatiza el espacio escenográfico, un espacio no significable, producido por el gesto del actor: desde ese espacio sugerido –y sin embargo localizable– del living con las dos sillas del comienzo de la obra, al dirigirse hacia la pared de atrás y golpear con sus manos la pared, se produce *en* el cuerpo del actor un nuevo espacio indicado por el *signo gestual corporal*. No se *narra* la metamorfosis, se produce el esplendor del acontecimiento en el gesto corporal de estremecimiento,

el personaje *deviene otro*.

Consideraciones finales

Se han presentado algunos rasgos centrales de lo que Eduardo Pavlovsky ha conceptualizado como una *estética de la multiplicidad* en el contexto de la publicación *Lo Grupal* (1983-1993) en la Argentina. El trabajo de Pavlovsky es uno de los más importantes para visualizar de qué modo, en el contexto de la publicación, se ensayaba un pensamiento que abordaba la problemática de la subjetividad vinculada a *lo grupal* en los cruces entre diversos campos de saber como la filosofía, la estética, la política junto al psicoanálisis. Un gesto que respondía, antes que a pretensiones interdisciplinarias, a una intervención político-cultural de resistencia frente a los modos científico-profesionales hegemónicos de concebir el estudio de los grupos en el campo de las psicologías y del psicoanálisis.

El trabajo de Pavlovsky pone en juego un modo de concebir la producción de subjetividad en la práctica del teatro vinculada a lo que puede nombrarse como una ética del cuerpo. Su *estética de la multiplicidad* se sostiene fundamentalmente en una operación que afecta al mismo tiempo el modo de concebir el teatro y el cuerpo del actor. Respecto de lo primero, lo que aquí se ha nombrado como desdramatización del teatro concierne a la búsqueda de un teatro no representativo, un teatro del acontecimiento o de la singularidad. Respecto de lo segundo, se trata de la consideración del cuerpo del actor como la escenografía. Se han señalado también algunas de las referencias principales desde las cuales el dramaturgo argentino desplegó sus conceptualizaciones: el pensamiento de Juan Carlos De Brasi entre los más cercanos a su contexto de producción, nociones de la filosofía de Gilles Deleuze y de la obra de Deleuze junto a Félix Guattari y la obra de Samuel Beckett.

Referencias bibliofráficas:

AAVV. (1983-1993). *Lo Grupal* 1 al 10. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.

Beckett, S. (1951). *Malone Muere*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Beckett, S. (1955). *Relatos*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2004.

Cardaci, G (2012) *"Devenir imperceptible" como figura de lo impersonal: Film de Beckett*. Actas del XIX Anuario de Investigaciones. Facultad de Psicología. UBA. En prensa.

De Brasi, J. C. (1987). Desarrollos sobre el grupo-formación. *Lo Grupal*, 5, 33-65.

De Brasi, J. C. (1988). Crítica y transformación de los fetiches. *Lo Grupal*, 6, 99-123.

[3] *Potestad* se estrena en Buenos Aires en 1985 con dirección de Norman Briski.

De Brasi, J. C. (2001). Notas mínimas para una arqueología grupal. La recuperación de la grupalidad. *Campo Grupal* 28, p. 7-9 y 29, p.8-9.

De Brasi, J. C. (2007). *La problemática de la subjetividad. Un ensayo, una conversación.* Buenos Aires: EPBCN / Mesa Editoriales.

Deleuze, G. (1969). *Lógica del sentido.* Buenos Aires: Paidós, 2005.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Buenos Aires: Paidós, 1995.

Deleuze, G. (1981). *Spinoza: Filosofía práctica.* Buenos Aires**: Tusquets Editores, 2009.**
Pavlovsky, E. (1990). Samuel Beckett, hoy: Gilles Deleuze. *Lo Grupal*, 8, 13-34.

Pavlovsky, E. (1993). Estética de la multiplicidad. *Lo Grupal*, 10, 9-44.

Pavlovsky, E. (1997). *Teatro Completo.* Tomo I. Buenos Aires: Atuel (Teatro), 2008.

Percia, M y Herrera, L. (1987). Prólogo (Logos en pro de lo grupal). *Lo Grupal*, 5, 9-16.

El lazo entre las formas-de-vida y los cuerpos en relación a una política de la potencia.

Francisco Casadei (UNMdP)

En el contexto contemporáneo estamos presenciando la emergencia de una preocupación de carácter filosófica y política en torno a lo *común*. Esto puede ser constatado en base a la presencia constante que el concepto de lo común tiene en diversos autores y debates, como por ejemplo en Antonio Negri y Michael Hardt, en Judith Revel, Paolo Virno, Alain Badiou y Giorgio Agamben, entre otros. En muchos casos significativos, aunque ciertamente no en todos, lo común viene inevitablemente asociado a los términos de comunización y de comunismo. Lo cierto es que, más allá del sesgo particular que adopta la conjunción de los términos mencionados en distintos autores, la interrogación a propósito de lo común tiende a inscribirse sobre el trasfondo más amplio de la problemática biopolítica, es decir, tomando en cuenta el modelo de poder que incluye a la vida y los cuerpos como objeto y sujeto de los cálculos de la política. En particular, este trabajo se centrará en algunos aspectos parciales de las filosofías de Agamben y Spinoza en relación a la mencionada problemática. El objetivo no estriba en demostrar un isomorfismo teórico integral o una correspondencia estricta entre los postulados de ambos sino, por el contrario, en delinear una alternativa filosófica que integre a ambos autores en la búsqueda de una nueva comprensión de las posibles articulaciones entre lo político y lo común en relación a los cuerpos y sus potencias.

A lo largo de las obras de Agamben hayamos pocas referencias a la filosofía de Spinoza. Sin embargo, las ocasiones en que Spinoza aparece en el texto agambeniano son sumamente significativas. En sus "Glosas marginales a los *Comentarios sobre la Sociedad del Espectáculo*" la Ética comparte, junto con el texto en cuestión de Guy Debord y el Príncipe de Maquiavelo, el estatuto decisivo de un libro de estrategia, es decir, el de una operación del poder del intelecto o de la libertad (*de potentia intellectus, sive de libertate.*)[1] Spinoza es considerado parte de una genealogía de figuras singulares que remiten a la potencia colectiva del pensamiento y de los cuerpos. En el autor de la Ética encontramos un precedente del concepto de forma-de-vida destinado a subvertir el esquema de la soberanía que se despliega a través de la historia política de Occidente. En términos de Agamben, una forma-de-vida es caracterizada por ser una vida indisociable de su forma, de su modo de ser en tanto inclinación que guía la línea de aumento de potencia. El pensamiento, en este punto, se introduce como el vínculo que constituye a las formas de vida en *formas-de-vida*. Sin embargo, el pensamiento nunca puede ser reducido a una actividad aislada individual sino que siempre está íntimamente marcado por una potencia común que agrupa a las formas-de-vida. Tal

[1] Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, España, Pre-Textos, 2010, p.64.

como Agamben lo establece:

> "La experiencia del pensamiento de que aquí se trata es siempre experiencia de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad."[2]

No es casual, entonces, que Spinoza conforme el polo antagónico en relación a Hobbes, quien es identificado por Agamben como uno de los filósofos que cristalizó gran parte de la teoría de la soberanía y, por lo tanto, de la biopolítica moderna. Mientras que en Spinoza un cuerpo es un modo finito cuya esencia es un *conatus* que marca la línea de perseverancia en el ser en base a un incremento de potencia, en Hobbes, por el contrario, el cuerpo es expuesto constantemente a la muerte al ser reducido a *nuda vida* a través de los mecanismos de inclusión exclusiva del estado de excepción:

> "Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por el hecho de estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, es decir la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es otra cosa que esa misma vida expuesta a una amenaza que ahora se haya únicamente en manos del soberano."[3]

En Spinoza lo que es reivindicado es el poder *del* cuerpo. En Hobbes, contrariamente, lo defendido es el poder *sobre* el cuerpo. Esta diferencia es lo que le permite afirmar a David Kishik en su libro *The power of life. Agamben and the coming politics* que Spinoza puede servir como una fuerza que transforma la política moderna de la nuda vida de Hobbes en la política que viene de la forma-de-vida impulsada por Agamben.[4]

El antagonismo irreductible entre Hobbes y Spinoza se plantea como indicio de dos tendencias políticas opuestas: por un lado, la nuda vida en tanto cuerpo inerme como producto central de la biopolítica y, por otro lado, las formas-de-vida en su agrupación variable en las que nunca algo como una nuda vida puede ser separado. En consonancia con la teoría spinozista de la composición potencial de los cuerpos, Agamben establece un lazo necesario entre pensamiento y formas-de-vida:

> "La intelectualidad, el pensamiento no son una forma de vida más junto a las otras en que se articulan la vida y la producción social, sino que son *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida*. Frente a la soberanía estatal, que

[2] Agamben, Giorgio, Ibid.,p.18.
[3] Agamben, Giorgio, Ibid.,p.15.
[4] Kishik, David, *The power of life. Agamben and the coming politics*, California, Stanford University Pres, 2012, p.37.

> solo puede afirmarse separando en cada uno de los ámbitos la nuda vida de su forma, aquellos son la potencia que reúne incesantemente la vida a su forma o impide que se disocie de ella."[5]

En este punto, podemos conectar la teoría de la potencia de las formas-de-vida al segundo género de conocimiento analizado por Spinoza en su Ética. Para el filósofo de la sustancia infinita, es imposible disociar los tipos de conocimiento (imaginación, razón e intuición) del lugar que ocupa un modo finito en la cadena causal que define su interacción con los otros modos. Por esta razón Deleuze afirma que la Ética es una tipología de los modos inmanentes de existencia o una etología, en la que el objeto de estudio son las relaciones de composición que marcan los umbrales de incremento y disminución de potencia de los modos finitos.[6]En este sentido, existe una correspondencia estricta entre un modo de ser y una clase de conocimiento. El segundo género de conocimiento, la razón, se caracteriza por promover los encuentros necesarios para la producción de nociones comunes. Estas pueden ser definidas, según Deleuze, como ideas de las composiciones de relaciones entre los modos finitos.[7] Las nociones comunes, en tanto ideas adecuadas, marcan las transiciones y los umbrales que atraviesan los modos en la obtención de una potencia compartida que les permite acceder a instancias de acción cada vez más autónomas.

Para Agamben, en consonancia con los planteos de Negri, Hardt y Virno, en las democracias espectaculares la producción común de los cuerpos es alienada por el capital. Es por esta razón que en su ensayo *Elogio de la profanación*, Agamben toma como punto de partida la afirmación de Benjamín según la cual el capitalismo debe ser entendido como religión. Esto implica que el capitalismo reproduce en todos los ámbitos de la vida la separación alienante que caracteriza a la religión, en tanto instaura una esfera de lo improfanable, es decir, de aquello que no puede tener uso alguno. Este ámbito separado es el del consumo en el que ningún uso común es posible: "Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable."[8]

El fetichismo de la mercancía, entendido como fenómeno asociado a la separación religiosa que extiende el capitalismo en todos los dominios de la vida, debe ser entendido bajo la luz de la problemática del uso libre. Por esta razón, la profanación no puede consistir en la restitución de un uso original y concreto que se oponga a la lógica de la equivalencia de la mercancía, ya que es consustancial a esta última el hecho de estar escindida entre un valor de uso y un valor cambio. No basta con reivindicar el valor de uso para desactivar el valor de cambio, sino que es necesaria una transustanciación del uso mismo más allá del valor que lo encierra en la dinámica del fetichismo o

[5] Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, Ibíd, p.20.
[6] Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p.152.
[7] Deleuze, Gilles, Ibíd., p.139.

de lo improfanable.

La tarea política de la profanación, destinada a indagar en la posibilidad de un uso libre y común de aquello que es apartado por el capitalismo, debe detenerse en un análisis local de los dispositivos biopolíticos que capturan la potencia de los cuerpos al marcar vías de subjetivación y desubjetivación. Los dispositivos deben ser entendidos como puntos de intersección de saberes, poderes y afectos que regulan los comportamientos de los cuerpos al separarlos de sus potencias. La desactivación de los dispositivos que posibilita la apertura a un ámbito común de uso libre debe dar cuenta de las aporías de la identidad y del reconocimiento político. Los cuerpos, siendo las entidades que padecen la escisión que los priva de su potencia y por lo tanto de un uso libre, deben ser ligados a una política de las formas-de-vida que motive la renuncia a la identidad bajo la figura de *singularidad cualsea*:

> "Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer. En última instancia, de hecho, el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad -incluso (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación) aquélla de una identidad estatal en su propio interior-; pero que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presuspuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso."[9]

¿Cómo se relaciona un dispositivo con los cuerpos? ¿Porqué dicha relación vuelve inviable una política identitaria? Agamben analiza el caso de las técnicas antropométricas como una de las formas en que el control biopolítico trata a los cuerpos como una superficie de información codificable. Las técnicas biométricas abandonan el interés policial original y pasan a ser un medio constante que se inscribe en la vida cotidiana de todos los ciudadanos. En el capítulo de *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* titulado "La politización de la vida", Agamben recurre al Habeas Corpus de 1679 como el primer registro en el que se identifica a la nuda vida como sujeto político:

> "(…) el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*; la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este cuerpo: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar."[10]

La exhibición del cuerpo es una constante esencial del esquema biopolítico de occidente. Por esta razón, Agamben prioriza las instancias de opacidad que deponen los mecanismos de captura de los

---

[8] Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, p.107.
[9] Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, España, Pre-Textos, 1996, p.55.

dispositivos contemporáneos. La identidad es una fuente inagotable de información puesta al servicio de los dispositivos que regulan los comportamientos corporales. Aún peor, la información biológica de los cuerpos reproduce una vez más la lógica biopolítica que crea y abandona una nuda vida despojada de cualquier cualidad política relevante. Debido a esta circunstancia irreversible, ya no es posible para Agamben recuperar la vieja figura de la persona basada en el reconocimiento ni defender la identidad corporal sin persona que constantemente promueven los dispositivos biométricos.[11]

Lo común, el uso libre, las formas-de-vida, la potencia comunitaria elaborada más allá de la identidad, son los pilares que definen para Agamben una política que trascienda el horizonte contemporáneo de la biopolítica occidental. Al profanar lo improfanable, al desarrollar tácticas que promuevan el encuentro de los cuerpos que están despojados de su potencia, al redescubrir la pertenencia abierta de los modos finitos en un plano distinto de composición y al comprender que la mayor singularidad concebible no es aquella que define la esencia irreductible de un cuerpo o de una forma-de-vida sino que, por el contrario, lo verdaderamente singular es aquello que se comparte en lo común, comenzamos a comprender que, a partir de Agamben y retrocediendo a Spinoza, lo que permite aventurarse en un campo de posibilidades políticas inexploradas era aquello que el filósofo excomulgado postulaba como el objetivo máximo de su Ética: la vida feliz.

Referencias bibliográficas:

Agamben Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-Textos, 2003.

Agamben Giorgio, *La comunidad que viene*, España, Pre-Textos, 1996.

Agamben Giorgio, *Medios sin fin*, España, Pre-Textos, 2010.

Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.

Deleuze Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.

Kishik David, *The power of life. Agamben and the coming politics*, California, Stanford University Press, 2012.

[10] Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-Textos, 2003, p.157.
[11] Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p.78.

El cuerpo, el espacio y la imaginación en los trabajos de Michel Foucault.

Facundo E. Casullo (UBA)

1. Introducción

En los trabajos de Foucault, la utopía parece vinculada esencialmente al lenguaje. Al comienzo de *Les mots et les choses*, de 1966 se plantea una oposición tajante entre las utopías, no-lugares, y las heterotopías, "lugares-otros", lugares radicalmente heterogéneos: mientras las primeras resultan una suerte de consuelo y abren espacios maravillosos y lisos, las segundas inquietan en la medida en que fragmentan y "minan secretamente el lenguaje", "arruinan la sintaxis [...] que mantiene unidas [...] las palabras y las cosas".[1] Las utopías permiten las fábulas y los discursos, pero las heterotopías "detienen las palabras sobre sí mismas, discuten, desde su raíz, toda posibilidad de gramática".[2] El leguaje despliega, a través de la utopía, un mundo donde el orden es soberano; las heterotopías, en cambio, nos sitúan frente a la posibilidad de un desorden que no es caos absoluto, sino yuxtaposición de órdenes diversos, heterogéneos e incompatibles.[3]

Ahora bien, en diciembre del mismo año, los días 7 y 21, Foucault pronuncia dos conferencias través de un programa de radio en la emisora France Culture: "El cuerpo utópico" y "Las heterotopías".[4] Allí encontramos, en primer lugar, un vínculo esencial entre utopía y cuerpo: éste es el actor principal de todas las utopías, sostiene el francés. Y en segundo lugar, una coincidencia, más que una oposición, entre utopía y heterotopía: la utopía aparece como una forma particular de heterotopía, un caso más de un espacio diferente, de un "espacio-otro".

Nos interesa aquí partir de estos textos para señalar algunos rasgos generales del pensamiento de Foucault que involucran la imaginación, la lógica y la crítica. "El cuerpo utópico" y "Las heterotopías" serán el punto de partida para dirigirnos a cuestiones que, en un diálogo con Kant, plantean nuevas raíces con la crítica y con la política.

2. El cuerpo utópico, las heterotopías y la concepción del espacio

[1] Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 9. En adelante *MC*.
[2] *Ibíd.*, p. 10.
[3] Vale recordar que en Foucault el lenguaje remite a una dimensión espacial y no temporal; sobre esto cf. Macherey, P., "Préséntation: Foucault/Roussel/Foucault", en Foucault, M., *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992; y también, Dávila, J., "La Literatura según M. Foucault: un Sendero hacia otra Experiencia del Pensamiento", http://www.monografias.com/trabajos907/literatura-foucault/literatura-foucault.shtml.
[4] Foucault, M., *Le corps utopique, les hétérotopies*, Clamecy, Nouvelles Éditions Lignes, 2009. En adelante *CUH*.

En "El cuerpo utópico" Foucault sostiene que, *prima facie*, las utopías tienden a eliminar la opacidad y materialidad del cuerpo, siempre situado en una suerte de "aquí absoluto". Uno no puede desplazarse sin él, ni tampoco puede desplazarse *de* él: el cuerpo es un "lugar irremediable".[5] La utopía, desde este punto de vista, está en estricta oposición: siempre trata con países donde los seres pueden moverse como la luz; o el país de los muertos, el cementerio, donde los cuerpos devienen sólidos y eternos como una lápida; o devienen momias. Pero en esta línea, la utopía por excelencia, señala el francés, es el alma: "es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco".[6]

Dos rectificaciones, sin embargo, son relevantes: en primer lugar, el cuerpo tiene su propia invisibilidad: la nuca, la espalda, y todas aquellas partes que no encontraremos sino por "la astucia de un espejo"[7]. Más aún, tiene también su intangibilidad, en toda la actividad interna que desarrolla sin que nuestra conciencia o percepción intervenga, por ejemplo. El cuerpo es así, en sí mismo, un lugar utópico, lo que explica el título de la conferencia. De modo que las utopías, que se oponen al cuerpo y tienden a borrarlo, no lo hacen sin encontrar en él su nacimiento: "Una cosa es cierta: el cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías"[8].

En segundo lugar, el "aquí absoluto" que delimita el cuerpo no es un "aquí" sencillo: "Enmascararse, maquillarse, tatuarse, dice Foucault, [...] es hacer entrar el cuerpo con poderes secretos y fuerzas invisibles", es ponerlo en relación con otro espacio e inscribir en él un lenguaje que lo convierte en un fragmento de espacio imaginario comunicado con las divinidades o con el universo de los otros, con otros mundos. En este sentido, el cuerpo "está *siempre* en otro lado, está ligado a todos los otros lados del mundo, y a decir verdad está en otro lado que en el mundo" .[9]

La idea de un cuerpo ligado a mundos imaginarios, gracias a un tatuaje, por ejemplo, nos remite ya a la noción de heterotopía, aunque en esta conferencia no aparezca la noción. El vínculo, en efecto, será explicitado en la conferencia que le siguió, quince días más tarde, "Las heterotopías", donde se introduce la temática de los espacios-otros a través de una consideración particular de la utopía: "creo que hay -y esto en toda sociedad- utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que se puede situar sobre un mapa".[10] Son lugares "absolutamente diferentes: lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o purificarlos", son, "de algún modo *contra-espacios*".[11]

Se trata, en primer lugar, de negar la concepción kantiana de un espacio homogéneo. En efecto, Kant había establecido que el espacio es una *intuición trascendental*. Para eso descartaba, en primer

[5] *CUH*, p. 10.
[6] *Ibíd.*, p. 12.
[7] *Ibíd.*, p. 13.
[8] *Ibíd.*, pp. 14-15.
[9] *Ibíd.*, pp. 16-17.
[10] *Ibíd.*, p. 23.
[11] *Ibíd.*, p. 24.

lugar, que pueda considerárselo un concepto empírico, porque nunca puede uno representarse que no haya espacio, mientras que puede representarse un espacio sin objetos.[12] Pero, en segundo lugar, y esto es para nosotros más relevante, Kant sostenía que tampoco se trata de un *concepto discursivo*, y argumentaba:

> "uno puede presentarse sólo un único espacio, y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ello sólo partes de uno y el mismo espacio único [...] Él es esencialmente único; lo múltiple en él, y por tanto, también el concepto universal de espacios en general, se basa simplemente en limitaciones. De aquí se sigue que, con respecto a él, una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de fundamento de todos los conceptos de él."[13]

Así, según Kant el espacio no puede ser un concepto, ni empírico (porque su representación no depende de la representación de los objetos), ni discursivo (porque los diferentes espacios están contenidos *en sí* como limitaciones). Si fuese un concepto discursivo, sostiene Kant, el espacio abarcaría las diferencias *bajo sí*, y no *en sí*. Evidentemente, si consideramos las referencias arriba indicadas, tanto de *Las palabras y las cosas* como de "El cuerpo utópico", vemos que, en Foucault, la concepción del espacio está por completo atravesada por lo discursivo, al punto que alcanza al cuerpo. Ciertamente, se puede establecer la diferencia señala por Deleuze: Kant busca pensar las condiciones de posibilidad de toda experiencia *posible en general*, mientras que Foucault atiende exclusivamente a las condiciones de posibilidad de la experiencia efectiva, dada, actual.[14] Pero tal aclaración no hace sino reforzar la cuestión central: la imposibilidad terminante, en Foucault, de separar el plano intuitivo del plano conceptual, o discursivo.[15]

3. La cuestión crítica

Ahora bien, en la idea de las heterotopías como "contra-espacios" no sólo se establece la heterogeneidad de espacios irreductibles a una intuición universal homogénea, se señala a su vez una dimensión crítica: "Es allí sin duda donde tocamos lo que hay de más esencial en las heterotopías. Ellas son la impugnación (*contestation*) de todos los otros espacios". Y señala dos formas que puede tomar esta impugnación: 1) creando la ilusión que denuncia todo el resto de la realidad como ilusión; 2) creando realmente otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso y tan

[12] Cf. Kant, E., *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 92. Traducción de Mario Caimi. En adelante *CRP*.
[13] *CRP*, pp. 92-93.
[14] Cf. Deleuze, G., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 67.
[15] Del mismo modo, lo discursivo siempre debe ser considerado en relación con los elementos presentes a la intuición.

arreglado como el nuestro es desordenado, mal acomodado y borroso.[16]

El poder de impugnación que ofrecen las heterotopías se vincula a la creación de espacios, sea como ilusiones, sea como realidades perfectamente ordenadas y acomodadas, es decir, como utopías. La crítica está directamente vinculada, así, con *la imaginación*. En "El cuerpo utópico", el cuerpo es "este pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, avanzo, imagino, percibo las cosas en su lugar *y las niego también por el poder indefinido de las utopías que imagino*".[17] Es gracias al cuerpo, fuente de utopías, que puedo imaginar espacios y mundo que habilitan el rechazo o la negación de los espacios y mundos que recorro y atravieso cotidianamente.

En este vínculo entre las heterotopías (siendo la utopía una forma privilegiada de aquellas), la imaginación y la posibilidad de la crítica, de la impugnación o negación de lo dado, es sin duda la corporalidad lo que está en la base. Y la imaginación es una forma del pensamiento que no puede separarse de la corporalidad. Recordemos lo que Platón sostiene en el *Timeo*[18] sobre la χώρα, el espacio material, justamente, a través de un relato ficticio pero "probable" (εἰκότα λόγον). Mientras que la inteligencia (νόησις) es capaz de captar lo inteligible y la opinión (δόξα) lo sensible, la χώρα, el espacio material,[19] sólo es accesible mediante un "razonamiento bastardo" (λογισμῷ νόθῳ[20]).

Pero lo que nos interesa aquí, es el valor crítico que Foucault atribuye a la imaginación como forma de pensamiento ligada necesariamente a la corporalidad. Cuando Kant introduce la crítica, como es sabido, lo hace estableciendo la sensibilidad como límite del conocimiento. Sin embargo, la capacidad de negación de lo dado tiene su fundamento en el uso práctico de la razón, siendo la facultad que se distingue del entendimiento precisamente por no estar atada a la sensibilidad sino tan sólo al principio de no-contradicción.[21] La dialéctica trascendental, la sección en la que se considera la razón y sus ideas, es denominada por Kant como una lógica de la apariencia ilusoria[22]. Ésta no considera las ilusiones que la imaginación genera sobre el entendimiento, lo que se llama "apariencia ilusoria empírica", sino la "apariencia ilusoria trascendental", considerada una *ilusión natural*: "no una en la cual se enreda por sí mismo algún chambón por falta de conocimientos, ni una que haya inventado artificiosamente algún sofista, para confundir a la gente razonable, sino una que es inherente a la razón humana".[23] El entendimiento es "la tierra de la verdad", pero ésta tierra es

---

[16] *CUH*, pp. 33-34.
[17] *CUH*, p. 18. El subrayado es nuestro.
[18] Platón, Timeo, 52a-b-c-d.
[19] En efecto, en este diálogo Platón no separa espacio y materia, χώρα y ὕλη; cf. para este punto el estudio clásico de Cornford, F. M., *Plato´s cosmology, The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hacket Publishing Company, 1997, pp. 181-186.
[20] Cf. Platón, Timeo, 52b; el texto puede consultarse en griego y en inglés en el siguiente link: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0179%3atext%3dTim.
[21] Cf. *CRP*, pp. 27-28.
[22] Cf. *Ibíd.*, pp. 379-383.
[23] *Ibíd.*, p. 383.

una isla, rodeada por un "océano vasto y tempestuoso" donde surgen sin cesar ilusiones de "*nuevas tierras*" que engañan "al marino que viaja en busca de descubrimientos, que lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término"[24].

Es la razón, con sus ideas, como aquella de un reino de los fines, utopía puramente lógica, y su función regulativa, la que habilita la posibilidad de negar lo dado y realizar lo incondicionado en el ámbito de la experiencia, aunque tal realización nunca pueda alcanzarse.[25] Los ideales de la razón son modelo y norma que permite la evaluación y crítica: por eso, no sólo Kant denomina la idea, en tanto ideal, "prototypon trascendentale", sino que además desarrolla en este punto algunas cuestiones concernientes a la posibilidad de una negación trascendental.[26] En este sentido, también allí se preocupa por separar el ideal de la razón de las posibles ficciones, o "criaturas" como dice el texto, de la imaginación: "se las puede llamar, aunque sólo impropiamente, ideales de la sensibilidad, porque se presentan como el modelo inalcanzable de posibles intuiciones empíricas, y sin embargo no suministran ninguna regla que puede ser explicada o sometida a prueba".[27]

De modo que no es sólo Hegel la figura de la que Foucault toma distancia cuando, en el *Nacimiento de la biopolítica*[28], se refiere a su trabajo estableciendo la idea de una lógica estratégica: mientras que la dialéctica "hace jugar términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo que promete su unidad", una "lógica de la estrategia tiene por función establecer cuáles son las conexiones posibles entre términos diversos y que permanecen diversos. La lógica de la estrategia, es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio"[29]

4. Conclusión: algunas referencias para desarrollar

Sostuvimos que en Foucault la crítica se establece a partir de la imaginación y, por lo tanto, de un pensamiento que está atravesado esencialmente por la corporalidad y el discurso, lo que reclama no una lógica dialéctica sino una lógica de la estrategia. Mencionemos algunas referencias, además de las ya expuestas, para desarrollar este punto. En primer lugar, un artículo de 1963, "Prefacio a la trasgresión", sobre el trabajo de Blanchot. Allí se plantea un "principio de impugnación" habilitado por la posibilidad de una "afirmación no positiva", es decir, por posiciones no apofánticas que surgen en el espacio literario, donde la noción clave de ficción nos remite los productos de una imaginación no-subjetiva[30].

---

[24] *Ibíd.*, p. 329.
[25] Cf. Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 79-87.
[26] Cf. *CRP*, pp. 626-629.
[27] *Ibíd.*, p. 625.
[28] Foucault, M., *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004.
[29] *Ibíd.*, p. 44.
[30] Lo que tiene lugar tras una referencia a Kant: "Quizá la filosofía contemporánea inauguró, descubriendo la

En segundo lugar, en una entrevista realizada en Japón en 1978, Foucault llama la atención sobre la "aridez" de la "imaginación política" de nuestra época, frente a la fertilidad imaginativa de los siglos XVIII y XIX, en los que las utopías tenían una función de motorización política considerable. En esta línea, sobre finales de este mismo año, Foucault mencionará la posibilidad de concebir una "espiritualidad política" en relación a los acontecimientos ocurridos en Irán; posibilidad que "nosotros, dice, olvidamos luego del Renacimiento".[31]

En tercer lugar, una discusión de 1983 en la que participan, entre otros, Richard Rorty, Charles Taylor y Martin Jay. Al plantearse una política basada en el consenso universal como principio regulador, ante lo cual Foucault toma distancia y sugiere considerarla un "principio crítico" en tener permanentemente en cuenta: "Yo diría, en última instancia: no hay que estar por la consensualidad, sino estar contra la no-consensualidad".[32] La distinción puede parecer irrisoria, incluso caprichosa; sin embargo, tiene su razón de ser: la referencia al ideal regulador, supone que la consensualidad es un objetivo establecido lógicamente por la razón *a priori*, independientemente de la experiencia, y por lo tanto con un valor normativo absoluto, mientras que su consideración como principio crítico intenta poner de manifiesto que se trata más bien de un producto de la imaginación contemporánea.

Para terminar, una referencia que une estas cuestiones. En otra entrevista de 1978, Foucault sostiene que concibe su tarea como la formulación de problemas con la mayor rigurosidad y complejidad posibles, de modo que su mera resolución teórica por parte de un individuo aislado en su estudio quede imposibilitada. Para su resolución, dice: "Harán falta años, decenas de años de trabajo, a realizar en la base [y] con las personas directamente concernidas, dándoles su derecho a la palabra, e imaginación política. [...] Yo me cuido de no establecer la ley."[33]

---

posibilidad de una afirmación no positiva, un desplazamiento cuyo solo equivalente lo encontraríamos en la distinción hecha por Kant entre *nihil negativum* y *nihil privativum* -distinción que, sabemos bien, abrió el camino al pensamiento crítico. Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir de la prueba del límite, es ella, creo, la que Blanchot definió por el principio de impugnación. No se trata allí de una negación generalizada, sino de una afirmación que no afirma nada", Foucault, M., "Préface à la transgression", en Foucault, M., *Dits et Ecrits*, cuatro tomos, I, Paris, Gallimard Quatro, 1994, p. 238. En adelante *DE* y el tomo.

[31] Cf. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", y "À quoi rêvent les Iraniens?", en *DE III*, pp. 599 y 694, respectivamente.

[32] "Politique et éthique: une interview", en *DE IV*, pp. 589-590.

[33] "Entretien avec Michel Foucault", en *DE IV*, p. 87.

Fanon, Bajtín y Beneduce. El cuerpo como relato.

Juan Pablo Cedriani (UNRC)

En el presente trabajo nos haremos una única pregunta: ¿Cómo el cuerpo pueda ser el soporte del relato de quienes son *fijados* desde fuera y desplazados a los márgenes sin posibilidad de palabra? Para responderla apelaremos principalmente a los aportes de tres autores, que aunque de diferentes coordenadas temporales y espaciales, bien se complementan en sus preocupaciones. Frantz Fanon, un psiquiatra martiniqués, Mijaíl Bajtín, pensador ruso y Roberto Beneduce, psiquiatra italiano.

1

En la obra de Fanon el cuerpo constituye un eje central. Específicamente, aborda las repercusiones que se tienen sobre el negro colonizado, la multiplicidad de *mistificaciones* que median la instancia de reconocimiento entre él y el colono. Esta suerte de representaciones, utilizando una imagen fanoniana, *se adhiere al cuerpo*, lo fijan e inmovilizan, siempre desde fuera; es decir, el negro, frente al blanco, no puede esperar una *mostración* de sí durante lo que denomina el autor martiniqués, la *fenomenología del encuentro*[1]. Todo lo que aparece a la vista del colono es "El *negro* es una bestia, el *negro* es malo, el *negro* tiene malas intenciones, el *negro* es feo…"[2]. Esto cierra el ciclo de la lucha de narcicismos descripta por Fanon[3], a medida en que contribuye a su perpetuación, donde cada uno de los polos es reafirmado y fijado como tal. Continuando con el cuerpo como hilo conductor, pensemos entonces en el concepto de *hexis corporal* presentado por Bourdieu como la manera particular de *llevar el cuerpo*[4], podríamos decir, las sutilezas que hacen eco el despliegue de corporalidad masculino y femenino; pero sobre todo en la medida en que *encarnan conquistas políticas*

[1] Brevemente: en Fanon, F. *Sociología de la liberación*, Buenos Aires, 1970, Testimonio, el psiquiatra martiniqués analiza en detalle la disputa por el velo que la argelina viste y el conflicto que suscita el mismo en la sociedad colonizada. Dice Fanon: "Esta mujer que ve sin ser vista, frustra al colonizador (...) El argelino, respecto a la mujer argelina, tiene en conjunto una actitud clara. No la ve. Incluso existe la voluntad de no observar el perfil femenino, de no poner atención a las mujeres. No hay en el argelino en una calle o en un camino, esta conducta del encuentro intersexual que se desarrolla a nivel de la mirada, de la prestancia, de la musculatura, de los diferentes comportamientos turbados a que nos tiene acostumbrados la fenomenología del encuentro". Algo a destacar sobre esto es la importancia que atribuye Fanon a esta 'fenomenología del encuentro', donde el colono descubre para su sorpresa que algo en esa colonia le permanece inaccesible. Recordemos que esto es conflictivo en la medida en que el colono mantiene tanto para los habitantes del territorio colonizado, como para el paisaje, las mismas expectativas: son cosas de las cuales apropiarse, a las cuales dominar. El velo, en este sentido, no es sólo una barrera para la objetivación de la mujer, sino un lienzo sobre el cual se proyecta la constelación de fantasías del colono.

[2] Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, 2009, Akal, p. 114

[3] *Íbid.* p. 44

[4] Bourdieu, P. *El sentido práctico*, Buenos Aires, 2007, Siglo XXI, p. 113

que *disponen permanentemente los cuerpos*[5]. Adaptemos las distinciones de Bourdieu a la situación colonial, para comprobar una constelación de movimientos *acotados*, *fallidos* y *censurados* que dejan meya en el cuerpo oprimido. Tanto por sobre el cuerpo como por el espacio colonizado se ciernen un sinfín de barreras que reafirman la dominación del colono. De igual manera, recorren alternativas al sometimiento cuerpo colonial. Para destacar dos, mencionaremos los momentos de descarga de tensión muscular y por otra parte, el reposo o aletargamiento intencional del cuerpo, el "to be cool", explicado por Pountain, D y Robins, D.

En lo que respecta a los momentos de descarga expuestos por Fanon, abarcan momentos específicos y en cierta forma *pautados*, donde los cuerpos se liberan esporádicamente de las constricciones que los fijan, ya sea a través de peleas, grescas violentas en bares, o entre vecinos, desatadas muchas veces por las causas más nimias; otra alternativa son ciertos rituales inscriptos en un 'marco social aceptado', destinados a ordenar y canalizar aquellas eventuales descargas de energía que brotan de los individuos; las descripciones que hace Fanon al respecto, muestran fenómenos sociales, como el de la danza, ligados al producir un éxtasis y liberación de la tensión que consume al individuo. En este punto es interesante mencionar que este último grupo de *síntomas de la corporalidad colonizada*, es el de mayor direccionalidad en términos sociales-políticos, ya que, si bien no contribuyen a lo que específicamente se podría calificar como intento de liberación; entiéndase, la exitosa dislocación del mundo colonial maniqueo padecido; no obstante, se pone de manifiesta cierta intencionalidad predeterminada, concientizada, en la articulación de las descargas dentro de parámetros más o menos aceptados socialmente[6]. En cuanto a la noción de "relajarse" o mantenerse "calmado", explican los autores, es una noción exportada a través de la producción cultural estadounidense, cinematográfica y televisiva que, sin embargo, encuentra sus raíces en la actitud que tomaban los esclavos africanos en Estados Unidos como método para evadir las condiciones de explotación en las que se encontraban[7].

Ya sea en términos de corporalidad arrojada a la lucha, o reusándose a emprender los trabajos que son ordenados, sostenemos que debe ser entendida como una instancia en la que se encuentran en relación un plexo de factores, psicológicos, sociales, políticos, entre otros. Mediante su indagación podemos comprender mejor los conflictos relacionados con el colonialismo o la dominación[8]; cabe aclarar que seguimos el criterio de Fanon respecto de considerar aplicables gran parte de sus categorías de análisis a los 'pueblos en que se haya inculcado un complejo de inferioridad'[9], y por

[5] *Íbid.* p. 112

[6] Cuando digo *socialmente*, me refiero, siguiendo a Fanon, a la tribu indígena esclava, que como conjunto de individuos organizado, dispone de los arreglos para concretar la descarga en un ritual específico.

[7] Pountain, D y Robins, D *Cool rules. Anatomy of an attitude*, London, 2000, Reaktion Books; p. 35

[8] Aquí pensamos en la definición fanoniana

[9] Fanon, F., *op. cit.* 2009b, p. 50

tanto, se haya incurrido en las desgracias blanca[10] y negra[11], respectivamente.

2

Bajo estas condiciones, podríamos decir que el colonizado pierde la capacidad de convertirse en *autor de su propio cuerpo*, en el autor de su propio *relato*. Con esta noción de *autoría del propio relato*, podemos remitir a Bajtín. El pensador ruso se dedica a lo largo de su obra a mostrar cómo el sujeto, que ocupa la posición de un *Yo* instaurado como un centro/descentrado[12] dentro de *espacio* y *tiempo*, sólo puede llegar a la percepción del mundo y a la suya propia, contando con la presencia de los otros. El Yo bajtiniano, en estos términos, necesita de la *diferencia*, para afirmarse como *siendo* en un mundo, donde siempre ese *siendo* es un *ser-con*. Se comprende aún más la dimensión del conflicto cuando luego de esta sentencia bajtiniana leemos a Fanon afirmar que para el blanco, el negro se presenta incapaz de brindar una cierta resistencia ontológica[13], que lo ubique como opuesto en la relación de reconocimiento que intenta establecer con el blanco. Cabe tener presente la implicancia del eje central de la teoría bajtiniana, el diálogo; más específicamente, la *existencia como diálogo* se constituye entonces como *simultánea unidad de diferencias*[14]. Efectivamente, como explica Michael Holquist, en Bajtín esa reciprocidad es fundamental: "No es el 'uno mismo' una cosa unitaria; sino más bien, consiste en una relación, la relación entre el uno mismo y el otro"[15]. *Ser*, en el sentido planteado por el autor, comparte las propiedades del diálogo, pues no es solamente un *evento*, un simple ocurrir, sino una declaración, un intercambio con los otros y el mundo. Dice Bajtín que el *yo mismo* como historia es, una vez más, comunitario, en la medida en que desde el lugar del *Yo* el individuo no puede dar cuenta de su propio comienzo ni final, necesita del otro para completar su propio relato y a la inversa, quien puede ver mi comienzo y mi final, en lo más curioso de la lejanía/cercanía, es el otro, aquél que comparte mi condición de *Yo*, pero que excede tal posición.

Antes de continuar con la siguiente sección, abordemos un tema más en relación con lo anterior respecto de la corporalidad. Remitámonos a la obra que el pensador ruso dedica a François Rabelais y al que el autor llama su *realismo grotesco*; allí, llama la atención sobre la corporalidad y pone de relieve el carácter popular (cósmico) del cuerpo y el medio donde éste se desenvuelve, manteniendo como requisito fundamental un contexto *positivo* y *afirmativo*, continuador de la vida, que disuelve (degrada) los verticalismos artificiales y enfatiza el goce fecundo y colectivo. Dice Bajtín: "La

[10] *Ibid.* p. 189
[11] *Ibid.* p. 190
[12] Holquist, Michael, *Dialogism. Bakhtin and his world*, Gran Bretania, 1994, Routledge; p. 16
[13] *Cf. Op. Cit.* Fanon (2009) *Piel negra…* p. 111
[14] *Cf. Op. Cit.* Holquist, (1991) p. 36
[15] *Idem.*

abundancia y la universalidad determinan a su vez el carácter alegre y festivo (no cotidiano) de las imágenes referentes a la vida material y corporal. El principio material y corporal es el principio de la fiesta, del banquete la alegría, de la «buena comida». Este rasgo subsiste considerablemente en la literatura y el arte del Renacimiento, y sobre todo en Rabelais"[16]. Habiendo dicho esto, permitámonos un nuevo contraste, esta vez retomando la descripción que hace Fanon de la ciudad colonial:

> "La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las calles de su ciudad son limpias, lisas, sin hoyos, sin piedras. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente. La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la 'medina' o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera"[17].

Hemos planteado la naturaleza intrínsecamente dialógica del hombre y su crisis en la situación colonial, obligado a permanecer mudo, encogido, constreñido, siendo relatado a través de un contexto opresor que lo sobredetermina. Veamos ahora un caso concreto donde el cuerpo, se plantea como discurso *último*.

3

En este punto puede tejerse una relación con Roberto Beneduce y su abordaje de la situación en que se encuentran gran parte de los inmigrantes ilegales alojados en los Centros de Permanencia Temporaria europeos, mientras el engranaje institucional evalúa cómo ha de procesarlos, asimilarlos o expulsarlos.

La pregunta que planteábamos al comienzo, luego de lo desarrollado, retorna: ¿Cómo el cuerpo pueda ser el soporte del relato de quienes son *fijados* desde fuera y desplazados a los márgenes sin posibilidad de palabra?

Comencemos con la palabra por la que son designados. El término con el que se refiere a quienes se convertirán en inmigrantes ilegales en el idioma marroquí árabe, es *harraga*, que significa *quemar* y refiere al *rito* con el que se comienzan, en muchos casos, estos viajes: quemar todo tipo de documento legal que los identifique y con ello sus identidades sociales, culturales y familiares.

[16] Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento el contexto de François Rabelais*, Madrid, 2003, Alianza; p. 24

Difícil es que, una vez detenidos, se les pida a estos que reconstruyan su historia personal, que evoquen su relatos como autores de su propia (co)existencia, cuando se han esforzado tanto por volatilizarlas y dejarlas atrás. Más allá de las marcas propias de su cuerpo, su pasado no es más que cenizas. Notemos lo siguiente: una vez más el cuerpo con todas sus marcas, permanece como único soporte de existencia pasada y presente, pues incluso, en lo que a la dimensión espacial/temporal refiere (enfatizada tanto por Bajtín como por Fanon), el CPT es lo que autores como Marc Augé caracterizarían como un *no lugar*, tanto como Fanon caracteriza a la colonia, *donde se nace y se muere en cualquier parte*. No encuentran cabida en la 'híper especificada maquinaria estatal' y en muchos casos, esto ocurre justamente porque intentan a toda costa permanecer invisibles frente a este *ojo que todo lo ve, sin ser visto*, a través de una serie de estrategias que remiten a una *complicidad*: el inmigrante ilegal se esfuerza por *desaparecer*, por no ser encontrado y por otra parte, la sociedad en general se esfuerza por no verlo, por tratarlo como a un fantasma, pues hace patente la verdadera lógica capitalista operante. Y es que por su condición de *fantasmas*, el mundo les es de una violencia *indecible*. Justamente, por tal condición, explica Beneduce, son un prisma que refleja las contradicciones inherentes a la sociedad contemporánea y que en el mismo proceso, quedan atrapados en el incómodo intersticio entre el ser-social y no ser-social[18]. Esta afirmación es clave, ya que pasa por los ejes que vertebran la imagen corporal, pues la imagen corporal se integra a través de la interacción de los elementos sociales, corporales y psicológicos. Para Beneduce entra en juego en términos políticos, la dinámica de la represión. La cuestión de los refugiados o inmigrantes ilegales tiene como subyacente dinámicas pasadas sobre las que no se quiere volver de manera manifiesta: "Estas son las razones de por qué las condiciones de migración y refugiados son un asunto político 'per se'. Siempre nos hablan de Historia, sobre límites impuestos por la fuerza, sobre extrañas leyes y topografías, sobre distantes, pero no olvidadas humillaciones. Aquí está la verdad colonial…"[19], notemos con qué facilidad podemos confundir esta cita con una de 'Los Condenados de la Tierra', por ejemplo.

4

A modo de conclusión, afirmamos que en la situación colonial el cuerpo se aparece como el único enclave para la *declaración* bajtiniana que constituye la (co)existencia. El cuerpo del esclavo, del

[17] Fanon, F., *Los Condenados de la Tierra*, Buenos Aires, 2009, F.C.E. p. 33
[18] Beneduce, Roberto, "Undocumented bodies, burned identities: refugees, sans papiers, harraga - when things fall apart" en *Social Science Information*. Vol. 47, 2008, Nº 4. p. 510
[19] "These are the reasons why migration and the refugee condition are a 'political fact' per se. They are always telling us about History, about borders imposed by force, about strange laws and topographies, about distant, but not forgotten, humiliations. Here is the *colonial truth…*" *Ibid.* p. 511

detenido; en general, del sometido, se presenta como un testimonio, como un indicador tanto de los diferentes planos en que tiene lugar el propio estado de dominación, como del relato del propio individuo, en la medida en que no pronunciará su nombre, no mirará a los ojos a quienes lo detengan, pero en cada marca de su cuerpo se halla una porción de su historia, que no se reduce a su *Yo*, sino que apunta directamente a las condiciones políticas-materiales de su producción.

La ostra y el reverendo: Artaud impensado

Juan M. Dardón (FFyL-UBA)

Ubicándonos siempre en la certeza de que para Gilles Deleuze una *imagen de pensamiento* es un nuevo *modo de vida*, y que la filosofía tiene como tarea sublime buscar nuevos modos de vida, analizaremos la propuesta conceptual que Antonin Artaud representa para el filósofo francés en su taxonomía cinematográfica.

Artaud no es cineasta, fue actor en una gama de películas notables, pero nunca alcanzó el estrellato; como crítico y teórico no realizó textos fundamentales para ninguna disciplina; cuando escribió guiones cinematográficos, estos no lograban interesar a directores, productores e inversores. La actitud de Artaud ante el cine vira[1] de una fe absoluta en el nuevo arte como posibilidad real de un nuevo contacto con la vida, una experiencia poética del ser, al posterior desengaño tras varios proyectos fracasados donde lo ve como corrupto por naturaleza.

El único de sus guiones que se llevó a la pantalla grande fue *La Coquille et le Clergyman* [La Ostra y el Reverendo], dirigida por Germaine Dulac (1928). Como Dulac rechazó la colaboración de Artaud en el film, éste desautorizó la producción bajo la acusación de onirismo. Intentaremos a primera instancia recapitular este conflicto para ver cuál es la concepción artaudiana del cine.

Artaud desarrolla una lucha por el guión de *La ostra y el reverendo*. En un artículo de 1927, Artaud rechaza la creencia en la abstracción como idea cinematográfica. Cree en un máximo de expresividad de los objetos y recursos disponibles, en su recombinación y re-semantización, no en su anulación. Rechazar la lógica y la secuencia-causal no es caer en el vacío, sino ir hacia la esencia. Se opone a la abstracción porque su guión *no cuenta una historia sino que desarrolla una sucesión de estados del espíritu que se deducen unos de otros, como el pensamiento se deduce del pensamiento, sin que este pensamiento reproduzca la sucesión razonable de los hechos. Del contraste de los objetos y de los gestos se deducen verdaderas situaciones psíquicas entre las cuales, bloqueado, el pensamiento busca un sutil salida*. El problema es que en su guión todo es expresión, la lucidez está expuesta a los orígenes turbulentos del pensamiento y del *sentido de un sentimiento despegado y desnudo que se desliza* (…) *sobre imágenes.*[2]

Evidentemente la búsqueda del guión es surreal: es un sueño y es la vigilia, reconstruye el

[1] Existen diversas formas de división de la obra de Artaud. Unos autores, Alejandra Pizarnik por ejemplo, realizan una división en dos períodos, uno negro y uno blanco, tomando como inicio de la etapa negra *Las nuevas revelaciones del Ser*, iniciando allí su declive tortuoso y despiadado hacia un período oscuro. Otros autores, Esteban Ierardo por ejemplo, con una influencia de la taxonomía realizada por Vattimo en la obra de Nietzsche, prefieren escindir la vida-obra en tres ciclos: el amanecer surrealista y cinematográfico, un cenit teatral y cruel, y un crepúsculo escarlata de locura y masacre de la carne en los psiquiátricos de la Segunda Guerra Mundial. A falta de un mejor esquema, menos supersticioso, seguiremos este último.

[2] ARTAUD (2008: 11-12).

mecanismo puro del pensamiento, *las funciones primarias* (…) *hasta recomenzar la resurrección de la muerte*. Destaquemos las díadas: sentimiento-pensamiento, vigilia-sueño, vida-muerte, expresión-esencia. Recordemos la famosa definición de André Breton:

> Todo induce a creer que existe un cierto punto del espíritu donde la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo cesan de ser percibidos contradictoriamente. Así, es vano buscar en la actividad surrealista otro móvil que la esperanza de determinar este punto.[3]

El "punto sublime" del surrealismo es auténtico en el guión, más allá de las disputas políticas que podamos coleccionar como anécdota. Es por esto mismo que primero rechaza la abstracción y que luego interrumpirá la primera proyección del film – aliado a los surrealistas durante una breve tregua antes del rompimiento definitivo con el grupo. Germaine Dulac, al montar la película modifica, como podemos corroborar al leer el guión original, gran parte del orden las secuencias estructuradas por Artaud. La acusación que se hace contra la directora es grave: onirismo. Fantasía y fabulación. No ve la fución de planos. Ni las fuerzas originarias. El guión termina con el reverendo bebiendo su propia cabeza que se deshace en un líquido oscuro dentro de una media ostra. El mediometraje concluye con una aparición de Genica Anthanasiou con un efecto Meliére. Artaud lucha con incomprensiones de dimensiones varias: el rechazo vulgar y las malinterpretaciones abtractas y oniristas que no llegan al nudo de la experiencia.

1. La imagen deleuzeana de Artaud

La idea de Artaud es hacer del cinematógrafo el *inverdidor*, el medio de pensar el reverso y la inversión de la realidad. Ver el detrás del sexo y del pensamiento, ver su condición de existencia y de fuerza. La obsesión de Artaud por el sexo siempre se dispersa en el estudio de la integridad de los objetos y de su destrucción. Por eso dice Artaud en *El autómata personal*, intentándolo definir con la tangente surreal: *Aquí la oposición es secreta, es como la continuación de un escalpelo. Está suspendido al filo de la navaja, en el campo inverso de las almas.*[4]

El gran motivo que Deleuze rescata de Artaud es el de lo *Impensado*, el *Impoder*. ¿Cómo pensar un nuevo Pensamiento, una nueva Vida, un nuevo Sexo? Habrá que partir desde la imposibilidad actual de esta tríada. El guión original tiene una serie de búsquedas, la principal está en mostrar la especificidad del cine como experiencia sensible que se comunique al pensamiento fuera de su

[3] BRETON (2006: 122).
[4] ARTAUD (2005: 59).

discursividad. El gran problema del pensamiento es que se lo devore, como al filme, las leyes del discurso: *Estamos a la espera de un filme con situaciones puramente visuales y en el que* el drama surgiera de un contraste hecho por los ojos, *si puede decirse, y en la sustancia misma de la mirada.*[5]

En una encuesta sin fecha, Artaud declara que prefiere los films donde son utilizados *todos los medios de acción sensual del cine.* Denomina su género de preferencia como *fantasmagórico, poético, psíquico.* El cine, especifica, tiene dos principales recursos: la *rapidez* y la *repetición* (la *insistencia*, la *vuelta sobre lo mismo*). Esto le permite trabajar con una psicología minuciosa y excesiva el alma humana: tiene un ritmo acelerado terriblemente excitante. Pero esto es así en la imagen misma como en el efecto provocado en el espectador: *Actúa directamente sobre la materia gris del cerebro.* En esta breve entrevista denuncia en reiteradas ocasiones la tradición y la traición del teatro: la representación del actor sobre el espectador y la logicidad discursiva de la trama. En el cine en cambio el actor es un *signo viviente*, implicado en la trama mental del autor del film que se comunica con el espectador directamente por la concreción de la imagen. Esta primera lectura rescata el efecto estupefaciente y visionario del cine, el cine es *morfina.*[6]

Es interesante ver la similitud con el planteo original de la teoría de Delueze. Lo impensado en la posibilidad de *salir fuera de sí* del mismo pensamiento. Pero esta posibilidad está marcada por una línea onírica que no se autocontiene, como se supone que lo interpretó Dulac. Los sueños son un modo de echar luz, no de oscurecer, se pone en evidencia la apertura a lo subterráneo y lo futuro. Pero lo crucial del sueño está que este es en su esencia de *imagen*: *Este guión busca la verdad oscura del espíritu, a partir de imágenes surgidas únicamente de sí mismas, y que no extraen su sentido de la situación en que se desarrollan, sino de una especie de necesidad interior y poderosa que las proyecta a la luz de una evidencia sin apoyo.*[7]

Vemos claramente un tipo de plano de inmanencia del sueño donde las imágenes se muestran autónomas y repletas de sentido, pero no de sentido externo, ni referente y trascendente. La esencia del cine es que con sus dos elementos (continuidad y repetición) logra *un lenguaje inorgánico que conmueve por ósmosis al espíritu y sin ninguna de trasposición en palabras,*[8] permitiendo trasmitir *la sensación física de la vida pura.*[9]

Una vez recuperada la vida, que es recuperar el cuerpo propio, un cuerpo sin órganos, es decir, sin utilidad y servidumbre en sí, uno recupera la fe en el mundo. La apuesta de Deleuze es abrir la brecha de lo impensado con Artaud, y ver lo Abierto en el *intersticio* impersonal donde las fuerzas impersonales se plasman. Godard será el representante de este espacio abierto donde las series se

---

[5] ARTAUD (2008: 93).
[6] ARTAUD (2008: 9-10).
[7] ARTAUD (2008: 94).
[8] Ob. cit.
[9] ARTAUD (2008: 95).

cruzan mostrando que la esencia del cine es la manipulación *sin propiedad* de todos los géneros y estilos.

Artaud es para Deleuze uno de los medios de refundar la fe en este mundo: volver a creer en nuestro cuerpo; que para Artaud quiere decir volver a creer en nuestro Sexo. Sanar de la fe en la perversión es la lucha del poeta. Ganar la fe en la tierra es la lucha de Deleuze. *El reverendo y la ostra* es una muestra de este proyecto, un filme de persecución y repetición, de pulsión y proyección, de Objetos y Deseos (Sexo) liberados.

En el cine de los videntes la imagen acción ve su fragilidad, en Artaud ve su posibilidad. En su *Carta a la vidente*, éste dice: *A los ojos de mi espíritu, usted carece de límites y de bordes, es absoluta, completamente incomprensible. Porque, ¿cómo se adapta a la vida, usted que tiene el don inmediato de la visión?*[10]

La oposición entre *visión* y *vida* es inmediata en Artaud y Deleuze. El esquema sensoriomotriz es roto por la visión real. Por eso el sueño padece de ilogicidad pragmática. Pero la visión es contacto con el mundo, fundamento de la fe inmanente. El cine puede darnos, según ambos autores, el sexo-contacto-lenguaje que despierte un nuevo modo de vida en este mundo sin Afueras.

Referencias bibliográficas:

AGEL, H. (1962) *Estética del cine*, trad. A. Ciria, Buenos Aires, EUDEBA.

ALONSO, R. comp. (2011) *¿Quién conoce a Antonin Artaud?*, trad. R. Alonso, Córdoba, Alción Editora.

ARTAUD, A. (1971) *Van Gogh el suicidado por la sociedad*, trad y prólogo A. Pellegrini, Buenos Aires, Editorial Argonauta.

_____ (1973) *Textos*, trad. A. Pizarnik y A. López Crespo, Buenos Aires, López Crespo Editor.

_____ (1996) *Cartas a Jean-Louis Barrault*, trad. M. Moia, Buenos Aires, Editorial Leviatan.

_____ (2001) *El teatro y su doble. El pesa-nervios*, Madrid, Editora Nacional.

_____ (2003) *Carta a los poderes*, compilación, versión y notas J. Andralis y M. Pellegrini, Buenos Aires, Editorial Argonauta.

_____ (2005) *El arte y la muerte. Otros escritos*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Caja Negra.

_____ (2008) *El cine*, trad. A. Eceiza, Buenos Aires, Alianza Editorial.

_____ (2005) *El ombligo de los limbos*, trad., prólogo y cronología E. E. Gandolfo, Buenos Aires, Librería Los Cachorros.

[10] ARTAUD (2005: 33).

_____ (2005) *Heliogábalo o el anarquista coronado*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Editorial Argonauta.

_____ (2010) *Los Cenci*, A. Vargas Oubiña, Montevideo, Libros de nuestra ciudad vieja.

_____ (2012) *Para terminar con juicio de dios*, A. Bollini, Buenos Aires, inédito.

ARTAUD, A. & VALERY, P. (1999), trad. y prólogo C. Shvartz, Buenos Aires, Editorial Leviatan.

BRETON, A. (2006) *Manifiestos del surrealismo*, trad. A. Bosch, Buenos Aires, Ediciones Terramar.

CHATEAU, D. (2009), *Cine y filosofía*, trad. S. Labado, Buenos Aires, Editorial Colihue.

DELEUZE, G., (1994), *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Madrid, Planeta-Agostini.

_____ (2009) *La imagen-tiempo: estudios sobre cine*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Paidós.

Notas para una aproximación al anclaje político de las indagaciones éticas foucaultianas

Marilina Del Valle (UNNE)

Introducción

El presente trabajo busca precisar la significación de conceptos ligados al problema de la subjetividad elaborados por Michel Foucault en sus indagaciones éticas, con la aspiración de contribuir al esclarecimiento de determinadas conexiones entre tales contenidos y los análisis relativos al poder en la modernidad, partiendo de la consideración de que en ausencia de esos elementos teóricos las prácticas modernas de sujeción resultan ininteligibles.

La importancia de esta relación entre poder y libertad buscamos esclarecerla atendiendo especialmente a la relación entre el primero y el binomio subjetividad-verdad, tanto en el marco de una "autonomía" como en el de una "sujeción".

1. La subjetividad en el plano de la "relación consigo mismo"

La delimitación del ámbito de la "relación consigo mismo" en las indagaciones éticas foucaultianas conlleva una aproximación a la subjetividad como actividad reflexiva, pero alude a un tipo de reflexividad irreductible al "autoconocimiento" moderno: la "relación consigo mismo" se vincula al orden de las prácticas, un tipo especial de prácticas que podría decirse están orientadas a la constitución "voluntaria" de sí mismo ante un mundo considerado bajo la rúbrica del "acontecimiento", o ante la *experiencia* del mundo.

Si bien en la introducción a *El uso de los placeres* el autor francés distingue cuatro aspectos dentro del ámbito de la *relación consigo mismo* (*sustancia ética*, *sujeción*, *teleología* y *formas de elaboración del trabajo ético*[1]), para la determinación de cierta "trascendencia histórica" en la subjetividad considerada como "relación" [2] cobra especial importancia el cuarto, es decir, las formas de la ejercitación permanente a partir de las cuales se conforma, sostiene y transforma una subjetividad[3]. Esto se entiende porque la *substancia ética* u ontología revela ante todo el movimiento incesante de algún modo de devenir[4], la *sujeción* o autodominio no es más que un apoyo al trabajo y el *telos*, en tanto esencia o verdad singular de una subjetivación, por ser el resultado actual de ese trabajo en una subjetividad

[1] Las técnicas a partir de la cual un individuo vuelve sobre sí y se examina ante el movimiento suscitado por su condición y por el entramado de acontecimientos en relación con los cuales se conforma. Estas técnicas y prácticas y su permanente ejercitación constituyen las condiciones formales de acceso a cualquier verdad acerca del sujeto.

[2] Así puede hablarse de subjetivación antigua, cristiana, moderna, etc.

[3] Asimilables a las tecnologías del yo.

determinada podría decirse que está determinado por sus formas. Este es el motivo por el cual en su seminario de 1982 Foucault se interesa por el estudio del período post-clásico, y en particular por el estoicismo.

Según el autor francés la novedad introducida por los estoicos, y que diferencia a estas problematizaciones en torno a la "relación consigo mismo" de sus correlatos presentes en la antigüedad clásica, radica en que en tales escuelas la "realización" del sujeto se daba en la asimilación de una actividad, en el momento en que la propia actividad de "cuidado de uno mismo" que era ejercitada se convertía en un *ethos* o disposición[5], y no en la consumación de una forma fija en el sujeto (en su adecuación a un modelo de un modo definitivo[6]). Si en la antigüedad clásica las formas del "cuidado de uno mismo" se subordinaban al ejercicio de una futura actividad política, en el período post-clásico esta práctica se convierte en una actividad coextensiva a la vida, cuyo efectivo anclaje político se traduce más bien en los efectos producidos en las relaciones interindividuales como consecuencia de la asimilación del "cuidado"[7].

La ejercitación destinada a constituir el mencionado *ethos* (*askesis*) busca disponer las condiciones para cierta "producción de experiencias", con el fin de poner a prueba los saberes y preparar al sujeto para enfrentar los acontecimientos posibles (ante la incerteza producida por la experiencia de la realidad física)[8] instaurando un "equipamiento" (*paraskeue*). Este equipamiento se presenta como una estructura de procedencia externa, de carácter instrumental, modificable y nunca fijada por completo al "sí mismo"[9], sino solamente a través de una incesante ejercitación[10]. Si bien Foucault señala que esta ejercitación incluye asimismo una dimensión teórica, remarca las diferencias entre este saber ("saber de espiritualidad") y conocimiento moderno ("saber de conocimiento") en lo referente su papel en la constitución del yo: el "saber de espiritualidad" no tematiza al sujeto sino al mundo, y en el marco de las artes de la existencia su fin es mostrar su carácter constitutivamente incierto de aquel, y permitir a un sujeto singular conocer su posición localizando el entramado de acontecimientos que pueden efectivamente afectarlo y verse afectados por sus acciones.

De acuerdo con esto, la subjetividad supone necesariamente una relación de continuidad entre el

---

[4] Foucault menciona los placeres (*aphrodisía*), los deseos de la *carne* o la *sexualidad*.

[5] En este punto el aprendiz estoico se constituía en "atleta de los acontecimientos" y simultáneamente en sabio. En este sentido Foucault remarca la relación entre verdad y condición moral en el estoicismo: la posibilidad de dar uso a esos saberes con el fin de afrontar los acontecimientos se convierte en criterio de su "incorporación" al *ethos* de un individuo y simultáneamente de su "verdad". Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, pp. 307-313.

[6] Cfr. Noción de "formación" respecto de la educación de Alcibíades: gobernarse a si mismo *para* gobernar a los otros.

[7] Existe un retroceso con respecto a la naturaleza universalizante del poder en la polis. Cfr. *Tecnologías del yo* y *La hermenéutica del sujeto*, tratamiento de la cuestión de la *parrhesía* en el curso de 1982.

[8] Foucault sostiene que los ejercicios incluidos en la *askesis* apuntan a constituir, a partir de los saberes, y ante la situación singular de un individuo, *un equipamiento de defensa para los acontecimientos posibles de la vida*. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, Op. cit., p. 316

[9] Cfr. Ibíd., p. 307-313.

[10] La ejercitación incluye tanto ejercitación en la realidad como ejercicios de escucha, memorización, etc., orientados a

ámbito de la corporalidad y el del pensamiento, consistiendo ella misma en una permanente interacción entre interioridad (conjunto de verdades asimiladas) y exterioridad (experiencias o "pruebas"), o entre memoria y presente. Dentro de este marco la renuncia a cierto aspecto de "uno mismo" que implica necesariamente la interacción con lo exterior adquiere una connotación positiva, dado que supone la preservación del sujeto[11].

Con el fin de no limitar el potencial de la problematización foucaultiana de la subjetividad como "relación consigo mismo" para analizar asimismo la subjetividad moderna, hay que tener en consideración que si bien tales indagaciones muestran que la "relación consigo mismo" constituyó un problema recurrente en la antigüedad, también de ellas se desprende que tal cuestión atraviesa la realidad concreta (o devenir concreto) de las subjetividades[12].

2. La noción de "gobierno" y la reconceptualización del poder moderno como "sujeción de subjetivaciones"

Correlativamente a la problematización de la subjetividad, Foucault elabora entre fines de los años 70 y principios de los años 80 una reconceptualización de su propia noción de poder. Durante el mencionado período el autor francés observa en sus estudios en torno a los dispositivos de poder disciplinarios un excesivo énfasis puesto en el aspecto coercitivo de los procedimientos de *sujeción*. Si bien tales indagaciones resaltan el carácter eminentemente "productivo" del poder, considerados aisladamente estos mecanismos se basan en procedimientos ante todo exteriores, dado que la productividad o actividad en lo concreto es solamente un atributo del poder: la producción de sujetos se basa en su *objetivación* a través de saberes también producidos por dispositivos de poder. La aproximación a la relación entre poder y subjetividad desde el punto de vista de la "relación consigo mismo" permite superar esta limitación.

En su reformulación del concepto de poder Foucault enfatiza las relaciones entre poder y libertad, sostenido que este solamente puede ser concebido como tecnología orientada a la sujeción de

---

asimilar los saberes necesarios.

[11] De acuerdo con lo expuesto es posible conectar el concepto de subjetividad subyacente a las indagaciones éticas foucaultianas con el concepto nietzscheano de vida presente en la *Segunda consideración intempestiva*. Desde este punto de vista podría considerarse que la vida es comprendida como acontecer que transcurre en una dinámica que se establece entre olvido y memoria, en el cual la propensión al olvido de lo innecesario (característica del animal) es considerada el sustrato último de desarrollo de la vida, mientras que la absoluta memoria representa su anulación. Esto en tanto en la interacción con el medio un organismo debe hacer uso de la facultad de olvido con el fin de atender y formular resoluciones ante las circunstancias actuales, considerando que tales interacciones siempre involucran contingencias.

[12] En la introducción al curso de 1982 Foucault establece una distinción entre "espiritualidad" y "filosofía", como modos diferentes de "reflexividad" que habrían tenido lugar en la historia de occidente. Esta distinción puede comprenderse en primera instancia como contraposición entre cierto momento o modo de pensamiento sobre el sujeto que habría desplazado por completo los elementos espirituales y cierto momento o modo de pensamiento sobre el sujeto en el cual estos elementos estarían presentes. Nosotros consideramos que el "fin de la espiritualidad" o su ausencia en las teorías o representaciones acerca del sujeto no implica necesariamente la desaparición de las "prácticas de sí", sino más bien a un

individuos o grupos potencialmente libres[13]. De acuerdo con esto, alude al poder como "gobierno", expresión que define como "versátil equilibro, con complementariedad y conflictos, entre técnicas que aseguran coerción y procesos por los cuales el yo es constituido o modificado por sí mismo"[14]. Dado que la tendencia a profundizar las sujeciones incita irremediablemente focos de resistencia, la política se convierte en un juego complejo de fuerzas y contrafuerzas en incesante transformación. Sostiene asimismo que esto conlleva consecuencias metodológicas, dado que para emprender un estudio de las estrategias y su devenir sería preciso analizar correlativamente los puntos de resistencias.

En este sentido podría comprenderse el poder moderno como tendencia a la "sujeción de subjetivaciones". En la conferencia *Tecnologías del yo* Foucault sostiene que aquello que lo llevó a elaborar una historia de las *tecnologías del yo* fue la siguiente pregunta: ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?[15]. En este sentido puede entenderse la definición del poder moderno como "gobierno de los individuos por su propia verdad"[16] [17]

Según Foucault el poder moderno entendido como "gubernamentalidad" se basa en una triple relación con la verdad, en tanto esta es entendida como dogma, instancia individualizada y reflexión. Los dos primeros elementos de esta "experiencia de la verdad" pueden entenderse en conexión con el principio-paradoja de simultánea individualización-totalización a partir del cual Foucault caracteriza al "poder pastoral". El tercer elemento, en tanto refiere a la relación consigo mismo, manifiesta la importancia de la participación de la reflexividad en el gobierno (como asimismo su articulación a otros procedimientos)[18]: mediante determinados procedimientos vinculados a la "relación consigo mismo" las estrategias de poder gobiernan el vínculo entre subjetividad y verdad. Puede comprenderse la participación de la reflexividad en el mencionado

---

retroceso en la explicitación o visibilización de la presencia de aquellas prácticas

[13] Foucault esboza esta reconceptualización principalmente en la conferencia de 1982 *El sujeto y el poder*, en la cual insiste en la profunda y compleja relación que se establece entre poder y libertad, o entre poder y resistencias (que durante este período identifica con las subjetivaciones. Cfr. *La hermenéutica del sujeto*, Op. cit., p. 246). Asimismo, estas pueden verse plasmadas en su análisis de la conformación y devenir de la racionalidad política liberal a fines de los años 70. En este marco la *subjetivación* no puede asimilarse de un modo estable al gobierno sino hasta el momento de "maduración" de la racionalidad política liberal. Cfr. *El sujeto y el poder*, *Seguridad, territorio, población.* Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, 2004, Buenos Aires, y *Nacimiento de la biopolítica.*

[14] Foucault, Michel. "Subjectivity and truth". En: *Political Therory.* Vol. 21, No. 2 (May, 1993), pp. 198-227, extraído de: http://www.jstor.org/stable/191814.

[15]Foucault presenta esta pregunta como una inversión de la pregunta de Weber: "…si uno quiere conducirse racionalmente y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos, ¿a qué parte de su yo debe uno renunciar?". Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*, p. 47.

[16]En la conferencia *¿Qué es la crítica?* Foucault alude a un correlativo surgimiento en el siglo XVI de un "poder gubernamental" y de una crítica orientada desarticular el sustento político del lazo que une subjetividad y verdad. Cfr. Foucault, Michel, *¿Qué es la crítica?* En *Daimon. Revista de filosofía.* Año 1995, n° 10, p.6

[17] Este poder se diferencia tanto de la *prohibición de acciones* como de la *obligación a hacer*, pero esto no significa que estos elementos dejen de estar presentes.

[18] Tal vez asimilables al poder soberano (verdad como dogma) y disciplinario (verdad individualizante).

proceso como el afán indefinido de una subjetivación por alcanzar la concreción de su verdad, es decir, la identidad universal fijada en una interioridad abstracta (separada incesantemente de lo exterior). Si bien esto se traduce en una sucesión indefinida de actos de conocimiento, esta afirmación incluye asimismo de prácticas orientadas a afirmar esa verdad ante lo exterior o bien a someter a control las variaciones.

Conclusiones

Teniendo en consideración lo expuesto, además de hallarse motivado en el afán por analizar el problema de la libertad, el desplazamiento de las indagaciones de Foucault hacia el plano de la relación consigo mismo manifiesta el deseo de profundizar en el estudio del aspecto subjetivo de los procedimientos modernos de sujeción. Incluso puede identificarse en las indagaciones desarrolladas por este autor entre fines de los años 70 y principios de los años 80 la intención de abordar un correlativo estudio de mecanismos de poder y resistencia, asumiendo su propia "recomendación metodológica".

Desde esta lectura, el principal espacio de inscripción de los dispositivos de poder no serían en sentido estricto los acontecimientos o los cuerpos, sino más bien el sustrato móvil de un "sí mismo" conformado a partir de la articulación entre pensamiento y corporalidad (o el alma en tanto "principio de acción"). Asimismo, dado que no puede existir una "saturación" en las sujeciones y el dinamismo que conlleva esta condición, estas subjetivaciones serían el principio fundamental que orienta las mutaciones en las estrategias de poder.

Referencias bebliográficas:

FOUCAULT, Michel. *El sujeto y el poder*. Trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale. En: http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf

---------- *¿Qué es la crítica?*. En: Daimon: Revista internacional de filosofía, N° 11, 1995. En: http://revistas.um.es/daimon/article/view/7261

---------- *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, 2004, Buenos Aires

---------- *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Soler Martí, Bs. As., Siglo Veintiuno, 2010. 2° ed.

---------- *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons, Fondo de cultura económica, Bs. As., 2008.

---------- *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons, Fondo de cultura económica,

Bs. As., 2008.

---------- "Subjectivity and truth". En: *Political Therory*. Vol. 21, No. 2 (May, 1993), pp. 198-227, extraído de: http://www.jstor.org/stable/191814.

---------- *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons, Fondo de cultura económica, Bs. As., 2006.

---------- *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar, Paidós, Bs. As., 2008.

Conciencia y Cuerpo: lectura desde una perspectiva encarnada de la relación conciencia-cuerpo en *El ser y la nada* de J-P Sartre

Paula Diaz Romero (UNC)

Como anuncia el título, el presente trabajo tendrá por objetivo realizar una lectura de la relación entre conciencia y cuerpo, en *El ser y la nada* (1943) de J-P Sartre, que sitúe a la corporalidad como punto de partida. Esta propuesta significa en sí misma una reinterpretación del lugar que Sartre le otorga al cuerpo: implica salirse de la denominada "filosofía de la conciencia" (Merleau-Ponty: 1964) para pensar su obra. Consideramos, y pretendemos mostrar en este trabajo, que es posible examinar la concepción filosófica de la corporalidad en *El ser y la nada* realizando un cambio de actitud: en lugar de partir de una interpretación que coloque a la conciencia como centro para luego considerar el lugar del cuerpo como accesorio o esencial a ella, proponemos atender primero a las pretensiones sartreanas de superación del dualismo y, desde allí, considerar su concepción de la corporeidad. Para dar cuenta de lo dicho, en un primer momento caracterizaremos la denominada "filosofía de la conciencia" para exponer, luego, las ventajas de una interpretación encarnada de la corporeidad sartreana. Por último, aplicaremos esta interpretación a la descripción de las tres dimensiones ontologías del cuerpo expuesta en *El ser y la nada.*

La designación "filosofías de la conciencia" refiere a una sub-categoría de lo que Merleau-Ponty llama "filosofías reflexivas" en *Lo visible y lo invisible* (1964). Merleau-Ponty realiza una serie de críticas muy puntuales a aquellas filosofías que por sus características no pueden salir del *Yo* o la conciencia, perdiendo de este modo la verdadera conexión (perceptiva sobre todo) con el mundo, con el otro y consigo mismo. La filosofía sartreana es un claro ejemplo, según Merleau-Ponty, de este tipo de filosofías. Pero para entender lo que serían las filosofías de la conciencia (a la que también pertenecería E. Husserl) debemos captar la crítica a las filosofías reflexivas.

En primer lugar, la filosofía reflexiva busca un tipo de conocimiento único, universal y verdadero. Para ello, utiliza la interrogación filosófica y la explicitación que resulta de ella pero de un modo un tanto ingenuo pues "introduce en ella supuestos que hay que examinar y que, a la postre, resultan contrarios a la inspección reflexiva. Para entender nuestro nexo original con el mundo cree que es preciso *deshacerlo* para luego *rehacerlo*, constituirlo, fabricarlo" (Merleau-Ponty; 1964: 53). De este modo, la reflexión filosófica descarta la experiencia perceptiva primaria u originaria del mundo, que Merleau-Ponty llama *fe* perceptiva, en busca de *razones* sobre el mundo. Pero la actitud reflexiva olvida que ella misma parte y se funda en esa *fe* perceptiva; de este modo suspende la visión bruta (la percepción original) para introducirla en el orden de lo expresado (de la razón). Por esto, Merleau-Ponty afirma: "una filosofía reflexiva como duda metódica y reducción del estar abierto al

mundo a «los actos espirituales» y a las relaciones intrínsecas entre la idea y «lo ideado», es infiel a las tres cosas que se propone aclarar: el mundo visible, el que lo ve y sus relaciones con los otros «videntes»" (Merleau-Ponty; 1964: 60). El problema que trae esta modalidad filosófica es que (i) termina por transformar el mundo en noema, (ii) reduce el sujeto a *pensamiento* y (iii) hace imposible la relación con otros en un mundo común. Las criticas caen más fuertemente sobre aquellas filosofías del *cogito*, y en este sentido engloba la concepción de conciencia sartreana, que si bien no es "habitada" por un Ego es la conciencia *de* un Yo empírico. Sin embargo, se desconoce desde esta interpretación que para Sartre el primer acceso al mundo es *prerreflexivo* y que, por tanto, no hay una conciencia reflexionante privilegiada (o *Ego cogito*) sino más bien *libertad-en-situación.*[1]

Nuestra intención ahora es invitar al lector a revisar la perspectiva sartreana del cuerpo no desde lo que hemos denominado una "filosofía de la conciencia", pues, desde esta perspectiva se acaba por encontrar lo buscado: el dualismo sartreano. ¿Por qué consideramos que el dualismo es una consecuencia de este modo de abordar el pensamiento de Sartre? Por dos razones, desde una perspectiva subjetivista o de la conciencia, se establece (i) que la noción de conciencia sartreana pierde la posibilidad de encontrar (dar cuenta de) al *Otro* concreto, al *Otro*-hombre como subjetividad, y por tanto que no puede establecer vínculos intersubjetivos; el cuerpo reduce al Otro, en su aparecer primero, a un objeto. La conciencia sartreana quedaría así abandonada a su soledad; el hombre sartreano no sería más que un *solus ipse*. Y, por lo mismo, (ii) el propio "sujeto" queda alienado de sí mismo como cuerpo, extrañado por su negatividad inmanente. Es decir, es un *sí* mismo tan retrotraído que desaparece toda posibilidad del contacto con el mundo: perdido el cuerpo se pierde el mundo efectivo y afectivo, el mundo *existido*.

Desde una lectura, más interesante a nuestro respecto, que retome la perspectiva encarnada[2] para analizar la obra sartreana y que, a su vez, haga justicia al pensamiento sartreano, se puede analizar el lugar del cuerpo -y de lo corporal- en *El ser y la nada*, mostrando la intima relación entre conciencia y cuerpo. Esta perspectiva interpretativa no pretende abordar la obra de Sartre a los ojos de la filosofía merleau-pontyana, sino recuperar la riqueza descriptiva del análisis sartreano, como lo hemos mostrado antes. Para realizar una lectura profunda de la corporeidad sartreana

[1] Libertad-en-situación: esta estructura se constituye a partir de tres elementos, la libertad o *conciencia* con su carácter nihilizador, el *ser-en-el-mundo* heideggeriano que implica estar arrojado en un mundo y a la vez ser-con y, por último, la situacionalidad que involucra un horizonte significativo del hombre. En este sentido podemos decir que el ámbito pre-reflexivo involucra la existencia corporal de la conciencia antes de la reflexión sobre sí misma que opera la objetivación del cuerpo.

[2] Con perspectiva encarnada nos referimos a la perspectiva que retoma la dimensión experiencial de la corporeidad humana y que estaría encabezada, en el ceno del movimiento fenomenológico, por la obra de Merleau-Ponty *Fenomenología de la percepción*, y que justamente establece como punto de partida la noción de conciencia encarnada, una noción que permite liberarse de los dualismos sustancialistas respecto de dicha relación. Estudios actuales también están englobados bajo esta denominación, tanto en antropología (Csordas) como en neurociencia (Varela), en las ciencias cognitivas (Nöe), y una gran cantidad de disciplinas que recuperan de la fenomenología y la hermenéutica algunos conceptos para dar cuenta de los fenómenos a partir de una concepción del hombre que lo abarca completamente, es

deberíamos contemplar las siguientes advertencias:

- Partir desde la estructura existencial *libertad-en-situación*, y no desde la noción de conciencia como para-sí, a la hora de describir la realidad humana en *El ser y la nada*.[3]
- Atender a la advertencia sartreana de no confundir los planos ontológicos del ser-corporal.[4]
- Realizar una lectura de las relaciones intersubjetivas que parta de la descripción de la realidad corporal y no a la inversa. De este modo se aclara no sólo el punto de partida de Sartre sino su proyecto de fundar una moral (obra póstuma): si partimos desde la comprensión del hombre como un ser corporal situado, se desembaraza el pensamiento sartreano de algunas de las críticas más destructivas, y se comprende el sentido ontológico del compromiso y la responsabilidad que conlleva la libertad sartreana. [5]

Este cambio de la dirección interpretativa de la obra de Sartre no significa desconocer u ocultar los problemas que conlleva su filosofía, sino más bien tener una actitud -un cambio de signo- diferente para acceder al texto. Una actitud que supone partir desde un horizonte comprensivo diferente y este nuevo horizonte supone como base interpretativa la unión entre conciencia y cuerpo y no el dualismo. Por esto lo que proponemos es un cambio metodológico de abordaje de la obra sartreana que conduce a revitalizar su pensamiento. Así, la filosofía sartreana se vuelve un lugar de gran riqueza descriptiva de lo corporal, por ejemplo por sus descripciones fenomenológicas del dolor o de la experiencia de la vergüenza, de las emociones o de la espacialidad y la acción, hacia donde pueden volver la vista algunas perspectivas actuales que ponen al cuerpo en el centro de sus descripciones y explicaciones.

Ahora, realizaremos una descripción, reconstrucción e interpretación de la *corporalidad* desde lo que consideramos una perspectiva encarnada. Es decir, resaltaremos en esta interpretación aquellos elementos que permitan evaluar la nominación *dualista* que se le ha dado al pensamiento sartreano, nominación inadecuada a nuestros ojos. Según nuestra interpretación, el análisis sartreano del cuerpo se funda sobre una tesis básica que acompaña toda la descripción de la corporeidad: *el cuerpo se encuentra ligado a la conciencia como posibilidad misma de su existencia*. Cuando decimos "como posibilidad" nos referimos a un tipo de posibilidad empírica. Es empírica, a su vez, la conciencia. Es decir, no es una entidad ideal o una esencia escindida de toda realidad corpórea. La conciencia, por

---

decir, lo considera como encarnado, situado.

[3] Esto no sindicaría variar el peso conceptual de la noción de conciencia como para-sí a la de libertad-en-situación, sino simplemente ubicarnos hermenéuticamente en otro punto de partida. Aquí no se trata de jerarquizar un concepto en relación a otro sino de profundizar en la problemática y abordad el problema desde este costado nos permite realizar dicha profundización.

[4] Cf. Sartre, *El ser y la nada*, pág. 33º y ss.

[5] El proyecto sartreano en general se puede entender como el intento de fundar una antropología y una moral existencial, por eso Sartre se vería interesado desde la psicología en establecer los principios para un psicoanálisis existencial que no suponga la idea de *inconsciente* sino de *irreflexivo*, lo cual da lugar a una idea de *responsabilidad*

sus propias características presupone un punto de orientación espacio-temporal y, por lo mismo, el cuerpo no sólo es el anclaje de la conciencia sino que posibilita a la conciencia su *intencionar*. Si entendemos a la conciencia como enraizada al cuerpo -liberándonos de los dualismos sustancialitas- podemos confirmar que la corporalidad funda la *situacionalidad* (en sentido existencial) y la mirada perspectiva perceptiva (fundamento epistémico fenomenológico). Es relevante aquí recordar que Sartre niega la necesidad de un Ego trascendental unificador de vivencias, pues para él, la continua nihilización de la conciencia hacia el mundo (hacia los objetos) es lo que posibilita la identidad de la conciencia misma (*La trascendencia del Ego*). Esta visión, no sólo permite captar la trascendencia al mundo sino que permite entender la intencionalidad como característica fundamental de la conciencia, pues ella, en su continuo 'huirse', se introduce en el mundo. En este sentido, el primer proyecto de la conciencia es ser un *ser-en-sí-para-sí*. Por lo tanto, la conciencia en su propia existencia temporal *necesita* del mundo, inaugurando así una dimensión existencial espacio-temporal de sí misma. La conciencia no podría *ser* sin un mundo hacia el cual *ser*. El cuerpo, como veremos, tendrá en este análisis un lugar doble, pues, forma parte del mundo y a su vez es parte de la estructura de la conciencia. Es este carácter complejo de la corporeidad la que destacaremos en lo que sigue.

Una vez comprendida la necesidad de este entrelazamiento podemos pasar a describir las dimensiones del cuerpo. Pasaremos a explicar en qué consiste esta división dimensional de la existencia corporal. En la estructura ontológica del cuerpo se distinguen tres modos de ser del mismo:

(a) El cuerpo como ser-para-sí. Esta dimensión puede entenderse como aquella experiencia de mi propio cuerpo. Sartre la define en una sola expresión: *existo mi cuerpo*.

(b) El cuerpo como "ser-para-otro". Es aquella dimensión por la cual mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo.

(c) Por último, existe una tercera dimensión por la cual el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto. La subjetividad se capta y se reconoce a sí misma como siendo conocida por el otro en tanto que cuerpo. Consideramos que esta dimensión de la corporeidad inaugura las relaciones intersubjetivas y funda la teoría de la mirada.

En general, las lecturas que se realizan de esta multiplicación de los cuerpos en un plano ontológico la presentan como problemática, debido a que Sartre se refiere a ellas como dimensiones diferentes e irreductibles.[6] Nuestra interpretación considera que a pesar de la necesidad de distinguir estas tres dimensiones, estas refieren a una única región del ser: la corporal. Estas dimensiones permiten

ontológica que funda la moral existencialista.

[6] Cf, Zaner, R.: The problem of Embodiment: Martinus Nijhoff: 1964

abordar la riqueza de la existencia sin caer en un tipo de argumentación solipsista y permite, a su vez, pensar una perspectiva no dualista respecto a la relación conciencia-cuerpo. La razón de ser de las interpretaciones dualistas, dirá Sartre, se debe a que se establece para la conciencia y el cuerpo dos planos normativos y de acceso metodológico radicalmente distintos (e incluso pueden llegar a ser opuestos) y luego se pretende explicar su vínculo desde uno de los dos planos de análisis. Esto conduce, por lo general, a intentar explicar la vivencia del cuerpo -el cuerpo vivido- desde lo que Sartre llama el cuerpo conocido. Se mezclan de este modo dos dimensiones irreductibles, el cuerpo en su primera y en su segunda dimensión. El problema es, entonces, explicar la primera de estas dimensiones por la segunda de ellas (no expondremos aquí la tercera dimensión en cuestión).

Nos centraremos mayormente en la primera dimensión ontológica del cuerpo por ser la que mayor riqueza y originalidad trae en el pensamiento sartreano. De todos modos, una referencia a la segunda dimensión es fundamental: esta dimensión es aquella que pone al cuerpo como un objeto para una conciencia, o de otro modo, el cuerpo es un objeto de conocimiento y no una experiencia vivenciada. Las disciplinas científicas se valen de este cuerpo para sus estudios objetivos de la naturaleza humana. Sin embargo, este cuerpo-máquina, de herencia cartesiana, este cuerpo formado de *parte extra parte*, es un cuerpo al cual se le ha hurtado la capacidad significativa. Pero además, esta dimensión pone la corporeidad como un objeto (un mero cuerpo) no solo del conocimiento científico, sino también de la experiencia concreta de Otro. El prójimo, dirá Sartre, es captado como un objeto, y en general, el primer encuentro con Otro implica esta objetivación. Por tanto, en esta dimensión, el cuerpo es experimentado por mí y por el Otro, como un objeto entre otros en el mundo. Pero el cuerpo excede esa primera captación objetivadora del otro, y aquí retomamos la primera dimensión. El cuerpo existido por mí como no percibido, como como no reflexionado, es la condición de toda apercepción del mundo. En este plano la existencia es existencia corporeizada. Mi propia experiencia del mundo es una experiencia que supone la encarnación de la conciencia, como ya dijimos. Es a partir de aquí que Sartre fundará una experiencia fundamental de la existencia: la nausea. La nausea es la captación de la gratuidad de una existencia de la cual soy responsable aunque no soy el fundamento y, sin embargo, *soy*. La gratuidad de la existencia, remite a la facticidad de la conciencia que está puesta por el en-sí como determinación de la libertad del ser (es decir, de la conciencia). Es el en-sí que *sitúa* al para-sí en el mundo, y es una facticidad de la que no se puede huir y a la que remite continuamente la reflexión de mi cuerpo. Sin embargo, el cuerpo existido permanece en silencio, es lo olvidado: es lo olvidado por la conciencia reflexiva, es decir, es aquello que permite toda reflexión. Es, como dijimos desde un principio, la razón de ser de la intencionalidad de la conciencia. Por supuesto que para decir esto, estamos suponiendo la distancia que Sartre toma de la "definición" husserliana de intencionalidad, ya que en el ceno de la conciencia sartreana no hay más que nada y huída desde la nada hacia el ser (en-sí). Pero este impulso de la

nada hacia el ser es la propia existencia libre de la conciencia y no el producto de la voluntad de un yo motivado. El cuerpo, en su primera dimensión es, según esta interpretación, la condición existencial de la conciencia como ser-en-el-mundo, o libertad-en-situación.

Como vemos, a partir de esta interpretación logramos captar más profundamente el problema sartreano. Sartre no sólo no descuida la dimensión corporal de la existencia humana, sino que su teoría intersubjetiva se funda sobre relaciones corporales. Sin embargo, no podemos disimular la validez de muchas críticas que apuntan a que Sartre no desarrollo más extensamente una teoría del cuerpo colocando el énfasis descriptivo sobre el polo-conciencia. Aún así, la pregunta que surge de este nuevo enfoque interpretativo es: en el caso de no corresponderle un dualismo, ¿hablamos de un monismo, o tal vez un de trialismo? Y ¿queda realimente a salvo de la denominación "filosofía de la conciencia"? Pero estas preguntas quedan abiertas para próximas investigaciones.

Referencias bibliográficas:

-Biemel, Walter (1966) "Sartre: interpretación del cuerpo", *Convivium*, 21, pp. 65-76.

-Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1966.

-Sartre, Jean-Paul (1943) *El Ser y la Nada*, Barcelona, Ed. Altaya, 1996.

-Sartre, Jena-Paul (1934) *La trascendencia del Ego*, Ed. Calden, Buenos Aires, 1968.

-Zaner, Richard (1964) *The problem of Embodiment*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haya.

¿Filosofía del arte o neuroestética?

Nicolás Luis Fabiani (GIE – UNMdP- UNICEN)

Introducción

Desde hace ya algunos años vengo ocupándome de posibles abordajes de la Estética que permitan considerarla desde otros puntos de vista fundamentalmente diversos de la tradición y de la asociación con una Filosofía del arte. Cabe recordar que, a partir de Kant y de Hegel, filósofos y pensadores hicieron de la estética una cuestión ineludible de sus reflexiones filosóficas; muchos creyeron en la necesidad de incluirla en su sistema para que éste fuera completo. A partir de entonces he tratado de seguir otro camino y hoy, si bien no propongo resultados sino interrogantes estos, en muchos casos, plantean una revisión de conocimientos para, quizá en un futuro lejano, encontrar alguna respuesta. Trataré de sintetizar estas cuestiones.

1. Filosofía

En estos últimos años mi propuesta había sido volver a los "orígenes", a Baumgarten, ya que vengo insistiendo en la recuperación de aquel significado del concepto *aisthesis* que el autor había propuesto en su tesis doctoral, para remitirse a esa forma de conocimiento inferior a que refería esta palabra. Posteriormente, gracias a que la Dra. Rosa María Ravera me facilitó la edición italiana de la *Estetica*, de Luigi Pareyson (Pareyson, 1988), aproveché la distinción que allí se establecía entre estética y poética para, a mi vez, profundizar esta diferenciación y aceptar el plural, *poéticas*, con el fin de considerar no sólo esos "programas", como los denomina Pareyson, sino para hacer referencia a las *poéticas* y las *prácticas poéticas* y extender estas denominaciones tanto a los críticos como a los espectadores. Quiero decir, para explicarlo brevemente, para aquello que tanto un creador, como un crítico o espectador tienen *in mente* acerca de *qué* debe ser una obra de arte y cómo llevarla a la práctica.

Aquí se suma un segundo aspecto de lo que me aportó Pareyson. Lo he citado muchas veces; valga también ésta para entender de qué se trata. La estética "ha un carattere filosofico e puramente speculativo"[1], en tanto que las poéticas en plural en el propio texto) "hanno un carattere storico e operativo"[2] (Pareyson, 1988: 311). Pero también rescataba del mismo autor que: "affermare il

[1] "tiene un carácter filosófico y puramente especulativo" (Las traducciones del italiano me pertenecen).
[2] "tienen un carácter histórico y operativo".

carattere speculativo dell'estetica non significa disconoscere o negarne la storicità."[3] (Pareyson, 1988: 317). Historicidad -señalaba por mi parte- que nos permite juzgar, además, los aspectos normativos que asumió "históricamente" la propia estética.

Hegel, en sus *Lecciones de estética*, había planteado que entendía esta incipiente disciplina como una "filosofía del arte"[4]. De ahí derivarían las estéticas de cada una de las artes, filosofías de cada una de ellas. Pero no tan simple como esto.

De todos modos no habría acuerdo en que estética y filosofía del arte fueran la misma cosa. "A diferencia de la estética que es la teoría de lo bello, o de la belleza, tanto natural como artificial -se lee en el Diccionario Herder de Filosofía-, la filosofía del arte se ocupa más bien de las denominadas «bellas artes»." El Diccionario introduce, además, una cita de un trabajo de Hospers[5], en los que el autor declara (cito directamente del texto de Hospers):

> "La estética es la rama de la filosofía que se ocupa de analizar los conceptos y resolver los problemas que se plantean cuando contemplamos objetos estéticos. Objetos estéticos, a su vez, son todos los objetos de la experiencia estética; de ahí que, sólo tras haber caracterizado suficientemente la experiencia estética, nos hallamos en condiciones de delimitar las clases de objetos estéticos. Aunque hay quienes niegan la existencia de cualquier tipo de experiencia específicamente estética, no niegan, sin embargo, la posibilidad de formar juicios estéticos o de dar razones que avalen dichos juicios; la expresión «objetos estéticos» incluiría, pues, aquellos objetos en torno a los cuales se emiten tales juicios y se dan tales razones." (Hospers, 1976: 97)

Notemos que, en la línea de Monroe Beardsley, Hospers elude la mención "obra de arte", respecto de la estética. Más adelante, en términos más específicos, hace mención a la filosofía del arte, y señala: "La filosofía del arte "abarca un campo más limitado que la estética, porque sólo se ocupa de los conceptos y problemas que surgen en relación con las obras de arte, excluyendo, por ejemplo, la experiencia estética de la naturaleza." (Hospers, 1976: 98)

Ante esta alusión a la experiencia estética retomo una cita de Hans Robert Jauss, quien en 1972, planteaba: "Una historia de la experiencia estética, que aún no se ha escrito, debería descubrir la praxis productiva, receptiva y comunicativa del comportamiento estético en una tradición que, en buena medida, ha sido encubierta o ignorada." (Jauss, 2002: 45s). Destaco fundamentalmente esas tres instancias que señala el autor en tanto praxis: la productiva, la receptiva y la comunicativa. Esto enlaza con lo que dejaba apenas esbozado en mis trabajos anteriores. Y nos conduce directamente a la pregunta acerca de cómo es esa experiencia estética. Para atender a esto me voy a

---

[3] Pareyson, Luigi, op. cit., p. 317("afirmar el carácter especulativo de la estética no significa desconocer o negarle la historicidad")

[4] "No obstante, la expresión apropiada para nuestra ciencia es "*filosofía del arte*", y, más determinadamente, "*filosofía del arte bello*"." (Hegel, 1989: 7)

[5] Fundamentos, p. 97-98.

desmarcar del camino que nos propone una filosofía del arte, y aun de la estética entendida por Hospers como "una rama de la filosofía", de su caracterización como "la teoría de lo bello, o de la belleza", o, más aún, de exclusión de "la experiencia estética de la naturaleza", que, como se observa, no se deja al margen de la experiencia estética.

Lo dicho no significa desechar el punto de vista filosófico. Pero sí recordar que, ya en los 90, Nelson Goodman planteaba: "Si todos los intentos de contestar la pregunta ¨¿qué es el arte?¨ acaban típicamente en frustración y en confusiones, tal vez –y como tantas veces acontece en filosofía- haya que plantear que la pregunta no es la adecuada." (Goodman, 1999: 87). Al mismo tiempo proponía cambiar aquella pregunta por esta otra: "¿cuándo hay arte?". Caben, pues muchos, interrogantes. En primer lugar, acerca de la propia filosofía: porque existen diversos enfoques filosóficos. ¿Cuál sería la mejor opción? ¿Quién, cuándo y desde dónde filosofa?

Del interrogante acerca de la Filosofía del Arte, todo lleva a suponer que de aquí se desprenderían las filosofías de las otras artes. Así, pues, sin lugar para extenderme más, el punto de vista filosófico (epistemológico, si se quiere) que finalmente propongo es pensar las artes como actividad humana y el resultado (o producto) de esa actividad como parte del subsistema cultural [C]. Descontado que se trata también de un punto de vista filosófico.

2. Neuroestética

Hace ya tiempo, entonces, que vengo insistiendo en la recuperación del significado del concepto *aisthesis* que Baumgarten había propuesto en su tesis doctoral. Refiriéndome a un texto de Jauss señalé mis reparos respecto de su conclusión acerca de que "el conocimiento intuitivo, en virtud de la *aisthesis*, se opone de nuevo con pleno derecho a la tradicional primacía del conocimiento conceptual". Estimo que merece una revisión desde el punto de vista de considerar las poéticas en el marco del subsistema cultural [C] y la *aisthesis* dentro del subsistema biológico [B]. Así, entonces, no se mantendría en pie la oposición "conocimiento intuitivo"/"conocimiento conceptual"." Aquí propondría ya la consideración de ambos subsistemas, el biológico [B] y el cultural [C].

En mi trabajo de tesis de D.E.A. en Filosofía y, posteriormente, en un artículo publicado en el anuario "La Escalera" (Fabiani, 2003), señalaba que el propósito había sido rastrear el significado y las implicancias del concepto de *aisthesis* fundamentalmente en *De anima*, de Aristóteles, con el objeto de esbozar una confrontación entre el uso del concepto de *aisthesis*, a partir del momento de la constitución de la Estética como disciplina, con el enfoque que se consolidó como casi excluyente en los estudios estéticos: la estética en tanto filosofía del arte. Fruto de lecturas de aquellos momentos surgía mi preocupación por ubicar, desde un punto de vista filosófico, tanto el problema estético cuanto el problema de la mente. Y una de las lecturas que me obligó a volver sobre esos

temas fue el libro de John R. Searle *Le Mystère de la conscience* (Searle, 1999). En distintos capítulos, el autor analizaba y polemizaba acerca de las "soluciones" biológicas (neurológicas) y de teoría computacional de la mente.

Y bien, llegado a este punto, ¿qué nos cabe esperar, hoy, del subsistema biológico y, más específicamente, de la neuroestética? Mi respuesta sería: el futuro. Y para las distintas disciplinas artísticas, aunque aquí no dejaría de lado a la naturaleza, como en su momento propuso Hegel. Esto merece un doble enfoque: el de la neuroestética y el de su aplicación al campo de las artes y -¿por qué no?- a la naturaleza. Aun cuando parezca una utopía.

2.1. Hacia la neoroestética

Como proponía en la introducción de este trabajo, es necesario desmarcarse de los enfoques tradicionales de la estética. Más aún: es necesario soslayar el uso que habitualmente damos al sustantivo (la estética) y al adjetivo. Nada pues de mentar la estética de tal o cual autor, algo que, reitero, ya había adelantado en los trabajos citados, al sustituir ese punto de vista por el de *poéticas* (Fabiani, 1998; Fabiani, 2003).

Señalo que adoptar esta perspectiva no es tan innovador como pueda suponerse. Bastaría volver sobre el primer capítulo de *Comprender el teatro*, de Marco De Marinis, para encontrar alguna referencia al respecto. En el apartado 6 -"Hacia un modelo para el análisis de la recepción"- el autor tomaba en cuenta "los niveles psicofisiológicos de la percepción acústica y visual" (De Marinis, 1997: 29). Por otra parte también destacaba un "Sistema teatral de precondiciones receptivas", dentro del que se mencionan las "condiciones materiales de recepción que se refieren a la relación física escena-espectador y el carácter colectivo de la recepción en el teatro" (De Marinis, 1997: 30). Debo consignar que en el momento que me ocupé de esta obra, esas cuestiones no atrajeron mi interés. Vuelvo a ellas para llamar la atención acerca de cuánto tiempo hace que fueron planteadas y cómo De Marinis señalaba: "todavía sabemos muy poco acerca de las formas de funcionamiento de las operaciones receptivas en el teatro" (De Marinis, 1997: 32).

Un neurólogo como Semir Zeki ha sentado con sus investigaciones las bases de una nueva rama del conocimiento neurocientífico: la neuroestética. Se trata de conocer qué sucede en el cerebro de un individuo cuando se enfrenta a la creación o recepción de una obra de arte (Campos Bueno, 2010). Pero no sólo debemos limitarnos a las obras de arte, insisto.

Ahora bien, el encuentro con la obra de Jean-Pierre Changeux -*Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*- me ofreció la posibilidad de seguir adelante con una perspectiva biológica. Precisamente en un artículo anterior señalaba el camino y las perspectivas que se abren

para el campo de la investigación, y tomaba como referencia el texto de Changeux en el que ya específicamente hace alusión a la "neurostética":

"El término 'neuroestética' es reciente. Data oficialmente del primer congreso sobre el tema que se realizó en San Francisco en 2002. Se trataba de consagrar un procedimiento muchos más antiguo (Changeux, 1987, Luria, 1967) que apuntaba a interrogarse sobre las bases neurales de la contemplación de la obra de arte y su creación y, de ser posible, de emprender su estudio científico." (Changeux, 2010: 85)

Se trata nada menos que de "las bases neurales de la contemplación de la obra de arte y su creación". ¿Qué sabemos al respecto? No mucho, en verdad. Por eso señalaba que nos cabe esperar el futuro.

Dónde estamos hoy, se pregunta Changeux en la cuarta parte que cierra su libro. Es interesante observar unos gráficos en los que el autor presenta "una síntesis de múltiples evoluciones", que resumo en: a) las especies (el homo habilis al sapiens); b) el desarrollo ontogenético (en días y años); c) la dinámica del pensamiento (en sus distintos estadios); y, por último, d) una jerarquización que va desde los átomos y moléculas hasta los niveles de la vida social y la racionalidad.

Antes de abandonar estas consideraciones un breve comentario acerca del título de la obra de Changeux: Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Es curioso que el autor retome, al final de su obra y desde el "nuevo enfoque neuronal", esas "tres cuestiones fundamentales de Platón" (Changeux, 2010: 405). Centrándonos sólo en lo bello, luego de un recorrido que arranca con los griegos, el autor señala que "parece difícil una definición de lo bello que esté exenta de excepciones." Y agrega: "Quizá basten con retener algunos rasgos significativos sin aspirar a una definición única y demasiado restrictiva. No obstante, la empresa en curso de una naturalización de la contemplación debería aportar una clarificación de las ideas." (Changeux, 2010: 93). Esto apunta a lo nuevo. La base griega apunta a un conocimiento de la historia de esos conceptos "por fuera [...] de todo contexto esencialista" (Changeux, 2010: 400), y a un planteo humanista, en última instancia, que propenda a "un mejor conocimiento del hombre y de la humanidad" (Changeux, 2010: 406), dado el interés de este autor por "las relaciones entre las neurociencias y las ciencias humanas". "El tema de lo Bello -sostiene- agrupa las actividades estéticas bajo la forma de una comunicación subjetiva que implica las emociones, en armonía con la razón, y refuerza el lazo social, sin un progreso, pero en constante renovación." (Changeux, 2010: 404)

2.2. El campo artístico

En cuanto al campo específicamente teatral, y partiendo de aquellas "bases neurales" intentaría algunas precisiones. De orden sistémico. Trataré de explicarme con un ejemplo relativo al teatro. Una puesta en escena es un hecho complejo. Por lo tanto necesita de un abordaje sistémico. Es decir, cuáles son los componentes de una puesta. Esto lo conocen muy bien los teatristas; si se quiere, los directores. Aquí algunos componentes: el propio director, los actores, los textos, la escenografía, el vestuario, etc. etc. Es bien sabido. También desde el punto de vista sistémico arriesgaría que, de la relación estructural de cada uno de estos componentes, la puesta en escena surge como un emergente y, como tal, el todo es más que cada una de las partes (o que la suma de las partes). Ahora bien, aquí tenemos que dar paso a las bases neurales y en cada caso. También, por supuesto, a aquello que percibimos. Como puede suponerse, el contacto con la ciencia es ineludible. Como suele decirse, vemos, oímos (y algo más) con nuestro cerebro. Y no podemos seguir ignorando qué pasa allí dentro. Por lo tanto, por un lado la cognición; por otro, los procesos que se desarrollan en nuestro cerebro.

Decir que a partir de aquí todo puede complicarse es una perogrullada. Aún hoy surgen las preguntas más que las respuestas. Y, ante algunos de los componentes, nos damos cuenta de que, específicamente, todo está por conocer. No quiero abordar ni el texto, ni el director, ni los actores... ni las neuronas de todos ellos. Pero veamos un ejemplo. ¿A cuál de los componentes señalados hace referencia una crítica teatral, un abordaje de una puesta...? ¿Cómo y con qué extensión lo hace en cada caso? Habitualmente al texto, a la actuación, a la dirección, quizá alguna referencia a la escenografía...

Experiencias personales frente a distintas obras de arte me llevaron a interrogarme acerca de qué pasó por mi aparato perceptivo, por mis neuronas. ¿Que pasó neurofisiológicamente hablando? No lo sé; pero quiero saberlo. Como señala Diego Golombek: "un sistema sensorial estimulado constantemente por todos los sentidos es un sistema mucho más desarrollado y, por lo tanto, capaz de generar una mayor variedad de respuestas." (Golombek, 2011: 96). ¿Cómo desechar semejante riqueza?

Todo lo dicho cambiar de punto de vista. Significa, por ejemplo, que en una sala teatral no sólo veo y escucho. Es otro punto de vista. Nada debe darse por supuesto. Cada uno de los componentes es un interrogante que se abre: ¿cómo vemos, oímos, cómo tenemos percepciones olfativas, táctiles? Diría más: ya ni siquiera se trata solamente de la *aisthesis*, sino de los procesos perceptivos y la conciencia. Alguno podrá objetar que eso no responde al campo específico de sus conocimientos. O que sus conocimientos son insuficientes para abarcar semejante complejidad. O que como creador ni piensa en esas cosas. Pero como investigadores, no podemos desentendernos. La solución, pues, apunta a ser inter y transdisciplinaria. La ciencia nos plantea interrogantes ineludibles. Y ante lo

que parece una utopía, las respuestas quizá las encontremos en lo que expresa Diego Golombek, "Es cuestión de ir buscando imposibles por el camino." (Golombek, 2011: 197)

Referencias bibliográficas:

Bunge, Mario, 1988. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*. Madrid: Tecnos.

Campos Bueno, J.J., 2010. Neuroestética: hacia un estudio científico de la belleza y de los sentimientos estéticos compartidos en el arte. (En: *Neuroestética*, Eds. A. Martín-Aragúz, J.J.Campos-Bueno, V. Fernández-Armayor Ajo, O. de Juan Ayala. Madrid: Saned.) Pp. 29-50.

Changeux, Jean-Pierre, 2010. *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*. Buenos Aires: Katz Editores.

De Marinis, Marco, 1997. *Comprender el teatro. Lineamientos de una nueva teatrología*. B.A.: Galerna.
Dubatti, Jorge, 2009. *El teatro teatra: nuevas orientaciones en teatrología*. B. Blanca: Ediuns.

Estrada Herrero, David. *Estética*. Barcelona, Herder, 1988.

Fabiani, Nicolás Luis, 1998. "Teatro, Estética y Poéticas. La Estética como campo de reflexión privilegiado". (En: AA.VV. *Breviarios de investigación teatral*. B.A., AITEA, Año 1, Nº 1)

Fabiani, Nicolás Luis, 2003. Teatro y estética: alternativas a una filosofía del arte. (En: "La Escalera", Anuario Nº 12/2002, de la Facultad de Arte, Univ. Nac. del Centro de la Pcia. de Buenos Aires).

Golombek, Diego, 2011. *Cavernas y palacios*. B.A.: Siglo XXI Editores.

Goodman, Nelson, 1999. *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Gráficas Rogar.

Hegel, G. *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Ed. Akal, 1989.

Hospers, J., 1976. Fundamentos. (En: M. C. Beardsley y J. Hospers, *Estética*, Madrid: Cátedra.
Jauss, Hans Robert, [1972] 2002. *Pequeña apología de la experiencia estética*. Barcelona: Paidós.

Kant, I. 1991. *Crítica de la razón pura*. México: Ed. Porrúa.

Pareyson, Luigi, 1988. *Estetica*. Milano: Fabbri, Bompiani.

Pinker, Steven, 2001 *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Ediciones Destino.

Sacks, Oliver, 2009 *Musicofilia. Relatos de la música y el cerebro*. Barcelona: Anagrama.

Searle, John R, 1999. *Le Mystère de la conscience*. Paris: Odile Jacob.

Textos de Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu

La maquinización del cuerpo político

Andrés Fortunato (FFyL, UBA)
Sebastián Sarobe (FFyL, UBA)

En este trabajo nos dedicaremos a pensar dos cuestiones: a- la pertinencia o no de las metáforas de "máquina" y "organismo" para pensar el concepto del Estado (*Conformación del Estado como unidad entre máquina y organismo y comienzo de la era de la tecnología*) y b- una caracterización del proceso histórico de largo alcance que podríamos denominar burocratización o tecnocratización de los Estados en occidente, a la luz de estas metáforas (*Escisión*, *comienzo de la era de la neutralización*). Tanto burocracia como tecnocracia son términos que preferimos utilizar de forma no precisa, ya que contienen en sí mismos una serie importante de problemas. Con ellos nos referimos, entonces, tan sólo a los Estados que funcionan de forma técnico-administrativa. Este proceso histórico ha sido pensado en múltiples ocasiones y con resultados mucho más efectivos de los que podríamos esperar nosotros hoy acá. En ese sentido, nuestro aporte consistirá en el análisis y la interpretación de aquellos textos que nos parecen importantes para relevar el asunto.
Sin ir más lejos, en algunas de las páginas más fecundas para el pensamiento político nacional y contemporáneo, (nos referimos a *Pensar sin Estado*) Ignacio Lewkowicz nomina este proceso de la siguiente forma:

> "El proceso práctico hoy está liquidando el arraigo del Estado en la nación. El Estado actual ya no se define prácticamente como nacional sino como técnico-administrativo, o técnico-burocrático. La legitimación hoy no proviene de su anclaje en la historia nacional sino de su eficacia en el momento en que efectivamente opera." (Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, 31)

1. Conformación del Estado como unidad entre máquina y organismo y comienzo de la era de la tecnología

Retomando una tesis de Elías Palti [1]la distinción entre los conceptos de Soberanía y Gobierno se origina en el siglo XVII a partir del dislocamiento de la mediación entre la trascendencia y la inmanencia que constituiría a la modernidad. La soberanía responde al principio de la justicia y emana del derecho natural. El gobierno, por otro lado, responde a un principio técnico, ya que es convencional y ejerce el poder sobre el cuerpo de la población. Es así que hacia el 1780 los

[1] Las fuentes son sus clases, sin embargo, alguna de estas ideas pueden encontrarse en Palti, E., *El tiempo de la política*,

comuneros rebeldes de la nueva Granada podían gritar: "Viva el rey, muera el mal gobierno". De esta forma, podríamos pensar, comienza a formarse una serie de técnicas de administración de lo común y control de la población relacionable con aquello que Foucault llamaría gubernamentabilidad. Ahora bien, en forma paralela y complementaria a este desdoblamiento podría entenderse la distinción entre el Estado como maquina y el Estado como organismo.
Como dice Schmitt en *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, el dios mortal de Hobbes es tanto una máquina, esto es, un artificio humano, como una persona viva, un organismo o una bestia. El Estado es, desde el inicio, un producto tecnológico.

> "El Estado que nació en el siglo XVII y prevaleció en el continente de Europa es, de hecho, un producto de hombres y difiere de toda anterior clase de unidad política. Puede incluso se considerado como el primer producto de la era de la tecnología, el primer mecanismo moderno en gran escala, como una *machina machinarum*, según la apropiada formulación de Hugo Fischer." (C. Schmitt, *The Leviathan*…, 34) (las citas de esta obra las tradujimos de la versión inglesa)

Y sin embargo, es imposible pensar el Estado separando ambos términos (máquina y organismo), si la polaridad pierde su estabilidad, entonces también la pierde el Estado. Soberanía y gobierno son complementarios. Haría falta llegar al mecanicismo del siglo XIX para oponer máquina y organismo. Para Hobbes, en cambio, son lo mismo. Ambas tienen un sentido mítico (C. Schmitt, Op. Cit, 41). En la dimensión epistémica de esta historia de la "era tecnológica", el sentido mítico de la máquina comienza a quebrarse antes, en el siglo XVIII, con el surgimiento de la biología como disciplina independiente. Surge allí el campo epistémico de la Vida, separado de la materia y de lo mecánico (Foucault, *Las palabras y las cosas*). Pero el principio del fin tiene la misma forma, el orden de la vida o del organismo ya no es pensable bajo la misma esfera que el orden de la materia y el mecanicismo. La máquina, sin embargo, queda en un lugar intermedio, ya que es material, es decir no-viviente, pero a su vez es un producto de un ser viviente, una extensión de lo humano. Cuando la el mecanicismo avanza, la máquina deja de ser humana y se convierte o bien en un organismo (visión romántica) o bien en un mecanismo (tecnocracia). La tendencia de la mecanización conduce, según Schmitt, a privar a la máquina de vida, de un principio orgánico que le otorgue unidad. Pero esta tendencia se encuentra ya preformada desde el inicio:

> "(…) el concepto de estado de Hobbes se convirtió en un factor esencial en el proceso de mecanización de cuatro siglos, un proceso que, con la ayuda de desarrollos técnicos, trajo la 'neutralización' general y especialmente la transformación del estado en un instrumento técnico neutral." (C. Schmitt, *The Leviathan*…, 41, 42)[2]

Ed. Siglo XXI, 2007

[2] "Por extensión, entonces, la máquina, como toda tecnología, es independiente de cualquier meta política y convicción,

La mecanización se torna visible con la concepción cartesiana de la vida como mecanismo. Como dice Canguilhem: "Así, el proyecto de Descartes de explicar la vida mecánicamente elimina el propósito (teleología) en su forma antropomórfica. Mas al realizar este proyecto, un antropomorfismo sustituye a otro. Un antropomorfismo tecnológico sustituye un antropomorfismo político." (Canguilhem, *Maquina y organismo*, 86, los paréntesis son nuestros). La neutralización tiene, entonces, dos momentos. El primero es aquel en el cual la máquina todavía funciona de forma mítica, es decir, orgánica. El leviatán era la unidad del cuerpo político y mediante diversos procedimientos lograba la auto-reproducción y, por ende, la obediencia. *Protego ergo obligo* ('cogito ergo sum' del Estado). A su vez, la autoridad era la fuente de la ley y no la verdad, es decir, el criterio de la justicia y de la ley era dictado por quien tenía la potestas, el soberano y no por alguna regla epistémica a la cual pudiese apelar cualquier individuo. *Auctoritas non veritas facit legem.* De hecho, en el Estado moderno leviatánico hay incluso menos lugar para el derecho a la rebelión que en las comunidades medievales, ya que en estas últimas siempre se podía apelar al derecho divino, pero en el la máquina moderna no, frente a ella la obediencia es inevitable. Las cuestiones de fe y saber quedan en el ámbito de lo individual. Por eso el Estado es neutral, porque no privilegia ninguna doctrina en particular, todo elemento religioso o epistémico le es indiferente. Pero aquí mismo se encuentra el germen de su autodestrucción.

2. Escisión, comienzo de la era de la neutralización

El segundo momento de la neutralización sucede después de la muerte del leviatán y es lo que mentamos con maquinización del cuerpo político. Si bien, como demostró Canguilhem en *Maquina y organismo*, el concepto de máquina se encuentra íntimamente ligado al de organismo, lo que queremos nominar con "maquinización" es la mecanización de la máquina, es decir su separación de la parte orgánica. Si bien es imposible concebir mecanismos sin enmarcarlos en el mundo orgánico, ya sea por su génesis como por su función, el mecanicismo supone que existe una barrera infranqueable entre el orden de lo mecánico y el orden de la vida. El dualismo del esquema hilemórfico (materia y forma) es aquí el principal supuesto ontológico. En el orden político, el Estado comienza a ser considerado como un medio de otras esferas de la vida social, como la tecnológica o la económica. Es decir, se convierte en un mecanismo carente de vida por si mismo. La principal característica de este nuevo orden es la pérdida de la unidad estatal. Como en todo

y asume la neutralidad respecto a valor-y-verdad de un instrumento técnico. Es en este veta que el proceso de neutralización ha tenido lugar desde el siglo XVII, un proceso lógico que culmina en una tecnologización general" (C. Schmitt, *The Leviathan*…, 42)

mecanismo, las partes funcionan de forma autónoma e interactúan de acuerdo a su función, pero no hay una verdadera integración en un proceso que las trascienda (como sí hay en la máquina). Esto se traduce en la dominación de lo público por lo privado. La ventana al reino de la conciencia individual (y su libertad de credo) ya estaba abierta en Hobbes. La separación entre lo privado y lo público y la necesaria tendencia de lo primero a prevalecer por sobre lo segundo había minado al Estado:

> "La fuerza y el poder públicos pueden ser tan completamente y enfáticamente reconocidos y lealmente respetados, pero solo como un poder público y externo, está vacío y ya muerto por dentro. Semejante dios terrenal tiene solo la apariencia y los *simulacra* de la divinidad de su lado. Nada divino se deja a sí mismo ser externamente reforzado." (C. Schmitt, *The Leviathan*…, 61)

De esta forma, la razón técnica disuelve y neutraliza a la razón política. El Estado se vuelve un instrumento que cualquiera puede utilizar, es decir, es una entidad más en un universo plural. No contiene absolutamente ningún fin, valor o contenido ético, no genera lazos comunitarios a través de identidad cultural. Es abstracto en un sentido hegeliano, incapaz de establecer relación con la alteridad por si mismo, aislado. El comienzo de este segundo momento y del fin de la era del Estado es, como todo proceso histórico de largo alcance, difícil de periodizar. Schmitt no lo tenía claro y, dependiendo de la coyuntura, creía o no que la vida en el Estado era todavía posible. Ciertamente luego de su participación en el nazismo, dejo de creerlo.

Por otro lado, existen cuatro siglos de transición desde el comienzo de la era tecnológica en el siglo XVII hasta la era de la neutralización. El primero de los momentos posteriores a la quiebra del Estado y anteriores a su muerte es el de la reducción de la máquina leviatánica a la máquina legal. El constitucionalismo europeo del siglo XIX significó la organización de los Estados bajo el principio de leyes y códigos escritos. En este proceso de racionalización, "la legalidad puede pasar por legitimidad", en palabras de M. Weber. Así, la decisión política siempre queda reducida, en última instancia, a la interpretación de la ley. En los casos que queden por fuera de la ley, la ley se interpreta.

Pero además, y fundamentalmente, el Estado se convierte en un espacio secundario respecto a la esfera de lo individual. En el apartado acerca de la "Despolitización a través de la polaridad entre ética y economía" de *El concepto de lo político*, de Schmitt, la relación entre el economicismo liberal y la razón tecnológica se vuelve manifiesta. La tendencia a despolitizar y a desmantelar al Estado, oponiéndole el reino del universalismo ético propio de la construcción individual, es el mismo proceso de neutralización tecnológica, pero desde otro ángulo.

Es el individuo el que puede interpretar la ley a través de la tecnología que no contiene en sí

ninguna determinación, sino que es igual para todos. Ahora, junto a la tecnología surge el comando que la dirige, la tecnocracia. Paradójicamente, a través de la razón que ejerce el tecnócrata, el orden de lo individual se vuelve determinante en las decisiones políticas. El arcano de la soberanía es suplantado por procedimientos neutrales de control de población, lo cual implica que esos procedimientos puedan responder a intereses o fines estrictamente económicos o de grupos de la sociedad civil. Si bien el tecnócrata posee un saber especializado al cual no acceden todos y, por eso, decide a espaldas de los individuos. La neutralidad de la técnica de gobierno implica una ausencia de autoridad en el sentido de que representa el cuerpo de la comunidad. Por lo contrario, como es neutral puede ser utilizada por cualquiera, siendo cualquiera generalmente grupos corporativos. Si bien la razón que ejerce el tecnócrata es universalmente abstracta o neutral, su uso es siempre particular.

Los individuos, en la era de la neutralización y el multiculturalismo constituyen la ficción del reino de los fines como reguladora de la organización social. Esto hace del espacio de la comunidad un reino de los medios, los fines son individuales y la razón es una facultad universal que sólo puede ser ejercida por un individuo, por lo tanto, toda razón ejercida por un grupo constituye un efecto secundario, finito, respecto a la razón universal. Por eso el Estado es el reino de los medios. El sujeto que articula a través de una mediación no es la comunidad, no puede serlo nunca. El Estado provee de medios para los individuos realicen sus fines, pero sus fines son absolutamente independientes y autónomos. Expresiones de esto son, por un lado el dominio del mercado o la esfera económica por sobre lo político y, por lado, el parlamentarismo. La determinación de los fines ya no es responsabilidad de la autoridad, sino que es materia de discusión[3]. Por otro lado tampoco hay una eticidad que forme aquellos fines, la unidad popular ya no está dada por la comunidad de sentido, sino por el aglutinamiento mercantil y los efectos de la gubernamentabilidad.

Conclusión: ¿cómo pensar lo político en un contexto de despolitización?

La era de la neutralización tecnológica no es, para Schmitt, el ingreso en una post-historia o era post-política. La tecnología no puede ni ocupar el lugar lo político ni disolverlo por completo. "Hemos descubierto el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el área central de la existencia espiritual no puede ser un área neutral y que es errado solucionar un problema político con antítesis del tipo "mecánico y orgánico", o "vida y muerte"." (Schmitt, *El concepto de lo político*, 58).

"Un agrupamiento que, por un lado ve sólo espíritu y vida y, de otro lado sólo muerte y mecánica,

[3] "Frente a una democracia no sólo técnica, sino también, en un sentido vital, directa, el parlamento, generado a partir de un encadenamiento de ideas liberales, parece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo pueden ser mantenidos por la *acclamatio* del pueblo, sino que, asi-mismo, pueden ser la expresión

significa tan sólo renuncia a la lucha y tiene únicamente el valor de un lamento romántico. Porque la vida no lucha contra la muerte y el espíritu no lo hace contra la insipidez. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y de la fuerza de un conocimiento integral surge el orden de las cosas humanas." (C. Schmitt, *El concepto de lo político*, 56)

La utopía de una tecnocracia total es imposible. Si bien es un tópico que está presente desde el comienzo de la era tecnológica (*La nueva Atlantis* de Francis Bacon), nunca fue más que una utopía. Es preciso, entonces, o bien retomar la concepción del Estado como híbrido de máquina y organismo, o bien pensar las formas de la estatalidad luego de la escisión. Si, según Schmitt, la era de la tecnología coincide con el inicio de la era estatal moderna, las transformaciones tecnológicas deberían ser paralelas a transformaciones en la estructura estatal. En uno de sus textos más tardíos, *Tierra y mar*, Schmitt esboza una teoría de la historia de las formas políticas a partir de períodos geopolíticos. La última de ellas, luego de la era de la tierra y la era del mar, sería la era del aire o del fuego, en la que la forma política correspondería con las tecnologías de la comunicación.
Por otro lado, mecanicismo y vitalismo como supuestos opuestos de la ciencia en la era de la neutralización ya no son dominantes. Lo biología ha dejado de ser el conocimiento de la inmanencia de la vida, para ser el conocimiento de la vida como información (Schrödinger, *¿Qué es la vida?*). El concepto de información permite pensar en términos no dualistas la relación entre materia y forma en ciencia y tecnología. Este parece ser el concepto dominante en el espacio geopolítico contemporáneo y que podría ser útil para la episteme en la que estaría incluida la forma contemporánea del Estado.

Referencias bibliográficas:

Canguilhem, Georges, "Machine and organism" en *Knowledge of life*, Fordham University Press, New York, 2008.

Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de cultura económica, 2011.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1968.

Schmitt, Carl, *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes, meaning and failure of a political symbol*, Ed. Greenwood Press, 1996.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humbolt, München, 1932. Utilizamos también una versión digitalizada de la traducción al español: http://es.scribd.com/doc/82910090/Carl-Schmitt-El-Concepto-de-Lo-Politico

directa de la sustancia y la fuerza democrática." (Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, 22)

Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo,* Ed. Tecnos, Madrid, 1990

Schmitt, Carl, *Tierra y mar*, Ed. Instituto de Estudios Políticos, 1952

Lewkowicz, Ignacio, *Pensar sin Estado*, Ed. Paidos, 2004

El beso en su liminalidad fagocitadora, concomitante con la antropofagia

Carmen Gloria Fuentealba
(Pontificia Universidad Católica de Chile/Universidad Alberto Hurtado)
Valentina Bulo
(Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Santiago de Chile)

Introducción

El siguiente trabajo aborda desde las categorías de lo no parametral y la inconmensurabilidad un segmento de la obra del escritor brasileño Oswald de Andrade, el Manifiesto antropófago, y dentro de ella se considera el acto de besar, en virtud de lo que pudiera encontrarse fuera de los márgenes del sentido principal de la obra, a saber la antropofagia como acto simbólico de ingestión de contenidos culturales para su procesamiento digestivo.

Se propone una consideración del beso en este contexto, como metáfora liminal entre el acto de comer y el de penetrar. Se cuestiona si se trata de un ocultamiento intencionado o de un simple olvido de mimetización, aventurándose algunas respuestas en torno a la poca explicitación que se hace teoréticamente del acto de besar, pues se tiende a subsumirlo en las acciones eróticas del acto sexual y no como un acontecimiento humano que puede dar pie a una imagen aparte con sus propias cualidades y con un modo desplegarse independiente, valioso en sí mismo que funja como aporte al análisis epistémico de lo social. Se tensionan ciertos conceptos para provocar una llamada de atención hacia áreas de acontecimientos del entramado social, y se practica un ejercicio de análisis para enriquecer desarrollos futuros.

Utilizando la metáfora del beso se desarrolla una reflexión a la luz algunas ideas recogidas de autores imbricados en las temáticas de la explicitación de la corporalidad a propósito de las prácticas teóricas. Mediante la evocación del beso en lo que de liminal y concomitante con la antropofagia sugiere, se esboza un cuestionamiento en el ámbito de lo social, específicamente en cuanto a las situacione situaciones de poder, porque la antropofagia es una propuesta osada de respuesta a la hipercompleja cuestión de la pluri-multi-interculturalidad en un contexto inestable teóricamente, que responde a qué hacer frente a la colonización y dominancia general de lugares como Latinoamérica. Para ello se emplea como herramienta de tratamiento la categoría de no parametral, entendiendo el uso de "herramienta" en el sentido que lo hace Bulo (2009) al referirse a Nancy, prefiriéndolo al de concepto, pues este último remite más bien a una abstracción fija que a un uso propiamente tal, capaz de dar cuenta de la impredecible facticidad de los acontecimientos en

su dimensión cultural.

1. La inconmensurabilidad y no parametralidad de la antropofagia:

Inconmensurabilidad y no parametralidad son categorías que aluden a ciertos contenidos presentes en contextos diversos que pueden significar un hallazgo importante para el aporte de las ciencias sociales. Lo inconmensurable, *grosso modo* y lo no parametral se parecen sin ser lo mismo, pero ambas categorías ayudan a esclarecer el análisis en zonas de debate ampliamente (incluso saturadamente) tratadas, como por ejemplo en el area de lo denominado "Arte". Lo inconmensurable proviene del terreno de la Sociología, hace alusión a lo inasible pero que aun así debe ser considerado, y lo no parametral es un término que Zemelman (2010) utiliza para referirse a su valoración personal de ciertas obras de arte (generalmente novelas y pinturas) que considera mejor posicionadas frente a lo social que las mismas ciencias de la politología.

Inconmensurable, próximo a lo no parametral. Considerar en el rescate de lo no medible aquello que de contenido inesperado se puede encontrar en el terreno de lo creado en contextos creativos de intencionalidad artística. De este modo se aplica al gesto de la antropofagia una impronta conceptual, por cuanto tiene un componente performántico (es una acción que interesa en su ser idea abstracta y no en su concreción, que ademas posee un componente interpelador), pues su valor creativo radica en ser un hecho de la representabilidad imposible de mercantilizar, como una tradicional obra de arte. En ese sentido la antropofagia puede ser leída como un acto y gesto (en el decir de Santos-Herceg (2012)) que busca la provocación del escándalo frente a posiciones equilibristas y conciliadoras de la cuestión de la colonialidad en Latinoamérica. Es la negacion del dialogo transcutural para radicalizar la accion en el engullimiento sabroso de lo otro que gusta.

2. El beso en la concomitancia antropofágica.

"…las bocas se encuentran y luchan tibiamente,
mordiéndose con los labios,
apoyando apenas la lengua en los dientes,
jugando en sus recintos..."
Cortázar, (1963). Rayuela

El tocar de los cuerpos, la actividad del cuerpo en el pensamiento no explicitada, a veces pareciera ser ocultada a propósito, con un miedo a decir o en el olvido de abarcar lo de táctil que habita en el sujeto. Tal vez es obvio, incluso redundante, (tan redundante que ni Heidegger menciona el cuerpo en las miles de veces que enuncia el "ser ahí") o no hay modo de tratarlo más que aparte, en la

fisiología del sistema de vida. Como fuere, es en cierto posible olvido, intencional o inocente, de la participación del estar siendo un cuerpo que se toca con otro, a sí mismo en el otro, que se da el beso, no considerado dentro de los límites de la fagocitación. Es un acto de la boca que no alimenta, que participa de lo humano sin función específica, sin objetivo productivo ni reproductivo, por lo tanto pudiera no ser importante o no necesario. Es frotamiento fluidificado que no busca, neceariamente transitar o trascender hacia otro descenlace.

En esa via de invibilizacion o inadevertencia, podemos leer (o no leer mas bien) en Reich (1935), que se aboca en ir a la saga de la energía del orgón, a los medios para encontrarla, a definirla, a circunscribirla en ciertos lugares del cuerpo, midiéndola, teorizándola, etc., pero no dedica un momento especial para considerar que habitualmente los cuerpos se besan y son afectados cuando lo hacen. En realidad, todo tocarse genera un efecto, pero en el particular modo de tocarse del beso pudiera vislumbrarse un terreno adyacente, que se escapa por no tener una economía, tal vez (en el decir de Reich, 1935) o por una potencia impúdica que se puede soslayar por lo mismo, porque no tiene finalidad. Sin embargo, aunque no tenga otro objetivo mas que placer transitando a veces hacia un climax y a veces no, es en ese "a veces no" que se encuentra su autonomia procesual.

Los cuerpos son incómodos, raros, dirá Nancy (2003), provocan asco, no sólo se tocan, sino que se huelen, se ven, son especiales para alguien o comunes e inadvertidos, siempre saliendose de la norma, en un excedente que dice algo fuera de los margenes de lo efectivmente dicho. El beso, entonces, como parte de una innecesariedad, no obstante, participa de una excitación que Freud (1935) señala, sucede mediante la mucosa bucal. Tal vez el placer, surge en los márgenes de lo esperado, interrumpiendo las lógicas que encajan como engranajes mecánicos previsibles, puede ser difícil de abordar porque indica hacia significados que no siempre son coherentes con el discurso premeditado, controlado. Entonces, el placer es el descontrol, sucediendo en los bordes, rompiendo la funcionalidad normal.

El beso, que acaece en la boca, o desde la boca hacia otra parte, es concomitante al comer, está próximo al comer, tanto que a veces se parecen. La metáfora erótica "comerse a besos" o simplemente comer como acto sexual: "Se la/lo comió", a secas basta para contar que A y B tuvieron un encuentro erótico. Oswald de Andrade (1981), dice:"Le pregunté a un hombre lo que era el Derecho. Me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba José de Galimatías. Me lo comí." (p. 70) "Comer", en el caso de los antropófagos significa ingerir a otro para procesarlo conceptualmente y luego excretar las sobras. Es un acto simbólico ejecutado en la tecnología digestiva del la boca, más el esófago y todos los órganos de la deglución hasta llegar al ano, con toda la ecotecnia orgánica, siguiendo a Nancy, de la fagocitación y su consecuente digestion y excreion. Por lo tanto ¿qué hubiera pasado si en ese concomitancia o adyacencia, entre comer y besar, Andrade hubiera dicho: "Lo besé". Desde luego, se esta aludieno a

ingestiones en lo cultural, entre sujetos individuales o colectivos que no solo asumen afectarse sino afectarse hasta la influencia aguda del uno en el otro.

Si Andrade hubiera dicho que besaba a Galimatías ya no sería un antropófago, destructor, sino un sujeto que al besar se deja besar, en una penetración, o tal vez, vistos los desplazamientos entre comer y besar, en el uso de las mucosas que tienen múltiples funciones y que en esa multiplicidad se confunden los accesos y los excesos. Seguiría siendo el mismo antropófago, que usa el sistema digestivo como biotecnología digestiva (Preciado, 2000). O en su absoluto, en cuanto que "sólo la antropofagia nos une" (Andrade, 1981, p. 67) absorbe el beso como accidente en la pasada de una ingestión, un acto que se traga contenidos culturales, una fisiología del placer pero de segundo orden. O tal vez otro tipo de penetración, o una penetración a secas. Así, es más decoroso para un antropófago comer que besar, porque se come con deseo a quien tiene algo de sabroso, pero es menos erótico hablar de comerse alguien, incluso es un poco cruel, más viril., en lo que de agresivo se asocia a lo viril, capacidad de defender, de luchar (la andreia como la valentía).

Andrade no se come cualquier sujeto, sino un tal José de Galimatías, alguien que habla en un lenguaje abstruso, ajeno, raro. Pero en el acto de comerlo hay un modo de someterlo, partiéndolo, moliéndolo, haciéndolo un bolo alimenticio. Besarlo sería mantenerlo en la indeterminación de un afuera tocante, penetrante, aceptando la abertura, por eso es mejor sólo comerlo hasta convertirlo en excremento. Aceptar dicha penetración en el beso, desde la boca hacia cualquier parte o entre bocas, en un intercambio, es muy diferente de sólo reducir al otro a papilla. Es un ejercicio de poder vengativo, de una cultura que no quiere avergonzarse de su penetración violadora, que ya no soporta su condición de víctima para ser victimaria en un acto de revancha. O, visto de otra forma, pudiera ser la vergüenza por un síndrome de Estocolmo, el gusto y sentimiento de amor hacia el dominador…reducir al captor a menos que un cuerpo autónomo, pero con cierto afecto innegable, culposo por la auto traición del placer en el dolor de la humillación.

La antropofagia y no la multi-pluri-inter-culturalidad, desmontar los ejes de siempre, de diálogo desde los lugares habituales, comer en el borramiento de las fronteras, en el desplazamiento de los contenidos hasta negar que los posicionamientos de poder se sigan manteniendo estables en la dominancia. El juego de pocker, en que la apuesta se vuelve amenzante: "tus cartas y otras cuantas más", el bluffeo, pero nunca la aceptación pasiva de lo que hay, la adaptación freudiana, sino el principio transformador in extremo, del énfasis que pone Reich (1935).

Retomando el beso, como metáfora plausible, marginada pero de algún modo pululante, viene a ser un residuo no parametral e inconmensurable que surge a propósito de la propuesta de Andrade. Se trata de un enfoque a desarrollar en detalle para tensionar ciertos aspectos del debate acerca de los encuentros y desencuentros de las culturas.

Conclusiones efímeras

El acto simbólico de la antropofagia se valora, en el presente escrito como una provocación que agrega a la óptica de lo cultural una interpelación en diversos sentidos y niveles (coletivo e individual). Por una parte se dirige frontalmente hacia los manidos tratamientos de los equilibrios y desequilibrios de poder en relación a las prácticas de análisis frente a las dominaciones, colonizaciones, y consecuentes planteamientos de rebeldía.

Por otra parte, no sólo pone al frente provocaciones sino tensiones sugestivas, a saber la indeterminación del beso en un contexto táctil. Se propone este asunto más bien como una pregunta de si besar es o no es una realidad aparte de la deglución, y si ello significa alguna relación con el placer y los derivados a su vez tensionantes como cierto ocultamiento culposo.

En síntesis, se afirma que sí es relevante abrir las posibilidades de tratamiento acerca de un beso en los límites de la antropofagia en la vía de ahondar una mirada epistémica del cuerpo, y pensar los actos humanos como pertenecientes a un todo orgánico, que incluso puede ser concreto y abstracto. Teorizar acerca del cuerpo no divide las dinámicas humanas en físicas y no físicas, en cuerpo burdo y alma etérea. Vale la pena adentrarnos en ejercicios teórico-prácticos se superen los tradicionales debates inspirados en un Platón y un Aristóteles reducidos a su mínima expresión.

Referencias bibliográficas:

-Andrade, O. (1981). Obras escogidas. Manifiesto antropófago. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

-Cortázar, J. (1963). Rayuela. Alfaguara

-Reich, W. (1935) La función del orgasmo. El descubrimiento del orón. Problemas económico-sexuales de la energía biológica. Madrid. Paidos.

-Santos (2012). Comunicacion en clases. Programa de Doctorado en Estudios Americanos, Instituto De Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

-Preciado, B. (2000). Manifiesto contrasexual. Barcelona. Editorial Anagrama.

-Nancy, J. (2003) Corpus. Madrid. Arena Libros

-Freud, S (1935). El caso de Dora. Obtenido el 9 de julio de 2012 desde: www.elortiba.org

-Zemelman, H. (2010). Comunicación en clases. Trabajo presentado en la Universidad de Santiago de Chile en el Programa de Doctorado en Ciencias de la Educación, mención Interculturalidad.

El sujeto foucaultiano entre la modernidad y el biopoder:
la figura del cuerpo los condenados

Felicitas Fuertes (UBA)

1. Aproximaciones históricas

En su obra *Vigilar y Castigar*, Michel Foucault expone dos modelos históricos al momento de hacer una crítica a cómo se ha pensado al poder y su impacto en el cuerpo. En primer lugar hablaremos del modelo monárquico que se ubica en el período de la modernidad, particularizándolo para este trabajo en el siglo XVIII. En segundo, lugar haremos referencia al período que forma parte del funcionamiento del *biopoder*, que se encuentra desarrollado a partir de mitad del siglo XIX, siglo XX.

El funcionamiento del paradigma monárquico tiene su fundamento en la figura del rey monarca, la cima de una dinámica social que genera una suerte de degradación en cuanto los individuos. El ordenamiento piramidal hace que el poder esté concentrado en una sola figura y se vaya degradando en estamentos. Hay una centralidad del poder que habilita la jurisprudencia del rey sobre el cuerpo de los individuos, y no todos los hombres tienen los mismos derechos. Esta regulación sobre aquellos tiene una relación directa con la manera en que se castigaba: recaía sobre los actos considerados impropios al comportamiento sugerido, y sobre todo tipo de acto que fuera en contra de la ley. A cada uno de los crímenes se le adjudicaba un nombre diferente y cada uno de estos tenía un método punitivo asignado, según la calificación delictiva. Es decir, cada sujeto, según el acto que cometiera, era castigado de una determinada manera, siempre de forma pública. En la mayoría de los casos se puede reconocer un intento de analogar proporcionalmente el dolor que sufre el condenado respecto de la gravedad del hecho criminal ocurrido.

La cuestión del castigo público tiene una relación directa con el tipo de control que se ejerce: la exposición de la condena hace que cualquier otro sujeto que si quiera piense en cometer un crimen similar recapitule sobre sus intenciones. Los castigos eran realizados por un verdugo que ocupaba la figura de la ley, y era el que daba muerte al condenado. En la mayoría de las torturas la muerte acontecía antes de finalizada la misma, pero de igual manera se proseguía según la pena estipulada, aunque la persona ya estuviera muerta. Los castigos eran alentados por el público que asistía a la tortura y muerte del acusado.

Cabe aclarar que también en muchos casos no se buscaba la muerte, sino que la tortura tenía una finalidad judicial, esto es, poder obtener alguna confesión de los acusados. En este caso, la mayoría de las torturas judiciales -que a veces eran simplemente la antesala de la muerte pública- se

realizaban de manera privada. Entendemos que había en la confesión del acusado una suerte de testimonio que no debía ser escuchado por otros para no incentivar ciertas prácticas. No obstante, resulta pertinente recordar que los veredictos de muerte no constituían el mayor porcentaje en cuanto a los resultados judiciales, sí lo eran el destierro y las multas.

El esquema de poder de la monarquía no se mantuvo intacto por muchos siglos más, sino que experimentó transformaciones. El silenciamiento de las torturas en el siglo XVIII juega un papal fundamental: el castigo ya no se realiza en público porque hay una suerte de pudor en tocar el cuerpo, según explica Foucault. El poder experimenta una transformación, dado que intentará obtener otro tipo de respuesta en la regulación que ejerce. El primer paso es el perfeccionamiento de los elementos de tortura y muerte: *"la reducción de estas 'mil muertes' a la estricta ejecución capital define toda una nueva moral propia del acto de castigar"*, esto es, hay una necesidad de humanizar el castigo y el mecanismo de muerte. La novedad al sistema fue la creación de la guillotina, que tiene en su diseño la eficacia de dar muerte sin tocar el cuerpo -muerte por decapitación-, con el agregado posterior de la regulación que estipula el ocultamiento del rostro del condenado. De esta manera entendemos que se ingresa en el llamado *biopoder*: el cuerpo del condenado debe ser ocultado (la primera operación se produce en el rostro) y de manera sucesiva se perfeccionará el mecanismo de poder para que esa invisibilidad y marginación sean efectivas. Se produce un cese de los castigos públicos de manera definitiva y la modificación y el desarrollo de las instituciones de control social, como la penitenciaría, la institución psiquiátrica y los colegios.

En el siglo XIX se produce la conformación de estados nacionales, y paralelamente las ciencias como la psiquiatría, la sociología y la antropología fundamentan, al mismo tiempo que construyen, su objeto de estudio. Estas se consolidan como disciplinas, justamente en estos espacios de control público y encuentran su aplicación en las instituciones. Antes se administraba a los individuos, ahora hay una elaboración de parámetros por los cuales se puede administrar la vida de las poblaciones. Es la época de los grandes estudios demográficos, el auge de la estadística, en donde la noción de población se vuelve central: se realizan grandes estudios en donde se contabiliza la tasa de natalidad, de mortalidad, fertilidad, productividad, etc. La obtención de estos datos hace posible el ingreso del Estado en la realización de planes sociales generales y una cuantificación en sentido poblacional.

2. Analítica del poder

En el mecanismo de la tortura pública se puede observar como se especifica la dinámica de poder, que está enmarcada en la figura del rey: siguiendo la interpretación de Foucault sobre

Kantorowitz[1] entendemos que en la dinámica del poder se reconocen dos especificaciones del mismo, que denotan la jerarquía social dada a través del lazo sanguíneo. En este sentido encontramos por un lado la figura del soberano, que enmarca la necesidad de una serie de rituales y de exigencias propias de su persona. En el otro extremo de la linea vertical que forma el poder tenemos la figura del condenado que, como dice el filósofo, *codifica* el poder en el *"menos poder"*. El dispositivo opera sobre la muerte, puntualmente en ese momento. En este sentido podemos decir que no hay una conservación de la vida, dado que la muerte tiene un sentido de redención que es buscado, redención que el condenado tiene que lograr a través del dolor corporal. En esta dinámica de la muerte no hay planificación sobre los sujetos propiamente, sino que hay una apología de la sensibilidad: el castigo se realiza sobre el cuerpo. Pensar la muerte sopesaba una incertidumbre que para el individuo de la época era parte de ese castigo al cual era sometido.

La dinámica de torturas estaba específicamente diagramada y con una característica principalmente: podemos decir que hay una consideración de la individualidad. En la planificación del derecho de la época se registra que, a cada resolución punitiva -sea de multa, castigo, destierro, etc.- se le corresponde una actividad delictiva particular, sumado a que cada individuo era considerado de manera diferente, según el grupo social al que pertenecía y el tipo de lazo sanguíneo que lo contuviera. Podemos decir que se somete el cuerpo del otro, porque se descansa en la idea de que hay un poder que nos reprime, sumado a que no sólo el poder viene de la figura del soberano, sino que justamente esa verticalidad del poder se prolonga a la trascendentalidad y es constituida en la cima por un Dios que también juzgará en el momento de la muerte.

A partir del siglo XIX podemos decir que el poder intenta tener cierta sobriedad a la hora de castigar. El castigo ya no debe realizarse sobre el cuerpo sino que se habla de castigar el "alma" del condenado. Se produce una modificación de las instituciones, que por su contexto histórico (pensemos por ejemplo en la Revolucón francesa, la Revolución industrial, la confirmación de los estados-nación, los primeros acuerdos internacionales) habilitan una transformación del mecanismo de poder. Estas formas tienen una vinculación directa con la manera en la que se explicitan los procesos de racionalización que vienen acuñándose desde hace varios siglos. La individuación extrema de los sujetos que se produce en el período moderno conlleva en sí el germen del aparto *biopolítico* que va a desarrollarse desde mitad del siglo XVIII. La noción de biopoder es reconstruida por Edgardo Castro en su estudio de Foucault[2] de la siguiente manera: *"(...) el biopoder se muestra en su doble faz, como poder sobre la vida (las políticas de la vida biológica, entre ellas las políticas de la sexualidad) y como poder sobre la muerte (el racismo). Se trata, en definitiva, de la estatización de la vida*

[1] Kantorowitz, *The king's two bodies*, 1959 en Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2003, pp. 35-36.
[2] Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004

biológicamente considerada, es decir, del hombre como ser viviente." Con esto lo que se quiere mostrar es que, a diferencia del poder que se da en el período monárquico, en este momento y desde hace más de dos siglos los individuos nos encontramos dentro una red de poder que ya no tiene un eficacia sobre la muerte como posibilidad de expiación sino que hay un poder sobre la vida y la muerte en su conjunto. En este sentido, entendemos que en la *biopolítica* hay un interés fundamental de gobierno sobre los individuos ya no considerados en su individualidad, sino que la red de poder abarca a las poblaciones enteras. El dispositivo de poder se crea para regular a estas poblaciones a través de relaciones de poder. La vinculación con el otro se da a través de éstas, y encontramos en este vínculo dos campos de fuerza que operan desde la hegemonía y la resistencia. En términos de Foucault podemos decir que el poder ya no se dirige al *hombre-cuerpo* sino al *hombre-especie*.

Sobre las regulaciones del poder podemos decir que, a diferencia de la represión que se encontraba en el período monárquico, aquí estamos frente a un poder que produce, produce prácticas. Explicitando un poco ésto, podemos decir que se espicifica una regularización de las practicas de los individuos en base a un comportamiento de masas; el poder ingresa en el cuerpo, se introyecta a modo de control personal, esto es, el poder que esta en nosotros mismos nos gobierna. Según Foucault esto ocurre porque la existencia misma de los sujetos está signada por ciertos discursos que moldean los saberes. Este saber es poder, y este conocimiento delimita las prácticas. A través de estos discursos se constituyen ciertas prácticas, representaciones, discursos, etc. Pensemos por ejemplo en los estudios de fertilidad que se realizan a partir del siglo XIX: estos permitieron que se tuviera control sobre la sexualidad y su consideración reproductiva, en pos de la natalidad, la masificación y conservación de la población. Otro ejemplo sería la consideración económica capitalista: cómo hay un nexo necesario entre este *biopoder* y el capitalismo, dado que fue requerido el control de los cuerpos para el perfeccionamiento del aparato productivo, y cómo se ajustaron las poblaciones para que no fuera dificultoso encontrar mano de obra disponible cuando se la necesitara.

Ahora bien, el *biopoder* tiene que estar presente en todo lo que llamaríamos *cuerpo político*, dado que el control que se ejerce sobre una parte necesariamente tiene que ser armonizado por otra. Esto es, si antes el soberano tenía poder sobre la vida del condenado, era porque, como él se la había dado, podía quitársela. Ahora el *hacer vivir* tiene una consideración diferente: existen parámetros de cómo se debe vivir, de la misma manera en que existen los mecanismos para *arrojar a la muerte*.

Los saberes se vuelven sobre los cuerpos, convirtiéndolos en objetos de estudio, de medición, en campo de aplicación de técnicas y operaciones. En relación a estos saberes se forman dispositivos que regulan la vida, la circulación, el tiempo, los espacios de esos cuerpos, la temporalidad. Determinan prácticas. Pensemos por ejemplo en los colegios, los psiquiátricos, la cárcel. En estos dos últimos ocurre un fenómeno que podría entenderse como una cronificación: el individuo ingresa

en la institución con el objeto de que ésta lo devuelva a la sociedad normalizada. En ese tiempo, que dura el estar en la cárcel o el psiquiátrico, el individuo es marginado, apartado de la sociedad y su cotidianidad y sometido a todo tipo de controles. Particularmente su tiempo es manipulado, con ciertas actividades reglamentarias según la institución. Y no es verdad que su "vuelta" a la sociedad traiga aparejada la normalidad: en general estas personas al volver a sus lugares habituales no logran rearmar sus vidas. Esto se entiende porque una vez que se produce la marginación y negación del cuerpo no es posible salir de ese lugar; cronificación en el sentido de que queda atrapado en un tiempo que lo aísla, con muros o sin ellos. El individuo es apartado porque en general representa un *malestar social*. Al estar por fuera de lo convencionalmente establecido como normal, el "loco", el criminal, genera miedo, por lo tanto es necesario apartarlo.

La eficacia de la internación o de la puesta en prisión es, precisamente, apartar al "loco", al criminal de aquellos lugares en los que estaba presente para que no constituya una amenaza. La consecuencia de esto es una sinrazón localizada, objeto de la Razón que la determina en tanto tal. Consideramos que estos mecanismos son producto de una sociedad en exceso equilibrada y excluyente, la cual autogenera el "afuera" al constituirse ella misma como norma. De este modo, la marginalidad no es una anomalía del sistema sino que es constitutiva del mismo. El mecanismo de una sociedad regulada según una concepción médica de la enfermedad mental estandarizada -pensando por ejemplo el tema de la locura- es circular, en tanto genera sujetos excluidos que son invisibilizados en la situación de internación, para luego devolverlos a la sociedad en forma de objeto de observación y de discurso racional, cosificando su existencia.

3. Pensando el tiempo de la pena

Se puede generar una pequeña hipótesis de lectura a través de los textos seleccionados para el presente trabajo. Ésta se fundamenta sobre el tiempo de la pena. Específicamente diremos que, según las consideraciones foucaultianas de castigo, podemos entender dos nociones de temporalidad diferentes. Para puntualizar, lo que encontramos es que si se analiza el llamado "cuerpo de la modernidad" -término considerado para el presente escrito- en comparación con el cuerpo de la *biopolítica*, lo que se observa es que, a nivel del análisis temporal, existe una diferencia sustancial entre los tiempos de condena de unos cuerpos y de otros. Entendemos tiempo-temporalidad en sentido de duración.

En el caso del período analizado como ejemplo del cuerpo moderno, a través del mecanismo punitivo de tortura pública, multas, destierros, etc., se puede entender un tiempo que subyace de manera movible. Lo que queremos decir es que el tiempo presenta cierta movilidad porque hay una variación de sucesos espacio-temporales que están dados justamente por la individualidad, que

supone el castigo, atada a las contingencias de cada acto criminal en particular. Es pertinente recordar en este caso que se mencionó que cada evento condenatorio era pensado de manera específica para castigar cada perversión de la ley. Se reconoce el germen de la calculabilidad propia de la *biopolítica*, pero hay todavía cierta movilidad, ya que la justicia de la modernidad no evaluaba, por ejemplo, el motivo de los crímenes, no habitaba en las intenciones de los individuos, no intentaba viajar hacia el pasado.

Por otro lado, y pensando en el *biopoder*, observamos que en el castigo hay una suerte de quietud. Esto tiene que ver con el concepto de cronificación antes mencionado. Particularmente entendemos que en los mecanismos de poder que se hegemonizan a partir del siglo XIX se da una busqueda de estancamiento de los sujetos sometidos a eventos punitivos. El tiempo de la biopolítica es un tiempo más estático, es parte de una sociedad que valoriza el presente. Aquí la administración del tiempo resulta fundamental en el orden de lo productivo, se refinan los métodos y procedimientos de poder. Los mecanismos de regulación que se instauran en épocas de la *biopolítica* son radicalmente diferentes a los mecanismos disciplinarios, y remiten de manera específica a los mecanismos de regulación y de producción de las poblaciones. Podemos concluir que lo aleatorio, aquello que se quiere conservar en el plano de lo posible como devenir inpredecible queda subsumido bajo la categoría de cálculo, que supone ponerla debajo de un tiempo específico que está previamente determinado.

Referencias bibliográficas:

Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2003.

---------- *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, Siglo veintiuno editores, México, 1991.

---------- *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

---------- *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004

La "razón" del cuerpo en Nietzsche como una relación entre ser y valor

Diego Giani Vico (UBA)

Introducción

La ontología platónica se constituye sobre la consideración del bien como el sumo valor, se lo valora incluso más que al ser, está respecto del ser en relación de fundamentación y de trascendencia ontológica. Las ideas Platónicas en general pero el Bien platónico en particular, se encuentran más allá de la sustancia, es decir más allá de la ser, *epekeina tes ousia*. Hay un sumo bien en el orden del ser, de la sustancia que es fundamentado por la idea de Bien. Una de las separaciones fundamentales de la visión constituiva de la metafísica platónica es la relación de separación, trascendecia y fundamentación ontológica entre el cuerpo y el alma. El alma es fundante respecto del cuerpo del mismo modo que lo es el bien respecto del ser.

El neoplatonismo es, muy breve y esquemáticamente, la reestructuración de la asociación entre el mal, el cuerpo y la materia, y en sus antipodas el bien, el alma y el espíritu. En cierto modo se forma una tradición platónica y en un sentido cristiana, que se estructura en la oposición cuerpo-alma, y en la jerarquización del alma sobre el cuerpo. Incluso el pensamiento moderno de cuño cartesiano trabaja aun dentro de esta oposición. Y a esta tradición es a la que enfrenta Nietzsche, no desde el nihilismo que se opone a toda valoración, sino desde otros valores, es decir desde aquellos afirmadores de la vida, por tanto del cuerpo. En ese sentido adopta la perspectiva del fisiologo, la cual descubre el origen fisiológico de los pensamientos en patologías o afecciones del cuerpo. A excepción de unos pocos trabajos de juventud, su pensamiento no adquiere una perspectiva estético metafísica, sino una perspectiva que podríamos denominar ético-fisiológica. Fisiológica por al antedicho anclaje en el cuerpo de los pensamientos, y ética por que investiga la fundamentación de los comportamientos, dispositivos y los actos interpretables moralemente.

El ser es para Niestzache devenir, cambio, ese cambio involucra procesos que no son solamente vida, sin embargo la vida no es una bien acumulativo ni un valor, sino parte del ser. La otra parte del ser corresponde a lo no vivo, en términos metafísicos, a la nada. Paradojicamente surge de la pregunta de ¿como lo que no tiene vida podría ser?, sin duda desde un modo oblicuo de ser, es decir como pasado, pero desde un modo dinámico, tambien aparece como la tendencia depotenciadora de la vida que filosóficamente es representada por el nihilsmo. Dentro del ser, entonces, no sólo la vida se expresa como voluntad de poder, sino la vida tendiente a la nada, a la autoextinción. Por tanto para poder ser valorada la vida es un invalorable que se aparta del mero ser, es decir que es una condición de posibilidad del orden del valor. Si bien la noción de valor, que hace a la perspectiva

axiológica, no agota el campo de la ética, cabe señalar que en la filosofía de Nietzsche juega un rol importante, ya que no se insa a abandonar toda valoración, sino a confrontar con los valores negadores de la vida propios del nihilismo (el cual, no obstante filosoficamente tiene pretenciones hegemónicas fundadas en valores, no en el ser ni en la nada en sí mismos). Es decir si bien el ser es en parte vida, es ser valorado (en el eje diacrónico: conservación y cambió) es vida como horizonte volítivo como querer, por tanto como querer el ser o querer la nada.

Para Nietzsche el valor es un vector hacia el ser, en tanto ser vivo, al cuerpo en tanto dispositivo, es decir en tanto punto de convergencia entre series discursivas y no discursivas. A proposito de lo cual señala Nietzsche, "Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que túno quieres creer, - tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo."[1]

El ser es vida, el ser valorado (en el eje diacrónico: conservación y cambió) es vida como horizonte volítivo como querer, por tanto como querer el ser o querer la nada, en cuanquier caso el valor es constituyente de las posturas filosóficas, morales, políticas que se han impuesto en la cosmovisión occidental.

1. El cuerpo como gran rázón

En Zarathustra podemos leer la siguiente afirmación: "El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido"[2] por contraposición al espiritu, que aparece como la pequeña razón y como instrumento de la gran razón. ¿Qué significa esta afirmación en tanto expresa una valoración? En primer lugar aparece caraterizada la razón como un valor, es decir que se considera bajo la exigencia Nietzscheana de que el pensamiento al operar con un esquema valorativo, pondera siempre una cosa por sobre otras, es decir, es ,en ese aspecto particular, un modo de establecer jerarquías. Las jerarquías no condicionan el pensamiento, sino que este al pensar valora, crea valor. A propósito de esta consideración inmanente del valor afirma enfáticamente Nietzsche:

> "En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo. Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, - ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear: ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las
> cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez

[1] Nietzsche F. Así habló Zaratustra, Buenos Aires, Alianza, 2007. Trad. Andrés Sanchéz Pascual. Pag. 33.
[2] Nietzsche F. Op. Cit. 18

de la existencia."[3]

Ahora bien ¿desde donde se valora? no se lo hace desde el Yo, sino en una perspectiva sincrónica desde una potencia pre-egológica, del si-mismo caracterizado como cuerpo, se establece que: "Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría."[4] Pero incluso, desde una perpectiva diacrónica, la cual en Nietzsche podríamos denominar genealógica, se afirma que dado que valorar es crear "Creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después .los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente"[5] El valor del Yo, es decir del individuo que valora, con buen tino filológico no tiene su origen en Platón, sino en el concepto de Persona privada inmortal, que retrotrae al cristianismo de San Pablo, no obstante ambos se hermanan en una tradición común.

En segundo lugar se observa una inversión de la valoración que dicha tradición platónico-cristiana-cartesiana, otorga al cuerpo. Esa tradición ve al cuerpo emparentado con la enfermedad, con la caducidad, en el orden temporal que lo somete a la generación y corrupción, por contrapartida el alma es lo trascendente, lo sano y lo eterno. Se permite Nietzsche confrontar con esta tradición a partir una inversión, que no es del orden del ser sino del orden del valor. Pero incluso va más allá en la confrontación buscando la fundamentación fisiológica, es decir corporal, del alma. Y encuentra que la idea metafisica Alma, se aplica dentro del orden corporal, más que en su condición de idea o entidad trascendente.

Por último una resignificación del alma o del espiritu (que bien sabemos que no son lo mismo) como algo instrumental para el cuerpo y no se trata de algo que oficie de fundamento trascendente o en palabras de Nietzsche, trasmundano. El alma considerada, trascendente o trasmundana, es una exterioridad negativa al cuerpo. Es incluso su entidad antagónica, llevando inherente su desvaloración.

Ahora bien, veremos en el siguiente apartado con más detenimiento que el planteo de Nietzsche pretende cambiar el marco de referencias, lo cual implica una cierta transmutación de las valoraciones.

2. Cambio de coordenadas: de la oposición y jerarquización alma-cuerpo a la interface de ser y valor.

Nietzsche redefine la relación alma-cuerpo, desarticula su carácter de oposción estructural y señala

[3] Nietzsche F. Op. Cit. 33
[4] Nietzsche F. Op. Cit. 18
[5] Nietzsche F. Op cit. Pag 33

que el "alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo". Del mismo modo que la desarticulación del mundo verdadero y el mundo aparente, no nos brinda un fundamento ontológico superador, sino la evidencia de la pobreza ontológica y consecuentemente pone en discusión los modos de construir verdad, en el terreno de la oposición alma-cuerpo, no encuentra sino una falsa dicotomía estructural en el pensar, que sustenta ademas un modo de valoración de uno de los opuestos, y la desvaloracización de otro. El cuerpo es para esta tradición un ser con poco o nulo valor. De modo que las posiciones desvalorizadoras del cuerpo es:

> "Un panorama desolador de la vida, el que nos ofrecen: un verdadero valle de lágrimas. O una condena, si se le quiere encontrar un sentido. Una reclusión a la materialidad de la carne espesa, a todo lo imperfecto e incompleto: apenas la sombra mutable y efímera de otro mundo verdadero y eterno, pletórico de satisfacción, donde todo es inmovilidad porque ya nada deviene en busca de la perfección"[6]

La perspectiva de Nietzsche, se orienta no solo a ser una mera inversión de la estructura de oposición-jerarquización platonico-cristiana-cartesiana (lo cual corresponde a la *pars destruens* de su apuesta filosófica), sino a brindar un nuevo marco de referencias (lo cual corresponde a la *pars construens*) en el cual aparecen de modo prominente las nociones de ser y valor, el ser no es sólo la vida o lo orgánico, pero es en el ámbito de la vida en que se contraponen distintas valoraciones constitutivas además de cosmovisiones o posturas filosóficas, presentes en las condiciones de producción instituidas de la vida social. Se plantea este cambio de marco de referencias, en pos de otra valoración positiva del cuerpo, considerado con consistencia en cuanto ser, y transido de valoraciones.

Incluso la vinculación ser-valor, cuando es referida al cuerpo no puede ya considerarse como un ser sin valor (nihilismo) ni como un valor si ser. De modo tal que la filosofía de Nietzsche guarda un lugar para el ser, pero en el cual no cabe la neutralidad respecto del valor.

3. Sobre un reproche de Heidegger a la filosofía de Nietzsche.

Heidegger condena a Nietzsche el haber pensado en términos de valores, olvidando así el ser, al pensar desde el ente los valores elementales, los intermedios y los supremos.También que el nihilismo, aquel acontecimiento fundamental en el pensamiento ocidental, haya sido una crisis de valores. Condena esos términos del pensar de Nietzsche[7], como el último pensador exponente de una la moderna metafísica de la subjetividad, con ellos queda enmarcado entre los pensadores que

[6] Scavino, Dardo. Nietzsche con Deleuze, en Perspectivas nietzscheanas, Buenos Aires, año I, no 1, octubre 1992.
[7] Heidegger Martin, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000,Traducción Juan Luis Vermal, Tomo I, Pag 37 y ss

se olvidan del ser. La apuesta Heideggeriana a la vez que rechaza el pensar en términos de valores afirma un pensamiento en términos de Ser (=nada) y no de ente. Sin embargo, sin reponer aquí todas circunstancias del ente señalado llamado Da-sein, su exegesis del Mit-sein, el modo de ser comunitario, de ser con el otro es bastante poco desarrollado. Hay en la ontología Heideggeriana una disolución del valor, primero mediante un rechazo del valor considerado como entidad pero además considerado como pespectiva desde el ente. La ontología fundamental de *Ser y tiempo*, incluso la del segundo Heidegger gravitada por el Ereignis, puede prescindir absolutamente de la noción de valor. Creemos que desde luego, que parte del diagnostico herideggeriano que interpreta la filosofía Nietzscheana como un pensar valoreses es acertado, pero creemos fundamentalmente que el marco de pensamiento del propio Heidegger, es decir pensar en terminos ontológicos, desechando la perspectiva axiológica no puede dar cuenta del tipo de problemas comunitarios, intersubjetivos y éticos que desde nuestras preocupaciones resultan fundamentales. Es decir que la falta de una perspectiva axiológica, en la filosofía heideggeriana, deja al Da-sein desprovisto de una ética, es decir desprovisto de la busqueda de fundamentación de los actos o fenomenomenos interpretables moralmente, o etico-políticamente

4. Breve referencia a la interpretación de Deleuze-Foucault:

Precisamente no puede Heidegger desde la ontología dar cuenta de la relación entre ser y valor, como sí puede Nietzsche al pensar el ser en términos de Vida y el valor como vector (como sentido) hacia el ser. En esta prespectiva se encuentra la interpretación Deleuziana de Nietzsche, y además aun con diferencias respecto al sentido de la voluntad de poder[8], incluso la de Foucault[9].

Desde esta perpectiva el ser es vida, sin embargo el problema es que no solamente se realiza la intersección de la óntología y la ética. No interesa en esta interpretación la nada en cuanto problema ontológico, sino en su influencia en la construcción de sentido, es decir la nada, no resulta de por sí en el nihillismo, sino que la nada considerada como afección vital es la que comporta un dominio de otro orden del ser, que podríamos denominar axiológico, valorativo o ético, aun cuando se valore la intensidad vital mas baja o la tendencia a valorar negativamente la vida, el cuerpo y la tierra.

La existencia de la nada impone la nihilización del ser, pero la determinación humana de querer la nada, es la tendencia, el sentido. La nada en tanto valor para el ser es la opción por la autoextinción, no meramente una disputa sobre la determiinación de los límites de la metafísica sin consecuencias en la práctica. Afirma en este sentido Deleuze que:

[8] Deleuze Giles, *Foucault.*

> "Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenían que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche. Pero lo que le sucedió a la filosofía moderna es que la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones. Incluso la fenomenología ha contribuido con su método de trabajo a poner una inspiración nietzscheana, a menudo presente en ella, al servicio del conformismo moderno. Pero cuando se trata de Nietzsche, tenemos por el contrario que partir del hecho siguiente: la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a «martillazos». El concepto de valor, en efecto, implica una inversión crítica. Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación."[10]

Como vemos esta doble influencia del valor en el ser, nos lleva casi obligadamente a considerar el sentido, ya que es en relaciones de sentido en las que marcan o determinan relaciones de fuerza, el sentido juega en esta interpretación un rol más determinante, ya que:

> "Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual. Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología. Las ciencias son un sistema sintomatológico y semiológico. A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, y también a la relación científica del efecto y la causa, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y sentido."[11]

Es oportuno señalar que esta correlaciónno representa nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay «medio», no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, «en relación de tensión» unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas."[12] En ese sentido el cuerpo no se define por oposición a algo exterior sino como jerarquización de unas fuerzas sobre otras. De modo que no es la conciencia la unidad de unificación de un cuerpo, sino incluso lo no conciente al modo en que lo plantea Freud.

---

[9] Fouacult, Michel, *Nietzsche Freud, Marx* y *Microfísica del poder.*
[10] Deleuze Giles, *Nietzsche y la filosofía*, Pág. 8
[11] Deleuze Giles, Op cit, Pág. 10

A modo de conclusión:

Vale la pena mencionar que la apuesta nietzschena abre a la filosofía contemporanea, decidididamente anti-metafísica, la posibilidad de considerar al cuerpo, como una fuerza que tracciona dentro de un esquema de pensar valorativo, que permite dar una nueva dimensión incluso al pensar ontológico ya que lo interpela desde la perspectiva axiológica. Esto permite además considerar al pensar valorativo que opera en las tradiciones filosóficas como así también en los dispositivos que, basados en esas tradiciones, operan en la dimensión social, ética y política del pensamiento en sentido más amplio, ya que ante un mismo ser o fenomeno, el *Pólemos* que suscitan las discusiones filosóficas y epistemológicas, se dan sobre un trasfondo de disputas no meramente en torno al ser sino de valor, de valores e intereses contrapuestos.

Referencias bibliográficas:

Deleuze Giles*, Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Editorial Anagrama, 1990*.*

Deleuze Giles, Foucault, Madrid, Ediciones Paidos Iberica, S.A., 2003.

Foucault Michel, M*icrofísica del poder*, Buenos aires, De Agostini. 1994.

Foucault Michel, *Nietzsche*, *Freud*, *Marx*, Buenos aires, El cielo por asalto, 1996.

Heidegger Martin, Nietzsche, Barcelona, Destino, 2000.

Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza 2007.

Scavino Dardo, Nietzsche con Deleuze.en Perspectivas nietzscheanas, Buenos Aires, año I, no 1, octubre 1992

[12] Deleuze Giles, Op cit, Pág. 59

El lugar del cuerpo en la fenomenología husserliana

Ernestina Godoy (UNC)

Una de las corrientes filosóficas que más se ha concentrado en tematizar el cuerpo ha sido la fenomenología, fundada por E. Husserl a principios del siglo XX. Si bien es notable la influencia que su pensamiento ha tenido hasta el presente no es menor el peso de las críticas que ha recibido, volviéndolo aún más significativo. Uno de los blancos más comunes de la crítica es el hecho de que Husserl no haya realizado un estudio del cuerpo que dé cuenta de su carácter particular.

Sin embargo dicha crítica no debe ser concedida sin tener en cuenta la amplitud y variedad de los problemas planteados por el propio Husserl. Así, considero que dicha crítica sólo es válida parcialmente, dentro de un cierto período de su pensamiento y en el marco de una propuesta determinada. Considerando parte de su legado, el énfasis puesto en el cuerpo por un enfoque que intente dar cuenta de la percepción, parecería ser más bien uno de los caminos abiertos por Husserl, continuada por sus discípulos y detractores, y no una investigación por él concluida.

Es por eso que en el presente trabajo propongo un abordaje del cuerpo al interior de la fenomenología husserliana elaborado a partir de dos aspectos. Por una parte me dedicaré a profundizar aquellos puntos que darían lugar a la crítica que adjudica un olvido del cuerpo –o en general, del mundo; en particular, subrayaré el cariz metodológico de la *epojé*. Por otra parte se expondrán los rasgos esenciales del cuerpo que lo alejan de ser pensado como cosa material; es decir, cómo es que el cuerpo excede en determinaciones al objeto.

Como resultado se verá que en la filosofía husserliana no podía ser dejada de lado la preocupación del cuerpo. Aún en el marco de una conciencia constituyente que parece no dejar lugar a algo fuera de ella, el cuerpo es un ámbito donde nuevas significaciones se abren y, a través del hilo conductor de la intencionalidad, es que puede hablarse de la intersubjetividad; en definitiva, el cuerpo es el que abre el ámbito desde el cual pensar a los otros.

1. Epojé en Ideas I

En su obra *Ideas I* Husserl lleva a cabo con más claridad lo que se considera el giro trascendental en su pensamiento. Habiendo incursionado en las cuestiones relevantes a la intencionalidad, su fundamentación y competencia en el análisis de la conciencia en *Investigaciones Lógicas*, en esta obra se abocará de lleno al estudio de la fenomenología como ciencia de esencias, en contraposición a las ciencias consideradas empíricas. La meta propuesta por el mismo autor es explicar los fenómenos de

la fenomenología pura, trascendental, para dar cuenta de la conciencia en su pureza, de su relación con el mundo, la constitución de objetos, etc. Sin embargo Husserl encuentra obstáculos en este camino en cuanto al empleo de conceptos y nociones de larga trayectoria filosófica o que son comúnmente asociados a determinadas disciplinas, siendo necesario deshacerse de estos antiguos usos. La fenomenología se erige así como la única competente para el estudio de las esencias y constitución de los objetos, por ende, como base de toda ciencia de hechos. Es importante subrayar que estas esencias no son algo distinto de los hechos o de lo real como individual, sino que pertenecen a un nivel de análisis de esas cosas individuales[1].

Para dejar de lado el estudio sobre los hechos y comenzar con un estudio fenomenológico es necesario un cambio de actitud sobre esos hechos. Este cambio e opera mediante la *epojé*, la primera de las tres reducciones fenomenológicas, mediante la cual se suspende -sin negar- las tesis de existencia, la postulación de realidades del mundo[2]: se suspende la actitud natural. Lo que esta *epojé* mostrará será la apertura a una conciencia como siendo siempre conciencia *de* algo, es decir, pura intencionalidad. Este carácter de direccionalidad será lo que hará que la conciencia se remita necesariamente a algo fuera de ella: el mundo, los objetos, los otros, etc.

Luego de esta *epojé* se obrarán dos reducciones más para llegar a niveles más puros de justificación y análisis, que revelarán distintos grados de constitución de los objetos reducidos en ella. Pero para los presentes propósitos sólo basta destacar lo metodológico de esta primera reducción. Surge como necesidad ante las dificultades del lenguaje, como punto de esclarecimiento del nivel en el que se lleva a cabo la investigación, y como el camino que esta reducción inicia. Es un punto más que importante, ya que implica un darse cuenta de la pertenencia al mundo tal como se presenta en la actitud natural; implica un saber que dicho mundo guarda una estrechísima relación con la conciencia que le da sentido y algo muy importante además: la actitud natural no es más que eso, una actitud. No por estar inmersos en ella en lo cotidiano, no por ser lo que se considera lo habitual merecerá un grado de evidencia superior: es una actitud y -como lo manifiesta la *epojé*- puede ser dejada de lado sin aniquilar ese mundo "habitual".

"Nosotros partimos de aquí pero advirtiendo enseguida que el intento de duda universal solo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacado a la luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia." *Ideas I*, § 70

En esta misma obra Husserl se aboca a un estudio de la percepción como ese acto que da el objeto en carne y hueso, ante el sujeto. Las cosas se perciben como estando delante del sujeto que percibe,

[1] Es esta pertenencia de las esencias a un nivel de justificación y no a un reino de cosas lo que hace de Husserl un idealista metodológico, no idealista metafísico.

[2] Es el énfasis en la suspensión en contraposición a la negación, lo que exime a Husserl de ser un escéptico.

no se duda de su existencia en esta actitud natural a pesar de su exhibición mediante matices y escorzos. Es posible mediante un recorrido de los distintos perfiles que exhiben el objeto decir de qué objeto se trata.

Pero hay un tipo de cosa que posee un vínculo especial con el sujeto y por esto mismo se presenta o es percibido de manera distinta: su propio cuerpo. Si se atiende a una descripción del sujeto en la actitud natural se ve estando en el mundo con un cuerpo, con *su* cuerpo, siendo éste el que maniobra con las cosas y, a su vez, opera junto a la conciencia: si esto es pensable es gracias a la operación de la *epojé*. Lo que se puede decir acerca del cuerpo en el registro de la actitud natural se limitará a su constitución biológica y física. Caracterizar la conciencia constituyente, el residuo fenomenológico de la *epojé*, mediante predicados que refieran al cuerpo, que utilicen categorías corporales, sería una confusión de planos que echarían por tierra la práctica de la *epojé*. El estudio de la conciencia trascendental implica el uso de una terminología apropiada a dicho grado de pureza, siendo el lenguaje cotidiano no sólo inútil sino que además gestaría equívocos.

¿Significa esto que el cuerpo es un lastre inútil que lleva a errores en la investigación fenomenológica? ¿Significa que la conciencia constituyente es lo único que acredita la experiencia, lo que garantiza estar en contacto con objetos reales? No. La percepción no es tal sin un cuerpo. Un estudio de la conciencia como es propuesto por Husserl muestra las leyes que subyacen a lo percibido a través de las sensaciones, del cuerpo.

"El percibir, considerado meramente como forma de la conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, se presenta como algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un "yo" vacío al objeto mismo que se toca misteriosamente con éste" *Ideas I* §39.

Esta cita subraya la pretensión metodológica de la *epojé*: no se trata de postular la conciencia constituyente como existiendo o pudiendo existir como una realidad, como cosa separada. La conciencia sin los datos que brinda el cuerpo no sería conciencia de algo y se anularía a sí misma: el cuerpo no será lo despreciable sino aquello de lo que no compete hablar en la región de la conciencia trascendental. El adjudicar un olvido del cuerpo en el Husserl de *Ideas I* es no haber comprendido cabalmente el punto de partida y la meta propuesta.

Lo dicho hasta aquí podría sintetizarse diciendo que es el resultado de un análisis fenomenológico estático que se atiene estrictamente al modo en que la conciencia constituye sentido, la operación mediante la cual puede hablarse de una noesis (acto) y de un nóema (sentido constituido). Sin embargo en la obra husserliana se lleva a cabo además, un análisis fenomenológico genético que no obraría sobre objetos radicalmente diferentes a los del análisis estático, sino que es otro modo de abordar los mismos objetos. En este último enfoque cobra relevancia la temporalidad, la historia del sujeto que obró en la constitución del sentido. Si en el primer análisis el sujeto se revela como operando con categorías, en el segundo dichas categorías trabajarán con vivencias de pasado,

presente y futuro. La complejidad aquí se debe a que se trata lo relativo a la temporalidad, siempre fluctuante, obrando en la sedimentación del sentido y la habitualidad.

2. El cuerpo en *Ideas II*

Este enfoque genético será la idea directriz de *Ideas II* y será el lugar en el que Husserl explicitará lo relativo al cuerpo. Bajo esta nueva lente el mundo se verá no sólo como un polo intencional, sino también como un campo espacio-temporal que se configura en virtud del cuerpo. Éste no sólo será materia, cosa física, sino que se presentará vinculado íntimamente al sujeto que percibe, mostrará una estrechez que lo distinguirá de toda otra cosa del mundo.

> "El alma y el yo anímico 'tienen' un cuerpo; existe una *cosa* material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejos de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósicas* (y lo demás que conforme a lo anterior pueda aquí venir al caso), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo." *Ideas II*, §40.

Por lo tanto, si el cuerpo se muestra, si fenomenológicamente se advierte, un modo de ser distinto a la cosa material, no podrá ser reducido a las categorías empleadas en la constitución de las cosas materiales: exigirá un nuevo modo de ver la constitución del espacio y de los objetos. Yendo al ámbito en el que actúa el cuerpo se verá la ubicación que posee respecto a las cosas meramente materiales:

> "...el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el punto cero de todas estas orientaciones. (…) Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. Lo 'lejos', es lejos de mí, de mi cuerpo…" *Ideas II*, § 41

Esta orientación que configura el cuerpo juega un rol ineludible a la hora de hablar de la percepción. Los escorzos propios de la percepción de un objeto están determinados por la ubicación corporal, por las características del cuerpo del sujeto; y a su vez es este cuerpo el que posibilitará que los escorzos actuales del sujeto sean remplazados por otros al variar la ubicación espacial y pudiendo elaborar una síntesis de lo percibido. Si desde determinada ubicación el objeto no es percibido cómodamente, bastará con apelar a los múltiples "yo-puedo" corporales del sujeto para mejorar las condiciones de percepción.

3. Empatía

Ahora bien, ¿el cuerpo sólo cumple un importante rol en la percepción de cosas? No. Es también el que abrirá la posibilidad de encontrase con otro, con otro-yo-hombre y de reconocerlo como tal, de establecer un entendimiento entre ambos. En este encuentro el cuerpo del otro es visto como cosa física, es percibido, se presenta su materialidad, y se apresenta lo anímico del sujeto, dejando de ser instantáneamente esa cosa material para ser cuerpo de un sujeto. Se trata de una apresentación y no de una percepción de lo anímico precisamente porque no se tiene delante, mediante escorzos, las vivencias del sujeto: no se percibe una conciencia sino un cuerpo en estrechez con una conciencia. Este cuerpo íntimo a conciencia se mueve y manifiesta un comportamiento análogo al mío, y es esta analogía y no un razonamiento inferencial la que me permite decir de ese cuerpo que es otro igual que yo. Y si es otro igual que yo, entonces pertenecerán a él grupos de sensaciones, un campo de objetos de sentido ordenados alrededor de su cuerpo, tendrá su "allí" y su "aquí", etc. Desde aquí es que puede construirse la empatía, la comunicación entre dos o más sujetos y que a su vez permite pensarse a uno mismo:

> "Únicamente con al empatía y con la constante dirección en la consideración experimental a la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada objetivamente junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y esta la transfiero subsecuentemente a mí mismo." *Ideas II*, § 46

¿Luego de este acercamiento a *Ideas II*, cabría pensar que anule lo dicho acerca de la conciencia pura en *Ideas I*? Responder afirmativamente es no haber entendido la delimitación de los dos tipos de análisis: el genético y el estático. Esa relación empática con otro, es decir, la intersubjetividad que se da en el mundo, es acreditada en el ámbito trascendental por el carácter universal de la estructura de la conciencia; es para alcanzar tal grado de universalidad que Husserl se vio necesitado de recurrir al método de la *epojé*.

Conclusiones

Este recorrido permite ver que no se podría hablar en Husserl de una negación o desprecio del cuerpo al dar cuenta de la percepción o de la conciencia. En *Ideas I* el cuerpo es trabajado no en cuanto tal sino con arreglo a las pretensiones de dicha obra: alcanzar un grado de evidencia acerca de la conciencia y un método lo suficientemente novedoso y depurado para hablar cómodamente de ella. En *Ideas II* toma mayor relevancia el cuerpo dado que las pretensiones en esta instancia son diferentes: dar cuenta de la constitución de la realidad anímica y material, la formación de la cultura y el surgimiento de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.

Habiendo recorrido el planteo husserliano de la *epojé* para dar cuenta de la constitución de sentido, y

del cuerpo a la hora de hablar del sujeto inserto en el mundo, es claro vislumbrar que el cuerpo no es un resultado, un producto de la constitución de sentido. Por el contrario, se encuentra siempre ya "junto" a dicha conciencia, en el momento cero –si es que esto puede ser pensado- de toda constitución de sentido. Y al mismo tiempo que se lleva a cabo esta constitución, se gesta pasivamente la habitualidad del cuerpo. Darle semejante cabida al cuerpo inicia una cadena de preguntas dentro de la filosofía que será una de las marcas de la fenomenología en muchas de sus variantes.

Referencias Bibliográficas:

-Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1963.

-Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

-Serrano de Haro, A. "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en *La posibilidad de la fenomenología*, Serrano de Haro, A. (ed.), Ed. Complutense, 1997, págs. 185-216.

La Representación del hombre-máquina en la figura del cuerpo humano en el arte del SXX

Silvina Gómez Rennella (UNC)

Introducción

Comenzaré el presente trabajo por considerar los efectos de la irrupción de la *máquina* en el modo de vida del hombre, la influencia que tuvieron conceptos que provenían de las Ciencias, propias de las ideas de la Modernidad y su ideal de "progreso" como también los que surgen con las posteriores ideas mecanicistas; el modo en que esto impactó en su propia imagen, con la idea de cuerpo como mecanismo, la de su comportamiento en tanto funcionamiento mecánico, ideas que fueron transformando las condiciones en el campos de la cultura y en la propia idea de cuerpo como objeto en la Obra de Arte.

Las consecuencias de las Revoluciones Industriales de los SXVII y SXVIII acelera el ritmo de vida humana con las demandas de la *producción*, que fueron resultando del proceso paulatino de Industrialización con sus fenómenos de *reproducción- serialización-* como así también, la posterior *tecnologización* marcando un recorrido hasta llegar a la actual crisis del Arte como señala W. Benjamin, en su texto: "La Obra de Arte, en la Era de su Reproducción Técnica"; allí analiza dicho fenómeno, como también ciertos conceptos en torno a la idea misma de Obra de Arte, como:las consecuencias en la *pérdida* o *"ruptura de la autenticidad, de la obra de arte"*, el concepto de *"aura"* o *"el vaciamiento de la experiencia en la obra de arte"* sesgada por una cierta tendencia a la repetición.[1]

La aparición de la máquina introduce modificaciones en la propia imagen que el hombre tenía de sí mismo, en tanto que no sólo le viabiliza llevar a cabo su interés en "desarrollar las propias posibilidades humanas" permitiéndole extender así su poder y dominio que ya no se encontraban centrados en Dios, conformando así un modo de cierta y determinada representación y concepción de *"naturaleza humana"*.

Las ideas de la Modernidad se fueron incorporando a los nuevos modos a la vida moderna y provienen de esta misma idea de *"lo moderno"*, *como "el modelo"*, *"lo nuevo"*, *"la uniformidad"*, *"lo idéntico"* etc. llegaron a influir en la nueva condición y representación del hombre, en la percepción que va fijando cierto patrón de *standarización.*

Este patrón de standarización que repercute en la representación de sí mismo y del *cuerpo*, subyace

[1] W Benjamin en la Obra de Arte en la Era de su Reproducción Técnica", en Estética y Política. Ed. Las Cuarenta, 2009. Bs As.

en la nueva sociedad del S XIX alentando una idea de *función tanto mecanizada*, como técnica que se trauce en la idea misma de Belleza y en la de "Obra de Arte".

La idea de *mecanismo* que el hombre comienza a incorporar sobre sí mismo y en la idea del cuerpo humano como tal, asume la consideración de la presencia en la naturaleza de un orden no ya *divino* sino *demostrable*, un orden que implica además la inclusión de un determinado concepto de *funcionamiento*.

Estos conceptos en torno a la ciencia que produjeron sus efectos en la concepción del arte, conceptos que previeron sus vanguardias y que en cierto modo marcaron el sentido del recorrido del arte, que va desde un ideal de belleza puro en la antigüedad de Grecia y que con Pitágoras comienza con una idea que remite a un orden, una "medida".

Aquella noción de medida u orden que abarcaba inclusive una perspectiva Etica en tanto "establecimiento de límites", era además "lo Justo" y comprendía aquello que ningún ser podía franquear, era una "medida" que comprendía la propia idea de proporción que estaba presente incluso, en todo cuanto era *bello* y en todo lo que involucraba armonía y simetría.

Este ideal de orden estaba vinculado a los tres sentidos que lo comprendían: lo verdadero, lo bello y lo bueno y eran consideradas como "esencias" y adquieren un peso en el orden teórico y artístico, que perdura en los siglos venideros, durante el medioevo y principios del Renacimiento.

Desde el *Arte Renacentista* podemos hacer analogías de la influencia de los conceptos de la ciencia en el arte. La mirada que el hombre tenía de sí mismo, como *imagen y semejanza* del mundo, imprimen ya en este período un desplazamiento de interés de Dios, hacia la Razón del Hombre centro y eje en el que el Hombre es tomado como centro de la representación del Mundo.

En el Arte Renacentista, en la pintura de Leonardo da Vinci podemos observar la incorporación de elementos científicos para el desarrollo de su obra; el detallado conocimiento de la anatomía humana, como así también la necesidad de considerar también el *ánimus* (platónico) es decir, la belleza no sólo en sentido de las proporciones del cuerpo, sino en relación al *movimiento* del cuerpo, en la que el mismo se encuentra representando en cada una de sus partes, otorgándoles ciertas y determinadas semejanzas con el mundo; los huesos que sostienen músculos, se asimilan a las piedras que sostienen la tierra; las venas y pulmones a lagos y ríos del mar de la Tierra etc..

El cuerpo del hombre, comienza a ser visto como *máquina humana*, se transforma también en un instrumento y en particular en el sentido de espectáculo, es tomado además como fondo de cuadros vivientes, que aunque solo fuera con fines meramente escénicos, intenta reproducir el movimiento como el de querer realizar una *máquina voladora*. Para ello Da Vinci profundiza en el estudio del mundo animal y a través de la idea de *vuelo natural*, intenta desarrollar una idea de *vuelo artificial*. Así llega a desarrollar la posibilidad de un ala mecánica, que se compone de una alternancia de dos

funciones; luego incurre en el estudio físico del agua, con el fin de ser transportada, elevada y transformada en vapor. etc. Todo su estudio tuvo el propósito de *"rehacer la naturaleza"*, luego de *"captar sus mecanismos secretos"*, *aunque* con fines sencillamente escénicos.

Mas tarde en el período barroco, con los conquistas de las ciencias como la astronomía y la física y sus recientes avances en el campo del conocimiento, se suscitaron nuevas fusiones entre este *ideal de orden cósmico*, la idea y su tríada de lo (verdadero, bueno y lo bello), otorgándole un nuevo sentido a la *percepción* del hombre y al carácter del *orden* diferenciándolos en un *orden objetivo del universo y un orden subjetivo de la percepción humana*.

El concepto de "objetividad" ilustra un nuevo orden, un modo jerárquico de diferenciar en términos de mayor o menor *"veracidad"* logrando así distinguir todo aquello que no corresponda al ámbito del saber.

En este período aquella inicial idea de belleza y su concepción asociada a lo verdadero, lo bello y lo bueno se desmembra progresivamente, separándose y distinguiéndose: la belleza se distingue de la verdad lógicamente estructurada, quedando así la "verdad" establecida en el orden de la ciencia y el conocimiento.

Fruto del Racionalismo Cartesiano y de la Modernidad incipiente, todos aquellos saberes que se tuviera la pretensión de ser considerados como tales, debían ser susceptibles a este nuevo *orden de "objetividad"* a la cual el hombre podría llegar sólo por medio de la Razón y que además era la medida para que un supuesto saber pudiera ser legitimado como "conocimiento "verdadero".

De aquella concepción mimética del arte con la naturaleza y en lo que concierne al arte como expresión de "lo que es" y que antes de la Modernidad, el mismo concepto de *orden* guardaba e implicaba, esto es: "Lo Verdadero, Lo Bueno y Lo Bello"[2] y que como producto también de los cambios en el orden del conocimiento y en la idea misma de "verdad", esta última comienza a aparecer en la Modernidad incipiente, asociada a la ciencia y a la fe en las ideas de *"progreso"* propias del espíritu científico de ese periodo.

La materia lleva *por sí misma el principio de movimiento* y según se mueva y se organice da lugar a distintas formas de vida, como los estados psíquicos del hombre o los del alma que son correlativos a los del cuerpo. Entonces, si la materia es animada, ya no hace falta comparar el cuerpo con la maquinaria de un reloj cuyo funcionamiento depende de algún *Dios*.

Con ello se produce un desplazamiento en la concepción de *"verdad"* en manos en este momento de la propia ciencia y su producción de conocimiento, convergiendo con la promesa de la Estética Cartesiana, de racionalización de la vida y el vínculo posteriormente que tiene con la concepción

[2] La forma de lo Bello Remo Bodei.

tecnoeconóemica del *progreso*.

El lugar central que ocupaba ya el hombre en su relación con aquél "Orden de la Naturaleza" y que por medio de las nuevas posibilidades que le brinda el conocimiento, le permiten cambiar su posición frente a ella y desplegar su propio poder, de manera que por medio de éste pueda llegar a anticipar, predecir y *descifrar su funcionamiento*, para luego lograr intervenir en ese orden natural que lo lleva a resaltar su imagen de poder como co-creador del universo.

Así, se *produce un desplazamiento en dicha concepción de arte* en donde entonces, el Arte es inducido a acentuar no ya la mímesis de la naturaleza, sino intuir su propia *función creadora* e *innovadora*, lo que confluyó más tarde y hacia fines de la Modernidad apoyadas con las ideas del Iluminismo, en un concepto nuevo asociado a ella: el de "genialidad".

W. Benjamin en "La obra de arte en la era de su reproducción técnica" señala que estos conceptos como: creación, misterio, genialidad, valor de la eternidad etc. fueron conceptos utilizados desmedidamente, permitiendo explicar hechos que convinieron al fascismo.

Con la Revolución Industrial de fines de SXVIII y principios del SXIX ante la inminente superestructura de producción y reproducción serial, se producen profundas transformaciones que incluso modifican la idea teórica del arte como sostiene Walter Benjamin, al caracterizar la obra de arte en principio con el signo de *ser susceptible de reproducción*, lo cual se intensificó aún más durante las décadas posteriores como llama a *"la época de la reproductividad técnica" y que* como señala, las técnicas de reproducción adquieren un auge impredecibles sobretodo en la escritura como sucedió con la aparición de la imprenta y los cambios que luego ésta suscitó en la Literatura.

Pero el sesgo de una obra de arte es su autenticidad, lo que ella a su vez representa, es una huida a toda técnica de reproducción, en tanto que ella remite a lo que de esta resulta como *transmisible en su origen*, en su duración y como testimonio histórico.

Esto podría definirse según Benjamin, como el *aura* de la obra de arte que es precisamente, lo que se encuentra distorsionado en y por la reproducción técnica ya que lo separa de su tradición; es el vínculo que contiene la obra de arte, como fruto de un momento preciso y su valor en la herencia cultural. Otros conceptos que introduce a modo de difernciarlos de aquellos que son utilizables para el fascismo, es el concepto de *vaciamiento de la experiencia;* aquí Benjamin intenta dar cuenta de la pérdida progresiva de la narración en la literatura de la Modernidad, mas precisamente en la Novela, en la que se encuentra aquél despojo de la viva experiencia del hombre, en tanto imposibilidad de contar como en la narración épica la sucesión de hechos que tienen que ver con la continuidad de su propia historia viva.

Por otro lado Benjamin compara la obra de arte con la idea de Marx que anticipa de la mercancía, en la que también se oculta su valor de uso que intenta desmitificar con su carácter fantasmagórico como bien de cambio.

De allí como señala Eduardo Subirats, los conceptos que se introducen en la vida del hombre en función del mecanismo, conceptos desde su ideal de progreso, hace un recorrido, hasta la idea actual de *fin del arte*, en las que subyacen una *búsqueda de un principio originario en torno el arte y de la cultura*.

Inclusive en las principales vanguardias, aunque inmersas desde el ideal de ruptura que asumieron, permanecen estos rasgos de búsqueda como expresión de desavenencia no solo de conceptos que sostienen una determinada idea de arte moderno, sino y mas bien, como manifestaciones de una definición de arte bajo signos de nihilismo o desesperación que advierte, que desde antes se trata de un cambio histórico idealizado y que a su vez abre nuevamente atisbos de esperanzas de reconstituir la utopía, un nuevo orden utópico.

Stiegler compara en las transformaciones que se suscitaron en las relaciones sujeto- objeto como aquellas en las que se comprendía una unidad metafísica y que hoy es remplazada por

una relación no menos metafísica: la relación *producto-consumidor*, con su característica dinámica evolutiva, en la *aceleración de la experiencia*. Este proceso, propio de la revolución industrial, en la fase del capitalismo industrial como señala B. *Stiegler*,[3] "ha llegado a su máximo límite, ha pasado a caer en un estado de *inestabilidad e innovación* permanente" como la propia experiencia de mundo, atravesada y mediada por la economía de *mercado convirtiéndose en el actual imperativo económico*, *funcionando como condición misma e indispensable del actual sistema* Moderno, como lo es la función que tiene la *preservación de la memoria* para la tecnología.

Así el arte de las vanguardias llevaron al nivel de absoluto la constitución de la cultura; la idea de la Máquina como valor fundamental de la civilización se convierte en principio de la estética de la nueva forma artística, lo que la llevó a la idealización artística de la máquina, sobretodo en el arte Futurista, así como para el Romanticismo lo hizo con la Naturaleza.

Este arte de las Vanguardias de la Modernidad conforme a la estética de lo absoluto, alude a la racionalidad científico-técnica y que en la máquina como en el caso del Futurismo, desempeña la expresión simbólica de esa realidad natural.

Por último, El Arte Futurista sostuvo la premisa de plasmar la base teórica del "dinamismo universal" en el arte y tomando la noción de Heráclito de "todo se mueve, todo corre y se transforma" se opuso a toda forma de arte anterior y rompió con los conceptos a los que se relacionó la idea de belleza originariamente.

Apartándose de ellos como fueron las nociones de "imitación, buen gusto y armonía", en cambio surge como antítesis violenta a todo tipo de arte oficial, ya que muchos de ellos provenían de filas

[3] Bernard. Stiegler "La técnica y el Tiempo".

anarquistas, tenían relaciones con obreros y sus ideas revolucionarias no se limitaban solamente a un puro movimiento artístico, ni como se cree, es una simple premisa del fascismo. Surge sí, como aspiración a la modernidad y sus nuevos descubrimientos, la electricidad, la aplicación del vapor, el gas, la fotografía etc. por ello tuvieron la necesidad de representar la idea de aquél dinamismo universal y de crear una técnica que pudiera plasmar aquella *"sensación dinámica"*, esto es, técnicas que imprimieron las distintas artes, como: la *divisionista* en toda forma de pintura; e la idea del *verso libre* en la literatura y la poesía como la de la *polifonía* en la música.

Su idea era representar el dinamismo a través de la exaltación del movimiento, el vértigo por la velocidad y la violencia y con ello podemos ver *la creencia y fe en el progreso y la técnica.*

La era máquina-mecánica y la imagen mecánica humana, como en Marinetti en el superhombre mecánico, que se enfrenta a la velocidad omnipresente. También lo vemos en los gigantes de acero de Boccioni, en el que rivaliza con el avión y el automóvil.

Así también Hausman (1919) en su "Cabeza mecánica" intenta representar el espíritu de nuestro tiempo en la que representa los cambios en el modo de vida, reinante con una regla o un reloj.

La violencia que imprimió la racionalidad artística, como la llama Eduardo Subirats a aquella fe en el progreso indefinido, lineal y acumultivo de la industria, la tecnología y los conocimientos cientìficos, que en términos, no sólo de conciencia, sino mas bien, objetivos de las consecuencias negativas del progreso y que han arrebatado a la cultura Moderna, la confianza en el futuro, creando una síntesis entre *forma artística y necesidades industriales.*

La Estética de la modernidad ha desarrollado una racionalización coercitiva, bajo la cual ha pretendido integrar la experiencia artística autónoma, como los fenómenos artísticos culturales, generando paralelamente un principio irracional de des-orden y conflicto, como el que impera en el del principio racional y bajo el cual funciona esta dialéctica como contrapartida de aquél.[4]

Esta dialéctica prevalece inclusive en las vanguardias, que como fenómeno artístico y cultural intenta superar aquella instancia claro que bajo un signo crítico de negación; no obstante permanece una idea de estructura de civilización asociada a la Razón científica y una forma de crítica propias de los movimientos Modernos en que perdura la visión progresista de "re-formulación" la nueva crítica que supone otra vez lo *nuevo*, lo *moderno*, como *lo bueno*, contraponiéndose mutuamente, pero en la que perdura la negación de las identidades culturales, la autenticidad de la obra de arte y el vaciamiento de la experiencia estética.

En la obra de Archipenko "Los Médranos" escultura en los que se representa además de ser en una

[4] Eduardo Subirats El final de las Vanguardias

-Para La Mettrie, la naturaleza es lo que podemos percibir mediante la experiencia y su funcionamiento es mecánico. El ser humano es una máquina también, aunque compleja y dotada de un "alma" que sirve como principio de movimiento, máquina con sentimiento y vida.

primera instancia Marionetas, son también una mezcla entre un juguete con un robot y en la que la masa volumétrica sigue las líneas de *movimiento*, *formas cóncavas y convexas* intenta dar aquella *sensación dinámica* que caracterizan la idea de aquél momento, en tanto modelo de un *juguete mecanizado*, como paradigma de las visiones sintéticas de aquél patetismo violento, que llegando hasta la deformación orgánica muestra lo que significó aquella idea de la representación hombre-máquina en el cuerpo humano, en tanto resultado y producto de la *mecanización* a la que se encuentra subsumido.

Referencias bibliográficas:

- Eduardo Subirats El final de las Vanguardias Ed. Anthropos, 1989.

- Bernard. Stiegler "La técnica y el Tiempo"Ed. Galileé, 2001.

-Hombre-máquina" (1748), en Obra filosófica. Ed. Nacional. Madrid. 1983.

-SCHUHL, Pierre-Maxime. Maquinismo y filosofía. -Ed. Galeta Nueva Visió.

-KOYRÉ, Alexandre. *Pensar la ciencia*. Ed. Paidós. Barcelona. 1994.

-LA METTRIE, Julien Offray. "Discurso preliminar"

- HISTORIA DEL ARTE GOMBRICH- PHAIDOM PRESS LIMITED.1997

El Calibán habla

Alejandra Adela González (USAL/UBA)

Calibán es uno de los personajes de *La Tempestad* de William Shakespeare. En pleno siglo XVI, con los imperios coloniales en su expansión, Shakespeare que se ha introducido en los meandros del poder, con sus historias de las monarquías, con el antisemitismo de la época en El Mercader de Venecia, también hablará del Otro de la cultura europea. En la encrucijada de voces compuesta por el colonizador Próspero, hechicero, sabio, condenado a muerte por un complot de sus pares que salva su vida escondiéndose en una isla aislada de las intrigas cortesanas. Allí derrota a Sycorax la hechicera de esa tierra, esclaviza a Calibán su hijo, y pone a su servicio a Ariel. Ambos son privados de su libertad, pero ellos se diferenciarán por sus posiciones subjetivas: dos modalidades del cuerpo y dos relaciones con la lengua. Será Calibán el emblema de quien busca un nombre nuevo para independizarse del Amo, en las varias lecturas que desde América y África renovarán las interpretaciones de esta tragedia. Trabajaremos hoy especialmente una de esas lecturas, la que hace Aimé Cesaire en su Tempestad, articulada en torno del concepto de negritud que este pensador y poeta construyó junto con Leopold Senghor en los años 50, en la famosa publicación L'Estudiant Noire. Maestro de Frantz Fanon, amigo de Sartre, hará de Calibán un negro, de Ariel un mestizo, y hará hablar a los dioses negros venidos del África en el francés de las colonias del Caribe americano.

Calibán en busca de su Nombre

Este Calibán habla y le grita a Próspero que cambiará su nombre:

Y bueno, lo siguiente: he decidido que no voy a ser más Calibán. … Te digo que desde este momento no respondo más al nombre de Calibán. Es el apodo con el que tu odio me atavió y del cual cada llamado me insulta…

Calibán es el anagrama de Caníbal inventado por Shakespeare. Caníbal a su vez deriva de Caribe, nombre que aparece por primera vez en el Diario de navegación de Cristóbal Colón. ¿Quiénes eran los caribes? Gentes que comían a otras gentes. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de haber llegado Colón al continente que sería llamado América, escribe: "Entendió también que lejos de allí había hombres de un *ojo*, y otros con hocicos de perros, que comían a los hombres"; el 23 de noviembre relata: " (La Isla de Haití) de la que decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un *ojo* en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo..." El 11 de diciembre explica "que *caníbal* no es otra cosa sino la gente del gran Can", posible deformación de *Caribe*. Y el 15 de febrero de 1493 cuenta que: "Así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla *(de Quarives)*, la segunda a la entrada de las Indias, que es

poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, las cuales comen gente humana". A los antropófagos, se les opone otra imagen del hombre americano. Es la del buen salvaje presente en Etiéne de la Boetie en su tratado de la Servidumbre Voluntaria, islas donde hombres que nunca conocieron la opresión ni la obediencia viven en comunidades sin poder. ¿Mitos de la sociedad sin estado retomado por Pierre Clastres? La Utopía de Tomás Moro, cuya relación con Cuba destacó Ezequiel Martínez Estrada, también despliega la imagen del taríbe, ese indio bueno, domesticable, temeroso, manso como preludio del buen salvaje rousseaniano y de una visión que recomendaba la evangelización del indio, ese menor cuya índole bonachona era propensa para cultivar en ella las semillas de la civilización.

"Gonzalo: Quiero decir que si la isla está habitada, como pienso, y nosotros la colonizamos como espero, habrá que guardarse como de la peste de transmitirle nuestros defectos, sí, lo que llamamos civilización. Que se queden tal como son: salvajes, buenos salvajes, libres, sin complejos ni complicaciones. Algo así como una seres de eterna juventud, donde vendremos periódicamente a refrescar nuestras almas envejecidas y ciudadanas" expresa Trínculo, uno de los personajes perdidos en la Isla que tropieza con los autóctonos.

Pero muy distinto piensa Calibán que, esclavizado, se encuentra en busca de su nombre. Habla por su boca Aimée Cesarie, cuando nuestro salvaje le grita a su amo Próspero:

Llámame X. Es mejor. Como quien dice el hombre sin nombre. Más exactamente, el hombre al cual le robaron el nombre. Vos hablás de historia, y bueno, eso también es historia y famosa. Cada vez que me llames, eso me va a hacer recordar el hecho fundamental, que vos me robaste todo, incluso mi identidad! ¡Uhuru!

Un nombre de esclavo no es nombre, sino signo de servidumbre. Recuperar la humanidad será también la búsqueda de una nueva nominación que no puede ni siquiera ser pronunciada por el Amo.

Calibán en busca de su cuerpo.

Próspero: Veo que andás haciéndote el gracioso como siempre, ¡simio maldito! ¡Cómo se puede ser tan feo!

Calibán: Me considerás feo, ¡pero vos a mí no me parecés nada lindo! ¡Con tu nariz ganchuda, sos un viejo buitre! ¡Un viejo buitre de cuello pelado!

Calibán, siempre llamado el monstruo, conjuntos de vicios, rebelión, insubordinación ante el aprendizaje, feo, deforme, negro, malformado, indio.

Dice Trínculo en la obra de Cesaire.

"Vaya un indio. ¿Muerto o vivo? Con estas razas dudosas nunca se sabe. … Si vive, lo hago prisionero y lo llevo a Europa, y allá, palabra, mi fortuna está hecha. Y lo vendo a un feriante. No, yo mismo lo exhibo en las ferias, claro qué suerte…"

La monstruosidad física es el reflejo de la monstruosidad del alma. Las deformaciones respecto del ideal de belleza canónico delatan un alma envilecida que puede ser sobornada porque adora las

ropas coloridas, porque siempre está con el pie desnudo sobre la tierra, porque hay una relación inmediata entre su cuerpo y el cuerpo de los otros animales, y con el agua de la que depende como una materia orgánica vegetal. Despliegue de los sentidos y de la sensualidad, hace gala de de sus instintos salvajes. Calibán quiere violar a Miranda, la hija de Próspero y llenar la Isla de mestizos!!! Sin la represión que destila el ideal civilizatorio, ese cuerpo natural es una provocación para el cuerpo trabajado por el saber, el poder, la historia que han dejado en él las marcas de la civilidad moderna. Las formas del urbanismo lo rechazan. Pero por otro lado, ese cuerpo fuerte y deforme, negro, maloliente, es el único capaz de trabajar la naturaleza para el amo. El argumento es el mismo desde Aristóteles: los esclavos lo son por naturaleza, y esta evidencia está dada por sus cuerpos enormes y su inteligencia nula. Entonces, la deformidad del cuerpo es causa de exclusión del mundo humano. Pero los calibanes son necesarios, como el esclavo hegeliano que debe someterse ante el temor a la Muerte, el gran Otro, pero no morir, porque en ese caso no reconocería al amo como hombre y no trabajaría la naturaleza para proveer de subsistencia a la clase dominante. Cuerpo maquínico legado por Descartes que separó el alma racional de esos instrumentos vivos destinados a la proliferación de los bienes. Acumulación primitiva de cuerpos que dio origen al capitalismo a partir del oro americano y de la explotación del trabajo servil y esclavo de indios, negros, niños, mujeres, como describe Marx en el capítulo XXIV del Capital.

Calibán en busca de su lengua

Pero ese cuerpo en su deformidad además habla en otra lengua. ¿Qué lengua habla Calibán? Es un bárbaro, habla bar, bar, lengua de extranjero que no se corresponde con la gramática del pensamiento. Solo lenguaje utilitario que nombra a las cosas sin saber lo que son. Que solo sirve para pedir que pasen la sal. No para el saber, solo instrumental. No para mandar, solo para obedecer. Incluso para reclamar la libertad, debe hacérselo en la lengua del amo. No habla griego, ni latín, creole, sí, y el francés de la obediencia en la perspectiva de la francofonía, y el inglés del sometimiento en el África inglesa. Con el francés se transmite la civilización, con el inglés se comercia, se hace ciencia, se maneja la tecnología. ¿Qué puede hacerse con el aymara o el tutsie? Quizás luchar por la libertad. La paradoja es que todavía la revuelta está por hacerse cuando estamos obligados a pensar lo nuevo en la lengua del amo, cuando las leyes de las metrópolis simplemente se adaptan a las lenguas vernáculas, cuando se piensa en categorías de república para pueblos que viven en comunidades con propiedad común, como dice Leopold Senghor.

Caliban: Uhuru!

Próspero: Qué decís?

Calibán: Dije Uhuru!

Próspero: Otra vez una oleada de tu lenguaje bárbaro. Ya te dije que eso no me gusta... Además, podrías ser

amable, unos buenos días no te matarían!.... Dado que manejás tan bien la invectiva, podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo!

Calibán: Desde ya eso no es verdad. No me enseñaste nada de nada. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes: cortar madera, lavar los platos, pescar, plantar legumbres, porque sos demasiado haragán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste? ¡Bien que te la guardaste! Tu ciencia te la guardás egoístamente para vos solo, encerrada en esos libros gordos que están ahí.

Es José Martí quien se lamenta de que cuando fueron grandes tuvieron que cargar con tres lenguas: el inglés, el alemán y "eso que escriben en Roma. Para ser buenos técnicos. Pero, ¿por qué? ¿por qué en la escuela no me dijeron cuál era la lengua de mi país?"

Es esa lengua la que buscar Calibán, que casi la ha olvidado, o que debe recordarla en las canciones que rememora en su lengua materna, en los ritmos de la infancia, sepultados bajo el idioma de la servidumbre que el Amo le ha obligado a aprender, y en el que incluso proclama sus demandas libertarias.

Emile Masson le dice a sus amigos bretones: "Si queremos ganar en Bretaña, bretones socialistas, hablemos a nuestros hermanos del campo en su lengua, su buena vieja lengua libre y bárbara, la nuestra." Drama de los grupos independentistas en el Africa inglesa o francófona que se comunicaban entre sí en la lengua de la dominación, porque desconocían los idiomas de las comunidades tribales vecinas.

Lengua en la que Calibán le habla a los animales, para horror de Próspero, que los percibe en su continuidad hostil.

Calibán: Hay que retomar el camino. ¡Atrás, víboras, escorpiones y erizos! Bestias pinchudas, mordientes y perforantes. Con aguijón, con fiebre, con veneno, atrás, o si insisten, descubran una lengua favorable como la del sapo,…., con esos encantadores sueños del futuro. Porque es para todos ustedes, para todos nosotros, que enfrento hoy al enemigo común. Vaya un erizo, mi dulce pequeño. Próspero es la antinaturaleza. Yo digo abajo la antinaturaleza.

Sin embargo, en el momento en que Calibán tiene la oportunidad de matar a Próspero, se detiene, y es el Amo quien le grita: *Bien se ve que no sos más que un animal. No sabés matar.*

Calibán el monstruo no mata al Amo aún cuando organiza insurrecciones, incluso enervando los elementos naturales contra la dominación, cuando busca una lengua que no pueda ser entendida por los mecanismos de poder, cuando se cambia el nombre, como en todos los procesos revolucionarios que iniciaron una nueva nominación, incluso la del tiempo de los calendarios.

Este Calibán que toma la palabra discute con el Ariel de José Rodó, el primer ensayo

latinoamericano. Rodó hace hablar a Ariel como aquel que toma lo mejor del Amo, el intelectual de las naciones nuevas que produce un saber distintos combinando la sabiduría de la tierra y la ciencia del viejo mundo. El Calibán monstruoso de Rodó es la brutalidad del yankee invasivo opuesto al espíritu europeo encarnado en los ideales juveniles de la América en ciernes. Dos modelos para los intelectuales que piensan la América: Ariel, que espera la libertad que le será dada por Próspero a su tiempo, que cumple con todos las órdenes a cambio de las promesas de liberación en un futuro que no le pertenece, o Calibanes indios, mestizos, negros africanos, mulatos brasileños, que se insurreccionan, se arman, se escapan, se confabulan y buscan la lengua perdida en la que puedan pronunciar su propio nombre.

Apuntes para una lectura fenomenológica de la corporalidad en la filosofía de David Hume (1711–1776) [1] [2]

Leandro Guerrero (UBA)

1. Introducción

Si hemos de introducir a Hume dentro de una lectura fenomenológica de la corporalidad es necesario previamente hacer algunos comentarios que nos impidan caer en anacronismos o en imprecisiones conceptuales. Sin duda sería una equivocación decir que David Hume fue (aun inconscientemente) un fenomenólogo. Sin duda hay enormes diferencias no sólo metodológicamente sino aún entre campos intelectuales. Sin embargo, lo que interesa a este trabajo es encontrar algunos puntos de contacto, y en especial responder a una incorrecta lectura de Hume que ha sido un obstáculo desde hace mucho tiempo y ha impedido apreciar el carácter novedoso de su pensamiento, aun dentro de debates contemporáneos.

Un ejemplo de esta pobre apreciación puede encontrarse en Samuel Todes (2001), una tesis sobre fenomenología de la corporalidad y su función en la experiencia unificada de la naturaleza. Allí, Todes recupera un Hume estrictamente fenomenalista, para el cual la noción de cuerpo propio es ajena al sujeto, al punto de resultar otro objeto externo más, del cual tenemos una conciencia extrínseca (un objeto "observado" más que "vivido"). Si Todes no hubiera heredado la lectura fenomenalista extrema de Hume, quizás hubiera podido percatarse de muchos puntos en común entre ambos.

En esta oportunidad, examinaremos dos dimensiones particulares previas al desarrollo reflexivo propio del hombre, ya que en algunos puntos, como por ejemplo en nuestra similitud con los animales, creemos encontrar claros indicios que permiten desestimar la lectura estándar de Hume, que permiten pensar la conformación pre-reflexiva de la subjetividad en estrecho vínculo con la corporalidad.

2. Sujeto como unidad corporal agente pre-reflexiva

[1] Algunas de las ideas expuestas en este trabajo están extraídas de una investigación mayor, que conforma mi tesis de licenciatura (FFyL, UBA).

[2] Como ya es tradicional, para hacer referencias o citar pasajes del *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume utilizaremos la letra 'T' seguida respectivamente de número de Libro, número de Parte, número de Sección y número de Párrafo. De tal modo que, por ejemplo, T1.3.14.1 ha de leerse: *Tratado de la Naturaleza Humana*, libro 1, parte 3, sección 14, párrafo 1. Las citas incluirán también como referencia la paginación estándar de la edición de Selby-Bigge: SB 190 (página 190 de la edición Selby-Bigge). Para el caso de la *Investigación sobre el conocimiento humano* empleamos la letra 'E' seguida de número de sección, parte (si corresponde) y párrafo. También incluimos la paginación de la edición Selby-Bigge.

Dice Hume en T.2.2.12.1 (SB 397): "todo es conducido por resortes y principios que no son peculiares del hombre ni de ninguna otra especie animal". La teoría humeana de las pasiones es tan general que permite explicar fenómenos animales mucho más amplios que los estrictamente humanos. Todo esto sucede porque no hay una diferencia radical entre ciertos fenómenos humanos y sus paralelos en los animales.

La conformación de la subjetividad, en su etapa embrionaria o primitiva está todavía a un mismo nivel de comportamiento animal, en paralelo a otras formas biológicas. La particularidad del hombre será de extender posteriormente estos principios para hacerlos funcionar en muchas otras dimensiones desconocidas para los animales: estética, moral, política, etc.

Hume deja en claro al menos tres cuestiones:

1) En este nivel originario, las pasiones indirectas (tanto orgullo y humildad como amor y odio) surgen indistintamente entre hombres y animales porque se trata de mecanismo que no requieren reflexión: *"There is no force of reflection or penetration required"* (T2.2.12.1. SB 397). En ese nivel primario de conformación pasional de la identidad, los hombres no se diferencian esencialmente de los animales. Por supuesto que el paralelo entre ambos rápidamente se quiebra una vez que el hombre toma conciencia de sus facultades intelectuales y de sus sentimientos más refinados (estéticos y morales) pero para ello ya contará con cierta unidad de acción configurada por la imbricación de mecanismo pasionales pre-reflexivos, naturales, instintivos.

2) En base a las limitaciones cognitivas evidenciables en los animales, resulta obvio que muchas de las causas que generan en los hombres pasiones indirectas quedan inmediatamente obturadas para estos animales. Los animales son incapaces de reflexionar, carecen de sentido moral, olvidan fácilmente relaciones de parentesco (fuente importante de estas pasiones) y en absoluto son capaces de establecer relaciones artificiales como las del derecho, la propiedad o la obediencia civil. Esas dimensiones superiores son las que diferenciarán el desenvolvimiento del hombre hacia la constitución de su tan compleja subjetividad en desmedro de los animales, que han de quedarse siempre reducidos a la información directa de sus sentidos y memoria, sin posibilidad de extender consideraciones, sin programar, sin construir artificios de ningún tipo (ni intelectuales, ni estéticos, ni morales, ni políticos).

3) Las pasiones de orgullo y humildad son casi en su totalidad relativas al cuerpo propio. Los animales y los hombres, al menos originalmente, sienten una pasión de orgullo y humildad hacia sí mismo sólo en relación a *su propio cuerpo*, lo cual establece la primera y más fuerte relación de identidad con el cuerpo propio: el animal *es* su cuerpo, y su respuesta emocional va de la mano con cierto cuidado de sí o conciencia no reflexiva. Con respecto al amor y al odio sucede algo similar: al no tener los animales la posibilidad de extender su imaginación hacia relaciones más lejanas o

complejas que las derivadas estrictamente de las sensaciones inmediatas de placer y dolor, serán únicamente estas las que originen en ellos amor y odio, y serán estas sensaciones de placer y dolor las que les permiten acomodar sus comportamientos y afecciones en relación a los objetos externos que las producen: si maltratamos físicamente a un perro o le demostramos cariño a través del trato, así será la pasión que desarrolle para con nosotros. Nuevamente es una relación estrictamente corporal y sensitiva lo que ocasiona esas respuestas. Éstas, adicionalmente presentan una doble dimensión: por un lado son reacciones comportamentales, reducidas únicamente al desenvolvimiento corporal del animal en el medio que lo rodea (dirigido, según parece, a la supervivencia: alejarse del dolor es "odiar" lo que provoca malestar, acercarse a lo que resulta placentero será "amar" al que lo provoca); pero por otro lado también es un primer vínculo (emocional, no cognitivo) con el medio en tanto una influencia "externa". Todo este conjunto de emociones son fundamentales para el desarrollo del animal y serán fundamentales también para el hombre, que sobre ellas edificará reflexivamente la naturaleza específicamente humana: artificios morales, estéticos, políticos. Todo gracias a una mayor actividad intelectual que lo caracteriza, en conjunción con la posibilidad de extender sentimientos morales.

Los animales tienen las mismas pasiones indirectas que los hombres. El hombre, en un primer momento, no se diferencia esencialmente de otras formas de vida animal: su cuerpo y su mente actúan mecánica e instintivamente. Los procesos de formación cognitiva y emotiva, al ser naturales, son enteramente pre-reflexivos y aun involuntarios.

El motivo primero de orgullo o humildad es el propio cuerpo: antes de poder desarrollar la capacidad reflexiva que le permita adquirir una *idea* de identidad personal se encuentra ya en posesión de una impresión o pasión indirecta de orgullo/humildad que lo presenta como una unidad corporal agente (es más: dicho desarrollo *depende* de su desenvolvimiento como unidad corporal agente y sintiente, y no a la inversa). Del mismo modo que el pavo real, orgulloso de su enorme plumaje, lo exhibe ante todos, el resto de los animales (hombre incluido) adquieren cierta conciencia (pre-reflexiva) de los límites y el gobierno que tienen de sí mismo, al mismo tiempo que de la satisfacción que ellos mismos pueden ocasionarse.

3. Cuerpo propio como cuerpo habitual

La corporalidad en Hume se va configurando y conformando a través de varias dimensiones: lo estrictamente pasional sin duda es importante, porque de ello depende la relación originariamente sensitiva y pre-reflexiva que tenemos con nuestro cuerpo a través del fenómeno del orgullo, que compartimos con los animales. Pero también se incorpora la experiencia, y fundamentalmente el hábito y la concomitante creencia que ocurre en la imaginación. En un sentido clave el cuerpo

propio es entendido en Hume como *cuerpo habitual*. Esto queda revalidado por lo que tiene Hume para decir respecto del miembro fantasma (T1.3.9.18. SB 117; E7.1.13 SB 66).

La explicación que ofrece Hume del fenómeno del miembro fantasma, a diferencia de la procurada por Descartes, no apelará a ningún fenómeno fisiológico o estrictamente físico en general. En cambio se hará patente la importancia del hábito contraído en la experiencia de corporalidad que tenemos. La *experiencia de cuerpo* es lo que conforma gradualmente nuestra idea y nuestra creencia en el cuerpo propio (o en nosotros mismo como cuerpo, con los atributos que ello implica). A tal punto que, cuando un hombre es despojado de una de sus extremidades, y ya sin ninguna conexión material o nerviosa que una las partes de su muñón con lo que alguna vez fue su miembro, el sujeto sigue sintiendo dolor en el brazo inexistente. O incluso, mucho más sugerentemente, sigue intentando usarlo sin caer en cuenta sino hasta después de buscarlo, que carece "realmente" de él. Hasta ese punto llega nuestra convicción del cuerpo propio, mucho más allá de lo que material o físicamente se encuentra a nuestra disposición. El fenómeno del miembro fantasma, por ende, parece explicarse por el hábito, por el hecho de que irreflexiva o naturalmente, el hombre tiende a olvidar su condición presente (de mutilado) y la unidad agente que conforma su mente y su cuerpo tiende a concebirse (a través de la acción) en la forma en que originalmente fue configurada.

No obstante, la importancia del hábito trasciende el fenómeno mental en un sentido muy relevante. Hay pasajes muy puntuales del *Treatise* donde los fenómenos de conjunción constante y hábito que percibimos en la serie de percepciones corren en paralelo, están respaldados o incluso causalmente vinculados, con series de conjunciones constantes que se dan en el plano de lo físico y de lo fisiológico. Sin duda esto es muy importante para remarcar cierta adopción por parte de Hume del paradigma fisiológico de cuño cartesiano, lo cual podría marcar una distancia insalvable con ciertas perspectivas fenomenológicas. Sin embargo, el trabajo crítico previo que ha hecho sobre la noción de causalidad (en sus distintos niveles: lógico, metafísico y epistemológico) impide la atribución, sin más, de una visión causal mecánica unilateral. Con todo, sigue siendo un fuerte obstáculo contra las lecturas fenomenalistas.

El ejemplo más claro de esto, puede advertirse en una discusión que tiene lugar en T1.2.5.20 (SB 60-61), donde Hume utiliza el tópico para dar cuenta del error en que cae la mente al confundir dos ideas similares (un error *muy* recurrente en *Treatise* y de enorme importancia filosófica dentro de muchas de las explicaciones de Hume).

> *(…) that as the mind is endowed with a power of exciting any idea it pleases; whenever it dispatches the spirits into that region of the brain, in which the idea is placed; these spirits always excite the idea, when they run precisely into the proper traces, and rummage that cell, which belongs to the idea. But as their motion is seldom direct, and naturally turns a little to the one side or the other; for this reason the animal spirits, falling into the contiguous traces, present other related ideas in lieu of that, which the mind desired at first to survey. This change we are*

not always sensible of; but continuing still the same train of thought, make use of the related idea, which is presented to us, and employ it in our reasoning, as if it were the same with what we demanded.

Un fenómeno mental es explicado a través de uno físico. Más aun, un error entre dos ideas semejantes, debido en parte a la conjunción constante, es explicado por una constante fisiológica también errada. Hay una especie de hábito neuronal o neurofisiológico que acompaña constantemente a la serie de percepciones.

La "célula" (neurona) parece guardar algún tipo de trazo o huella mnémica que permite luego un recorrido habitual por la misma secuencia: para asociar y reproducir las mismas idea, los espíritus animales han de transitar las mismas huellas mnémicas, la misma secuencia de células o neuronas. Esto despierta la misma idea, pero como los espíritus animales son muy volátiles y tienden a dispersarse, pueden reparar en huellas mnémicas (células/neuronas) contiguas, despertando en la mente idea similares (por su ubicación cercana en la geografía cerebral) pero igualmente distintas entre sí.

Sin duda puede resultar desconcertante, en especial si reparamos en que este es un Hume que difiere en gran manera del que generalmente nos es presentado en comentarios tradicionales. Hay percepciones, las impresiones, que dependen en su origen mental de situaciones extra-mentales: sensaciones, sentimientos de dolor y de placer que son introducidas a la mente a través de órganos del cuerpo, receptores y transmisores de impulsos nerviosos. Pero incluso la serie de percepciones que ulteriormente se conforma, intrincada relación entre las idea que la imaginación y la memoria (ayudadas por la reflexión) producen a partir de esas impresiones originarias, se encuentra fuertemente asociado a fenómenos físicos, en este caso estrechamente vinculados a la neurofisiología o disposición de las partes más pequeñas del cerebro del hombre.

4. Corporalidad y experiencia: el caso de la idea de espacio

Finalmente, ilustraremos aun más la importancia de la corporalidad dentro de la filosofía de Hume llamando la atención respecto de un muy breve texto que forma parte de la discusión de Hume en torno a nuestra idea de espacio. Con ello quedará clara la relevancia de la corporalidad dentro de la experiencia, al punto de que sin ella sería totalmente distinta la experiencia que tenemos del mundo.

En busca de la impresión sobre la cual podamos sostener nuestra idea de espacio, Hume intenta derivarla a partir de la percepción de puntos extensos pero no infinitamente divisibles (es decir, en partes más pequeñas); de ello resulta que hay un *mínimum* de la percepción: esos puntos no son, sin embargo, puntos matemáticos (estos son en efecto *inextensos*: carecen de ancho, largo o profundidad) precisamente porque son puntos coloreados y tangibles. Sin detenernos demasiado en desentrañar

la posición de Hume en esta que es una de las secciones más difíciles de todo el *Treatise*, sí diremos que la idea que tenemos de espacio, una idea abstracta, compleja, deriva de un conjunto de impresiones de extensión, que obtenemos a través de dos órganos: la vista y el tacto.

La vista, pero en especial la corporalidad inmersa dentro del mundo que habitamos, aunque Hume no lo diga con este lenguaje, estructuran nuestra experiencia de forma determinante, al punto que de ser distinto o de carecer de ella (carecer de nuestro cuerpo o de las condiciones en que nuestro cuerpo actúa en el mundo) nuestra experiencia se vería enteramente distorsionada. Hume lo dice de una forma tan o más sugerente que la que aquí hemos utilizado.

> *Suppose again a man to be supported in the air, and to be softly conveyed along by some invisible power; it is evident he is sensible of nothing, and never receives the idea of extension, nor indeed any idea, from this invariable motion. Even supposing he moves his limbs to and fro, this cannot convey to him that idea. He feels in that case a certain sensation or impression, the parts of which are successive to each other, and may give him the idea of time: But certainly are not disposed in such a manner, as is necessary to convey the idea of space or extension.* (T1.2.5.6. SB 56)

Si, por algún motivo, no pudiéramos poner nuestra corporalidad en relación con los objetos que nos rodean, tocar, extender nuestros miembros a través de los objetos y las superficies que la componen, jamás podría llegarnos hasta nuestra mente idea alguna de extensión; y, ulteriormente, careceríamos de una idea tan importante para nuestra experiencia y nuestra vida diaria como es la idea de espacialidad.

El sujeto que emerge aquí es verdaderamente uno e indiscernible con respecto a su cuerpo, del mismo modo que es uno con respecto a la Naturaleza que lo rodea, y es a través de su experiencia en su desenvolvimiento en esta naturaleza que puede gradualmente estructurarse a sí mismo como sujeto y diferenciarse del medio con el cual interactúa, a medida que se desarrollan sus habilidades motrices y mentales sustentadas y fomentadas por el hábito.

Referencias bibliográficas:

Hume, David (1739/1740), *Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton & M. J. Norton, Oxford, OUP.

Todes, Samuel (2001), *Body and World*, MIT Press.

Nietzsche, el cuerpo y la "pequeña razón".
Aproximación crítica al discurso filosófico moderno sobre la animalidad.

Gustavo P. Guille (FFyL – UBA)

1. Podemos considerar que el discurso filosófico de la modernidad, al menos en su línea más dominante y hegemónica, es aquel que se configura a partir de la certeza indubitable atribuida al *cogito* por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Editadas en 1641 las *Meditaciones* marcan – junto con el *Discurso del método* aparecido cuatro años antes (1637) – el comienzo, el inicio, de una nueva tradición filosófica. Representan su escena originaria. Desde ese momento, *cogito*, "yo", conciencia y razón, se constituyen alternativamente como el fundamento inconmovible de distintos sistemas filosóficos. A la vez, esos discursos establecían como característica esencial del ser humano el *logos*, considerado en su doble aspecto: por un lado en cuanto pensamiento y/o razón, por otro como capacidad discursiva y lingüística en general. El cuerpo, mientras tanto, permanecía en el mejor de los casos en segundo plano, comprendido casi como un elemento accesorio. De este modo, no sólo se establecía de manera clara y distinta qué es lo propio del hombre, cuál es su verdadera esencia – esto es: la razón y la palabra –, sino que a la vez se configuraba una frontera, se establecía un límite preciso respecto de lo no humano y, en primer lugar, respecto del animal. Esta concepción, esta delimitación, lejos está de ser inocente; por el contrario tiene por objeto asegurar la superioridad del hombre sobre el resto de los seres vivientes, legitimando así su dominación.

2. Comencemos, pues, por el principio. Es conocido el camino cartesiano de la duda metódica a través del cual se accede al primer principio de la filosofía: *cogito, ergo sum* (pienso; luego existo). Este es un conocimiento más cierto y más evidente que cualquier otro: yo soy, yo existo. Pero para conocer más claramente qué es eso que soy, para captar el "yo soy" en su pureza, Descartes debe sostener ese gesto de sospecha, de ruptura con la tradición, hasta allí donde ésta había definido al hombre desde Aristóteles como "animal racional". Pues esta definición no resulta, a su modo de ver, indubitable:

> ¿Qué es, pues, lo que anteriormente he creído ser? Sin duda he pensado que era un hombre. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto: pues sería preciso investigar después qué es animal y qué es racional, y así de una única cuestión llegaríamos insensiblemente a una infinidad de otras más difíciles y embarazosas...[1]

1 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, trad.: Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Bs. As. Charcas, p. 224.

Sería una cuestión difícil y embarazosa, de acuerdo con Descartes, pensar eso que soy en relación con lo animal, por más racional que sea. Ya en el *Discurso del método* ese "yo soy" había sido separado, distinguido, de toda referencia a lo material, en especial a lo corporal, y por ende de todo lo que se refiere a la vida animal. Descartes decía entonces:

> (…) Conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no necesita lugar alguno ni depende de cosa material alguna. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, (…) y aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es.[2]

Aquello que el *cogito* es en su pureza es pensamiento y nada más que pensamiento. Este es el único atributo que me pertenece esencialmente; es lo único que no se puede separar del yo. Como señala Jacques Derrida "este *cogito ergo sum*, aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver" con la afirmación de un vida; puesto que de un "yo respiro", que aquí significaría "vivo, estoy animado, o soy animal", no puede sacarse la conclusión de que existo[3]. De acuerdo a la lógica del texto cartesiano:

> Respiro luego existo no da lugar, en cuanto tal, a ninguna certeza. Pienso que respiro, en cambio, siempre es cierto e indudable, aunque me equivoque. Y, por lo tanto, [sólo] puedo deducir "luego existo" del "pienso que respiro". Lo que experimento no es que respiro sino que pienso que respiro.[4]

Esto es lo mismo que afirmar que la expresión "vivo (como vida animal) luego existo" no está garantizada por ninguna certeza filosófica. Lo único indudablemente cierto es que existo mientras pienso. La existencia no depende aquí de nada corporal, ni siquiera de la respiración; el *cogito* no depende de nada emparentado con la vida, sino sólo del pensamiento. Desde el *Discurso del método* hasta las *Meditaciones*, indica Derrida, "el ser mismo de la sustancia pensante implicaba [desde el comienzo, en el origen o desde el origen del *cogito*] el concepto de un animal-maquina"[5] privado de razón, privado del *ego* como *ego cogito*, como "yo pienso". Desde el comienzo se establece una limitación, una de-limitación entre el hombre y el animal, entre la sustancia pensante y el cuerpo, la materia sensible, y todo aquello que nos recuerda a la vida. De lo que Descartes no habría dudado jamás es que el animal – así como el cuerpo en general – no fuese más que una máquina.

---

2 Descartes, R., *Discurso del método*, trad.: J. Rovira Armengol, Bs. As., Losada, 2004, p. 86.
3 Cf. Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad.: C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 105-6.
4 Ibíd. Derrida se concentra a lo largo de estas páginas en una famosa carta de Descartes fechada en marzo de 1638. En la misma puede leerse, por ejemplo, lo siguiente: "Cuando decimos: *respiro, luego existo*, si queremos deducir nuestra existencia de aquello que la respiración puede ser sin aquélla, no sacamos ninguna conclusión dado que, anteriormente, habría que haber probado que es verdad que respiramos, y eso es imposible a menos que se haya probado también que existimos".
5 Derrida, J., op., cit., p. 94.

Así en el *Discurso* nos encontramos con que para Descartes no tendríamos medio alguno para reconocer la diferencia entre unas máquinas "que tuvieran los órganos y la figura de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón"[6] y esos *autómatas*, máquinas en movimiento, que son los animales. Sin embargo, respecto de esas capas y sombreros que vistos desde la ventana parecen hombres, pero que podrían muy bien ocultar espectros o unas máquinas artificiales (incluso unas máquinas de carne y hueso), poseo dos medios muy seguros para reconocer si se trata de verdaderos hombres. Estos dos criterios son la no fijeza en el comportamiento – mientras que en los animales es la naturaleza la que obra de modo uniforme, como si se tratara del mecanismo de un reloj, es la razón la que hace obrar a los hombres con una diversidad imposible de imitar para una máquina –, y el uso creativo del lenguaje:

> ⌈Los autómatas (animales o máquinas aquí no importa la diferencia) jamás⌋ podrían usar palabras ni otros signos componiéndolas como hacemos nosotros para manifestar a los demás nuestros pensamientos. Pues se puede concebir perfectamente que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras ⌈o incluso⌋ que grite *si se le hace daño* ⌈el ejemplo aquí no es menor⌋, pero no que se arregle de diversos modos para *responder* al sentido de todo cuanto se diga en su presencia como pueden hacer los hombres más torpes.[7]

Por estos dos medios puede conocerse la diferencia, el límite existente, entre el hombre y el/lo animal-máquina, pues ambos acreditan "no solamente que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto"[8]. Descartes parece ignorar – o al menos se muestra indiferente frente a ello – el hecho de que el animal pueda sufrir; en todo caso, su incapacidad para responder nos impediría conocer si se trata de un sufrimiento verdadero o, por el contrario, de un simulacro o un fingimiento. De este modo, ausencia de pensamiento, de razón, de un "yo pienso" e incapacidad para responder, para *dar* una respuesta, trazan una frontera firme y un límite infranqueable. Aquello que el hombre es propiamente, a saber, "una cosa que piensa", no es animal ni tampoco máquina y es por eso que puede dominarlos a ambos, uno a través del otro.
(Entre paréntesis, deberíamos pensar, ya que Descartes no lo hace, en qué medida el lenguaje y la capacidad de respuesta pueden comprenderse sin referencia al cuerpo. Sin atender, por ejemplo, al movimiento de los músculos faciales, a las cuerdas vocales, a la expresión del rostro en todo respuesta, etc.)

3. En la tradición del discurso cartesiano acerca del animal, el "yo pienso" kantiano – incluso allí donde pone en cuestión o complica la argumentación cartesiana en torno al *cogito ergo sum* –, "define

6 Descartes, op., cit., p. 105.
7 Descartes, op., cit., p. 105. (El subrayado es nuestro).
8 Descartes, op., cit., p. 106.

la relación consigo misma de la razón [el yo pienso debe acompañar todas las representaciones] que se le niega al animal"[9]. "Yo" quiere decir aquí la unidad de una conciencia que sigue siendo la misma a través de sus modificaciones. Unidad de la apercepción trascendental que acompaña todas las representaciones.

En su *Antropología en sentido pragmático*, texto de 1798, Kant define al hombre como aquel que "puede tener al "yo" en su representación". Este poder elevaría al hombre por encima de todos los demás seres vivos de la tierra. Al mismo tiempo, el ser humano es entendido, por oposición a la cosa, como persona jurídica, esto es, como sujeto de la razón y del derecho. Siguiendo el texto kantiano, Derrida señala:

> La persona es un ser absolutamente diferente en *rango* y *dignidad*, de esas cosas que son los animales irracionales. Sobre dichos animales irracionales, puesto que son cosas, tenemos poder y autoridad. Podemos utilizarlos y disponer de ellos a nuestro antojo[10].

De este modo, el "yo pienso" que debe poder acompañar todas las representaciones es lo propio del hombre, es la condición del pensamiento, el pensamiento mismo, de lo que por supuesto, de acuerdo con Kant, estaría privado el animal. En virtud de esta limitación los animales, por irracionales, están privados de la condición de personas, carecen de derechos, no poseen libertad, autonomía, ni dignidad, deben ser entonces considerados como cosas, por lo cual el hombre estaría autorizado a dominarlos. Por lo mismo, el animal resulta ajeno al reino de los fines, no es un fin en sí mismo, y sólo puede ser considerado como medio. "Pertenece a ese orden de la experiencia puramente sensible que siempre debe ser *sacrificado*"[11].

Esa es, expuesta de manera esquemática, la lógica kantiana en lo que respecta a la caracterización del hombre y el animal. Por falta de tiempo y espacio no podemos desarrollar de modo más amplio la cuestión referida a la crueldad que implica el discurso kantiano respecto de la necesidad de sacrificar la sensibilidad a la razón moral (razón pura práctica). Crueldad que Nietzsche ha descripto y denunciado lúcidamente en el Tratado II de *La genealogía de la moral* ("el imperativo categórico huele a crueldad"), y que Adorno lleva aún más lejos indicando que Kant no deja lugar a compasión alguna frente al sufrimiento animal, producto del odio que siente hacia la animalidad del hombre; y que para un sistema idealista (i.e. el idealismo trascendental de Kant), los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos para un sistema fascista[12].

4. Es Nietzsche, sin duda, quien con mayor fuerza rompe con esta tradición filosófica trayendo,

9 Derrida, op., cit., p. 110.
10 Derrida, op., cit., p. 113.
11 Derrida, op., cit., p. 120.

entre otras cosas, a escena el cuerpo. Ello no sólo invirtiendo sino trastocando la distinción jerárquica cuerpo/espíritu-razón-pensamiento establecida en la modernidad por Descartes, pero que se remonta hasta Platón. "El yo – habla del cuerpo y continúa queriendo el cuerpo..."[13], nos dice Zaratustra. De este modo, Nietzsche pone en jaque a la tradición filosófica más hegemónica, que había pretendido subordinar la sensibilidad, el cuerpo, la vida, y por lo tanto la animalidad, a la pureza del pensamiento, de la razón y del yo. Frente a este discurso dominante de la filosofía moderna, que es también el discurso de la dominación, "el despierto", "el sapiente", Nietzsche-Zaratustra dice:

> Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.
> El cuerpo es una gran razón...[14]

El cuerpo es quien "hace yo", y cuenta para ello con un pequeño instrumento, la "pequeña razón", que no es otra cosa sino parte de aquel. Esa conciencia orgullosa que el discurso logocéntrico coloca como fundamento es en realidad, nos dice Nietzsche, tan sólo un producto tardío, con una larga historia a sus espaldas. Historia cruel y amarga, la de forjarle una conciencia a ese animal-hombre, a ese entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido[15].

De esta manera, al traer a escena el cuerpo Nietzsche introduce una fisura en la esencia misma del hombre tal como había sido considerada hasta el momento; al mismo tiempo que provoca una grieta en la frontera entre el animal y el hombre. Trastoca el límite y por lo tanto también la pregunta por el animal. Desde el momento que se atiende al aspecto corporal más allá de la dicotomía jerárquica entre cuerpo y razón, ya no puede acreditarse como segura la frontera entre el animal y el hombre. Ya no hay nada que la asegure, aunque los metafísicos de todos los tiempos no hayan hecho más que tratar de delimitarla.

Si, como señala Derrida, la "dominación [sobre los animales] se ejerce tanto en la violencia infinita, incluso en el daño sin límites que infligimos a los animales (…) como en los conceptos fundadores en nombre de los cuales se ejerce dicha violencia"[16], la filosofía de Nietzsche quizás podría ayudarnos a desplazar la cuestión en torno a la animalidad; que entonces ya no debería centrarse en saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, sino que la cuestión decisiva pasaría por saber si los animales pueden sufrir. Pero esta cuestión sólo puede adquirir toda su relevancia si se toma en serio al cuerpo – al cuerpo en tanto vida, y a la vida en tanto vida animal –, si se lo tiene verdaderamente en cuenta y no sólo si se cuenta, es decir, se calcula, con él. La apertura a este nuevo

12 Cf. Derrida, op., cit., p. 124.
13 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad.: A. Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1997, "De los trasmundanos", p. 58.
14 Nietzsche, op., cit., "De los despreciadores del cuerpo", p. 60.
15 Cf. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad.: A. Sánchez Pascual, Bs. As., Alianza, 2008, p. 78-9.
16 Derrida, op., cit., p. 109.

modo de afrontar la cuestión del animal resulta hoy más urgente que nunca, y es a lo que nos invita la filosofía de Nietzsche.

Pagar con el cuerpo. De Shakespeare a Dalton Trumbo

Alejandro J.G. Hernández (UNMDP)

La observación que presento surge de confrontar dos expresiones culturales en el contexto de lo que hoy caracterizamos como biopolítica. Dos obras que tienen en gran medida una mirada y algo que decir respecto del tratamiento que merece el cuerpo dentro de la sociedad.

Una es el Mercader de Venecia (Shakespeare, 1598), un texto clásico que no requiere prólogo alguno, salvo hacer hincapié en aquello que me parece relevante a los fines de esta presentación. Un comerciante veneciano toma un crédito de un prestamista judío quien como contraprestación (nada más que como una formalidad que le diera dignidad al contrato, dado que, como un detalle social, hay de fondo algún reproche por parte del prestamista hacia el comerciante por cierto desdén por la falta de reconocimiento) demanda cobrarse para el caso de incumplimiento, con un libra de carne del cuerpo del deudor. Según el desarrollo del relato ocurre lo impensado, que el comerciante no puede saldar su deuda y que el prestamista demanda judicialmente la satisfacción del contrato. Sin embargo el alegato de la defensa acaba por derribar las expectativas del prestamista: con una lógica impecable se demuestra que es imposible cobrarse la deuda por más legítimamente que hubiera sido pactada porque no podría cortar esa libra de carne sin procurar además un daño extra que no se podría reparar.

La otra, "Johnny cogió su fusil" (1971), un film de Dalton Trumbo, quizás no tan conocido y que por lo tanto merezca alguna introducción. La película expone el derrotero de una víctima sobreviviente durante la 1ªGM que ha quedado mutilado hasta lo inconcebible y que es mantenido con vida como objeto de experimentación, y a la par despliega los soliloquios del protagonista sobre cuestiones de pertinencia existencial.

La propia trayectoria del autor nos permite dividir su producción en tres etapas de algún modo coincidente con tres momentos del devenir político. En efecto la primera etapa de dichas producciones estuvo signada por una tendencia ideológica emparentada con expectativas colectivistas y reformistas; la segunda, que se compadece con el período de persecución llevado adelante por el macarthismo en el que el propio Dalton Trumbo fue acusado de comunista y obligado a pasar al anonimato, como uno de los diez de Hollywood entre los que también estaba Charles Chaplin. Los films de esta etapa están caracterizados por una tendencia más individualista proclive al recurso de la violencia como quedaría expresado en Spartacus (1960, Stanley Kubrick). Al mismo tiempo resulta por lo menos anecdótico mencionar el caso singular de haber recibido, bajo seudónimo y en el exilio, dos premios de la Academia (1953, Vacaciones en Roma y 1956, El Bravo). Por último, la obra de Trumbo entra en una tercera etapa de carácter biográfico y en cierto sentido

caracterizado por un manifiesto desencanto, si nos atenemos a las conclusiones que nos propone el film presentado.

Naturalmente la cuestión bélica es central en el film. Al respecto aunque parezca un detalle, me parece significativo destacar que el libro en que se basa la película fue escrito por Trumbo a propósito de la 2ºGM, en tanto la película fue realizada durante la guerra de Vietnam y ambientada durante la 1ºGM. Algo más de medio siglo signado por la guerra en un contexto planetario con implicancias tocantes a la propia supervivencia de la especie.

De la cuestión bélica se deriva un aspecto biopolítico que, aunque aún no se haya formalizado temáticamente para el momento de realización del film, creemos es introducido a la luz del estado de discapacidad que exhibe el protagonista y que en definitiva plantea la cuestión por la posesión y propiedad del cuerpo. Johnny, el protagonista, exhibe una condición de discapacidad que, a juicio del médico que dirige sus cuidados y estudios, sólo es tolerable en tanto y en cuanto tiene daño cerebral y no tiene sensaciones, de otro modo *hubiera sido inhumano mantenerlo con vida.*

En estas condiciones (de no sufrimiento) es útil para la ciencia y, tal como se señala en la escena del "científico", útil para asegurar y mejorar las condiciones de reproducción de un soldado más económico y susceptible de ser reutilizado.

La simbología del film expone expresamente la mutilación y reproduce el conflicto respecto de la posesión del cuerpo; frente a la gestión bélica las posiciones antibelicistas y contraculturales pretenden rescatar para sí el cuerpo propio.

Este es el sesgo que se me ocurre pertinente vincular con el texto de Deleuze "Sociedades de control" en el que se glosa el análisis de Foucault, en cuanto al emprendimiento de una sociedad de control que actúa sobre el medio para circunscribir el ámbito de autonomía del individuo. Se trata de la construcción de una ciudadanía/población que sin ningún miramiento se halle dispuesta a enajenar el cuerpo o a prostituirlo, para que sea convenientemente completado con las disposiciones del gobierno.

Un cuarto aspecto, imbricado en esta última consideración, es la crítica a la democracia como régimen basado en la donación de cuerpos para la guerra. La confrontación entre las tendencias radicales, conservadoras, y las aspiraciones humanistas, reformistas o aún de talante revolucionario, no hace más que poner de manifiesto que ambas son responsables de experiencias frustrantes, siendo ambas de estricta filiación moderna, y ambas, por igual, exponentes de una única contradicción insalvable que sólo puede materializarse, sin ser resuelta, en la guerra.

Por un lado el ciudadano que enajena el cuerpo para la democracia y por otro las contraculturas que lo reivindican para sí. Contraculturas que a su vez implican tendencias que abarcan un amplio repertorio que va desde el compromiso de la militancia violenta, hasta la fuga hacia comunidades alternativas, pasando por la expresa exposición del síntoma del sinsentido como espectáculo.

Precisamente a esta alternativa alude el propio Johnny cuando sugiere ser expuesto como un fenómeno espectacular en alguna feria, como creación del hombre. No es arriesgado interpretar que esta proyección termina por adquirir en el ámbito de la sociedad capitalista, una forma definitiva. El sistema, en lo sucesivo, procurará procesar el fenómeno contracultural como espectáculo, industrializando el arte, los movimientos intelectuales y la moda. Al respecto no se debe perder de vista que este aspecto de difusión y propaganda estuvo auspiciado por el despliegue de la CIA en el contexto de la Guerra Fría para instituir la forma de vida democrática como garante de la libertad.

En 1967 Guy Debord (La sociedad del espectáculo) releva ese carácter: el espectáculo es la imagen invertida de la sociedad en la cual las relaciones entre mercancías vienen a sustituir las relaciones entre la gente. El espectáculo introduce en el mercado el intercambio de valores alternativos ahora vueltos metáfora, fetiche, definitivamente vaciados de contenido y retrotrayendo la mirada hacia una nostalgia de lo perdido.

Por último y de regreso a las pautas que extraigo del film, queda la mención al tema del lenguaje y la comunicación. Uno de los momentos más emocionantes está dado por el hallazgo que hace Johnny de su posibilidad de comunicarse por medio del sistema morse. Sin embargo por lo que señalaré más adelante, me parece más relevante una escena anterior, en la que su enfermera logra comunicarse con él inscribiéndole sobre la piel el dibujo de las letras de las palabras "feliz navidad", lo que, por otra parte, supone para el protagonista, entre otras cosas, la posibilidad de pautar el tiempo. De todos modos, en el contexto desencantado que caracteriza el guión de la película, este mecanismo según queda resuelto, también es frustrante. El mensaje emitido no logra su cometido. Sin duda, para que haya comunicación no sólo hace falta uno que enuncie sino que haya otro dispuesto a escuchar.

Retomo entonces aquella escena que aludí de la enfermera que escribe sobre la piel de Johnny y como corolario quisiera relacionarla con El Mercader de Venecia (Shakespeare, 1596/1598) para terminar de dar forma a dos o tres aspectos que intentan hilvanar esta presentación.

A partir de la inscripción del lenguaje sobre la piel del protagonista me parece legítimo interpretar que se trata de la inscripción de la ley, de la palabra escrita. La ilusión de reinserción en el tiempo y en el mundo de los hombres que alienta al protagonista a partir de la comunicación se da a través del lenguaje que se pone por escrito reinaugurando el orden de la legalidad y civilidad.

El otro ingrediente para articular esta conclusión es la sentencia de Deleuze cuando afirma que el hombre ya no está disciplinado sino que está endeudado, y como la deuda es ley, también pretende ser inscrita en el cuerpo (tal cual lo vimos con el Mercader de Venecia). No me voy a extender en consideraciones al respecto de la entidad que adquiere la deuda como cuestión que si no existencial, al menos en la conformación del mundo actual, sin duda no es nada desdeñable. Sólo haré mención a la obra de Shakespeare porque todavía eran épocas en que la deuda no se podía cobrar con el cuerpo.

Si cabe como conclusión he intentado poner de manifiesto entre el mercader de Venecia inscrito en el contexto de un incipiente Estado de Derecho y Johnny cogió su fusil inscrita en un contexto democrático, la distancia que también se hace manifiesta cuando se comprueba el debilitamiento de los mecanismos que hacían del cuerpo humano un ámbito respetado… sujeto como caracterizaría Foucault a disciplinamientos pero aún preservado de las constricciones que impone una sociedad de control amparada en los principios democráticos que exigen y demandan el compromiso inexcusable del cuerpo, por ejemplo, para el caso del imperativo bélico. Un imperativo bélico que a partir de la recuperación que viene haciendo la ciencia política de Karl Schmitt parece haber recobrado la entidad que aquel le asignaba como ultima ratio de la política y del Estado.

"Sujetos Nómades" y "Órganos sin Cuerpo" en el pensamiento de Rosi Braidotti

Graciela Hernández (CONICET/ UNS)

1. Introducción

Esta ponencia que se centra en la teoría de Rosi Braidotti es la continuación de otro con una base empírica mucho más concreta basado en el análisis de las fiestas rituales de menarquía, denominados generalmente de "iniciación femenina" en los pueblos originarios de la región Pampeana y Patagónica. Partimos de la pregunta: ¿a quienes se somete a estos procesos para que se conviertan en mujeres? Y nos pareció que el debate Butler –Braidotti nos podía ayudar a reflexionar sobre el hecho. Partimos de perspectivas teóricas específicas para el análisis de rituales, desde Arnold Van Gennep y Víctor Turner hasta Pierre Bourdieu, y seguimos con los debates teóricos sobre la materialidad de los cuerpos y la diferencia sexual, centrados básicamente en las perspectivas de Judith Butler y Rosi Braidotti. Incluimos esta problemática debido a que con frecuencia se observa al dualismo sexo/género como una construcción "occidental" que podría no haber existido en las culturas de los pueblos "no occidentales" como podría clasificarse a los pueblos originarios. En este análisis fuimos identificando los mecanismos de construcción del género en el interior de culturas que estamos analizando pero también que en el proceso de colonización las mujeres de los pueblos originarios fueron reinventadas como "mujeres".

En este trabajo focalizaremos en los vínculos de Braidotti con las teorías de Deleuze y de Derrida y en sus conceptualizaciones sobre la diferencia sexual en una dirección en la que desafía tanto al biologicismo como al culturalismo. Intentaremos profundizar en las metáforas del "sujeto nómade" en tanto ficción política y "órganos sin cuerpo", en una reelaboración de la idea de Deleuze en épocas de avance de la biotecnología, en la cual la sexualidad, la reproducción, la donación y creación de órganos son los blancos privilegiados del biopoder. También queremos analizar algunas de las otras "ficciones políticas" de las que se nutre, en especial de Luce Irigaray y Donna Haraway, diferentes entre sí pero comprometidas en la tarea radical de subvertir las perspectivas y representaciones convencionales de la subjetividad femenina.

2. Algo sobre el debate con Butler…

Judith Butler propone que el feminismo debe desdibujar las diferencias sexuales y desestima al dualismo sexo/género, ya que considera que el género vino a reforzar al sexo y no a superarlo como categoría clasificatoria. Considera que los campos de representación lingüística y política definieron

con anticipación el criterio mediante el cual se forman los sujetos mismos, con el resultado de que la representación se extiende sólo a lo que puede reconocerse como sujeto, es así que los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos que después van a representar, la ley produce y luego oculta la noción de un sujeto anterior a la ley desde una estrategia epistemológica colonizadora que reconoce al patriarcado como una inevitabilidad histórica muy difícil de superar. Para Butler hay reificación o cosificación de la historia que considera inevitable al patriarcado, propone que hay que pensar una nueva epistemología que cuestione la lógica de la metafísica de la sustancia que presupone que las categorías de macho y hembra, mujer y hombre se producen de manera semejante dentro de este marco binario "universal", por la cual el género resulta ser performativo, es decir, constituye la identidad que se supone que es y se produce/ reproduce performativamente por las prácticas reglamentadoras de la coherencia de género. Según Butler las teorías del género no nos ayudaran a ver a las mujeres de las culturas no-occidentales, ya que el género sigue retroalimentando al sexo. (2006: 38- 43)

Rosi Braidotti, tiene otra mirada sobre la diferencia sexual y la conceptualiza en una dirección en la que desafía tanto al biologicismo como al culturalismo, porque reflexiona sobre la corporalidad en términos semióticos y simbólicos y considera que la diferencia sexual no puede ser reducida al discurso, aunque tiene una vida discursiva. Heredera de un movimiento filosófico cuyas raíces se remontan a comienzos de los años sesenta y comparte con las teorías de Deleuze y de Derrida, ya que considera que han realizado una propuesta sumamente interesante a los fines feminista -aunque sin llegar a dar respuesta a la opresión de las mujeres- Propone que hay que romper con lo que considera el "monologismo falocéntrico del pensamiento filosófico" desde prácticas feministas "que apuntan a afirmar la diferencia sexual como fuerza positiva" (2000: 70).

3. Sujetos Nómades

La idea del nomadismo nos interpela de muchas maneras: en una de ellas nos hace pensar en otras culturas, en especial en los pueblos nómades. En el caso argentino nos remite enseguida a los pueblos originarios que fueron relativamente autónomos hasta que se produjo el genocidio/etnocidio de la llamada "Conquista del Desierto", en este caso la idea de nomadismo ha sido cuestionada por la historia y la antropología que la considera una categoría peyorativa[1], pero muchas veces seguimos pensamos a los pueblos originarios de la Patagonia[2] como nómades hasta la dominación blanca en el siglo XIX, y hasta se han identificados "nómades del mar" en el actual

[1] En muchos contextos se considera peyorativo al rótulo "nomadismo" porque se piensa que le quita complejidad a las culturas que planeaban sus desplazamientos territoriales, que estaban lejos de ser vagabundeos al azar.

[2] Tradicionalmente se ha definido a los tehuelches como nómades, a partir de la renovación en el análisis de las fuentes históricas

Chile[3], haciendo alusión a sus desplazamientos permanentes, en estos casos la idea de nomadismo se asocia a libertad y a cierta idealización de sus formas de vida. El nomadismo nos remite también a los nómades de otros continentes y países, como así también nos hace pensar en los viajes y en las travesías intelectuales ligadas a la posmodernidad.

Braidotti opina que lo que define el estado nómade es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar, y que los posestructuralistas corren el riesgo de idealizar las nociones de desterritorialización y "viajes nómades" y que Deleuze y Guattari sostienen un esquema de pensamiento sobrio y empírico que resiste las tentaciones románticas. Define de la siguiente manera al sujeto nómade: "El sujeto nómade es un mito, es decir una ficción política, que me permite analizar detalladamente las categorías establecidas y los niveles de experiencia y desplazarme por ellos: desdibujar las fronteras sin quemar los puentes." (2000: 30) A pesar de esta definición la autora también relaciona el nomandismo con su propia vida, en el prólogo a la edición española incluye un texto que titula "Il recordo di un sogno" en el que recuerda su viaje a Lobos, en la provincia de Buenos Aires, para encontrar al teatro que había construido su abuelo, del que tenía noticias por fotos familiares y escribió en tono jocoso que se sintió "Rosita de Lobos" por un momento. Además señaló que tenía "una familia totalmente nómade que trasladó desde Italia a Australia, pasando por varios países europeos, la Argentina y la ex-Europa del Este". Recordemos que Braidotti nació en Italia, creció en Australia, estudió en Paris y trabaja en Holanda, en la Universidad de Utrecht.

Desde sus perspectivas teóricas los sujetos nómades son una opción teórica y existencial, un estilo de pensamiento y una visión de la subjetividad femenina en un estilo de pensamiento figurativo, pensamiento que considera que evoca o expresa salidas alternativas a la visión falocéntrica del sujeto. Para transitar estas alternativas propone delimitar una "senda del nomandismo" que la lleva por diferentes caminos en tanto nómada. Define al nomadismo feminista como metodológicamente parecido al bricolaje de Lévi-Strauss, arte, filosofía, ciencia y activismo, en este bricolaje une a la feminista bell hooks y su idea/concepto de la conciencia de la negritud posmoderna en términos de "anhelo", a la poeta, intelectual y activista Adrienne Rich y su idea de deslealtad a la civilización, a Teresa de Laurentis y su idea de superar "la trama edípica" del trabajo teorético, a feminista dramaturga y poeta Helene Cixous, y las "ficciones políticas" de Luce Irigaray y Donna Haraway.

a. Luce Irigaray: En *El espejo de la otra mujer*, 1974, *Spéculum de l`autre femme*, obra que la llevó a una intensa disputa con Lacan .Enfoca en la exclusión de la mujer en el lenguaje mismo y relee las

que se dio con la etnohistoria se dejó de lado este calificativo.

[3] Los "nómades del mar" eran los alakalufes, así denominó Joseph Emperaire, al pueblo que vivía en los archipiélagos del sur de Chile, cercanos a Puerto Eden.

categorías fundamentales del psicoanálisis y de la filosofía a partir de los temas del inconsciente femenino, el cuerpo femenino y el lazo de la mujer con la madre.

Braidotti toma sus reflexiones sobre el lenguaje y muy especialmente sus aportes con la práctica del *como sí o* mímesis. La mímesis es una suerte de repetición políticamente potenciadora porque aborda cuestiones de identidad, y de identificaciones y de la condición política del sujeto. Desde este punto de vista la mímesis o parodia no habrá de dar muerte a la postura falocéntrica, pero sí puede evidenciar el vacío de poder que la política paródica puede llegar a engendrar

b. Donna Haraway: En *Un Manifiesto Cyborg*, usa la metáfora del *cyborg* para ofrecer una estrategia política para los intereses aparentemente dispares del socialismo y el feminismo. El c*yborg* es: un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social y una criatura de ficción.

Braidotti discute las relaciones entre tecnología y naturaleza, esto la lleva a tomar posturas sobre el biopoder en la actualidad, sostiene que el *homo sapiens* es un *homo faber*, ya que, la clave de la hominización es la tecnología que se inició en el momento en que la mano humana tomó la primera piedra y le dio forma para multiplicar su fuerza. También opina que para el posestructuralismo francés la masa orgánica humana, el cuerpo, es el primer fabricante de tecnología, procura obtener una extensión orgánica de si mismo a través de herramientas, armas, artefactos y el lenguaje, la última de las prótesis y concluye que para Bachelard, Canguilhem y hasta Foucault la tecnología no es algo que perjudique o se oponga a la humanidad. Para Haraway, en la era del tecnopoder el sujeto corporizado es "canivalizado" por las prácticas de los tecnoaparatos.

4. Órganos sin cuerpos

Órganos sin cuerpo es la otra metáfora que seleccionamos para este trabajo, dado que nos parece significativa para pensar el género desde el posfeminismo. La autora nos recuerda que en los '90 se produjo el auge de las biotecnologías y que la sexualidad y la reproducción son los blancos privilegiados del biopoder, la noción de "bio" ha estallado para incluir una inmensa cantidad de organismos vivos. Opina que no hay una "revolución científica" en el escenario posmoderno, sino una revolución ideológica, hay un desplazamiento en la escala de las técnicas industriales pero no en la lógica científica que las sustenta y que la verdadera ruptura está en las representaciones que se despliegan para dar forma cultural, legal, moral y emocional al biopoder. Foucault sostiene que desde el s. XVIII la masa corporal se situó en el corazón de las técnicas de control que procuraron conceptualizar al sujeto, en el siglo XIX comenzó a caer el dualismo cuerpo/mente. Recordemos que el cuestionamiento del racionalismo es también conocido como "la muerte del

sujeto".

La metáfora del "cuerpos sin órganos" es una construcción discursiva acuñada en la filosofía por Deleuze y Guattari, enunciada desde el arte por Artaud y con antecedentes filosóficos en el pensamiento de Nietzsche a la que la autora da una vuelta para convertirla en "órganos sin cuerpo". Considera que en la actualidad las biociencias toman al organismo como objeto y al cuerpo como un mosaico de piezas intercambiables, esta perspectiva tiene consecuencias directas en las prácticas que regulan la sexualidad y la reproducción. Sostiene que hacer bebés es una de las mayores preocupaciones de la era postindustrial occidental en épocas que las mujeres parece haber optado por el crecimiento nulo de población. El poder biotecnológico atraviesa las fronteras nacionales, instala clínicas, fábricas, líneas de ensamblado en cualquier parte del mundo y cita a Spivak y a Mohanty que señalan que el racismo occidental sigue intacto. Afirma que los "órganos sin cuerpo" delimitan una transacción de materia viva, realizada con el fin de conservar la especie saludable y blanca y avala a la idea del carácter intercambiable de los órganos.

En este contexto Braidotti considera que es peligroso para las mujeres desdibujar las diferencias sexuales. (2000: 104). Afirma que las mujeres estamos entre el poder arcaico y la máquina de la maternidad posmoderna. La biotecnología está ofreciendo una redefinición de lo maternal, de la diferencia sexual, antes que las mujeres hayamos podido reformular estas cuestiones complejas.

La autora ubica a los "órganos sin cuerpo" en el lado opuesto al cuerpo deseante que espera encontrar un lugar mejor para las mujeres en el tiempo que nos toca vivir.

Para el cierre…

Hicimos un pequeño recorrido por las metáforas de "sujetos nómades" y "órganos sin cuerpo" en el pensamiento de Rosi Braidotti a partir de una situación inicial –el análisis de rituales de menarquía- en los pueblos originarios de Pampa y Patagonia, que nos llevó a preguntarnos sobre la materialidad de las diferencias sexuales y los planteos filosóficos que las ponen en cuestión. Focalizamos en algunas cuestiones centradas en el debate entre Butler y Braidotti debido a que nos parece iluminador para pensar el género, a los feminismos y al posfeminismo.

Quedan entre líneas y sin desarrollar múltiples cuestiones como la incorporación de los planteos teóricos del feminismo poscolonial, las demandas feministas vinculadas a las tecnologías reproductivas y no reproductivas, entre ellas la legalización del aborto en países como el nuestro donde está penalizado, todas temáticas que se vinculan con esta línea de pensamiento.

Referencias bibliográficas:

Braidotti, Rosi, 2000, *Sujetos Nómades*, Buenos Aires, Paidós

Butler, Judith, 2002, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós

Butler, Judith, 2002, *Cuerpos que importan, Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.

Spivak, Gayatri, 2003, ¿Puede hablar el subalterno?, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39: 297-364, Bogotá.

Mohanty, Chandra "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

Un análisis de la corporalidad en el "Segundo Paralogismo de la simplicidad" de la *Crítica de la razón pura*

Miguel Herszenbaun (CONICET, UBA, CIF, GEK)

1. Introducción: Dialéctica, paralogismos y psicología racional

La "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* se ocupa de analizar las diversas ilusiones de la razón pura, aquellas en que la razón no puede evitar caer por su propia naturaleza. En dicha sección de la "Lógica Trascendental" Kant se ocupará de las diversas ilusiones en que se fundan las metafísicas especiales de la metafísica dogmática. Particularmente, "los paralogismos de la razón pura" es el capítulo en que Kant se ocupa de la psicología racional, aquella disciplina metafísica que versa sobre el alma. A partir de principios racionales, el metafísico dogmático pretende demostrar a priori la substancialidad del alma, su simplicidad y su personalidad, principios caros a la tradición cristiana, pues implicarían la perduración del alma más allá de la descomposición de la materia, esto es, su inmortalidad. Kant presentará cuatro paralogismos, esto es, silogismos fundados en ilusiones trascendentales y sus respectivas críticas, intentando así demostrar en qué se sustentan dichas ilusiones y así obturar su efecto nocivo. En estos paralogismos, el metafísico dogmático confunde propiedades del yo trascendental, es decir, de la mera representación yo pienso, aquella que es condición de posibilidad de la experiencia, con propiedades de un objeto, de una cosa. Confunde tal representación formal, vacía, con el concepto de un objeto de conocimiento; pretende, en todo caso, conocer a través de ella, cuando ella es sólo un requisito lógico trascendental para el pensamiento de objetos. De esta manera, Kant mostrará en cada caso cuál es el fundamento de la ilusión y mostrará la infundada afirmación del metafísico dogmático.

2. El Segundo Paralogismo de la simplicidad

El "segundo paralogismo de la simplicidad" de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* consiste en demostrar la simplicidad del alma, aduciendo que el pensamiento es incompatible con la composición de la sustancia. Un objeto compuesto de partes no tendría la unidad exigida por el pensamiento. Si suponemos una sustancia compuesta, la cual fuera el sustrato de un pensamiento, y en cada una de las partes de la sustancia inhiriera una parte del pensamiento, dicho pensamiento no sería uno. Para que un pensamiento sea uno, deben inherir todas las representaciones que lo

componen en un único y mismo sujeto pensante[1]. De lo contrario, no tendríamos un pensamiento. Con lo cual, el pensamiento exige unidad y simplicidad de la sustancia pensante y es incompatible con la composición. De esto pretende seguirse la heterogeneidad de la sustancia pensante respecto de la corporalidad y la consecuente inmortalidad del alma.

3. La crítica principal al Segundo paralogismo de la simplicidad

La solución indicada por Kant a este segundo paralogismo consiste en distinguir adecuadamente qué puede afirmarse a partir de la representación yo pienso y qué no. Como ya hemos adelantado, todos los paralogismos se basan en una extralimitación consistente en considerar que la representación yo pienso permite fundar conocimiento de un ente pensante. En este caso, Kant intentará demostrar que el metafísico dogmático confunde una propiedad de la mera representación formal yo pienso con la propiedad de un objeto. En efecto, es acertado considerar que el pensamiento exige una unidad, una cierta simplicidad. Sin embargo, dicha unidad o simplicidad no es la unidad o simplicidad de una sustancia. El ente pensante no es una sustancia en la que inhieren los pensamientos como accidentes. La unidad y simplicidad del yo descubiertas en la Deducción Trascendental son la unidad y simplicidad de un elemento lógico trascendental, de una condición de posibilidad para el pensamiento. La representación yo pienso es simple, es meramente formal, no aporta contenido alguno ni es un concepto que permita conocer un objeto perdurable en el tiempo y en el espacio. La unidad sintética de la apercepción no posee una unidad y simplicidad como aquella que podría ser atribuida a una sustancia. Su unidad y simplicidad remiten exclusivamente a la necesaria unidad en la que deben ser enlazados los múltiples pensamientos para ser todos ellos pensamientos de un único y mismo yo. Dicha propiedad de un elemento lógico trascendental, mal comprendida como propiedad de un objeto, conduce a la postulación de un ente pensante, sustancial y simple, de lo que se seguiría, como ya hemos afirmado, la incorporeidad e inmortalidad del alma.
Advertida esta falacia involuntaria en la que cae la razón, Kant logra, no evitarla, pero sí quitarle toda su efectividad. Advertido el paralogismo, la doctrina del alma del metafísico dogmático se revela como un error necesario de la razón, pero un error del que no pretenderá seguir obteniendo conocimiento a priori. Kant rescata, no obstante, tanto en el primero (que versaba sobre la sustancialidad del alma) como en el segundo paralogismo que pueda hablarse de la sustancialidad y simplicidad del alma, aunque no en un sentido estricto, pretendiendo que tras estas afirmaciones haya algún conocimiento metafísico. Posiblemente, este uso de las categorías puras sobre el objeto "alma" estará íntimamente vinculado con la necesidad de poder pensar al alma como sustancia y

[1] Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A352 [En adelante, citado como A seguido del número de paginación de la primera edición de esta obra].

como simple para poder pensar la libertad e inmortalidad del alma, ya no en el ámbito de la filosofía teórica, sino en el de la práctica, ámbito en el cual se defenderán ya no desde el conocimiento, sino desde la fe, ciertas proposiciones rechazadas en la *Crítica de la razón pura.*

4. El cuerpo y el Segundo Paralogismo de la simplicidad

Ahora bien, luego de la que debiera considerarse la respuesta estrictamente idealista trascendental al "Segundo paralogismo", Kant se propone explayarse en sus respuestas, brindando otras que ya no pretenderán demostrar cuál es la confusión que llevaba a afirmar que el ente pensante es simple, sino que, considerando aun admitir esto, pretenderá demostrar que de ello no se sigue afirmación alguna sobre la heterogeneidad o parentesco del alma con la materia[2]. Frente a esta tarea, en la cual Kant parece proponerse ubicarse en el papel del metafísico dogmático, Kant presentará varios argumentos, algunos concatenados, cuyo valor probatorio debe ser sopesado. Entre estos, veremos que la suposición de un íntimo vínculo entre alma y cuerpo termina siendo fundamental en la prueba que pretende buscarse. Dicha prueba se fundará, por otra parte, en supuestos propios del idealismo trascendental, con lo cual, puede sospecharse que Kant, en esta ampliación de su respuesta al "Segundo paralogismo", se ha mantenido estrictamente dentro de los límites del idealismo trascendental. Por lo que sus afirmaciones sobre el vínculo cuerpo-alma toman mayor relevancia al deber ser considerados, no como meras especulaciones, sino como parte de la doctrina del idealismo trascendental.

El principal argumento que nos interesa investigar aquí comienza por recordarnos la distinción entre fenómenos del sentido externo e interno establecida en la "Estética Trascendental". Siguiendo tal distinción, la diferencia o heterogeneidad entre pensamiento y materia sería notoria y evidente. Al pensamiento, como representación del sentido interno, no podría atribuírsele extensión, impenetrabilidad, movimiento, como sí se le atribuye al fenómeno externo.

Sin embargo, el objeto de la intuición externa exige un fundamento, un substratum, del cual nada sabemos. Pero respecto del cual puede afirmarse que no puede atribuírsele adecuadamente extensión, impenetrabilidad y las demás propiedades propias de la materia. En tanto que tal noúmeno u objeto trascendental[3] no es fenómeno externo, sino el fundamento del mismo, le sería contradictoria la predicación de las propiedades propias de este. Por otra parte, afirma Kant, no le sería contradictoria la atribución de pensamiento.

Esta compleja argumentación tiene una apariencia confusa. A todas luces, parecería reforzar la heterogeneidad entre materia y pensamiento, antes bien que demostrar su posible parentesco. Pues,

[2] A357
[3] A358

separa la extensión y corporalidad, propia del fenómeno externo, del fundamento nouménico del mismo, al cual no puede atribuirse dichas propiedades. Sin embargo, Kant no cae en inconsecuencias y el argumento toma un giro cuando se analiza la relación entre estos dos ámbitos, o mejor aun, su unión.

Si la materia fuera una cosa en sí, ésta sería heterogénea del alma como ente simple. Sin embargo, como ya hemos dicho, la materia es fenómeno externo, no una cosa en sí, cuyo substratum desconocemos. Ahora bien, este substratum o fundamento del fenómeno externo bien podría ser simple y producir en nuestra sensibilidad la intuición de lo extenso. De esta manera, tendríamos un objeto empírico extenso, al cual, a pesar de su manifestación bajo la forma del espacio, también le correspondería el pensamiento, el que no podríamos intuir. Este objeto aquí considerado por Kant agrega un elemento fundamental a la prueba. Si la prueba radicara únicamente en distinguir fenómeno externo de cosa en sí, la heterogeneidad entre alma y corporalidad sería intensificada antes que eliminada. Pero el argumento presenta la posibilidad de un objeto empírico, extenso que, a su vez, tenga pensamiento, el cual no podemos intuir. Este objeto empírico extenso y pensante es la unión de corporalidad y pensamiento y, por tanto, es el alegato a favor del parentesco y la no necesaria heterogeneidad entre extensión y pensamiento, cuerpo y alma.

Este elemento, como hemos visto, resulta una pieza clave en la argumentación, sin la cual, Kant parecería alegar, no a favor del posible parentesco entre alma y cuerpo, sino a favor del reconocimiento de una confusión que el metafísico dogmático no supo reconocer adecuadamente por no adoptar la idealidad trascendental de los fenómenos. Pero la presentación del hombre, el objeto extenso que piensa, aclara profundamente la estrategia argumentativa de Kant. La prueba radica en mostrar que alma y corporalidad, pensamiento y extensión, pueden estar emparentados; para ello, Kant muestra la posibilidad de su unión en un mismo objeto, aunque en distintos respectos. Ahora bien, dicha vinculación de un plano nouménico y otro fenoménico es, por un lado, osada, aunque, por el otro lado, es recurrente. Dicha relación es nuevamente tratada en la "Antinomia de la razón pura", especialmente en su tercera formulación, en la que se sostendrá la posibilidad de que el fenómeno se sujete a una causalidad natural y a otra nouménica. Por otra parte, la relación entre lo fenoménico y lo nouménico o lo sensible o corporal y lo inteligible tiene todo otro ámbito de análisis en la filosofía práctica.

Este breve argumento en que se sostuvo el posible parentesco entre pensamiento y extensión en un mismo y único objeto, aunque en diferentes respectos, es una pequeña muestra de una doctrina más extensa sobre la relación entre lo inteligible y lo fenoménico. En este caso, el objeto en el que conviven extensión y pensamiento permitiría refutar el pretendido conocimiento de la naturaleza no corporea (y por tanto inmortal) del alma.

5. Conclusiones

El "segundo paralogismo de la simplicidad" consiste en una ilusión necesaria de la razón pura, en la que la razón cree poder conocer a priori y por conceptos la naturaleza simple del alma o ente pensante. Como hemos visto, Kant ofrecía una respuesta en estrictos términos del idealismo trascendental, demostrando que el metafísico confundía las propiedades de la mera representación formal y vacía del yo pienso con propiedades de una sustancia, a la que se aplicarían legítimamente las categorías, limitadas en su uso legítimo a objetos de la sensibilidad. Sin embargo, la crítica kantiana al segundo paralogismo no terminaba aquí. Hemos intentado mostrar que la ampliación que Kant ofrece a las consideraciones sobre este segundo paralogismo introducen consideraciones sobre el vínculo del cuerpo y el alma o la extensión y el pensamiento, en las que la íntima vinculación entre extensión y pensamiento juega un roll clave. La reunión de pensamiento y extensión en uno y el mismo objeto es, al fin y al cabo, el alegato con que Kant cierra el argumento a favor del posible parentesco entre ente pensante y corporeidad. Dado que, por un lado, tal argumento se sostiene en supuestos propios del idealismo trascendental (tales como la idealidad trascendental de los fenómenos), y que, por el otro, la relación entre noúmeno y fenómeno vuelve a ser elaborada en la "Antinomia", concluimos que puede tomarse estas consideraciones sobre el parentesco y relación entre cuerpo y alma no como una mera especulación metafísica, sino como parte de la doctrina idealista trascendental.

Referencias bibliográficas:

Allison, H., *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.

Jáuregui, C., *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007.

La relación mente-cuerpo en el *corso* y *ricorso* según Vico

Silvina Paula Isla (UNSTA/UTN)

Mientras la *prima modernità* producía el desmembramiento del saber y reducía a un sector la sabiduría, la propuesta viquiana busca la integración del saber en la unidad de la extensa experiencia humana.[1] Esta experiencia humana será la misma cultura creada por los hombres a través de las instituciones civiles y que permitirá a Vico delinear el plan de su Ciencia Nueva.

Todos los intentos de Vico en sus discursos inaugurales de la Universidad de Nápoles (desde 1699 hasta 1708) como, en parte, *De antiquísima italorum sapienza (*1710*)* y su misma *Autobiografía* (1725), son el esfuerzo denodado de combatir la división de las facultades de conocimiento. La pedagogía jansenista que había invadido las casas de estudio italianas se convertían en una afrenta a la unidad del saber.[2] El desprecio de las capacidades sensitivas y de las artes que de ellas se derivan es considerado por nuestro autor un verdadero peligro en el progreso formativo del juicio de los jóvenes. El arte crítica[3], que se tiene por lo máximo, no puede desarrollarse sin la suficiente capacitación del joven en las actividades imaginativas y memorísticas, que dependen necesariamente de lo sensible.

En la perspectiva viquiana la totalidad del saber se transforma en organismo del conocimiento, del comportamiento y de las operaciones. Vico articula la unidad del saber sobre la común implicación del orden universal, es decir sobre lo que está denotado en ese orden. Vico se propone así indagar la naturaleza de la sabiduría (saber) en la pluralidad de sus modos y en la diversa y, sin embargo, común correlación con el fundamento metafísico, como condición para comprender la figura del destino histórico del hombre tendido entre la sabiduría (prudencia) y la necedad (insensatez).[4]

Para sentar las bases de su propuesta, Vico establece una equivalencia entre la pedagogía del hombre y la pedagogía de Dios. El saber humano sigue un curso natural que va de lo más concreto a lo más abstracto, de lo fantasioso a lo racional. Del mismo modo, las naciones atraviesan progresivamente etapas en el desarrollo del recorrido o curso histórico (*corso)* que van desde un estado pre-humano hasta el desarrollo de la plena racionalidad.

Bermudo comenta que los auspicios de la *Ciencia nueva* le llegan a Vico "de la mano de los textos de

[1] Cfr. Botturi: *La sapienza della storia*, 21/23-24.
[2] Cfr. Botturi: *La sapienza della storia*, 37.
[3] Considera *crítica* al arte de argumentar a favor de un enunciado considerado anticipadamente como verdadero. Cuando se refiere a su *nueva arte crítica* es a la propuesta principal de la Ciencia nueva: una revisión de los estudios historiográficos combinando filosofía y filología, entendiendo por filología la historia, la jurisprudencia, y todas las producciones humanas.
[4] Cfr. Botturi: *La sapienza della storia*, 35.

los iusnaturalistas"[5]. Su deuda especial con Grocio es la teoría del lenguaje con su presupuesto de una fase no humana (bárbara) o pre-social del hombre"[6] -*stato ferino* en Vico- que fue expresado en los tres tomos de *Il dirito universale (El derecho universal)* publicado en 1720. En palabras de Nicolini esta voluminosa obra es el *archivo conceptual* de la *Ciencia nueva* que alinea a Vico "con la problemática filosófico-jurídica del siglo XVII y puede, merecidamente, ser elogiado por su cultura jurídica y rigor intelectual"[7]. Alberto Damiani coincide, en este punto, con Nicolini.[8] El *Derecho universal* es una obra diferente a la *Ciencia nueva*, considerada la obra cumbre más original de Vico. En ella, este pensador moderno, se propone formular una *episteme* del mundo civil a partir de la aceptación de principios filosóficos que se conviertan en verdades irrefutables. Utiliza una heurística filológica que le permite descender al primer lenguaje humano, el lenguaje poético. A través del mito los primeros hombres simbolizaron sus necesidades y utilidades producto de la convivencia social. Como no poseían la capacidad de abstracción, se valieron del conocimiento sensible. Con sus cuerpos captaron las amenazas y hostilidades del mundo, les dieron un carácter representativo animado (como su propio cuerpo) y elaboraron caracteres poéticos. Este fue el primer lenguaje utilizado por los hombres: el lenguaje divino. Este lenguaje los separa del estado de salvajismo, pre-humano o pre-social, puesto que los hombres "caídos de la justicia perfecta a raíz del pecado original…vivieron en soledad como fieras salvajes".[9] Luego, impulsados por sus utilidades[10], se sintieron movidos a convivir en sociedad.

Vico reconoce en su *Autobiografía* el proyecto de una ciencia nueva, que plantea de un modo más general y metafísico en la *Scienza nuova (prima)* -1730- y organiza metodológica y sistemáticamente con el principio gnoseológico *verum ipsum factum* (lo verdadero es lo mismo que lo hecho) en la *Scienza nuova (seconda)* -1744-.[11]

Ya en su primera versión de la *Ciencia nueva*, ve en la imaginación de los pueblos el paso del estado salvaje al humano primitivo. Hubo un primer momento de representación fantástica en la historia de la humanidad, con un equivalente lenguaje poético:

---

[5] Bermudo: Introducción *a la Ciencia nueva*, 20.

[6] Ibídem. Bermudo refiere que también la Biblia y Hobbes contribuyen a su teoría en este punto.

[7] Fausto Nicolini: "Vita e opere di G. B. Vico", *en la* "Scienza nuova" edizione del 1744, Laterza, 1978, Bari, xxx-xxxi. Extraída de: J. M. Bermudo; Introducción a la *CN II*, 20 y notas 2 y 3.

[8] Cfr. Damiani: Damiani Alberto Mario: *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*; Almagesto, 2007, Buenos Aires, Cap. V. En este capítulo Damiani analiza diferentes teorías acerca de la radical diferencia entre las primeras obras de Vico y la Ciencia nueva por la aplicación del principio gnoseológico: *verum ipsum factum* al mundo civil.

[9] CN II [1].

[10] Sobre este punto de las *utilidades*, Croce hace notar que Grocio no toma el punto justo "non distinguendo l'occasione dalla causa" ni resuelve la antigua problemática de si el derecho reside en la naturaleza o sólo en las opiniones de los hombres. A hacer provenir la vida social de las utilidades comunes resbala –*scivola*-, a pesar de él mismo, en el utilitarismo y en el epicureísmo. Vico hará pasar al hombre del estado de soledad bestial al social a partir del temor. Cfr. Croce B.: Op. cit., 84/85.

[11] Ibídem. Croce opina que la CN II posee "un modo meno profondo e meno sicuro, e, certamente meno vichiano". Croce B.: Op. cit., 331.

El principio de tales orígenes de las lenguas y de las letras es que los primeros pueblos del gentilismo, por una demostrada necesidad de naturaleza, fueron poetas. Estos caracteres poéticos eran ciertos géneros fantásticos (o bien imágenes, por lo general de sustancias animadas, de dioses o de héroes, formadas por la fantasía) como las fábulas.[12]

Este lenguaje -como las otras dos lenguas que Vico refiere[13]- se corresponde con una de las tres edades de la humanidad: la divina. En cada edad primó una clase de jurisprudencia. En la primera época, la edad de los dioses, rigió la teología mística y de ahí la importancia de recurrir a la imaginación. Como la niñez de la humanidad, con un lenguaje metafórico, los primeros humanos se expresaron con una lengua figurada que representaba sus necesidades y, con ella, la historia ideal eterna. He aquí la importancia de los mitos en los que "estuvieran escondidos los misterios de la susodicha sabiduría vulgar"[14] elaborada por los *poetas teólogos*, quienes no sólo interpretaban los oráculos revelando sus misterios sino que además son considerados los fundadores de la humanidad gentil[15]. Las fábulas serían una muestra de esta especie de sabiduría participada desde las verdades eternas. La sabiduría común a todos los pueblos se debe a que la inteligencia contempla unas verdades eternas que luego se ven reflejadas en las máximas que pronuncia. De este modo la inteligencia ilumina las distintas realidades por las que atraviesa cada nación.

Llama saber divino al modo de expresión de los poetas teólogos a través de jeroglíficos, una lengua secreta conocida por pocos y que revelaba el mensaje de los dioses. La lengua divina o sagrada comunicaba gráficamente las cosas que superaban la capacidad de comprensión de los primeros hombres como también las realidades relacionadas con las austeras necesidades para la vida de dichos hombres. El saber humano comprende tanto el lenguaje de la edad heroica como el vulgar de la etapa humana. En la edad heroica la lengua fue simbólica –por signos o emblemas heroicos- y en la humana la lengua fue epistolar o vulgar -para comunicar entre personas distantes las necesidades de la vida cotidiana- y surge por convención.[16] La lengua de los dioses fue casi completamente muda y muy poco articulada; la de los héroes, mezcla de articulada y muda, o sea mezcla de habla vulgar y caracteres heroicos; la lengua de los hombres casi totalmente articulada y escasamente muda. Las tres lenguas se originan conjuntamente puesto que dioses, héroes y hombres comenzaron simultáneamente "pues precisamente fueron los hombres los que imaginaron a los dioses y creyeron en la naturaleza heroica como mezcla de la de los dioses y la de los hombres". Las tres lenguas

[12] CN II [34].
[13] La heroica y la propiamente humana. Este tema se retomará durante este capítulo.
[14] CN II [37] Hubeñák confirma este descubrimiento: "La cosmología trató de explicar por mitos los fundamentos de la vida de estas culturas [agrarias]". Hubeñák Florencio: "Formación de la cultura occidental", Ciudad Argentina, 1999, Buenos Aires, 21.
[15] CN II [37].
[16] Cfr. CN II [437-439].

surgen, entonces, al mismo tiempo y a la par de las letras.[17]

La sociedad toda, y cada pueblo con sus características geográficas y temporales propias, se conducen inconsciente e involuntariamente a su fin. El lenguaje, las instituciones y los gobiernos que se constituyen en forma particular y concreta se dan en un *orden de sucesión necesaria* para realizar el plan divino. A partir de la observación de las grandes culturas, Vico reconoce un proceso constante en cada una de las civilizaciones: surgimiento, esplendor y fin o decadencia. Este fin es el término para un nuevo inicio. Dios enseña a la humanidad a través de la historia, por lo que los *ricorsi* serán una modalidad más de la pedagogía divina que orienta la conducta de las naciones a la virtud. Los hechos humanos en cualquier lugar de la historia son la *'ocasión'* para el cumplimiento de la voluntad de Dios.

La primera reflexión en que fundamenta el primer principio de su teoría del lenguaje es que la mente humana tiende naturalmente a conocer el mundo exterior, por medio de los sentidos, antes que a sí misma. Esto es porque resulta mucho más compleja la reflexión que la simple observación. De ahí que "el principio universal de la etimología en todas las lenguas" sea que los vocablos expresados por los primeros hombres son trasladados desde los cuerpos y las propiedades de ellos a la mente y el alma para significar en ellas esas cosas, es decir, los cuerpos y sus propiedades.[18] Por ejemplo, los hombres del gentilismo representaban tres años de recolección de alimentos con tres espigas. De ello se infiere que explicaban su mundo "con actos o cuerpos que tuvieran relaciones naturales con las ideas" o lo que es lo mismo, con una *lengua con significación natural.*[19] Los jeroglíficos serían ese lenguaje natural "mediante los cuales han hablado todas las naciones en su primera barbarie".[20]

Alberto Damiani resalta que las disciplinas humanísticas dependen, más que ninguna, de los sentidos, la fantasía, la memoria y el ingenio. Para rechazar la impugnación realizada por el cartesianismo a las ciencias humanas Vico propone la formación de las facultades no intelectivas mediante la rehabilitación de la *tópica*, que debe anteceder a la crítica. Define a la tópica como "la facultad de ingenio, capaz de descubrir relaciones entre lo aparentemente alejado" y entiende que esta operación es propia del hombre.[21] De ahí que Vico exprese que al habla natural debió suceder inmediatamente la *locución poética.* El lenguaje poético se originó de "imágenes, semejanzas, comparaciones y propiedades naturales"[22] y se expresaba cantando, como lo hacen los hombres que

[17] CN II [446]. En el # 234 confirma que, de igual modo, "caminaron al mismo paso en su desarrollo las ideas y las lenguas".

[18] Cfr. CN II [236, 237 y 431]. En el # 255 muestra la observación que lo lleva a tal conclusión: "Los mudos se explican mediante actos o cosas que guardan relaciones naturales con las ideas que intentan significar".

[19] CN II [431]. Cfr. CN [405].

[20] CN II [225].

[21] Damiani A. M.: *G.V.: la ciencia anticartesiana*, 128-129.

[22] CN II [227].

desfogan sus grandes pasiones entregándose al canto. Como el hombre primitivo había vivido en estado salvaje arrastrado por sus pasiones violentas, sin el poder de la expresión verbal, es razonable que haya formado su primera lengua cantando.

Se deben considerar particularmente los motivos del interés de Vico en la retórica. No recurre a ella por cuestiones estilísticas o eruditas sino porque ve en la tópica el *momento heurístico* que precede a la crítica. Independientemente de qué consideremos verdadero -lo cual se establece a través de argumentos utilizando la crítica- se debe recurrir a las formas en que los primeros hombres, a través de sus manifestaciones propias -invenciones, costumbres, etc.- han originado por el sentido común un modo autónomo de aprehensión de la realidad práctica. Esto significa que si expurgamos en las figuras -*tropoi*- de las que se valieron los primeros hombres podremos descubrir su modo de representarse las realidades empíricas y, por lo tanto, aproximarnos a su modo de comprensión.[23]

El hombre que produce el mundo civil no sólo lo produce sino que se transforma a sí mismo, de modo que resulta ser lo que él mismo hace de sí. No en cuanto a constitución biológica ni al acto de existencia pero sí en cuanto que ser temporal y social porque construye el mundo de naciones. En definitiva el hombre conoce con su mente el mundo civil porque lo hizo pero los *órdenes* de este mundo de naciones proceden de una mente muy distinta "siempre superior a los fines particulares que tales hombres se habían propuesto". Los fines humanos que son estrechos y obedecen a intereses particulares se transforman en *medios* para "fines más amplios" que procuran "conservar la generación humana de esta tierra". El hombre utilizó su inteligencia para construir la sociedad humana pero no es porque los hombres lo eligieran hacer así ni por azar que "perpetuamente, y siempre del mismo modo, surgen las mismas cosas".[24] Tales *órdenes*, que superan la tiranización del amor propio y dirigen a las pasiones encauzándolas a la justicia, sólo pueden provenir de un Orden superior. La providencia divina encauza los intereses particulares en pos de una sociedad justa.[25]

Hay que tener en cuenta que los sucesos históricos que investiga la historiografía y constituyen la base de datos de la filología "no son para Vico los elementos desde donde se construye la ciencia, sino simples elementos de ilustración de la misma".[26] Esto, por una parte, revela aún más el carácter a priori de sus principios pero, por otra, introduce un elemento esencial en la interpretación histórica: *la imaginación*. Con su ayuda Vico logra hilvanar, en el decurso histórico, la sucesión de hechos humanos con la ciencia y así entablar un diálogo entre ciencia y verdad. La clave de la 'ciencia nueva' viquiana se encuentra en los relatos poéticos, en las ficciones que los primeros hombres inventaron para representarse lo que la razón no podía comprender. Para Vico, la razón cartesiana, analítica y abstracta, no pudo aprehender ni expresar en términos científicos semejantes

[23] Las ideas centrales de este párrafo han sido extraídas de Damiani, op.cit., 129.
[24] CN II [1108].
[25] CN II [341].

representaciones. Su escepticismo gnoseológico cercenó la sensibilidad y dividió en dos bloques incomunicables al conocimiento humano. Es en la imaginación popular donde Vico halla la clave de la relación entre lo verdadero y lo cierto.[27]

Para Vico los gentiles que fundaron la historia de las naciones no pensaron objetos espirituales sino que partieron de la sensibilidad brutal en la que se encontraban para engendrar las imágenes horrorosas de dioses castigadores. Las facultades de conocimiento sensible fueron lo único con que contaban estos individuos abandonados a su existencia bestial y sólo asistidos inconscientemente por una Voluntad Superior simultáneamente intrínseca y ajena al orden temporal. Por esto se infiere que no contaban con la capacidad de captar las esencias de las cosas materiales (aún de un modo tosco y poco procesado) y, por lo tanto, tampoco contaban con el pensamiento -que vendría a ser un producto de la evolución de sus facultades de conocimiento en el intento de elaboración del lenguaje-. En esta producción social y evolutiva el hombre desarrollaría su inteligencia para armar en conjunto el mundo civil.

En Vico se da una aparición histórica de Dios en las costumbres, el lenguaje y las instituciones, de modo que lo divino se presenta inmanente a la historia. Las utilidades y necesidades humanas[28] son las ocasiones de las que se vale la Providencia. Pero son *ocasiones necesarias* puesto que siempre se dan y se darán del mismo modo en el curso de los acontecimientos humanos. Es decir, aún aceptando la diversidad de culturas y las diferencias cronológicas en la aparición de las *ocasiones* no es una voluntad absolutamente extramundana la que rige el orden de los acontecimientos. Dios se vale de las condiciones *intrínsecas a la contingencia humana*, de ese ser temporal y finito que es el hombre para que a través de esas características comunes a un pueblo *se manifieste* la voluntad providencial. Las instituciones están *implícitas* en el conjunto de los ciudadanos; sólo es cuestión de tiempo para que *den a luz*, para que broten del interior del hombre a quien Dios se las ha participado al modo de *necesidades o utilidades* para la vida ordenada y justa en sociedad. El hombre se convertiría en un cooperador involuntario de la voluntad de Dios al modo del ocasionalismo, sólo que no asiente al plan de Dios, ya que no es necesario para Giambattista Vico conocerlo y aceptarlo para obrar según Dios lo planeó. El modo de realizar libremente la voluntad de Dios en la historia es dejar que obre la naturaleza humana, de la que Dios es autor. Por eso las costumbres de las naciones se diferencian, pero coinciden en la historia ideal eterna programada por su verdadero autor. Los hombres nunca podrán cambiar su orden ni sus resultados. Toda la historia de los pueblos se dará según lo previsto por Dios pero en esta producción social y evolutiva el hombre desarrollaría su inteligencia para armar en conjunto el mundo civil.

---

[26] Bermudo J.: Introducción a la *Ciencia nueva*, 17.
[27] La idea general del párrafo ha sido extraída de: Bermudo J.: Introducción a la *Ciencia nueva*, 22.
[28] Cfr. CN II [241].

En síntesis, es en la misma cultura a través de las instituciones civiles que Vico logra la unidad con la idea eterna presente en Dios. El derecho civil se funda en la justicia divina, logrando una unificación universal de las diferentes culturas entre sí por un recorrido transversal a las mismas. Todas las culturas, a su vez, se encuentran enlazadas a un plan ideal y eterno, superior y, en cierto modo, ajeno a ellas. Pero Vico fundamenta el curso histórico en las mismas capacidades humanas. Las facultades de conocimiento se hayan necesitadas unas de otras en el desarrollo y progreso del aprendizaje. Y estas mismas facultades entran en relación con las operaciones que se traducen en actividades humanas y en el lenguaje, es decir, en la transformación activa del mundo humano por medio de la progresiva diferenciación y complejidad linguística, el derecho y las formas de gobierno. En última instancia, son las costumbres y la cultura las que muestran en el *corso* y en el *ricorso* de la humanidad la colaboración cuerpo-mente, la unidad del saber.

Referencias bibliográficas:

Bibliografía primaria:

• VICO Juan Bautista; *Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina* (122 pp.) [1710]; Advertencia preliminar y notas por Jacinto Zuccaro, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 1939, Buenos Aires.

• VICO Giambattista; *Il Diritto Universale. Parte I, II, II* (840 pp.) [1720]; A cura di Fausto Nicolino, Scrittori d'Italia: G. B. Vico: OPERE II I, II I, II III, Gius. Laterza & figli, 1936, Bari.

• VICO Giambattista; *Autobiografía* (145 pp.) [1725]; Colección austral, Espasa-Calpe, 1948, Buenos Aires.

• VICO Giambattista; *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones. Vol. I* (230 pp.) [1730]; Trad.: José Carner de El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1941, México.

• VICO Giambattista; *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones. Vol. II* (223 pp.) [1730]; Trad.: José Carner de El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1941, México.

• VICO Giambattista; *Principios de una Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones. Vol. I* (224 pp.) [1744]; Trad.: J. M. Bermudo editada en 1985 por Orbis S.A. en colaboración con el Istituto italiano per gli tudio filosofici y publicada por Hyspamérica, Madrid.

• VICO Giambattista; *Principios de una Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones. Vol. II* (247 pp.) [1744]; Trad.: J.M.Bermudo editada por Orbis S.A. en colaboración con el Istituto italiano per gli tudio filosofici y publicada por Hyspamérica, 1985, Madrid.

Bibliografía secundaria:

• BACON Francis; *Novum Organum* (301 pp.) [1620]; Sarpe, 1984, Madrid.

• BERMUDO José M.; *Vico y Hobbes*: <<el verum-factum>>; Cuadernos sobre Vico 1, 1991, Sevilla, España.

• BOTTURI Francesco; *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica* (512 pp.); Vita e Pensiero, pubblicazioni dell' Università Cattolica, 1991, Milán.

• COSTA GUSTAVO; *Malebranche y Vico*; Cuadernos sobre Vico, pp. 75-89 trad. José M. Sevilla, 9/10/98, Sevilla, España.

• CROCE Benedetto; *La Filosofia di Giambattista Vico.* (352 pp.); Saggi Filosofici II, Gius Laterza & figli, 1933, Bari.

• DAMIANI Alberto Mario: *Giambattista Vico: La ciencia anticartesiana* (190 pp.); Almagesto, 2000, Buenos Aires.

• DESCARTES René; *Discurso del Método* [1637]; Trad.: Manuel García Morente, Colección Austral, Espasa-Calpe, 22º ed. 1986, Madrid.

• DESCARTES René; *Meditaciones Metafísicas [1641]*; Trad.: Manuel García Morente, Colección Austral, Espasa-Calpe, 22º ed. 1986, Madrid.

• FRANCK Juan Francisco; *La causalidad humana en la filosofía de la historia de Giambattista Vico*, Rev. Sapientia, Volumen LIV, Fascículo 205, pp. 117-138, Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica, 1999, Buenos Aires.

• HUBEÑÁK Florencio; *Formación de la cultura occidental. Cap. I*; Ciudad Argentina, 1999, Buenos Aires.

Hedor de lo real

Melisa Johansen (USAL) y Sofía Nayr Mónaco (USAL)

> "El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una mala comprensión del cuerpo. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan malos entendidos acerca de la constitución corporal, ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras. Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos."[1]

> "¡Y qué instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición."[2]

Nuestro trabajo consta de dos partes. En la primera trabajamos el azar y la teoría de los monstruos de Aristóteles. En la segunda parte hemos trabajado los temas previamente tratados con el texto de M. Shelley "Frankenstein o el moderno Prometeo".

1. Los monstruos: materia informada producto del azar

Según Aristóteles al ser el azar algo accidental, consecuentemente su resultado es también accidental. Los monstruos, meros accidentes de la naturaleza, in-cumplimiento de la esencia, de la forma y de su télos; son contraproducentes al orden, son desequilibrio y subsecuentemente toda su existencia consistirá en una cadena de errores insalvables.

> "(…) Se producen también errores en las cosas hechas artificialmente (Por ejemplo, el gramático comete una incorrección al escribir y el médico se equivoca en la dosis del fármaco). Por lo tanto, es evidente que estos errores se pueden producir en las cosas naturales. Pues si hay cosas artificiales en las que lo producido se ha hecho correctamente con vistas a un fin, y también otras hechas erróneamente cuando el fin que se pretendía no se ha alcanzado, lo mismo puede suceder en las cosas naturales, y los monstruos serian errores de las cosas que son para un fin (…)" .[3]

---

[1] Cf. Nietzsche, F. La ciencia jovial. *La Gaya Scienza* (trad. José Jara); Monte Ávila Editores; Venezuela: 1999; "Prólogo a la segunda edición", §2. En adelante: GS.

[2] Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo* (trad. A. Sánchez Pascual); Alianza, Madrid: 1998; "La razón en la filosofía" §3, pág. 53.

Como hemos mencionado, al hablar de naturaleza finalística hacemos referencia, en principio, a la cosmología aristotélica del mundo. Asimismo, para Aristóteles, en el mundo de la naturaleza todas las cosas cambian ya que poseen la configuración del acto y/o potencia. El cambio sólo puede darse a partir de algo que está en acto hacia la potencia, así, una cosa se mueve porque otra le impulsa a ello, aquella porque otra a su vez le otorga fuerza motriz.

La Causa final, será aquello a lo que tiende la cosa, para lo cual y en vistas de lo cual es. Si la cosa se mueve y cambia es para algo, y ese algo es un fin. En dicha concepción teleológica del cosmos, todo tiene un sentido, una función y todo tiende por naturaleza a ello. "(…) pues aquello para lo cual las cosas son tiende a ser lo mejor y su fin; y no hay diferencia en decir que este fin es el bien mismo o el bien aparente. (…)" [4]

Sin embargo, Aristóteles ve que existen posibilidades que escapan a su télos; pues a pesar de la existencia de un mismo principio para todo, existen cosas que cumplen con su finalidad, pero también otras que jamás la cumplen, porque su origen ha sido producto del azar.

No obstante, cabe remarcar una salvedad: cuando el azar se interpone en la cadena causal y lo que falla es solo un fin como medio, no hay mayores dificultades; pues, eso no altera o distorsiona el fin último de la cosa particular ni el orden cósmico, simplemente es una indeterminación momentánea. Pero cuando el azar se da directamente en la procreación de un ser vivo, y lo que falla es la primacía de la forma sobre la materia, y se da a la inversa: éstos jamás podrán cumplir su télos. Su existencia será entonces y como efecto, siempre en vano ya que nunca podrán cumplir con su finalidad. A estas últimas las llama monstruos. Se las considera anomalías, son errores de la naturaleza y por tanto contraproducentes a ella, son excrecencia.

"(…) Han sufrido en cierto modo algo monstruoso: pues lo monstruoso consiste en la carencia o exceso de algo. Y es que la monstruosidad entra dentro de las cosas que van contra la naturaleza, pero no contra la naturaleza en su totalidad, sino contra lo que es la norma (…)" [5]

Ahora bien, no se puede dejar pasar por alto la diferencia entre azar –autómaton- y suerte –tyché- en Aristóteles ya que "(…) la suerte se limita necesariamente a la actividad humana. (…)"[6] El azar es más amplio que la suerte y esto porque la abarca e incluye, siendo el azar más general y la suerte más específica. El punto de intersección de dos cadenas causales marcadas por el azar es el hecho fortuito. Como aclara la cita, la suerte solo se da en el ámbito de los seres libres. En los hechos casuales lo que tiene primacía son los efectos que la cadena causal podría acarrear sobre los seres naturales, cuando la primacía en la tyché no es el efecto sino la cadena causal de donde derivan los

[3] Aristóteles, *Física* (trad. R. de Echandía); Gredos, Madrid. 1995;: 199b5
[4] Op. cit.; 195 a24-25
[5] Aristóteles, *Reproducción de los animales*. Gredos, Madrid IV 77b9-12

sucesos fortuitos.

2. Frankenstein: Cuerpo mecánico y cuerpo deseante

El doctor Frankenstein imaginó un cuerpo capaz de cobrar vida si los órganos inertes se adaptasen a la forma adecuada determinada por la ciencia fisiológica - en una suerte de (trans)mutación corporal. Piensa el cosmos de la misma manera que Aristóteles; la primacía está en la forma. El conocimiento de las causas que determinan la constitución y el funcionamiento de todo organismo sometido a leyes regulativas le permitirían constituir ese saber en saber-poder. El conocedor se convierte en creador omnipotente al dilucidar el principio "oculto" de la vida. El hombre robó el fuego divino de los dioses, tarea grande y difícil que, sin embargo, "resultó" realizable. El deseo se cumplió. Más, parece ser que el resultado no es el esperado; lejos está este cuerpo de retazos dotado de vida de ser el cuerpo maquínico pensado por el doctor. ¿El deseo se cumplió?

Al irrumpir en lo real, subsiguientemente la criatura se hizo cuerpo pulsional; su hedor resultó profundo, pues estaba compuesto de requechos cadavéricos. El azar ha obrado, punza lo oloroso en lo oliente. Lo inesperado aparece y quiebra lo simbólico derrumbando toda realización de la causa final. Lo inesperado es la libertad de aquel cuerpo que despierta. Pues, lejos de ser maquínico es también, como el cuerpo del doctor, deseante. Se corre de su lugar, rechaza la subordinación a lo impuesto y reclama una falta. Aquel momento de irrupción fue dicho por su padre como a-normal o monstruoso; empero surcando los límites de lo simbólico, resultó la mostración más real. La criatura es la mismísima presentificación del sistema nervioso que siente, capaz de experimentar dolor.

Nos provoca rechazo porque se lo huele, porque refleja nuestro futuro próximo como seres mortales que somos, aquello que de hecho seremos algún día en la tumba. Putrefacción. En definitiva, la corporalidad del cadáver-viviente es lo que permite la presetificación de la muerte misma, en tanto que es ella la que va dejando sus marcas en nosotros tras el paso del tiempo. Y consecuentemente, recuerda lo que somos hoy. Cuerpo dotado de vida.

"Con una ansiedad casi desesperada, dispuse a mi alrededor los instrumentos de la vida para infundir una chispa de existencia en la forma inanimada que yacía a mis pies (…) la vela estaba a punto de consumirse, cuando bajo el resplandor de esa luz casi extinta, vi abrirse el ojo opaco y amarillo de la criatura; respiraba con dificultad y un movimiento convulsivo agitaba sus partes (…) Tenía partes proporcionadas y había elegido sus rasgos porque eran bellos. ¡Bellos! ¡Dios mío! Su piel amarillenta apenas cubría la trama de músculos y arterias que había debajo; su cabello era lacio

[6] Aristóteles, *Física*. Gredos, Madrid 197 b2

y de un negro lustroso; sus dientes del blanco de las perlas; pero estas exquisiteces solo hacían más agudo el horrible contraste con sus ojos apagados –casi del mismo color que las sombrías cuencas blancas donde encajaban-, su tez marchita y sus renegridos labios rectos." [7]

Pero ¿la vida consistiría en que podamos sentir, en un presente de materia frágil sometida cada instante a la degradación? Sentir placer y dolor son los requisitos que constatan que el cuerpo está vivo. Pero ¿la mera materialidad es aquello que hace que yo sea? Yo soy un cuerpo pensado, ordenado y constituido. Este cuerpo es pura representación; despliego en el ser la proyección de mi conciencia. Pero lo que se somete a la alteridad es la materia, la deformidad, la fealdad. Es la criatura quien nos revela lo que nos es más cercano, el carácter desagradable de la muerte. El horror que genera lo llamado monstruo es por ser esa inmundicia, el otro que apesta. Inmundicia que también somos nosotros, no solo mañana, sino también hoy que estamos vivos y somos cuerpo material.
El problema del malestar que nos genera el monstruo (el otro) aparece cuando éste reclama un lugar diferente del obtenido respecto de nosotros, pero no cualquier lugar, sino su "Yo" que le es negado. Este ser elaborado a partir de residuos marginales, de otros cadáveres, de miembros recosidos, es un organismo que trastorna nuestros aprioris y subvierte el pensamiento, pues está fuera de la norma. El doctor pretende medir la vida con una determinada proyección de cuerpo. Pero ha olvidado que todo tiene derecho a ser, aún lo que no ha podido ser jamás. Y el monstruo no se trata de una máquina, se trata de un cuerpo libre y deseante. Es por eso que reclama un lugar; un espacio que le ha sido negado. Puesto que toda cartografía es formulada en función de una posición, se articulada y es articulada desde y por márgenes. Y aquello que se encuentra en los márgenes, a veces, puja por su aparición; haciendo temblar tal cartografía de la normalidad.

[7] Mary W. Shelley. *Frankenstein.* Colihue, Buenos Aires. IV

Merleau-Ponty en la piel: estructura y estilo del tocar

Alejandro Laregina (UBA)

> "Los cuerpos humanos están expuestos al tacto: están erguidos y están desnudos. Resultan topológicamente accesibles al tacto directamente. Uno podría incluso decir que son vulnerables al tacto; son cuerpos en los cuales la piel se encuentra virtualmente desprotegida y con una base relativamente pequeña de apoyo en contraste con la total exposición táctil tridimensional al mundo."[1]
>
> Maxine Sheets-Johnstone (2009:84)

1. **La piel en Merleau-Ponty**[2]

La piel es la envoltura de la existencia. Es la membrana que nos delimita como individuos, es el lugar de contacto entre lo propio y lo extraño, es la superficie en la que el organismo y el medio mantienen comunicación constante. La piel es el lugar de tensión en que la existencia encastra en el mundo (Leder, 1990:11).

Merleau-Ponty se ocupa del sentido del tacto desde su obra temprana *La estructura del comportamiento*, ocupando la piel un lugar no menor en el desarrollo de su análisis del reflejo. Allí muestra que la relación entre excitaciones nerviosas (y cutáneas) y respuestas no se delimita por un campo de determinados receptores anatómicamente circunscriptos, sino que intervienen tanto el ritmo y la distribución de las estimulaciones inmediatamente anteriores como la situación en la que se efectúa el estímulo. (Merleau-Ponty, 1976: 27/44).

En *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty se ocupa sentido del tacto con mayor detenimiento y otorgándole a la experiencia vivida un rol más relevante. Ya no se describirá meramente la estructura del comportamiento táctil, sino que se va a desarrollar una fenomenología del tocar y ser tocado, atendiendo también a su relación con la constitución del cuerpo propio.

Siguiendo a Bernard Waldenfels (1980: 21-22), intentaremos señalar algunos aspectos de la obra temprana de Merleau-Ponty que podrían anticipar desarrollos de su obra posterior. Waldenfels presenta el pensamiento merleaupontyano como concibiendo la fenomenalidad del fenómeno en términos de *estructura* y *forma* (Waldenfels, 1980: 22) en etapas que se superponen. La primera etapa

[1] Cf. Sheets-Johnstone (2009:84), traducción propia.

[2] Agradezco las valiosas críticas y comentarios del Dr. Horacio Banega del manuscrito del presente trabajo en el marco del Proyecto UBACYT 20020090200153 (2010-2012): Ontología Formal y Fenomenología Husserliana: análisis y explicitación de espacio, tiempo, conciencia y mundo de la vida. Director Horacio Banega.

se centraliza en la estructura del comportamiento, y la segunda etapa se ocupa de las formas y la estructura de la percepción, haciendo referencia a *Fenomenología de la Percepción*[3].

En el presente trabajo nos proponemos describir la estructura del comportamiento táctil a partir de los desarrollos presentados por el autor francés en su primera obra, *La estructura del comportamiento* e intentar analizar su relación con las estructuras del campo táctil subyacentes al tocar según lo presenta Merleau-Ponty en su obra *Fenomenología de la percepción*. De esta manera, el desarrollo de nuestro trabajo se deslizará de la descripción de la estructura del comportamiento táctil, hacia el *estilo* del tocar.

2. Dialécticas de la piel en los órdenes físico, vital y humano[4]

En su primera obra, Merleau-Ponty se propone esclarecer las relaciones entre conciencia y naturaleza. Estas relaciones, que fueron tradicionalmente consideradas por el empirismo y por el intelectualismo como causales, serán consideradas por el autor francés dialécticamente. Merleau-Ponty se ocupa de criticar la concepción causal a través de su análisis de la noción de reflejo. Ahora bien, estas dialécticas, como señala Waldenfels, se dan en dos planos diferentes: un plano horizontal, donde el organismo entra en diálogo fisiológica y anatómicamente con el medio, creando una relación específica y singular entre el mismo y su medio, un estilo de comportamiento (Waldenfels, 1980: 23), y a la vez, un plano vertical, donde los distintos tipos de fenómenos y de comportamiento refieren a distintos niveles de estructura (Waldenfels, 1980: 23-24). Estos niveles de estructura se corresponden con tres órdenes de significación distintos: los órdenes físico, vital y humano (Merleau-Ponty, 1976: 194); y cada uno posee estructuras que le son propias (entendiendo que las estructuras son "la intersección de una multitud de relaciones" (Merleau-Ponty, 1976: 202).

De esta manera, las distintas dialécticas, no solamente se extienden en el plano horizontal, haciendo más amplio el alcance del comportamiento en cada uno de los órdenes, sino que también, en el plano vertical, comunica a un orden con otro. Siguiendo a Battán Horenstein, podemos afirmar que la noción de dialéctica permite postular un modelo de integración estructural entre los órdenes, así como también, permite dar cuenta de la integración de nuevas significaciones a los mismos, continuándose en nuevas dialécticas (Battán Horenstein, 2010: 130). Cada orden de significación sirve de soporte para el orden inmediatamente superior y ninguno de los tres resulta autónomo respecto al resto.

---

[3] La tercera etapa, de la que no nos ocuparemos en este trabajo por excederlo ampliamente en sus pretensiones y posibilidades, se ocupa de las estructuras del ser, hace alusión fundamentalmente a la obra tardía merleaupontyana editada bajo el título *Lo visible y lo invisible*.

[4] Esta sección encuentra basamento y mayor desarrollo en la comunicación presentada en el XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, Academia Nacional de Ciencias, Septiembre de 2012, titulada "Piel y estructura en

En el campo físico, aún no se muestra la posibilidad de determinar un comportamiento, sino solamente el equilibrio de fuerzas orientadas (Merleau-Ponty, 1976: 187) y provee el sustento sobre el que se apoyarán las distintas dialécticas. En la estructura del comportamiento táctil, este equilibrio de fuerzas se expresa en la piel. La piel es el límite en el que se encuentran, y a su vez, se diferencian, el organismo y el medio. La piel señala el contorno del individuo. La piel es la forma del individuo. Afirma Merleau-Ponty: "Unidad interior inscripta en un segmento de espacio y resistente, por su causalidad circular, a la deformación de las influencias externas la forma física es un individuo" (Merleau-Ponty, 1976: 195). Esta individuación incluso muestra un aspecto señalado, que es la absoluta singularidad de la forma de las huellas digitales de cada cuerpo, permitiendo no sólo la individuación del cuerpo sino también su reidentificación. Esta característica se resignificará en el despliegue dialéctico con los órdenes restantes, así como también la resistencia, la flexibilidad, la permeabilidad y la capacidad de ser conductor eléctrico. Estas características que muestra la piel en el campo físico se irán relacionando dialécticamente con los restantes órdenes de significación.

En el orden vital, ya no encontramos una unidad de correlación tal como ocurre en el equilibrio de fuerzas del orden físico, sino que el organismo mantiene una unidad de significación vital (Merleau-Ponty, 1976: 220). El organismo orienta su comportamiento con sentido biológico (Merleau-Ponty, 1976: 178). Como hemos señalado, la significación vital encuentra su suelo en la forma física, la dureza y la resistencia de la piel significará protección, sostén y lugar de contacto. La piel ya no sólo individuará un cuerpo, sino que señalará la división entre un adentro y un afuera. La permeabilidad de la piel dejará de ser una característica física del tejido para transformarse en el principal medio de regulación de la temperatura para el organismo gracias a su capacidad aislante y a la vez porosa, permitiendo mantener la temperatura, o bajarla a través de la transpiración.

Podemos decir que en el orden vital es donde propiamente podemos comenzar a hablar de comportamiento táctil. La capacidad de conducir cargas eléctricas hace de la piel el órgano del tacto, receptor y transmisor de estímulos hápticos. La superficie cutánea cuenta con gran cantidad de receptores sensibles al calor, al frío, al tacto y al dolor (Montagu, 1981: 5) y la percepción de estímulos táctiles resulta imprescindible para la supervivencia y el desarrollo del organismo (Montagu, 1981: 239). La dialéctica vital entre el organismo y el medio se encuentra en constante tensión: quemaduras, cortes, ampollas, heridas, desequilibrios que vuelven a equilibrarse en la cicatrización.

El dolor, las heridas, nos llevan a ocuparnos del carácter expresivo de la piel, lugar de contacto con el otro. La piel en el orden humano resignificará el adentro y el afuera como propio y extraño; la forma física, su pigmentación, sus pliegues, lunares, marcas, tatuajes, dejarán de ser accidentes

físicos para significar identidad. La individuación deviene en identidad. Identidad en contacto con los otros: a través de un apretón de manos, un abrazo, un golpe, un empujón, una caricia[5].

3. Estructura del tocar. Del comportamiento táctil al estilo del tocar

El tocar, concebido como una estructura de comportamiento, se rige según la explicación dialéctica de la conducta, la cual, como afirma Battán Horenstein: "a diferencia de la explicación causal, consiste en que proyecta fuera del organismo la intención, y en el cumplimiento extático de ella es que adquiere unidad toda la acción en su conjunto, volviéndose de esta manera circular" (Battán Horenstein, 2004: 89). Esta unidad mantenida en el despliegue de la acción y su respectivo retorno resignificativo, pone de manifiesto una singularidad humana, un modo único y superior de estructurar el mundo (Maxine Sheets-Johnstone, 2009: 68)[6]. Este modo único de estructurar el mundo tiene su correlato anatómico en la radical apertura táctil que muestra el cuerpo humano: siguiendo a Sheets-Johnstone podemos señalar la postura erguida y la absoluta desnudez de la piel como la preparación topológica del cuerpo humano para tocar y ser tocado. Apoyado en una pequeña base (los dos pies), el cuerpo expone casi toda su superficie al contacto con el mundo en sus tres dimensiones (Sheets-Johnstone, 2009: 84). Esta tactilidad radical del cuerpo humano también se diferencia de la tactilidad animal en que los estímulos táctiles en los animales son captados local y puntualmente (Sheets-Johnstone, 2009: 85).

La percepción táctil se apoya en la estructura táctil del comportamiento, donde las dialécticas de los tres órdenes presentadas previamente requieren del movimiento del cuerpo como condición necesaria de su aparición. Señala Merleau-Ponty que "el movimiento del cuerpo propio es al tacto lo que la luz es a la visión" (Merleau-Ponty, 1957: 349). Afirma el autor francés: "Inclusive en las partes más diferenciadas de nuestra superficie táctil, una presión sin movimiento apenas si procura un fenómeno identificable." (Merleau-Ponty, 1957: 349). Además, no se trata del movimiento de un objeto cualquiera, sino el movimiento del propio cuerpo. Toda percepción táctil entraña un componente corporal. Al tocar un objeto, siempre es el cuerpo quien lo hace. La noción de "movimiento" nos permitirá trazar un puente entre las primeras dos obras merleaupontyanas.

Toadvine señala la analogía que Merleau-Ponty realiza al el comportamiento con una "melodía kinética", con un "desarrollo melódico" y con una "unidad melódica" (Toadvine, 2005: 267). Lo que tiene de valioso la comparación de la melodía con el cuerpo propio para Merleau-Ponty, es que ambos proporcionan un tipo de "unidad que no es la subsunción bajo una ley" (Merleau-Ponty,

[5] Para una descripción detallada y profunda de la caricia Cf. Gaos, José (2010).

[6] Agradezco a la Dra. Battán Horenstein la necesaria referencia al texto de Sheets-Johnstone así como también sus ineludibles y valiosas críticas y comentarios.

1957: 164), y le permitirá explorar y desarrollar algunos elementos concernientes a la estructura del comportamiento, tales como el ritmo y el orden (Toadvine 2005: 266-267). Ya en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty afirma que no es posible analizar el comportamiento reflejo a partir del análisis de los estímulos aislados como componentes simples, sino que hay que atender a la forma de los estímulos (Merleau-Ponty, 1976: 28-30), el ritmo de los estímulos, "su repartición y su coordinación en el tiempo (…)" (Merleau-Ponty, 1976: 50). Afirma Merleau-Ponty:

> "La noción misma de estímulo remite a la actividad original por la cual el organismo recoge las excitaciones dispersas local y temporalmente en sus receptores y da una existencia corporal a esos entes de razón que son el ritmo, la figura, las relaciones de intensidad; en una palabra, la forma de conjunto de los estímulos locales" (Merleau-Ponty, 1976: 54)

Si aplicamos esta conceptualización del "estímulo" a los "estímulos táctiles" podemos entender que los tipos de comportamientos táctiles tales como rozar, acariciar, frotar, empujar, van a poder esclarecerse a través de la descripción de la figura, el ritmo y las relaciones de intensidad que presente el movimiento del cuerpo al entrar en contacto con lo tocado. Pues como afirma Ralón de Walton "es posible también encontrar en el ritmo del movimiento formaciones de sentido (…) Se trata de ritmos que articulan el movimiento y (…) que reciben una determinación a partir del modo en que transcurre el movimiento" (Ralón de Walton, 2008: 214).

En *Fenomenología de la percepción*, el autor francés retoma el análisis husserliano acerca de las "sensaciones dobles" presentadas por la tactilidad (Merleau-Ponty, 1957: 93-94), y a través del análisis del contacto de una mano con la otra, una como tocante y otra como tocada[7], nos introduce en la distinción entre tacto activo y tacto pasivo (Merleau-Ponty, 1957: 349). En este trabajo no nos ocuparemos del análisis y descripción del tocarse, ni de su relación con la constitución del cuerpo propio, por exceder largamente el espacio disponible y nuestras pretensiones. Nos ocuparemos del tocar, y particularmente del tocar una cosa, como expresión del tacto activo o cognoscente.

Merleau-Ponty presenta la distinción entre fenómenos táctiles de dos dimensiones o de superficie (duro, liso) y fenómenos táctiles de tres dimensiones (húmedo, oleoso). Ahora bien, a la vez que afirma que el movimiento explorador tiene diferentes estructuras, nos advierte sobra la imposibilidad de reducir su análisis a impresiones táctiles elementales (Merleau-Ponty, 1957: 350). Al igual que en su primer obra, no podremos reducir la complejidad del fenómeno al análisis de elementos simples combinados. No podremos definir el reconocimiento de lo liso, lo duro o lo áspero sino a través del despliegue del movimiento explorador, pues "no es la conciencia la que toca o palpa, sino la mano (Merleau-Ponty, 1957:350). En *El mundo de la percepción*, el autor francés

[7] Cf. San Martín (2010), Slatman (2007), Serrano de Haro (1997) para detallados análisis y comparaciones entre Husserl

afirma que la viscosidad de la piel "es cierto comportamiento del mundo para con mi cuerpo y conmigo" (Merleau-Ponty, 2003: 29). Este comportamiento, como vimos, guarda cierta estructura: movimiento y ritmo, duración e intensidad del contacto, que aunque indescomponible tanto real como idealmente (Merleau-Ponty, 1957:350) subyacen en el comportamiento táctil. La siempre ineludible situacionalidad del organismo explicitada en *La estructura del comportamiento*, abordada principalmente desde la perspectiva de un espectador extraño (Merleau-Ponty, 1976: 228), situacionalidad táctil del organismo, deviene en *Fenomenología de la percepción* en una experiencia vivida desde la primera persona, en un estilo del tocar.

De esta manera, lo áspero o lo duro, no podrá ser descripto como el ordenamiento total de las distintas localizaciones táctiles organizadas bajo un ritmo y una intensidad determinada, sino como un estilo que tiene el mundo de invadirnos. Afirma Merleau-Ponty: "Cuando toco no pienso en una diversidad, mis manos dan con un determinado estilo que forma parte de sus posibilidades (…)" (Merleau-Ponty, 1957: 351), posibilidades que a su vez se encuentran condicionadas por la estructura táctil que hemos desplegado anteriormente: sin movimiento, no hay tocar, ni tampoco hay estilo sin la repetición de un ritmo, una figura, una intensidad.

4. Conclusión

En el presente trabajo nos hemos ocupado en describir la estructura del comportamiento táctil y las dialécticas tendidas entre el cuerpo (la piel) y su medio en los órdenes físico, vital y humano. Esta estructura nos condujo al análisis de Sheets-Johnstone afirmando la radical apertura táctil del cuerpo humano y su correlato físico, vital y humano atendiendo a la estructura presentada anteriormente. El movimiento, su ritmo, su intensidad y su figura se presentaron como condiciones ineludibles para la fenomenalidad del fenómeno del tocar.

Continuamos sugiriendo la presencia subyacente de esta estructura en la descripción merleaupontyana del tacto activo en *Fenomenología de la percepción*, deslizando la perspectiva desde el comportamiento táctil al estilo del tocar. En palabras de Sheets-Johnstone "uno podría decir [que el] comportamiento deviene en estilo y el "espectador extraño" deviene en fenomenólogo" (Sheets-Johnstone, 2009: 76).

Consideramos que el trabajo se encuentra apenas iniciado y que debe ser continuado, tal como las dialécticas merleaupontyanas, en ambos planos, horizontal y vertical: en el plano horizontal, extendiendo la amplitud de la descripción y el análisis, incluyendo el análisis de las sensaciones dobles y su relación con la constitución del cuerpo propio así como también el contacto con los

y Merleau-Ponty sobre este tema.

otros, y en el plano vertical, describiendo más detalladamente las estructuras. La tarea queda por ser realizada en futuras investigaciones.

Referencias bibliográficas:

- Anzieu, Didier, *El yo-piel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

- Battán Horenstein, Ariela, *Hacia una fenomenología de la corporeidad*, Córdoba, Arg., Ed. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba – Ed. Universitas, 2004.

- Battán Horenstein, Ariela, "M. Merleau-Ponty: Fenomenología y naturalización" en *Ideas y Valores*, nº 144, Bogotá, Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2010, pp. 117-139.

- Gaos, José, "La caricia" en Serrano de Haro, Agustín (Ed.), *Cuerpo vivido*, Madrid, Ed. Encuentro, 2010, pp. 53-85

- Leder, Drew, *The absent body*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

- Merleau-Ponty, M., *El mundo de la Percepción*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Merleau-Ponty, M., *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Ed. Hachette, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*, trad. E. Uranga, México, FCE, 1957.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2010.
- Montagu, Ashley, *El sentido del tacto*, Madrid: Ed. Aguilar, 1981.

- Ralón de Walton, Graciela, "El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura" en *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Serie Monográfica (1)*, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía ; Sociedad Española de Fenomenología, 2008, pp. 207-222. Fuente: http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?pid=bibliuned:InvFen-2008-Mon1-5090. ISSN: 1137-2400.

- San Martín, Javier, *"El contenido del cuerpo"* en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *cuerpo y alteridad*, SEFE, 2010, pp. 169-187.

- Serrano de Haro, Agustín, "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en Serrano de Haro, Agustín (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp.185-216.

- Sheets-Johnstone, Maxine, Maxine Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*, U.K., Exeter, Imprint Academic, 2009.
- Slatman, Jenny, "The sense of life: Husserl and Merleau-Ponty on touching and being touched" en *Chiasmi International* Vol. 7, pp. 305-325, 2007.

- Toadvine, Ted, "The melody of life and the motif of philosophy" en Carbone, Lawler, Barbaras (Eds.) *Chiasmi International* Nº7 *Life and individuation*, Mimesis, Diciembre 2005, pp.263-279.

- Waldenfels, Bernhard, "Perception and Structure in Merleau-Ponty" en *Research in Phenomenology*, Vol. X, 1980, Estados Unidos, Humanities Press, Inc., pp. 21-38.

El problema de la corporalidad en la teoría de Niklas Luhmann

Lionel Lewkow (CONICET-UBA)

Introducción

Mediante la noción de autopoiesis de los biólogos Maturana y Varela, Luhmann busca enfocar la peculiaridad y autonomía del objeto de la sociología. Así, señala que los sistemas sociales consisten en comunicaciones que se reproducen de modo autorreferencial y se diferencian de un entorno [*Umwelt*]. El hombre no es considerado aquí como parte de los sistemas sociales, sino del entorno. Una de las consecuencias del esfuerzo del autor por dar cuenta de la especificidad de lo social es que descuida la problemática de la conciencia y, más aún, el tema de la corporalidad.

Nuestro objetivo es mostrar cómo podría incluirse la cuestión del cuerpo en la teoría de sistemas sociales siguiendo las indicaciones que el autor nos legó en sus escritos. A propósito, el concepto de cuerpo que Luhmann utiliza frecuentemente es el de "sistema orgánico". En este caso el cuerpo es visto como sistema biológico que reproduce la "vida" autorreferencialmente. No obstante, encontramos otras nociones de cuerpo en la obra del sociólogo.

Una perspectiva distinta a la anterior es la que Luhmann bosqueja al aludir a conceptos como "cuerpo vivo" [*Leib*], "cuerpo propio" [*eigener Körper*] o "conciencia del cuerpo" [*Körperbewußtsein*]. En base a estas nociones, el autor expone la vinculación del cuerpo y la conciencia. Un último concepto de cuerpo que propone Luhmann se enmarca en su teoría de los "mecanismos simbióticos". Con esta noción hace referencia a la relevancia de la corporalidad en distintas constelaciones sociales o subsistemas de la sociedad: la economía, la política, la ciencia, el derecho, entre otros.

Desarrollaremos estas nociones en tres ámbitos problemáticos de la perspectiva de Luhmann: en primer lugar, en el marco del tema del orden social; en segundo lugar, en relación al concepto de comunicación; finalmente, en el contexto formas específicas de comunicación.

1. El problema del orden social: cuerpo y doble contingencia

1. Los sistemas sociales tienen por función abordar el problema del orden social. Para dar cuenta de esta cuestión Luhmann (1987: 148-190) emplea el concepto de "doble contingencia" y así muestra la polaridad ego/alter ego. Ego y alter ego son enfocados por el autor como horizontes de "complejidad" y "contingencia", es decir, de posibilidades abundantes e indeterminadas. A su vez, la doble contingencia constituye una situación circular donde la determinación de ego depende de la determinación de alter y a la inversa. Se trata de una configuración emergente, autónoma respecto a

las conciencias singulares implicadas. Para que tenga lugar la comunicación, sostiene Luhmann, "...cualquier autodeterminación, sin importar el modo accidental y calculado en que ha surgido, ganará valor de información…" (*ibid.*: 165, nuestra traducción). Es la indeterminación de las situaciones sociales la que da lugar a un orden, es la circularidad de la polaridad ego/alter ego la que lleva a la emergencia de los sistemas sociales.

En cuanto la doble contingencia es un problema que funciona como catalizador de su propia estructuración, da cuenta de la autonomía de lo social. Incluso así, supone la posibilidad de aprovechar y condicionar la complejidad del entorno de los sistemas sociales. Pues la doble contingencia "Combina [...] una teoría de la autorregulación de los sistemas sociales con una referencia al supuesto de substratos bioquímicos-orgánicos-psíquicos suficientes para la experiencia y problematización de la doble contingencia" (*ibid.*: 173). Ahora bien, ¿cómo dar cuenta del tema de la corporalidad en este terreno?

2. A propósito, Luhmann expone las relaciones sistema/entorno utilizando los conceptos de "interpenetración" y "acople estructural". El concepto de interpenetración refiere a la complejidad que ponen a disposición sistemas que son uno entorno para el otro. La reproducción de los sistemas sociales necesita de la reproducción de los sistemas orgánicos y psíquicos. A su vez, las relaciones de interpenetración tienen influencia en la formación de estructuras: "La relación de interpenetración seleccionan [...] las estructuras que posibilitan la autorreproducción de los sistemas interpenetrantes" (Luhmann, 1987: 297, nuestra traducción). Brevemente, las relaciones de interpenetración son al mismo tiempo vínculos de acople estructural.

A partir de ahí, pueden mostrarse los nexos entre los sistemas sociales y los sistemas orgánicos, el problema del orden social y el tema de la corporalidad.

3. Al respecto, en *Soziale Systeme* Luhmann plantea dos preguntas: "¿En qué sentido se recurre en el sistema social a la complejidad del ser del cuerpo y al comportamiento del cuerpo para el orden de las propias relaciones? y, ¿cómo tiene que ser psíquicamente disciplinable el cuerpo para que esto sea posible?" (*Ibid.*: 332).

Aunque la última pregunta sugiere que la relación entre los sistemas sociales y los sistemas orgánicos implica el vínculo conciencia-cuerpo, el autor no aborda el tema en *Soziale Systeme*. En contraste, sí logra precisar que "...el cuerpo mismo se convierte en un punto de cristalización para una donación de sentido que incluye a lo social" (*ibid.*: 341). Aunque de acuerdo con Luhmann los sistemas orgánicos no son sistemas que operan en el marco del sentido,[1] el cuerpo adquiere una

[1] Según Luhmann (1987) sólo los sistemas psíquicos y los sociales operan con sentido, esto es: procesan la complejidad

significación social que refiere a los horizontes ego/alter ego. El tema alude a la especificación y coordinación de la complejidad de movimientos posibles de dos cuerpos o más.

Entonces, según el concepto de doble contingencia, la determinación y adecuación de los cuerpos en movimiento es producto de la complejidad o indeterminación que presentan cuando se hallan uno frente al otro. Ahora bien, la complejidad de movimientos de los cuerpos supone que hay conciencias vinculadas a estos sistemas orgánicos, entonces: "...los hombres se suponen, con necesidad, reciprocamente, como habitanes de un cuerpo; de otro modo no se podrían localizar ni percibir" (*ibid.*: 334).

No obstante, ¿qué concepto de cuerpo puede formularse en base a la relación cuerpo-conciencia? Por otra parte, ¿cómo se vincula esta perspectiva de la corporalidad con el tema del orden social?

4. En este marco, separa el autor nociones como "cuerpo vivo", "cuerpo propio" o "conciencia del cuerpo" respecto al organismo. La observación del cuerpo por parte de la conciencia, tema que Luhmann (1989; 1997) conecta con Merleau-Ponty y el Husserl tardío, lleva a la noción de corporalidad en tanto "cuerpo vivo" o "cuerpo propio", y la diferencia de la conciencia y el cuerpo conduce a la idea de "sistema orgánico". Así se lee en *"Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen"* que "Visto como aglomerado de sistemas vivientes, el organismo es una simbiosis de innumerables sistemas autopoiéticos con un programa genético común, pero no aquello que la conciencia observa cuando intenta observarse a sí misma o a otra a diferencia del entorno y localizarse [o localizarla] en el mundo" (Luhmann, 1989: 182-183, nuestra traducción). A partir de la identificación y localización que permite la observación del cuerpo, la conciencia hace suya la diferencia sistema/entorno y puede separar al cuerpo propio y el cuerpo ajeno, es decir, autorreferencia y heterorreferencia.

Sobre esta base, puede volverse sobre el problema de la doble contingencia. Al respecto, Luhmann se pregunta "… ¿cómo es que se llega a reconocer al otro como otro y a transitar de la contingencia simple (en el sentido de la dependencia del entorno) a la doble contingencia?..." (2005: 29-30). A ello responde que "Se puede observar el lado exterior del organismo del otro y pasando por esta forma (dentro/fuera) deducir un lado interior inobservable […] Solamente por ello la experiencia con otros seres humanos será más rica que cualquier otra experiencia con la naturaleza, y solamente por ello uno se siente tentado a comprobar sus propios supuestos en la comunicación" (*ibid.*: 30).

Como se verá a continuación, tanto la noción de sistema orgánico como la de cuerpo propio tienen gran importancia para la elaboración de una teoría de la comunicación.

---

mediante la diferencia actualidad/potencialidad.

2. Corporalidad y comunicación

La comunicación supone el problema de la doble contingencia. En el contexto de tal situación de indeterminación, la comunicación está caracterizada como la síntesis de tres selecciones, a saber: información, notificación [*Mitteilung*] y comprensión [*Verstehen*]. Cada uno de estos elementos constituye una selección en el terreno de un abanico de posibilidades abiertas. De esta manera, alter ego selecciona una información y, a la par, selecciona notificarla a ego. En cuanto éste distingue información y notificación, como selecciones con sentido propio, se realiza la comunicación. Cuando esto sucede, ego fija su estado en base a una información notificada. De tal manera, la indeterminación y circularidad de los horizontes ego y alter ego queda determinada.

Sobre esta base, el lenguaje es considerado como la instancia que hace probable la comunicación. Cuando alter utiliza el lenguaje, ego no puede dudar que se seleccionó notificar una información. No obstante, Hahn y Jacob, retomando el concepto de comunicación de Luhmann, señalan que hay otros aspectos, vinculados al tema de la corporalidad, relevantes para los sistemas sociales. Así, afirman que "En la medida en que el cuerpo, por un lado, es interpretado como órgano de ejecución de la conciencia, por otro lado, también lo es como manifestación de hechos que, precisamente, la conciencia no quiere notificar…" (Hans y Jacob, 1995: 152-153, nuestra traducción).

Observamos esta ambivalencia de la corporalidad en la distinción que establecimos entre cuerpo propio y sistema orgánico. Nuevamente con Hahn y Jacob podemos decir que esta distinción es socialmente relevante en la diferencia entre notificación e información, así, el cuerpo "…es observado en un doble respecto: como medio de notificación y como campo de informaciones" (*ibid.*: 152-153). Como corporalidad sobre la cual la conciencia tiene dominio, el cuerpo propio sirve para la notificación de una información; en cuanto sistema orgánico que excede al control de la conciencia, el cuerpo es una fuente de información independiente de la notificación.

3. Los mecanismos simbióticos: corporalidad y medios simbólicos de comunicación

1. Con anterioridad se señaló que el lenguaje facilita la comprensión de una comunicación. No obstante, abre la disyunción entre aceptación o rechazo de la oferta de sentido. Para que la aceptación sea más probable que el rechazo, se desarrollaron en la modernidad diferentes medios de comunicación simbólicamente generalizados. Medios tales son el amor, la verdad, el dinero, el poder, por mencionar algunos de ellos. Sobre la base de estos medios se diferenciaron subsistemas de la sociedad como la ciencia, la economía y el derecho, entre otros. Son medios generalizados porque cubren el ámbito completo de un subsistema social, pero, a la vez, tienen una validez reducida a tal ámbito. La función de estos medios es simbolizar la unidad de una oferta de sentido y la motivación

de aceptación. Los medios esquematizan constelaciones sociales ego/alter ego bajo los términos vivenciar [*Erleben*]/actuar [*Handeln*]. Según Luhmann, actuar y vivenciar no son más que elementos de un esquema que organiza situaciones de doble contingencia. Actuar significa atribuir una selección a un sistema, y vivenciar, atribuirla al entorno. Entonces, nociones que han hecho tradición en la sociología como es sobre todo la de acción y, en menor medida, la de vivencia, quedan desancladas de la subjetividad para transformarse en estructuras netamente sociales.

2. La diferenciación de los medios generalizados simbólicamente requiere una diferenciación y desarrollo paralelos de mecanismos simbióticos. A determinados medios corresponden determinados mecanismos simbióticos. Por ejemplo, para el medio del poder, el mecanismo simbiótico es la violencia física, para el dinero, la satisfacción de las necesidades, para la verdad, en cuanto medio de la ciencia, la regulación de las percepciones, y para el amor, la sexualidad. Para abordar la improbabilidad de la aceptación de la comunicación, los medios tienen que establecer dispositivos que modulen su nexo con el entorno orgánico. Como se lee en el ensayo "*Symbiotische Mechanismen*", estos mecanismos "…son disposiciones del sistema social, que posibilitan activar y dirigir recursos orgánicos así como llevar a una forma socialmente tratable perturbaciones del ámbito orgánico" (Luhmann, 1974: 264, nuestra traducción). Que se trata de mecanismos exclusivamente sociales se confirma en una característica central de estos dispositivos. Pues los mecanismos simbióticos sirven a la comunicación mediada simbólicamente no por el acaecimiento efectivo de los procesos orgánicos en cuestión sino también cuando el vínculo del medio con la esfera de lo orgánico se mantiene como mera posibilidad. Por ejemplo, el poder se sustenta en la mera posibilidad de aplicación del uso de la violencia física. Con esto, los mecanismos simbióticos cumplen su función también en ausencia de los procesos orgánicos, para ello basta que se mantengan en el terreno de lo puramente posible.

Con la noción de mecanismo simbiótico Luhmann expone otro concepto de corporalidad que, aunque no esté formulado de este modo en sus textos, podemos denominar "cuerpo-símbolo" por compartir las características de los medios simbólicos que describe el autor. En cuanto símbolo, la corporalidad es "reespecificada" y "generalizada". Esto quiere decir que son relevantes sólo ciertos aspectos de la corporalidad según el medio en cuestión. Asimismo, los mecanismos simbióticos suponen una abstracción: se encuentran desanclados de un espacio y un tiempo de la presencia inmediata. Tomando como ejemplo el medio de la verdad, para la ciencia sólo tiene importancia la percepción regulada de manera metódica. Pero, a la vez, tal selección de procesos orgánicos singulares conduce a una generalización de la validez de este aspecto particular para todas las situaciones del ámbito social en cuestión. Continuando con el mismo ejemplo, la percepción organizada metódicamente tiene vigencia para todas las comunicaciones que se desarrollen en el

medio de la verdad, de esta manera, puede ser replicada y motivar la aceptación de la comunicación en el subsistema social de la ciencia. Así, la percepción como mecanismo simbiótico se distingue y abstrae de la percepción en su sentido cotidiano: "La percepción, en su relevancia científica, es definida mediante operaciones metódicamente permitidas y, de esta manera, separada de la experiencia general de la vida" (*ibid.*: 268).

De ello se desprende que las nociones de generalización y reespecificación de lo que hemos llamado, según el concepto de mecanismo simbiótico, "cuerpo-símbolo", conducen a una funcionalización de la corporalidad, coherente con la diferenciación funcional de la sociedad, por ejemplo, "En la medida en que la ciencia recurre a la percepción, su producción de verdad es inmune contra la violencia física políticamente manipulada" (*ibid.*: 272). En suma, cada aspecto que tiene una función específica y universal según un respectivo medio, no se solapa con los otros aspectos de la corporalidad que cumplen una función para otro medio.

Referencias bibliográficas:

Hahn, A. y Jacob, R. (1994), "*Der Körper als soziales Bedeutungssystem*", en: Peter Fuchs y Andreas Göbel (comps.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 146-188.

Luhmann, N. (1974): "*Symbiotische Mechanismen*". En: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Wiesbaden, Vs-Verlag, 2005. 262-280.

Luhmann, N. (1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M, Suhrkamp.

Luhmann, N. (1989): "*Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen*". En: Niklas

Luhmann, *Soziogische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden, Vs-Verlag, 2005. 180-193.

Luhmann, N. (1997): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien, Picus.

Luhmann, N. (2005): *El arte de la sociedad*, México, Herder.

Inmanencia y pasividad: sobre la recepción biraniana de Michel Henry

Jorge Nicolás Lucero (UBA)

1.

La obra más sistemática de Biran, a la cual Henry dedica casi todo su comentario, es el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*. La misma está dedicada a elucidar los puntos elementales para una metafísica o ciencia de los hechos interiores. Biran se sumerge en lo que él entiende como la búsqueda del hecho primitivo del sentido interno, el cual servirá de fundamento a la ciencia de los principios. Dicho hecho no es lo que en el empirismo se llama sensación simple –Locke y Condillac–, pues en la sensación simple "la facultad de conocer no se distingue de la cosa u el objeto que es conocido" (Maine de Biran, 1932a: 16). En el hecho, más bien, hay una conexión entre dos clases de seres que están en pleno proceso de distinción, a los que corresponde, como ha señalado Henry, dos clases de abordaje diferentes o clases de conocimiento: un conocimiento de lo trascendente o exterior, y un conocimiento de lo inmediato o interior. Este conocimiento de lo interior no se aborda mediante la reflexión en su sentido clásico, es decir, no hay una observación o conformación tética de las facultades. Lo que se llama reflexión en la obra de Maine de Biran está más cercano a la evidencia que a la deducción en el método cartesiano. Las facultades humanas en la reflexión biraniana no se ponen a sí mismo como objeto, ya que en su propio ejercicio radica un conocimiento inmanente de sí: "la vida interior carga consigo su antorcha y se ilumina a sí misma con la luz que comunica" (Ibíd.: 67).

Está claro que la tematización del conocimiento interior, para alcanzar el hecho primitivo en su estatus trascendental, no debe acceder a él como un objeto trascendente. A diferencia del conocimiento exterior, el criterio del sentido interno es heautónomo, no viene de nadie más que de su propia operación. Si bien el reconocimiento del hecho primitivo ya es, para Biran, encontrado en la obra de Descartes[1], la relación de exterioridad y mediación que se observaría en la argumentación cartesiana lleva a Biran a tomar distancia del Cogito cartesiano: "si se presenta el entimema bajo la forma *yo pienso* [...], entonces soy una *cosa*, *una sustancia pensante*, por ende digo que la identidad real no tiene lugar, o al menos ella no tiene más esta suerte de inmediación que caracteriza el principio evidente por sí mismo" (Ibíd.: 124). Descartes alteraría la verdad del propio hecho que descubre, el hecho primitivo devendría *res cogitans* por un criterio ajeno a sí que lo vuelve "una proposición lógica, universal, necesaria" (Ibíd.: 127).

[1] "*yo soy para mí mismo* enuncia el hecho primitivo, el enlace fenomenal entre el *yo* (*moi*) y el pensamiento o la apercepción, de tal manera que el sujeto no comienza ni continúa a existir para sí mismo sino en tanto que comienza o continúa a apercibirse o sentir su existencia, es decir, a pensar" (Maine de Biran, 1932: 124).

El hecho primitivo, por ende, responde a una instancia antepredicativa, y su comprensión debe elaborarse bajo este marco. Cuando Henry expresa que la obra de Biran es una "gran reducción fenomenológica" (Henry, 2007: 44), no debe tomárselo como un elogio vacío: Biran enfatiza la necesidad explorar el hecho primitivo tal como se da y dentro de los límites de lo que se da, así como trata de revelar el carácter trascendental del sujeto. Volver al hecho será volver a la esfera de la inmanencia absoluta del sujeto, la cual es absoluta no por su universalidad lógica sino por su inmediatez e independencia ontológica respecto de las ideas.

¿Cuál es este hecho primitivo? Maine de Biran delinea el problema del acceso al mismo bajo la impronta de la apercepción inmediata. El ser del sujeto permanece "fuera de todo lo que puede ser conocido o expresado en esta noción de cosa o sustancia" (Maine de Biran, 1841: 3). Los atributos del yo son "modos vivientes" de su libertad; por ello, en lugar de ser analizados como cualidades inherentes a un sustrato, deben ser observados en calidad de "productos de la fuerza activa que lo constituye y que se apercibe o se manifiesta a sí mismo en los productos de su creación" (Ibíd.: 5).

Esta fuerza activa para Biran consiste en lo que llama el "sentido del esfuerzo" o "sentimiento de esfuerzo", identificado con la voluntad. Este sentimiento del esfuerzo cumpliría con el requisito proto-fenomenológico de estar circunscripto a los límites de la experiencia del ser interior, y a su vez, mostrarse como único en su género[2]. El esfuerzo es lo único inmediatamente apercibido en la realización de su posibilidad, y a diferencia de la sustancia, que sólo sabe comprenderse mediatamente como objeto, este sentimiento ostenta "una fuerza productora que deviene *yo* por el único hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste por su inercia propia" (Maine de Biran, 1932a: 179). A partir de este par de conceptos, la fuerza y la resistencia, Maine de Biran logra señalar como fundamento del yo al cuerpo propio. Lo elemental de este señalamiento reside en que dicha caracterización del cuerpo propio es estrictamente psicológica o metafísica[3]: el sentimiento del esfuerzo no depende ni del sistema muscular descrito por la fisiología, así como tampoco de la afección de los estímulos externos sobre éste; si bien participa de los mismos, este sentimiento entra en actividad por sí mismo, sólo es "puesto en juego por una fuerza interior y *sui generis* que nosotros llamamos libertad" (Ibíd.: 184). La acción motriz por la cual se efectúan movimientos libres del cuerpo es el símbolo de este esfuerzo: "no hace falta investigar otro origen que aquél de la vida misma del ser organizado, quien sólo siente en tanto que es movido y que sólo se mueve en tanto que siente" (Ibíd.: 195). Esto significa que la experiencia misma del esfuerzo basta para determinar el ser del cuerpo. A diferencia

[2] Biran hace uso de varias citas filosóficas para dar espesor a su decisión por analizar el esfuerzo. Entre ellas, se halla una cita de la *Filosofía de la naturaleza* de Schelling que expresa: "el acto de querer es en general la primera condición de la consciencia de sí mismo" (Cit. Maine de Biran, 1932: 177).

[3] De hecho, para referirse al sentimiento del esfuerzo muchas veces Maine de Biran utiliza la expresión "fuerza hiperorgánica".

del objeto investigado bajo el conocimiento exterior, la esencia del cuerpo consiste en el movimiento mismo. Como ha interpretado Henry, movimiento y cuerpo son distintos nombres de una misma problemática que deben ser abordados de la misma manera. La reducción que alcanza Biran separa lo que él llama "cuerpo propio" del cuerpo de la fisiología. Aun cuando los movimientos volitivos son posteriores en el tiempo a los movimientos ciegos del instinto, esta espontaneidad de la vida animal (como los movimientos del recién nacido) no determina el nacimiento de la voluntad ni es el origen del conocimiento. Es ante una consciencia de sí mismo desplegada en el sentimiento del esfuerzo –sólo lograda por el movimiento– que hay una apercepción inmediata de la subjetividad. El movimiento, así, posee un estatus trascendental en la ontología de la subjetividad: "el movimiento espontáneo da el despertar al alma, la hace nacer como el presentimiento de un poder que determina el primer esfuerzo querido y con él el primer conocimiento" (Ibíd.: 201). El movimiento no sólo es conocido por sí mismo, es decir, fuera de toda representación del conocimiento trascendente, sino también es la manifestación la potencia de nuestro cuerpo, así como muestra al cuerpo propio más allá de un mero instrumento entre el mundo y yo; más bien, el cuerpo propio coincide con la esfera de la subjetividad.

La preocupación por distinguir el movimiento subjetivo del movimiento del ser trascendente pone al cuerpo propio en un lugar doble. Si el movimiento subyace a todos nuestros sentidos, éste es el fundamento del sentir. En el acto de sentir, empero, nos otorgamos tanto un conocimiento del ser interior como del ser trascendente, pues el esfuerzo, a pesar de su simplicidad, se revela como el ser de la subjetividad solamente mediante un choque, tiene como compañero inmanente de sus actos a lo que Maine de Biran denonima continuo resistente. El continuo resistente no es una noción acuñada por Biran. Él mismo explica que esta expresión define en la filosofía de Leibniz a la extensión; pero a diferencia de Leibniz, la leyenda encuadra perfectamente en el nuevo fenómeno de la corporalidad que describiría Biran. Si desconectamos las capas de la sensación muscular en la acción motriz, se advertirá en el acto de sentir considerado en su pureza la presencia paralela de esta resistencia que subyace a lo propio del movimiento exterior: un continuo resistente o extensión interior[4]. Este espacio interior es el medio por el cual el movimiento del cuerpo subjetivo se dispara a la trascendencia, funciona como tercer término entre el esfuerzo subjetivo y la resistencia absoluta de la trascendencia. El continuo está fuera de toda interpretación representativa del conocimiento trascendente, es un "algo" que se da en el movimiento interior del esfuerzo y que no es aprehensible desde ninguna facultad trascendente (los sentidos), incluyendo al tacto, dado que hay que diferenciar

[4] "[A]sí como nuestro espacio en el cual se ejerce nuestra locomoción exterior es el lugar de las intuiciones objetivas o la forma, la condición necesaria bajo la cual hay algo representado fuera de nosotros, asimismo esta extensión interior del cuerpo, objeto de la apercepción inmediata, cuyo *yo* se distingue sin poder jamás separarse, es el lugar de todas las impresiones internas que solamente pueden ser percibidas o sentidas por el yo bajo esta forma local sin la cual permanecerían, siempre confundidas en la combinación viviente, como afecciones simples o percepciones oscuras". (Ibíd.: 207-208)

las sensaciones debidas al tacto del sentimiento de resistencia propio a dicho tacto, todas las percepciones continuas se reúnen en el mismo continuo resistente: "todos los movimientos ejecutados por la mano, todas las posiciones que ella tomó recorriendo el sólo, pueden ser repetidas en ausencia de ese sólido" (Ibíd.: 408) [5]. De este modo, la apercepción inmediata es en simultáneo apercepción del yo como esfuerzo motriz y apercepción de un continuo resistente sin distinciones, límites o locaciones específicas que se vuelve instrumento de la potencia motriz. Henry separa en Biran dos corporalidades que difieren expresamente del cuerpo objetivo: un cuerpo subjetivo trascendental y un cuerpo orgánico como aplicación del esfuerzo que sólo el primero puede experimentar y que está por fuera de toda determinación representativa del conocimiento exterior.

La resistencia indiferenciada de la extensión interior expresa su unidad pragmática para efectivizar los poderes del cuerpo trascendental a partir del cuerpo trascendente o exterior. Esta espacialidad originaria que expresa el cuerpo orgánico permite desbancar la visión empirista de la sensación como elemento simple: ahora la sensación debe ser interpretada como un compuesto en el cual la condición y la conclusión del mismo son el cuerpo trascendental y el cuerpo trascendente respectivamente, pues sólo hay conocimiento de lo exterior cuando hay una "consistencia del cuerpo propio" que únicamente puede conocerse "desde dentro sin poder representarse hacia fuera" (Ibíd.: 216).

2.

La relación entre cuerpo trascendental y cuerpo trascendente proporciona a Henry la posibilidad de establecer una fundamentación ontológica que sobrepasa la filosofía de la corporalidad: la de encontrar la esencia de la trascendencia en la inmanencia. "*Si la unidad del cuerpo trascendente* –dice Henry– *es la unidad de la vida absoluta del cuerpo subjetivo queda con ello afirmada la verdad de estos dos cuerpos al tiempo que sale a la luz el fundamento de la pertenencia al ego del cuerpo orgánico, fundamento que reside precisamente en su unidad, que es la unidad de la subjetividad absoluta*" (Henry, 2007: 180). El cuerpo subjetivo revela que el movimiento es algo conocido por sí mismo, sin mediación de la trascendencia. No es un instrumento entre el mundo y yo, sino el ser del yo.

A pesar de que Henry no cita a Biran en *La esencia de la manifestación*, el problema de la receptividad

[5] Biran admite en otros textos la imposibilidad de carecer, al menos residualmente, de este continuo: "Separemos el objeto. La misma determinación voluntaria puede efectuarse fuera del concurso de toda fuerza exterior, les actos se reproducen y son apercibidos en la propia determinación de su potencia que *no ha cambiado*; la fuerza de resistencia (*no yo*) no está más, pero el recuerdo que la relaciona y la reconoce como ausente, resurge de un contraste o de una comparación análoga a aquélla que estableció su existencia, lo que supone el recuerdo de la comparación primera. Las cualidades perceptibles del objeto pueden volver a narrarse en la imagen que les dio lugar, y mientras que la atención se aplique todavía a tratar de comprender sus relaciones compuestas, los actos que determinan estas relaciones pueden reflejarse en un sentido más íntimo; la única cosa que falta es la *sensación*" (Maine de Biran, 1932b: 182-183).

que aparece en esa obra es tributario del biranismo. La receptividad es la condición de manifestación del horizonte del ser, aquello mediante lo cual é se coloca como trascendencia: "lo que se trata de recibir no es el ente sino el medio fenomenológico puro en el cual el ente puede manifestarse, es decir, ser recibido a su vuelta" (Henry, 1963: 208). Es por la receptividad que la manifestación del horizonte del ser es posible. Pero en contra de la tradición fenomenológica que asocia el horizonte con la trascendencia, lo que hay que entender por horizonte es el fundamento de la trascendencia, pero el medio ontológico del horizonte no debe confundirse con el medio abierto por él, "no debe atribuirse el estatuto fenomenológico a lo que se encuentra, de hecho, producido por él" (Ibíd.: 241). Del mismo modo que las facultades no se captan a sí mismas como captan sus objetos sino en su propia actividad, la esencia de la receptividad debe, pues, hallarse fuera del campo óntico de la trascendencia que esta constituye[6].

De este modo, la receptividad deviene un problema central en el análisis henriano al coincidir con la exigencia por determinar la esencia de la fenomenalidad en cuanto tal. Si la trascendencia ya no guarda consigo la presencia de su estructura interna, entonces debe encontrarse en la inmanencia el punto de fundamentación. La realidad de la receptividad no consiste en un contenido ontológico indeterminado u oculto sino plenamente exhibido para ella de manera inmediata. Mientras que la mediación designa la acción por la cual el ser vuelve manifiesto al ente, la inmediatez es el modo por el cual el ser se da en la inmanencia, designa la posibilidad interna del ser. Si el contenido ontológico no puede, con todo, se referido como una 'x vacía' la que se le encajan los contenidos fenomenológicos de la trascendencia, este contenido ontológico de la receptividad (manifestante) no es otro que el ser mismo del contenido fenomenológico (manifestado) de la trascendencia como tal. Entonces, "porque ella revela y vuelve así posible la trascendencia en su mismo ser" (Ibíd.: 311), la inmanencia deviene la esencia de la trascendencia en tanto aquella la revela de tal modo que la vuelve posible en su esencia, que no es otra que la de manifestarse, "*es su revelación*" (Ibíd.: 313). Así como el hecho primitivo del sentimiento del esfuerzo fundaba el aparecer del cuerpo propio y del mundo trascendente sin identificarse con él, la inmanencia de la receptividad descubre la fenomenalidad de la trascendencia y su verdadero lugar en el estudio del proceso de manifestación.

Habría que realizar una salvedad en la confrontación que hemos hecho: la receptividad, a diferencia de la apercepción inmediata incluye cierta naturaleza pasiva de la que el hecho primitivo carece. En la obra dedicada al biranismo, Henry señala la existencia de una teoría de la pasividad que pone en riesgo la argumentación de Biran al entender que en la vida animal no hay participación de la subjetividad: Biran está confundiendo, bajo los términos de vida orgánica o animal, tres clases de

[6] De hecho, esto constituiría el error capital de la fenomenología de corte existencial: "la trascendencia no es lo que asegura la posibilidad de su propia receptividad, significa que la manifestación originaria de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma" (Henry, 1963: 258).

realidades muy diferentes: 1°) ciertas *Erlebnisse* (afecciones, imágenes, por ejemplo); 2°) unos movimientos fisiológicos objetivos, y para él, mecánicos; 3°) una clase de vida fisiológica inconsciente" (Henry, 2007: 220). La inclusión del primer punto, sobre todo, pondría a Biran en una encrucijada al vaciarse de recursos para comprender, por ejemplo, la facultad de la imaginación. Henry intenta, sin embargo, dotar al biranismo de una suerte de doctrina esotérica de la pasividad en los estudios sobre el recuerdo, en los que se anticiparía para el fenomenólogo el estudio de las síntesis pasivas del yo que iniciará la fenomenología genética de Husserl (Cf. Ibíd.: 228ss)[7]. Este tratamiento, con todo, posee un inconveniente. Henry no ha profundizado (ni mencionado) el gran problema que encuentra Biran en la pasividad: la asociación con la sustancia. En el *Ensayo*, pero principalmente en la memoria *Sobre la apercepción inmediata*, Biran expresó como propio de la noción cartesiana de sustancia que él rechaza de cabo a rabo –por las razones que ya hemos expuesto– el carácter de pura pasividad. Biran no es capaz de tematizar la pasividad de la subjetividad de manera explícita al entender que lo pasivo tiene el carácter de la sustancia, de un sustrato de atributos finitos, implica la apercepción mediada del sujeto (Cf. Maine de Biran, 1841: 6ss). Si bien Henry intentó sostener la grandeza de la obra biraniana incluso ante una teoría de la pasividad, al filósofo decimonónico le resultó imposible, por cuestiones epocales y categoriales, avanzar directamente hacia ella. Allí donde ha resistido continuamente la obra de Biran, habrá de comenzar la de Henry.

Referencias bibliográficas

HENRY, M. (2001) *Encarnación: una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.

---. (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca: Sígueme.

---. (1963) *L'essence de la manifestation*, Paris: P. U. F.

KÜHN, R. (2001) «Réception et réceptivité», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 126, pp. 295-304.

MAINE DE BIRAN, M. F. P. (1841) *De l'aperception immédiate*, Œuvres Philosophiques, tome III, publiées par V. Cousin, Paris: Ladrange.

---. (1932a) *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomes VIII et IX, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan.

---. (1932b) *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Œuvres, tomes III et IV, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan.

[7] "Basta con que el yo haya estado presente a la primera sensación representativa, incluso sin participar de ella expresamente con su actividad, para que la reminiscencia personal, que es la conciencia del yo pasado, se encuentre en la imagen que esa sensación deja detrás de ella" (Maine de Biran, 1932a: 328).

El Cuerpo sin Órganos y las Heterotopías.

Miriam Lucero (UNSJ-UNSAM-CONICET)

> "Pero supónganse que es posible suprimir esta libertad y sujetar de tal modo a los hombres que no se atrevan estos ni a murmurar una palabra, sino por mandato del soberano; aún hecho esto no podrá conseguirse nunca que piensen sino aquello que quiere. "
>
> Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político. trad. E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 2007 Pág. 128

Las Filosofías Políticas de la Modernidad han construido en el trascurso de varios siglos lugares imaginarios, espacios donde seres ideales mantienen relaciones entre sí en armonía u oposición, pero siempre en pos de una cierta y apaciguante certeza: el saber que todo recorrido es en favor de un finalidad que resolverá por fin las sediciones y los conflictos propios de los seres en comunidad. Sin embargo, las construcciones teóricas que se erigen sobre un determinado modelo de hombre, quienes en condiciones de relación excepcionales efectivizarán el proyecto común, no explican, desde nuestra mirada retrospectiva, la eterna repetición de las violencias que ejercen los poderes sobre los cuerpos y las mentes de los hombres. Queremos decir, no dan cuenta de la imposibilidad que ellos experimentan de escapar del lugar de víctima y de trasformar sus condiciones de existencia. Quizás alguna incipiente respuesta la encontremos en dos autores contemporáneos que no han dejado de pensar, desde sus propias situaciones histórico-políticas, las maneras de sortear y de resistir a las fuerzas que nos pretenden subyugar.

Tanto Gilles Deleuze, como su amigo y compañero de lucha política, Michael Foucault, piensan la filosofía política desde la preeminencia del presente[1]. Es decir, es posible que estos autores ya no consideren válidas para el siglo XX, -y nosotros lo podemos extender al XXI- las perspectivas utópicas que la Filosofía Política construyó, y giren su mirada hacia la primera modernidad. Época en la que las luchas políticas adquirieron un carácter inusitado[2], lucha en la que se jugaba la vida y la muerte de los individuos. Época, también, en la que se parte de un cierto realismo, al estilo de Maquiavelo, y no se piensa una humanidad destinada a liberarse y a permanecer plena, sino que se piensa de las posibilidades inmanentes de los hombres. En tal sentido, la dupla Deleuze-Foucault, coinciden en que las filosofías políticas deben cuestionar las situaciones de vida de los hombres. Así, las luchas políticas en ambos implican tanto un análisis genealógico de los discursos que construyen

[1] Cfr. Foucault, Michael *¿Que es la ilustración?* Madrid. Ediciones de la Piqueta. 1991. y Deleuze, Gilles- Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama. 2008.

[2] Tatian, Diego. *Spinoza. Una introducción.* Buenos Aires. Quadrata. 2008. Pág. 75

las verdades de las épocas, como los modos de escapar, al mismo tiempo que producir, otros modos de pensar la política o *una política para los Otros.*

De esta manera, nos ubicamos en la perspectiva de autores que piensan el problema de la servidumbre y de la opresión desde nuestra contemporaneidad, percatándose que la cuestión tiene una larga historia. Por ello, la revisión de los autores de la primera modernidad, en particular, Spinoza en Deleuze y Hobbes en Foucault resulta más que acertada. No es casual que las corrientes materialistas y marxistas contemporáneas[3] refieran a estos pensadores como un atajo para revisar el destino de lo político en Occidente, dado el fracaso de las grandes revoluciones. Desde tal experiencia, los autores plantean a través de perspectivas teóricas diversas pero que se influyen mutuamente, un modo de pensar la política como ejercicio sobre los cuerpos. Están pensando en cuerpos transidos por un Estado que captura los flujos de deseo e invierte la idea del Estado-Leviatán como bálsamo sobre las pasiones humanas, para pensar la guerra convertida en máquina nómada. Incluso cuando el Estado logre por momentos apropiarse de la guerra y la continúe por otros medios[4]. Pese a diferir en el destino previsto para los hombres por Hobbes en su Estado Leviatán, Michael Foucault destaca el trasfondo de lucha y de juego estratégico en las relaciones de fuerza que implica el "estado de guerra"[5] . En este sentido ambos pensadores, desde sus propios corpus teóricos, advierten que las relaciones de dominación y el ejercicio del poder (sea Soberano, Capitalista, Administrativo…) son ciertamente influyentes pero no determinantes para pensar la política contemporánea.

De esta manera, Deleuze se inscribe en la lucha por la resistencia frente a poderes que buscan el dominio a través de los cuerpos. En su vasta producción intelectual, Gilles Deleuze alguna vez dijo que el ejercicio filosófico era la construcción de conceptos. Definición particularmente interesante, puesto que podemos deducir por lo menos dos consecuencias. En primer lugar, la filosofía no se piensa o se efectúa a través de categorías, entendidas como *"los conceptos que se dicen de todo objeto de experiencia posible"*[6], ya que tal definición supone una esencia a la que se remitirán. Pero además es una definición fuertemente plástica. Debido a que la Filosofía estaría más cercana de lo que pensábamos de las ficciones. Aunque sería interesante agregar una consecuencia más. La Filosofía que han experimentado ambos autores, y que tienen como trasfondo el legado nietzscheano y el Mayo francés, experimenta la inoperatividad de los conceptos clásicos de la Filosofía Política, dado su carácter representacionista[7] e inventa modos más dúctiles de pensar lo político. Este es el caso del *Cuerpo sin Órganos* de Deleuze, tomado de Artaud.

---

[3] Balibar, Etiènne, *Spinoza y la política.* Buenos Aires. Prometeo. 2011

[4] Navarro Casabona, Alberto. *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze.* Valencia. Tirant lo Blanch. 2001. Pág. 168

[5] Foucault, Michael. *Defender la Sociedad.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2008. Págs. 89-90

[6] Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza.* Buenos Aires. Cactus. 2008. Pág. 268

[7] Esposito, Roberto. *Confines de lo Político.* Madrid. Trotta. 2000. Pág. 21

Cuando nos habla de tal concepto se trata de *"la superficie de inscripción para todo enunciado posible y para todo deseo"*[8]. La noción es fuertemente inquietante, puesto que debido a su aspecto metafórico no podemos encontrar el carácter político al que aludíamos. Sin embargo, el texto no es tan oscuro como parece. Si tenemos en cuenta que cuando hablamos de lengua nos referimos a un sistema de enunciados que funciona desde la política de la consigna, y que al mismo tiempo explicita que no hay enunciados individuales sino que siempre se trata de agenciameintos colectivos de enunciación, empezamos a dilucidar el sentido político que le otorga al lenguaje. Así, el *Cuerpo sin Órganos* es el concepto construido por el autor para expresar su ontología de lo múltiple. Esta funciona como análisis de las singularidades individuales y colectivas que están continuamente puestas en funcionamiento en un determinado tiempo histórico. Los cuerpos individuales y colectivos o agenciamientos han sido transitados por los diferentes poderes. Antaño fue el poder del Soberano, de los sacerdotes cristianos, y del Estado moderno. Pero en nuestra época, ha renacido un nuevo poder que lo expresa en la figura del sacerdote, en clara alusión a la perspectiva espinosista[9]. La figura del sacerdote hace de la cuestión un problema político[10]. Puesto que este personaje tiene como función organizar el deseo, es decir, reglamentar los cuerpos e inyectar la carencia allí donde solo había producción y composición. Nuevamente el punto de anclaje de esta especie de estudio molecular de los cuerpos y las sociedades, es la política de Spinoza. En la recepción deleuziana del autor advierte que el objetivo de los poderes ha sido siempre el de afectarnos de pasiones tristes, llámese resentimiento o angustia, y así disminuir nuestra potencia de actuar, hacernos elementos dóciles a los caprichos del poder.

Sin embargo, frente a la tradicional posición del poder represor y negativo, se va a expresar en estos términos: *"…no te definirás por tu forma, por tus órganos, por tu organismo, por tu género o por tu especie, dime las afecciones de las que eres capaz y te diré quién eres. ¿De qué afectos eres capaz?"*[11] Tal vez desde nuestra capacidad selectiva de ser afectados por los otros, por aquellos con los que nos componemos en relaciones parciales, provisorias y renovables, puede pensarse la resistencia como ejercicio político. Su huella espinosista resignifica el deseo que, lejos del lugar de la carencia, es una práctica inventiva e implica necesariamente nuestro potencia de sensibilidad. De allí, que la construcción del campo de inmanencia del deseo pueda darse en diferentes agenciamientos colectivos, y en especial a través del arte.

Hemos dejado en suspenso la mirada política de Foucault, aquella que en expresará en 1966 en el "Circulo de Estudios Arquitectónicos de Paris"[12] en un discurso sobre las *heterotopias*, precedido

[8] Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia.* Buenos Aires. Cactus. 2005. Pág. 195
[9] Cfr. Baruch Spinoza. *Tratado Teológico-Político.* trad. E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 2007
[10] Deleuze, Gilles- Guattari, Félix. *Mil Mesetas.* Valencia. Pre-textos. 2008. Págs. 159-160
[11] Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia.* Óp. Cit. Pág. 288
[12] Foucault, Michael. *El cuerpo utópico. La Heterotopías.* Buenos Aires, Nueva Visión. 2010

temporalmente por aquel discurso radial que dio en llamar *cuerpo utópico*. Los dos textos a los que aludíamos son un singular estudio del cuerpo y el espacio, tema recurrente en el pensamiento foucaultiano. Sin embargo, la particularidad de este escrito reside en que nos remite al espacio de lo literario, donde habita la imaginación. Pero paradojicamente, las utopías siempre han sido un lugar fuera de todos los lugares, allí donde había cuerpos sin cuerpo, o donde se esperaba encontrar cuerpos trasfigurados, eternos, inasibles, tal es la utopía del alma y su trascendencia. La torsión que su realiza el autor, y que derivara en una perspectiva cercana a la de Gilles Deleuze, supone pensar el cuerpo como el gran actor utópico, quien lleva en si la utopía, la hace carne. Este es el procedimiento que durante siglos los hombres han realizado a través del arte. A pesar del sentido tradicional de utopía, esta, en los espejos y los cadáveres, nos advierte que el cuerpo es el lugar de lo otro, lo mas propio pero también lo mas externo. Podríamos decir, incluso que el propio cuerpo es construido por los otros, es mas suyo que mio. Lo mismo sucede en las sociedades, existen espacios heterotopicos, lugares de lo otro absoluto. Allí, el tiempo deja de ser universal y cronológico, sino crónico. Es interesante como el autor evidencia la necesidad humana de construir espacio de lo otro, la misma necesidad que Deleuze advertía en el Cuerpo Sin Órganos.

***

Acaso los cuerpos no estén destinados a ser subyugados por el poder. Quizás Spinoza estaba en lo cierto cuando intuyó una de las problemáticas de la filosofia venidera, y al afirmar la libertad de pensamiento pese a la fuerza de los poderes. Los poderes que lo había excomulgado, dejado fuera de la comunidad, no son muy diferentes de los poderes actuales y de esa manera de pensar el poder como dominio y represión. Tal vez la belleza y potencialidad de estos autores radique en las posibilidades que aun brindan para pensar las mismas problemáticas aun no resueltas.

Referencias bibliográficas:

- Balibar, Etiènne, *Spinoza y la política*. Buenos Aires. Prometeo. 2011
- Baruch Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. trad. E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 2007
- Foucault, Michael *¿Que es la ilustración?* Madrid. Ediciones de la Piqueta. 1991.
- Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires. Cactus. 2005.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires. Cactus. 2008.
- Deleuze, Gilles- Guattari, Félix. *Mil Mesetas*. Valencia. Pre-textos. 2008.

- Deleuze, Gilles- Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama. 2008.

- Esposito, Roberto. *Confines de lo Político.* Madrid. Trotta. 2000.

- Foucault, Michael. *Defender la Sociedad.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2008

- Foucault, Michael. *El cuerpo utópico. La Heterotopías.* Buenos Aires, Nueva Visión. 2010

- Navarro Casabona, Alberto. *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze.* Valencia. Tirant lo Blanch. 2001.

- Tatián, Diego. *Spinoza. Una introducción.* Buenos Aires. Quadrata. 2008.

El acceso al mundo primordial por el cuerpo propio y la obra de arte

María Eugenia Lugano (CONICET/UNSAM)

En la presente comunicación tomo como punto de partida una frase que Merleau-Ponty cita de Klee para concluir el cuarto capítulo de *El ojo y el espíritu*, a saber, "yo soy inapresable en la inmanencia"[1], esta frase la escribe el pintor a sus treinta siete años, y actualmente se encuentra en su lápida. Klee como es evidente expresa esto en referencia a sí mismo, y a su existencia encarnada, a su propio cuerpo. Pero también puede ser comprendida como una referencia a su obra o de hecho, a toda obra de arte. Y ese será mi primer punto en la presente comunicación, mostrar la relación que hay entre cuerpo propio y obra de arte; y su carácter inapresable. Y en un segundo momento, trataré de mostrar los contactos que hay entre las intenciones e intuiciones de Merleau-Ponty y de Cézanne, es decir entre una fenomenología del cuerpo y el arte.

Para iniciar profundicemos en las características propias del cuerpo y la pintura. Ambos tienen como condición propia a diferencia de cualquier otro objeto en el mundo, un carácter paradojal o ambiguo, pues se encuentran entre los objetos como objetos, con su volumen, con su dureza, con su fragilidad, están ahí pero no como cualquier otro objeto, están de una manera distinta, pues en sus límites se hace presente un sentido que los excede. Y esta condición es fundamental en la presente comunicación pues es ahí donde propiamente reside el vínculo más importante entre el cuerpo propio y la obra de arte. Ambos se encuentran en la inmediatez de su presencia carnal pero en ellos hay un exceso que de ninguna manera es asequible. Concretamente es por este cuerpo que soy que me encuentro en medio del mundo y por el cual las condiciones físicas me afectan, pues soy accesible a la causalidad, al frío, al calor, a la presión, al movimiento, es decir estoy atravesado por el espacio y por el tiempo que me constituyen y constituyen el mundo. Es decir, yo, mi cuerpo "es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues que está preso entre las cosas, con una cara y una espalda, un pasado y un porvenir…"[2]. Pero este cuerpo que asume la condición carnal del mundo y se instala en la inmanencia va más allá y hunde sus raíces en el mundo para descubrir y hacer presente el sentido. Pues, hay sentido en tanto y en cuanto haya un hombre, por un lado mi cuerpo ordena el mundo, le da un arriba y un abajo, un delante y un atrás, las cosas dejan de estar simplemente yuxtapuestas para conformar una totalidad ordenada. Es decir, es por la presencia del hombre en medio del mundo que las cosas toman un sentido y pasan a constituir un mundo. El hombre tiende en torno suyo los hilos intencionales que lo mantienen constantemente referido al mundo. Así pues, lo ordena

[1]MERLEAU-PONTY, M., *Oeuvres*, p. 1925.
[2]Ibíd., p. 1595.

y lleva a las cosas, al mundo, a su sentido más propio. Aquí se puede ver una doble condición de lo inapresable en el hombre por su cuerpo. Pues, por un lado, desde su encarnación hunde sus raíces en el mundo y por la percepción descubre un sentido. Pero también por esta misma condición de encarnado, por la motricidad proyecta este sentido, en torno suyo, pero de esto hablaré más adelante.

La obra de arte como el propio cuerpo se hace presente en medio del mundo, como cosa entre las cosas, como tela frágil, entre las miles de hojas de una biblioteca o en la dureza de la piedra, y como el cuerpo hace presente un sentido. El artista al crear la obra de arte saca a los objetos, a los colores, a los materiales, de su inherencia y los combina de manera tal que expresan algo totalmente distinto de sí, pero más verdadero aún que su propia existencia, por la obra de arte se hace presente una manera de ver y comprender el mundo se muestra un sentido que no había sido visto. Es decir, por la obra de arte se instituye una cierta manera de captar el mundo, que aunque no podamos definir, lo reordena por completo.

Siguiendo con las analogías que hay entre cuerpo propio y pintura es necesario destacar el carácter inacabado de ambos, pues ni la percepción ni la obra de arte están nunca acabadas. Mi encuentro con el mundo, mi percepción, siempre es abierta e inacabada, puesto que percibo desde un cierto punto de vista y solo capto ciertos escorzos de las cosas. Pero, no sólo mi percepción del mundo es siempre inacabada y en trance por este aquí que soy y desde el cual me oriento al mundo y solo tengo una perspectiva, la mía. Sino que también este aquí, mi cuerpo lo percibo como inacabado, como una laguna de mi percepción, soy como un punto ciego del mundo que percibo. En primer lugar, la percepción de mi propio cuerpo tiene siempre ciertos límites, pues no puedo verme como visto de atrás, ni puedo ver mi propio rostro, pero aún más. El fenómeno tantas veces evocado por Merleau-Ponty de las manos que se tocan también muestra un aspecto del inacabamiento del cuerpo propio, puesto que en tanto que me pongo a percibirlo, a percibirme, soy percibido. Es decir, en el mismo momento que la mano derecha se pone a tocar y percibe la mano izquierda como ese nudo de músculos, hueso, piel, la misma mano izquierda deja de estar ahí como objeto para comenzar a percibir, es así que la percepción de mi propio cuerpo siempre me rehúye. De la misma manera, la obra de arte nunca está acabada, pues, "la pintura toda se nos ofrece como un esfuerzo abortado para decir algo que siempre queda por decir"[3], siempre hay un exceso de sentido que ni la pintura ni ninguna forma de expresión puede acabar, hay siempre un exceso de lo que es sobre lo que se expresa, aunque la pintura, la obra de arte siempre hace referencia a ese exceso. La presencia de la obra de arte denuncia una ausencia en el horizonte. En lo dicho, en lo expresado, se hace referencia al fondo de lo aún por decir. Tanto el cuerpo, la percepción, como la obra de arte, siempre están en

[3]Ibíd., p 1505. (*Prosa del mundo* p. 151 al final de la pagina)

trance, nunca están acabados.

Y finalmente, tanto en la obra de arte como en la vivencia del cuerpo propio no se distingue el carácter de expresión de lo expresado, se expresan sin abandonar su aquí y su ahora, para acceder a ellos es preciso verlos, tocarlos, sentirlos de una u otra manera en su presencia física. De esta manera, tanto nuestro cuerpo como la obra de arte son un nudo de significaciones vivientes.

> "los sentidos y, en general, el cuerpo propio, presentan el misterio de un conjunto que, sin dejar su ecceidad y su particularidad, emite, más allá de sí mismo, significaciones capaces de procurar una armadura a toda una serie de pensamientos y experiencias."[4]

Estas coincidencias que se pueden ver entre cuerpo propio y arte, pintura e inclusive expresión, tienen un sentido aún más profundo. Esta relación que pudimos ver y describir brevemente es constitutiva del fenómeno del cuerpo propio y también de la pintura. En cierta manera, la experiencia pictórica asume y recupera el movimiento hacia la expresión que se inició en la percepción.

Merleau-Ponty dice citando a Valery, "el pintor 'aporta su cuerpo'"[5], es con esa expresión que abre el segundo capítulo de *El ojo y el espíritu*. Y es así, pues, sólo en tanto el pintor se entrega al mundo por su cuerpo, se sitúa en medio del mundo desde su propia encarnación le es posible asumir al mundo y llevarlo a la expresión por la pintura, el pintor por su cuerpo está instalado en el mundo y logra sacar a los objetos de su inherencia y responder a su solicitud muda y llevarlos a la expresión. Merleau-Ponty explica cómo me uno al espectáculo del mundo, formo parte de este espectáculo, pero mi visión es posible desde mi ubicación en el mundo, desde este punto cero que es mi cuerpo, desde mi aquí obtengo una perspectiva del mundo y me dirijo a él, lo miro, con una intencionalidad y por lo tanto me aparecen como objetos intencionales que pueden ser fin de mi actividad motriz. El pintor, el artista, contempla el mundo y al verlo descubre ese sentido que lo habita y que solicita ser llevado a la expresión, ven el mundo como la totalidad que es y sabe ordenarlo para mostrar su sentido. El ojo la visión, capta esa solicitud siempre nueva del mundo y la respuesta propia es el gesto, es la motricidad, que pone en medio de lo visible lo que hacía falta para que el sentido saliera a la luz, hace visible lo invisible; pone en evidencia el sentido que anima y ordena. Pero esto sólo es posible en tanto que entrega su cuerpo al mundo, se sitúa en medio de él y se instala en esa reversibilidad propia por la cual el mundo y el sí mismo comparten una y la misma carne.

El pintor capta la estructura, el sentido que anima mundo y lo pone de manifiesto en su obra, saca a los colores, a la tela, a la piedra, de lo que por ellas mismas dicen y las lleva a expresar el sentido mismo del mundo. Hace que el ser salga a la luz en la pintura, en la obra. La pintura es ocasión de la

[4]Ibíd., p. 808.
[5]Ibíd., p. 1594.

aparición del ser, del sentido. Se trata de recoger lo que está ahí disperso en el mundo, en la propia experiencia y hacerlo presente en la obra. Pero, ¿cómo se da este hacer presente en la obra? Pues bien, el artista, que por su cuerpo es parte de lo visible, y por su visión le es dado el mundo recoge los sentidos dispersos, y es algo en esa visión, una falta, una presencia, algo nuevo, que solicita ser llevado a la expresión, solicita ser puesto en medio de nuestro mundo cultural y esto se logra por una repuesta motriz que fue suscitada por el paisaje de lo visible. Es decir, "El ojo es eso que se ha conmovido por cierto impacto del mundo y lo restituye a lo visible por los trazos de la mano"[6] Con esto quiero indicar cómo de hecho hay entre el mundo percibido y la pintura dos relaciones que le son constitutivas. Por un lado, se puede ver una suerte de analogía entre el mundo percibido y la pintura o la obra de arte. Pero, por otro lado, descubrimos que esta relación es mucho más profunda; la obra de arte asume el mundo y se constituye solo desde él por la intervención de un hombre que es parte de ese mundo. Y ahí es que se da el milagro de la expresión, el sentido sale del silencio de lo percibido y pasa a la expresión, pero inclusive antes de pasar a la expresión en tanto lenguaje, queda en este ámbito aun mudo de la pintura del arte, donde la visión impacta en mi y se madura en un gesto motriz, puesto que "el mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo ser"[7] y es en el cuerpo operante y actual donde se entrelazan estos dos aspectos del ser y se constituyen mutuamente, pues el mundo que me da mi visión es transformado por mi gesto, y reasumido una y otra vez por mi visión. Es decir, la expresión, la pintura, cuando son originarias, no responden tanto a la voluntad del artista sino a la verdad misma, al Ser mismo, que suscita en mi un cierto gesto, una determinada expresión que se cristaliza en nuestra cultura por la obra, o en el caso del lenguaje por la palabra.

El cuadro, como toda expresión, inicia en la percepción de sentido y en la intención del artista de plasmar este sentido que se ve aflorar en el mundo, se ve el sentido en su estado naciente, se lo percibe en su aparecer y se busca llevarlo al lienzo, hacerlo obra, se toma el paisaje manteniéndolo vivo y sin encerrarlo completamente, "mantenerse vivo dentro de una red que no deje escapar nada"[8], esta expresión en cierta manera hace resonar la frase que Merleau-Ponty tiene a cerca de las esencias de Husserl, en el Prologo de la Fenomenología de la percepción, pero esto lo abordaré al concluir. Pero, es de esto de lo que propiamente se trata la expresión, de poder mirar el mundo, hasta captar desde la raíz el sentido vivo del mundo y expresarlo en la totalidad de la tela, desde los contrastes propios de los colores, las formas, los trazos. Dejar que ese sentido que se percibe en el mundo comience a tomar forma en la consciencia, se piense en la consciencia del artista y mientras toma forma en la consciencia, sus manos lo plasman en la tela. Así, eso que en un principio son

[6]Ibíd., p. 1597.
[7]Ibíd., p. 1594.
[8]Ibíd., p. 1315.

sombras, esbozos, percepciones poco claras, evidencian finalmente una forma clara, un sentido se expone sobre el fondo del mudo. Así por ejemplo, "Los colores de Klee parecen nacidos lentamente en la tela, emanados de un fondo primordial, "exhalados en buen lugar" como una patina o un moho. El arte no es construcción, artificio, relación industriosa con un espacio y un mundo de afuera. Es verdaderamente "el grito inarticulado" del que habla Hermes Trimegisto."[9] De la misma manera en, la consciencia un sentido quiere conformarse y esto solo es posible mientras ese mismo sentido tome su propia forma como palabra, como pintura, como expresión concreta, en ese contraste que se da de las partes conformando un todo que en primer lugar lo que hace es traer consigo el primer silencio.

El arte, el mundo, la expresión, el lenguaje constituyen su sentido a partir de la relación entre las partes que lo componen. Los silencios, los contrastes, los deslizamientos, los giros son los que ponen ese sentido ahí. En el proceso de la expresión es donde se encuentra el milagro, donde se rompe el silencio y surge la palabra, en la experiencia de la expresión nos encontramos propiamente con este milagro inasible del sentido, de la palabra y de la expresión. Y Cézanne habitaba en este milagro, su vida discurrió en este esfuerzo por expresarse siempre en tensión. Por eso considero que, como primer ensayo de una respuesta a esta pregunta, acerca de cómo llevar la experiencia muda a su expresión pura, tenemos a Cézanne, a su obra, a su experiencia de la expresión.

> "Cézanne no creyó tener que escoger entre sensación y pensamiento, ni tampoco entre caos y orden. No ha querido separar las cosas fijas que aparecen ante nuestra mirada y su manera fugaz de mostrársenos, ha querido pintar la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontanea."[10]

Merleau-Ponty con esta frase y con todo el análisis que hace de Cézanne muestra como ambos tenían en cierta medida las mismas intenciones tenían una captación en tensión del mundo, ninguno de los dos quería optar por la forma por sobre la materia, o a la inversa, ni por el sujeto por sobre el objeto, o a la inversa, por lo cual ambos se entregan al propio acto de expresión, permitiendo que el milagro se realice en la tensión.

Cézanne en su propia vida realiza, en cierta manera la reducción eidética, el "ir a las cosas mismas" es en él una necesidad existencial. Él busca deshacerse de los lazos culturales, suspender el vínculo humano, desasirse del yo personal para poder descender a aquello que lo sustenta, a lo natural, a lo prepersonal. Esto más allá de ser, como Merleau-Ponty explica en "La duda de Cézanne", síntomas, tal vez, de una personalidad enfermiza, posibilitan por otro lado su arte y el objetivo de su creación. Él buscaba con su pintura realizar un descenso a ese lugar donde las cosas surgen, él deseaba

[9]Ibíd., p. 1616.
[10]Ibíd., Ibíd., p. 1311.

"pintar al natural", es decir, encontrar el fondo inmotivado y poder plasmarlo en su obra. Cézanne huye del mundo de hábitos, del contacto humano y se sumerge en ese mundo prepersonal, natural, en ese espacio de connaturalidad, que es común a todos los hombres y a todos los seres. En palabras del propio Cézanne "es preciso doblegarse a esta obra perfecta. Todo nos viene de ella y por ella existimos, olvidemos el resto"[11]. Cézanne realiza un retorno a la experiencia primordial, en donde se nos ofrecen por vez primer y siempre en un inicio recomenzado los objetos, el mundo, el sentido. Cézanne suspende en su pintura, como suspende en su vida misma, los hábitos humanos para así revelar el suelo natural en el que nos instalamos y en el cual habitamos y a partir del cual es posible cualquier construcción cultural, cualquier acción humana. Recordándonos que, "solamente un hombre puede ser capaz de esta visión que va hasta las raíces más allá de la humanidad constituida."[12]

Cézanne trabaja de manera única los contrastes, las formas, él sabe forjar el sentido por el color en primer lugar porque su trabajo surge del natural, él comprendía cómo hacer vibrar los colores para generar la sensación que nos generan al contemplarlos en el paisaje, pero esto era posible en primer lugar, porque él era capaz de captarlo en el paisaje natural. Así pues, la tela, la obra no copian la naturaleza, el paisaje, el rostro como una simple copia, sino que asume su espíritu y lo hace propio, pero pasando por el tamiz del hombre, del arista, que lo expresa de una forma nueva. Esto que Cézanne toma de los impresionistas tiene un lugar más claro en su obra, no él estilo impresionista, sino el hecho de hacer presente el sentido que el mundo otorga desde la captación humana. El, por el color, logra la definición de la forma, en la precisión del color, en su vibración mas propia por su yuxtaposición logra una solidez en el objeto incomparable, la luz, el brillo parten del objeto mismo; de la misma manera que en el objeto del natural el sentido surge desde sí mismo de manera que no sólo asume la forma vista, ni tampoco el sentido que se le otorga sino la manera propia de aparecer del mundo, de la naturaleza, ese aparecer siempre renovado, ese misterio que se renueva en cada mirada. El pintor, el artista, Cézanne no pinta una manzana con un cierto rojo con una cierta luz, sino que pinta "esa manzana". Esto Merleau-Ponty lo ilustra con una frase de Cézanne:

> "Toda mi juventud –decía Cézanne- he querido pintar esto, este mantel de nieve fresca… ahora sé muy bien que basta con querer pintar: se elevaban simétricamente los servicios, y: rubios panecillos. Si yo pinto 'coronados' estoy perdido, ¿comprendéis?"[13]

Al tener la intención de pintar ese mundo tal y como se le aparece, también asume todos esos sentidos que lo acompañan que aunque conceptualmente, parece, que no podrían ser asumidos por la

[11]Ibíd., p. 1310.
[12]Ibíd., p. 1314.
[13]Ibíd., p. 1314.

pintura, ahí están al concluir la obra como una totalidad que se da sentido a sí misma. Ahí están los servicios coronados por rubios panecillos sobre el mantel de nieve fresca, ahí está el perfume de la mañana, ahí está el cansancio de la campesina en sus botas. Esto es porque no se pintan unas botas cualquiera, un paisaje cualquiera, sino ese paisaje que se me entrega cargado de sentido en ese momento. Y todo esto, una vez más nos conduce casi sin poder evitarlo a la imagen de la red del pescador con la que Merleau-Ponty simboliza las esencias de la reducción eidética. Como Merleau-Ponty indica en el Prologo de la *Fenomenología de la percepción* "Las esencia de Husserl deben arrastrar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como la red trae del fondo del mar los palpitantes peces y las algas"[14]. Creo que a partir de esto parte la opción de Merleau-Ponty por Cézanne, porque ve como él en su pintura logra en cierta medida lo que la fenomenología se propone con la reducción y se mantiene siempre dentro de la paradoja que el propio Merleau-Ponty vislumbra en el mundo.

> "Esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura confunde todas nuestras categorías, desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones mudas" [15]

Referencias bibliográficas:

MERLEAU-PONTY, M., *Oeuvres*, "L'oeil et l'esprit", Gallimard, France, 2010, pp. 1583-1628.

MERLEAU-PONTY, M., *Oeuvres*, "La prose du monde", Gallimard, France, 2010, pp. 1423-1545.

MERLEAU-PONTY, M., *Oeuvres*, "Le doute de Cézanne", Gallimard, France, 2010, pp. 1306-1323.

MERLEAU-PONTY, M., *Oeuvres*, "Phénoménologie de la perception", Gallimard, France, 2010, pp. 655-1168.

[14]Ibíd., p. 666.
[15]Ibíd., p. 1602.

Tecnologías de escritura y propiedad: El *HombreHembra*© de Donna Haraway

María Julieta Silva Massacese
(Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género -UBA)

En este escrito se interrogarán algunos de los desarrollos críticos sobre la corporalidad de la lectura que realiza la filósofa Donna Haraway en *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra*©*@_Conoce_Oncoratón*®[1] (1997). Particularmente, una marca de autor, HombreHembra©, que postula Haraway sobre las figuras de la novela de ciencia ficción feminista de Joanna Russ, "El hombre hembra". HombreHembra©, como tecnología de escritura literaria, se enlaza con Oncoratón® en tanto tecnología de escritura de laboratorio, en el marco de una estrategia de lectura y escritura que busca construir "un clan transgénico"[2], que permita pensar y desafiar, desde un compromiso epistemológico feminista, los tiempos actuales de la tecnociencia.

La contemporaneidad es delineada por Haraway como "Nuevo Orden Mundial S.A."[3], para el cual la Segunda Guerra Mundial fue un "agujero de gusanos", en materia de tecnologías y experimentación científica. La guerra desproporcionada ha dado lugar también a una reformulación del sistema sexo-género, como así también al abandono de la Gran Política en vías de una reestructuración en términos de políticas localizadas.

Oncoratón® es una rata de experimentación oncológica patentada por la empresa multinacional DuPont en la investigación del cáncer de mamas. El gen, como patente: marca comercial enlazada con el derecho, la ciencia, la publicidad, que señala un ser al cual se autoriza su registro en tanto producción de un autor-inventor. Como tecnología de escritura de laboratorio comparte con HombreHembra© (que tiene derechos de autor) una relación ineludible con la propiedad: registro de origen necesario para el régimen de mercado.

HombreHembra© es ante todo una marca de autora que enlaza la tecnología literaria de Joanna Russ con el mercado de publicación y distribución de textos feministas, a través del signo de *copyright* (narrativa minimalista de origen)[4]. En la novela se ponen en juego un genotipo único y cuatro universos, cuatro cronotopos. Cada uno de estos contiene a un clon, si se quiere, de un genotipo de mujer blanca ideal, presente sólo en sus encarnaciones fenotípicas. El ADN aparece -para Haraway- como marca última de la universalidad.

La primera es Jeannine, quien vive en un mundo en el cual la crisis de 1929 nunca fue superada, un

1 Haraway, Donna, *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra*©*@_Conoce_Oncoratón*® Barcelona, Editorial UOC, 2004
2 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 89
3 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 20
4 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 19

siglo XX decimonónico. Janet habita un cronotopo en el cual los varones se extinguieron hace siglos, una sociedad casi bucólica, con gran sofisticación tanto tecnológica como ecológica. Aquí se pone en cuestión tanto la utopía como la distopía, de manera que remarca los límites de ambas estrategias. Un tercer mundo es el de Joanna, la autora, quien vive en el mundo de dominación masculina "realmente existente"[5] de 1970. Por último está Alice Razonadora-Jael, un cuerpo cyborg en medio de la guerra civil mundial entre hombres y mujeres. Es ella quien convoca a las tres restantes a través del espacio-tiempo, para establecer bases militares que puedan colaborar con el fin de la guerra separatista que aniquila su mundo.

El problema del género – Sobre el universo y los infinitos mundos

El género puede ser dicho de varias formas: en Filosofía como *clase* que contiene a la especie; en Biología como categoría taxonómica que se ubica entre la familia y la especie; asimismo como diferencia identitaria del sexo "natural", que da lugar a los estudios de género; en las artes como formato temático y estilístico; y por último, nos remite a la industria textil, para referenciar distintos tipos de telas. El término *gender*[6], de reciente creación norteamericana, no tiene una traducción transparente en castellano, idioma en el que el género -por otra parte y para nuestro interés- es marca gramatical.

Es un tópico antiguo y caro a la filosofía el problema del género como *tipo*, y su relación con la especie y con el individuo. Se lo rubrica como "querella de los universales". Por otra parte, tema central a la filosofía moderna es la condición del "género humano", que como tal ha dado lugar a la antropología filosófica y a los posteriores embates del siglo XX en la disputa humanismo/antihumanismo. Haraway indica que los restos de estos desarrollos se encuentran hoy condensados en el ADN como figura última del carácter genérico de la humanidad, que ha dado lugar a iniciativas como Proyecto Genoma Humano[7].

Desde los feminismos[8] se ha atacado el carácter *genérico* del Hombre como contenedor imparcial de la humanidad, para mostrar que en esta operación se encubre una invisibilización tanto de las mujeres como de otros sujetos no considerados suficientemente "humanos", y asimismo una neutralización ideológica del gesto masculinista. Actualmente constituye un problema la hegemonía de discursos teóricos y políticos de Europa y Estados Unidos, y su trasposición irrestricta a

5 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 97

6 El término *gender* fue acuñado por el Dr. Money, creador de protocolos de "atención" médica para niñxs intersexuales, a finales de la década de 1940.

7 Cfr. Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 94

8 Estas críticas pueden rastrearse en obras clásicas como *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, *Espéculo de la otra mujer*, de Luce Irigaray, etc.

realidades nacionales o latinoamericanas[9] (Cabello, Cabral, Richards), especialmente los trabajos de recepción de la "teoría queer". Haraway recoge la lectura de King sobre Russ al delimitar "homosexualidades locales y formaciones gay globales".

Aquí Haraway pone de manifiesto algo que nos hace pensar en los problemas de la ciencia ficción sobre el universo y los infinitos mundos. ¿Cómo pueden vivir unos mundos dentro de otros? ¿Cómo coexisten mundos contrarios? ¿Puede haber universos parcialmente marcados? ¿Es la inocencia lo que surge tras perturbar la brecha Real/Irreal, o algún tipo de responsabilidad? Lo que Haraway señala es que local no significa más que parcial y situado (más que localizado), y global, lejos de denotar universal o general, remite a aquello que es distribuido y jerarquizado.

"El tipo taxonómico se ha transformado en marca"[10] escribe Haraway. Su marca de autora implica volver a leer la novela de Russ pensando en qué tipo de desplazamientos genéricos se desarrollan, algunos suscitados por ella, otros resultado de nuestra lectura pormenorizada de la novela. Aquí las preguntas son: ¿En qué medida lo genérico, más que contener lo universal lo promueve? De otra manera ¿Qué estratificaciones y qué desplazamientos hace posible?

Por qué HombreHembra© en cada caso

Si la crisis del ´29 nunca hubiera terminado, la Segunda Guerra Mundial no habría tenido lugar, y probablemente el feminismo no habría alcanzado un estatus transformador ni se habría puesto en marcha una carrera tecnológica. Jeannine es una bibliotecaria que lucha contra la pobreza en un contexto en el que el viejo modelo de salvación mediante el matrimonio se ha consolidado y profundizado. Jeannine se convierte en hombre cuando abandona la espera del Gran Acontecimiento Femenino de encontrar al Hombre con quien casarse.

Aquí puede realizarse una lectura cruzada con *Pubis Angelical*[11], de Manuel Puig, una novela que también explora los derroteros femeninos del problema de encontrar lo que Muraro llamaba un "comienzo lógico" para todo pensar y ser[12]. La heroína de Ciencia Ficción de Puig termina por indicar que ella misma es su Hombre Superior. Además de la lectura crítica a esta figura guevarista (y masculinista), es interesante observar el desplazamiento genérico que se produce cuando un individuo femenino abraza un lugar de agenciamiento que proviene del artificio universal-

9 Cfr. Cabral, Mauro, "Salvar las distancias", en AA.VV., *Biopolítica*,Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2007. Richard, Nelly, "Posfacio", y Cabello, Cristian, "Posmenopausia *drag*: las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad" en Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, *Por un feminismo sin mujeres*, Santiago de Chile, Territorios Sexuales Ediciones, 2011

10 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 95

11 Puig, Manuel, *Pubis Angelical*, Buenos Aires, Seix-Barral, 2004

12 Cfr. Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, trad. de B. Albertini, M. Boffil y M. M. Rivera, Madrid, Horas y Horas, 1991

humanista. Jeannine dice: "adiós Política, hola política"[13]. Aquí el género es utilizado como espacio que puede ser reapropiado por un género menor, el femenino.

Joanna, la autora (quien vive en el mundo que presuntamente habitamos, o en uno muy parecido) mediante una tecnología de escritura construye un personaje "autora" llamada también Joanna. "Yo soy la autora, y por eso lo sé"[14]. Joanna -término equívoco- vendría a garantizar un sentido a su propia producción, y por esto mismo aseguraría el "derecho de autor". Repentinamente, comenta que se ha convertido en hombre. Su devenir hombre, que para Deleuze sería imposible[15], no consiste ni en un cuerpo ni en una conciencia masculina. Se pregunta qué es la hombría, "la hombría, niñas, es la Hombría". La hombría se sostiene justamente en su carácter genérico, típico. Al comprenderlo, mediante la tecnología escritural que también la construye como autora-personaje, la conquista.

El estilo, *su* estilo, explora y yuxtapone todos los géneros literarios, se convierte así en un pequeño manual de formatos de escritura[16]. La venganza del contenido se da a través de la forma: en un doble gesto, fractura las expectativas genéricas tanto en términos literarios como sexuales, a través de un mestizaje genético-lingüístico, que paradójicamente descansa sobre un genotipo idéntico.

Alice Razonadora, Jael o Dulce Jael (nombre de guerra) nos muestra hasta qué punto una oposición feroz da lugar a peligrosas y productivas especularizaciones. En su mundo separatista están contenidos a su vez *Womanland* y *Manland*, cada uno de los cuales implica la desaparición del otro en un contexto de guerra civil, y a la vez cada uno de los cuales se define en relación a la oposición con el otro. Conforman así al mismo tiempo tanto una disyunción excluyente como un bicondicional: *Manland* sólo es posible contra y en función de *Womanland*, y viceversa.

La existencia en este mundo dividido se da tanto mediante la guerra como a través de la negociación. Jael es así soldado y mercenaria. En cada uno de los submundos se replica la oposición, de manera que en *Manland* existe la casta de "hombres verdaderos" que subyuga a la de "cambiados" y "semi-cambiados", tanto doméstica como sexualmente (transexuales y travestis respectivamente). Es tal el separatismo que las intervenciones quirúrgicas se hacen a medida de los "planos" clandestinamente otorgados por las mujeres, las que aprovechan para burlarse de ellos.

En *Womanland*, por su parte, Jael se transforma en hombre como una forma de venganza que tiene que tomar la forma del enemigo. Como asesina profesional, se sitúa en el límite de la negociación: ser invisible para poder actuar. Cuando finalmente actúa, otro tipo de metamorfosis se hace presente: de sus manos emergen unas garras *cyborg* como arma sorpresa que sella el éxito de la estrategia. Hay que notar que la transformación corporal no se da en términos sexuales, sino en una relación íntima con la tecnología que evoca características de otras vidas animales y mitológicas.

13 *Russ, Joanna, Op. cit*, p.
14 Russ, Joanna, *Op. cit*, p. 221
15 Cfr. Braidotti, Luci, *Sujetos nómades*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires, Paidós
16 Haraway, Donna, *Op. cit*., p. 95

Relación íntima que vuelve a aparecer en la casa robótica de Jael y su amante lobotomizado.

Jael tiene la capacidad de coexistir en los diversos niveles de capas de este mundo, y de atravesar diagonalmente los universos paralelos para convocar al resto de sus hermanas-clones a través del espacio-tiempo. Curiosamente, Jael detecta el mundo de Janet, que por ser extremadamente cercano, no puede viajar a él. Janet viaja al mundo de Jeannine y allí es interceptada por Jael. Estas relaciones pueden leerse en función del par utopía-distopía (es decir, utopía negativa). Jael, que proviene de la distopía, puede trazar lazos con otros mundos posibles, pero no con el utópico de Janet. Esto podría hacer patente el carácter imposible de una cierta utopía feminista. Pero por otra parte, Janet ingresa en el mundo de Jeannine, al cual pertenece Laura Rose, una joven proto-lesbiana que más tarde aparecerá -no sabemos cómo- en el mundo de Joanna, el único mundo "realmente existente". De alguna manera, las posibilidades particulares de cada uno de los mundos pueden eventualmente confluir transformándose, es decir, cambiando la totalidad de las condiciones de posibilidad.

En el mundo de Janet cabe preguntarse qué posibilidad de devenir hombre puede darse en una sociedad exclusivamente femenina. Justamente, aquí el Hombre es hembra. El género humano está compuesto íntegramente por mujeres. Janet Evason dice: "«Son» no es hijo, esa es la traducción que hacen *ustedes*".

El tema de la utopía feminista vuelve a presentarse como problemático: se trata de un mundo en cual tanto el feminismo como el patriarcado son inconcebibles. Aquí las jerarquías y diferenciaciones se estructuran en relación a otros vectores (la edad, principalmente).

Es tanto el relato del Hombre genérico como el de la Hembra genérica los que son complicados por Russ en su particular configuración "Hombre Hembra"[17]. Ya hemos visto de qué manera se pone en entredicho "La Mayor Historia Jamás Contada"[18] (la del Hombre y la modernidad). Janet -pacifista- no acepta establecer colaboración militar con Jael. El mito de la sociedad matriarcal originaria se ve también perturbado cuando recibe la respuesta de Jael a la que se niega a creer:

> "La plaga de Whileaway es una gran mentira. Vuestras antepasadas mintieron. Soy yo quien os proporcionó vuestra "plaga", querida mía. Con la que podéis moralizar ahora hasta hartaros; yo, yo, yo, yo soy la plaga, Janet Evason. Yo y mi guerra os construimos vuestro mundo, yo y quienes son como yo, os dimos mil años de paz y amor y las flores de Whileaway se nutren de los huesos de los hombres que nosotras hemos matado."[19]

17 "Si todos somos la humanidad, (…) la conclusión es que yo también soy un Hombre y en absoluto una Mujer, porque, francamente ¿quién ha oído hablar de la Mujer de Java, la Mujer existencial, los valores de la Mujer occidental (…)? Creo que soy un Hombre, creo que más te vale llamarme hombre; creo que escribirás como Hombre a partir de ahora, y hablarás de mí como Hombre y me emplearás como Hombre y reconocerás que la crianza de niños es asunto del Hombre (…) y me tratarás como Hombre hasta que entre en tu confusa, aterrada, ridícula y estéril cabeza que soy un hombre. -Y tú eres una mujer-. Ese es todo el secreto". Russ, Joanna, *Op.cit*, p. 189

18 Haraway, Donna, *Op. cit*., p. 20

19 Russ, Joana, *Op. cit*, 279

Tecnologías, o figuraciones, son para Haraway los sujetos reales de una historia material en curso. Cuando la lucha política combina elementos apocalípticos y las formas de la comedia -que quieren creer aún en el progreso y la armonía- las figuras representan "una imagen performativa que puede ser habitada"[20]. Ni literales ni autoidénticas, su representación no es ostensiva sino mimética, toma la forma de la imitación parcial. Ciertos elementos (chip, feto, gen, semilla®, ADN) intentan anclar cuerpos o partes de cuerpos como zonas de origen en el marco de regímenes de mercado en los cuales la tecnología existe como mercancía, pero cuya propiedad siempre parece darse como relacionalidad, nunca como "cosa en sí". Aquello que la marca de Haraway viene a remarcar sobre la de Russ, es que "trabaja mal con la tecnología del relato"[21], de manera que hace colisionar tanto la Naturaleza y la Cultura, como los géneros literarios. Aquí es cuando se releva su hermandad con Oncoratón®. En un doble sentido, estas hermanas son "agentes para unos mundos y no para otros", y en tanto innaturales, "obligan a revaluar qué puede considerarse Naturaleza y Artefacto, qué historias serán habitadas y por quiénes".

20 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 28
21 Haraway, Donna, *Op. cit.*, p. 99

Macedonio Fernández: Imaginarios de una psiquis sin cuerpo

Marisa A. Muñoz (CONICET-UNCuyo)

Pensar e imaginar una psiquis sin cuerpo es una cuestión que el intelectual argentino, Macedonio Fernández (1874-1952), abordó en varias instancias de su escritura. En este sentido, podríamos permitirnos hablar de un momento de larga duración en torno a esta problemática en su obra, en la que pueden señalarse núcleos de significación de orden teórico-experimentales.

El dualismo alma/cuerpo que asoma en sus formulaciones es batallado por Macedonio, quien no sigue un derrotero lineal para plantear la inmortalidad, la anulación del yo, la muerte-ocultación en el amor-pasión, el exhorcismo de los cuerpos y su revocación. Todas estas inflexiones, con sello biográfico, estarán montadas en un eje de meditación sostenido a lo largo de su vida.

El hilo de lectura estará puesto en reorganizar y problematizar la respuesta metafísica de Macedonio Fernández, formulada en un texto, en cierto modo programático, "Ensayo de una nueva teoría de a psiquis" (1907), y en algunos escritos póstumos, fechados en 1908, en los que se enuncia una singular formulación de la vinculación de cuerpo y psiquis[*].

1. Conjeturas de un joven filósofo

Antes de abordar la centralidad del "Ensayo de una nueva teoría de a psiquis" (1907)[1] de Macedonio Fernández, reseñaremos otro escrito, que entendemos sería la primera formulación en torno a la relación cuerpo y psiquis en su obra: "Psicología atomística. Quasifantasía" (1896)[2]. En este ensayo, escrito siendo todavía estudiante, se adopta un punto de vista atomístico con la intención de encontrar respuestas al problema de la inmortalidad humana y de responder a la cuestión de la naturaleza del "yo". Podría hablarse de un "conciencialismo" con ciertas conexiones leibnizianas, que caracterizan esas tesis iniciales. Una de las críticas que articula el texto es el modo como ha sido pensada y reconstruida la identidad personal a partir de una concepción atomista asociacionista, en la que se apela a la existencia de células psíquicas de un "substractum complejo". La procedencia de esta interpretación es de las corrientes psicofisiológicas, que según Macedonio, reducen los análisis de la naturaleza del yo a una física del cerebro.

Si en una primera impresión su posición, en este ensayo, parecería encaminarse a una localización de

---

[*] Una exposición más extensa y sistemática de estos temas ha sido desarrollada en nuestros libros: *Macedonio philosophe. Le sujet, l'expérience et l'amour* (Paris, L'Harmattan, 2012) y la versión en español (Buenos Aires, Editorial Corregidor, 2013).

[1] *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, en Obras Completas, Tomo VIII, Buenos Aires, Editorial Corregidor, 1990.

[2] *Papeles antiguos (Escritos 1892-1907) Datos para una biografía.* Bibliografía completa, en Obras Completas, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Corregidor, 1981

la conciencia, también se deja ver lo que podríamos denominar una especie de segunda vía de análisis, que puede ser entendida como de deslocalización, planteada en términos sensistas.

Más adelante hablará en términos de un "fenomenismo inubicado", que operará, en el marco de una teoría de la afección, como una suerte de reducción fenomenológica de la sensación pura, poniendo en entredicho la substancialidad del yo. En este sentido, a diferencia de la "metafísica de la experiencia" postulada por José Ingenieros, otro intelectual argentino del período, su concepción no se inscribirá en los límites del objeto ni estará determinada por los avances de la ciencia. Sucede que para Macedonio, el "mapa de la apercepción" ofrecido por la ciencia y aceptado por la filosofía es el gran mapa de sujeción del Ser. En ese mapa se ubican, de modos naturalizados, las nociones de "tiempo", "espacio", "materia", "causalidad", "yo", "cuerpo", etc. En este sentido sus esfuerzos teórico-experimentales buscarán evitar caer tanto en psicologismos como en empirismos ingenuos.

La negación que se realiza, en estos escritos iniciales, del papel que juega la memoria en la constitución de la identidad de los sujetos supondrá, además, la resistencia a una concepción que, teniendo como instancia decisiva lo cerebral, incorpora la muerte como inevitable, una vez disuelto el complejo de células psíquicas o "substractum complejo". Estas cuestiones volverán a plantearse en otros términos en el "Ensayo de una nueva teoría de la psiquis" (1907) y en escritos póstumos, que han sido fechados de 1908.

2. Imaginar sin ubicaciones

Entre los años 1907 y 1908 Macedonio Fernández trazará el esbozo de una metafísica experimental capaz de superar miradas entitativas de la "Realidad" basadas en la "representación". Sus preocupaciones no estarán cifradas en crear una nueva ciencia de la subjetividad como reacción al positivismo, ni en tratar de establecer las estructuras mismas de la psiquis, lo que inevitablemente terminaría inscribiéndose en la formulación de un "sujeto trascendental" o en la postulación de los fenómenos entendidos como esencias o "cosas en sí", cuestión que ya tempranamente lo lleva a tomar distancia de la filosofía de Kant. La subjetividad, el yo, el cuerpo, tal como son abordados por Macedonio Fernández en estos escritos en los que apela a metáforas ubicativas, se le presentan como "enclavamientos" u objetivaciones propias de una filosofía de la representación, y deberán, por eso mismo, ser sometidas a un análisis crítico radical, menos relacionado a un ejercicio de razón que a un "esfuerzo disociativo" o de deslocalización operado desde la misma inteligencia.

Imaginar una "psique sin cuerpo" e imaginar un "estado de plenitud" desde una desnudez casi edénica a orillas del mar serán invitaciones que Macedonio Fernández les hará a sus lectores para familiarizarlos con su concepción metafísica. Su propuesta puede describirse como una serie de

operaciones de orden introspectivo experimental que no dejará de lado determinadas herramientas conceptuales.

Su propuesta de pensar una psiquis despojada de toda materialidad, no equivale a planteo de dualismo radical en clave reductiva. En realidad, sus posiciones efectivas tienden a moverse en más de un sentido, y estos dos ámbitos -espíritu y materia- aparecen incluso enunciados por el mismo autor como oposiciones no siempre irreductibles. Así, también la materialidad e inmaterialidad de la "psiquis", "conciencia" o "mente" -términos que parecieran ser equivalentes para el pensador- forman parte de una tensión que parece resultar inherente a cada secuencia argumentativa que inicia.

¿Cuáles son los pasos que dice seguir para alcanzar el propósito inicial? En primer lugar "aislar la psiquis", nos dirá, y luego enumera los otros pasos: estudiar el vínculo entre imagen y sensación; analizar la memoria para fijar sus alcances; reducir "intensidad" a "continuidad" de la conciencia; revisar la noción de "yo"; mostrar que la conciencia puede equivocarse al tratar de dar cuenta de la especificidad de las sensaciones y que no se equivoca en el orden de la afección; y, finalmente, relatar experiencias o estados de ensueño y de sensación significativos.

Las instancias señaladas son, en parte, procedimientos, aunque claramente aparecen mezclados con objetivos o con afirmaciones que no siempre alcanzan desarrollo. El artículo que estamos comentando "Ensayo..." (1907), contiene pretensiones de instaurar nuevas bases teóricas al estudio de la estructura psicológica buscando traspasar los límites de la misma ciencia psicológica.

Se podría decir, anticipando su proyecto ampliado, que el escrito se inscribe en una desustancialización de la psiquis, entendido este proceso como un desatamiento de su mundo exterior inmediato: el cuerpo, pero también, el mundo mediato: mundo. No habría un "en" interno ni un "en" externo. Su proyecto se puede caracterizar por un sentido constructivo de signo inverso: dejar de ubicar la conciencia en un cuerpo, dejar de ubicar el cuerpo y la conciencia en un mundo, y, por lo tanto, dejar también las ubicaciones que las acompañan, como por ejemplo -dirá Macedonio- no caer en el error de afirmar que tal estímulo corresponde a tal órgano, o el creer que las objetivaciones son las cosas mismas. Crítica de la representación y valoración de la afección son entonces, sintéticamente, las afirmaciones fuertes de este texto que venimos comentando.

En "Bases en Metafísica" (1908), Macedonio invitará al lector a realizar un ejercicio de figuración (imaginación) de un cuadro humano ideal, en estrecha sintonía con sus búsquedas de orden teórico-experimental:

> Imaginémonos distanciados de todo ambiente humano, a orillas del mar, desnudos y echados en la arena, bajo una tibia siesta de diciembre, después de una larga estadía de aislamiento, en soledad ante la naturaleza [...] (VIII, 43).

¿Qué acontece en esta situación edénica descripta por Macedonio Fernández? Paradojalmente, la plenitud que experimenta el sujeto va acompañada de un "olvido del yo", y en consecuencia acontece la desaparición de una concepción intelectual respecto del sujeto y de la subjetividad. Se deja de plantear una localización de ese yo al que le ocurre la experiencia.

> En ciertos momentos de plenitud mental olvido mi "yo", mi cuerpo, mis vinculaciones, mis recuerdos, el pasado, las impresiones y actos que determinaron mi alejamiento y todo el largo trayecto de evasión y distanciamiento. Paréceme que siempre he estado allí o que acabo de comenzar mi existencia [...] "tiempo", "espacio", son ya nociones desvanecidas; todo ocurre sin ubicación alguna... (VIII, 43).

Estamos ante una experiencia de plenitud en la que el autor busca mostrar "El Ser en toda su realidad"; estamos ante el fenómeno, lo que se muestra. Y así lo define más adelante: "[...] el fenómeno es la única realidad: es todo el Ser: no es apariencia de nada, sino la sustancia única posible".

¿Sería pertinente pensar en el concepto de "nirvana" respecto de ese estado de plenitud mental que sobreviene en la experiencia ideal relatada? Para la filosofía hinduísta el estado de "nirvana" es un estado de iluminación en la que es posible liberarse de los deseos y de la conciencia individual[3]. Claro que Macedonio no estará pensando en términos de nirvana ni hará alusión a concepciones orientalistas. No debe desecharse, sin embargo, cierta analogía que, además, ha sido motivo de reflexión en algunas interpretaciones[4].

Es interesante observar que la "plenitud mental", el "olvido del yo" y la "visión plena", planteadas por el pensador, se inscriben en la categoría de "estados", al igual que el nirvana. Ni la descripción de Macedonio de ese estado ideal, ni la del estado de nirvana, hacen lugar a pensarlos como instancias o lugares que operan como una "condición para". De hecho, implican una no sujeción a todo condicionamiento o limitación material, sea ésta tanto física como psíquica o mental. Pero si en un sentido se plantea la extinción del yo, no sucede lo mismo con el "Ser", equiparado a un "estado de aquiescencia" en Macedonio, e interpretado desde el hinduísmo como un estado de bienaventuranza y de consciencia total y libre.[5]

Ahora bien, lo que en el nirvana es "extinción" e "iluminación", en la concepción de Macedonio será

---

[3] "Nirvana" (Voz sánscrita). En algunas religiones de la India, estado resultante de la liberación de los deseos, de la conciencia individual y de la reencarnación, que se alcanza mediante la meditación y la iluminación, Diccionario de la Real Academia, http://www.rae.es

[4] Fue su hijo, Adolfo de Obieta, quien propició este tipo de vinculaciones entre las ideas de su padre y el filósofo hindú Sankara. Cfr. Prólogo a *No toda es vigilia*. Buenos Aires: CEAL. 1967. También lo hace Alicia Jurado y luego Jo Anne Engelbert, en "Aproximación a Macedonio Fernández", en *Ficción*, nº7, mayo-junio, 1957, y en *Macedonio Fernández and the spanish new novel*. New York: University Press. 1978, 78-91. Claro que también podría citarse a Jorge Luis Borges y a otros escritores, pero no lo haremos porque, en general, son sólo comentarios que no alcanzan a formularse como tesis de interpretación respecto del orientalismo de Macedonio Fernández.

[5] Cfr. "Nirvana" en André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Félix Alcan. 1938.

"visión", sin alusión a la muerte, sino a un estado de plenitud mental que logra hacer cesar la experiencia acumulativa en la emancipación del estado aperceptivo; este último también sería un estado de "percepción clara" aunque, a diferencia de la visión, está ligado o ubicado en una conciencia atenta. El estado de "visión" no se vincula en el autor a una idea religiosa, aunque sin dudas ese arrobamiento mental podemos leerlo en cierta clave mística sin agregados de una búsqueda de trascendencia, a no ser que usemos la paradojal expresión de "trascendencia inmanente" para acercarnos a la concepción de Macedonio.

Quien nos propone ese cuadro ideal asocia la experiencia relatada con la que naturalmente tienen los niños, o recién nacidos: la "virginidad de visión". Mientras que en el infante la ausencia de mediaciones u objetivaciones cualifica su mundo virginal, el sujeto que ha descripto Macedonio ha debido esforzarse por alcanzar esa visión, se ha sometido a ciertas tareas purgativas que le permiten despojarse de la identidad personal y del mundo para alcanzar esa "desnudez", símbolo de la liberación de los ropajes que lo separan del "Ser".

Ese estado de plenitud mental o estado contemplativo de la psiquis se caracteriza, particularmente, por estar ante la presencia del "fenómeno": "¿Qué tengo ante mí, pues?, [dice Macedonio], el Fenómeno, el Ser en su plena realidad". Pero no se espere una poética cuando se trata de describir en qué consiste dicho fenómeno pues éste simplemente es "…el color, el sonido, el contacto, el frío, el fenómeno ocurriendo en el ser, es decir, ni en mí, ni exteriormente a mí".

En este sentido, no se trata tanto de lo que el fenómeno sea, sino de los efectos que se experimentan ante la presencia del mismo. El sujeto pierde su yo y las coordenadas de espacio y tiempo, que son, precisamente, aquéllas que colaboran en la construcción de un mundo histórico y de una identidad personal. Aparecen asimismo, siendo una sola expresión, el fenómeno y la sensación; cuestión que le permite afirmar que es posible alcanzar la plena inteligibilidad del fenómeno o "conocibilidad" radical del mismo.

Si en el "Ensayo..." se trató de mostrar que no hay diferencia entre imagen y sensación -y que, además, ambas son las instancias desde donde se configuran los modos de la representación-, y se postula la "afección" como la instancia cierta del Ser desde donde sería posible escapar de las redes de la apercepción, en "Bases en Metafísica" el proyecto inicial comienzará a abrirse y a mostrar más especificaciones. Macedonio opera una especie de reducción del Ser a fenómeno y con este ejercicio estará dando también una respuesta crítica concreta al "incognoscible" spenceriano y kantiano. Por este motivo aclara: "[...] niego el hecho afirmado por Spencer: creo que la inteligencia puede adecuarse a cualquier hecho o fenómeno..." (VIII, 78). En *No toda es vigilia* dirá, contra Kant: "el verdadero 'idealismo' sostiene la absoluta cognoscibilidad". [6]

[6] Macedonio Fernández no es el único que da batalla frente al problema del "incognoscible". Los positivistas, de hecho, lo rechazan abiertamente, como es el caso de José Ingenieros, y también los representantes de la filosofía krausista.

Esta operación reductiva que hemos señalado se caracteriza por cierta novedad respecto de otras. Macedonio Fernández anticipa la problemática del Ser en las expresiones filosóficas en la Argentina, que será motivo de tratamiento deliberado en la década de 1920 por pensadores como Alberto Rougés, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada[7].

Se puede decir que el fenómeno será abordado desde una doble perspectiva en Macedonio: la psicologista, y también desde una concepción metafísica con caracteres singulares. Esta combinación de perspectivas lo lleva a analizar críticamente la configuración del mundo desde el principio aperceptivo, por el que inevitablemente pasará su crítica en la que aparece el "yo" en varias instancias de análisis: el yo empírico, el yo psicológico y la puesta en crisis de ese "yo" por la metafísica y la mística. "Atacar de raíz la construcción material del mundo" -como denominó el autor uno de sus propósitos- le obliga a organizar su crítica en torno a las sensaciones, las representaciones, el conocimiento y el Ser. Estas instancias críticas no se organizarán de forma efectiva en este período, pero ya asoman por estos años como esbozos concretos de un programa de trabajo donde alcanzarán distintos grados de desarrollo.

Ahora bien, si el estado de plenitud mental exige un trabajo de "depuración", se puede identificar su objetivo como una tarea de deslocalización del mapa instituido por la apercepción. Su metafísica, entonces, puede leerse en esta clave deconstructiva[8].

El proyecto de Macedonio se inscribe, precisamente, en una especie de carrera a contracorriente y en una cierta utopía de carácter sensista, en cuanto se propone alcanzar una doble reducción: por un lado, la del Ser al Fenómeno o sensación; y por el otro, reducir las sensaciones a un estado simple. El "estado simple" vendría a ser en este proyecto una especie de instancia irreductible de la psiquis. La diversidad y pluralidad con que se caracteriza al estado o fenómeno, -pues no se logra distinguir a veces sus diferencias- no son negadas por el autor, sino desarmadas; no para decir que no son nada, sino que no son todo, ni mucho menos "el todo" de la psiquis.

El símbolo de la "desnudez" del cuadro edénico planteado en "Bases ..." se asocia con el umbral del final de un camino recorrido. Habrá que ocuparse, entonces, de describir en qué consiste ese camino cuyo objetivo es volver, paradójicamente, al punto de partida; cuáles serán los problemas con los que se encuentre. Es la Metafísica, precisamente, la instancia mediante la cual se pueden descubrir las "vías", los "métodos" y "procedimientos" de "regreso a la Visión". Entiéndase por este regreso un

---

[7] Miguel A. Virasoro teoriza sobre la reducción del Ser a los entes, operación inversa a la que emprendió M. Heidegger en *Ser y Tiempo* y, además, hace uso de la "intuición metafísica" para atravesar el orden de la razón y la causalidad. Cfr. Miguel A. Virasoro, *La libertad, la Existencia y el Ser*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía. 1942; y *La intuición metafísica*, Buenos Aires: Lohé. 1965; Alberto Rougés, *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán: UNT. 1943; Carlos Astrada, *Temporalidad*. Buenos Aires: Cultura viva. 1943.

[8] No así lo será, como se verá más adelante, la escritura de la mítica novela *Museo de la Novela de la Eterna*, iniciada en la década de 1920, en la que se puede apreciar que se juega un cierto sentido constructivo. El proyecto de esta novela le lleva casi tres décadas, interrumpidas por la muerte y no por el cierre definitivo del relato. Es, sin duda, la expresión de un texto inacabado que forma parte de una utopía teórico-experimental en clave estética-metafísica.

estado de comunión con el Ser, y puede interpretarse como un *reestablecimiento* del estado de plenitud que impulsa a los seres a ir más allá del nivel óntico dentro del cual estarían enclavados o enajenados de su propio Ser. La Metafísica misma es pensada como camino para alcanzar el conocimiento del Ser; no puede, por eso mismo, pensarse como metafísica entitativa.

¿Cuáles son los problemas que debería abordar la metafísica? ¿Con qué certezas se puede contar en la investigación? ¿Qué dudas acechan la tarea de indagación metafísica y qué criterios pueden ser considerados dudosos en el análisis? Volvamos a la idea de "realidad" que tiene Macedonio Fernández.

> [...] la Realidad, ese conglomerado de fenómenos libres, ese Absoluto Desorden donde no existe Tiempo, ni Espacio, ni Sujetos, ni Objeto, ni Materia, ni Conciencia, ni Psique, ni Yo, ni Causalidad -que son meras palabras y abstracciones- no está sometida a necesidad alguna, no es necesariamente de ningún modo, ni causal ni de diferenciación, porque afirmar de ella alguna forma o relación necesaria sería salirnos de hecho, afirmar para lo futuro: como el mundo no ha sido construido por nosotros, no podemos saber si mañana seguirá apareciendo el sol, cayendo los cuerpos hacia la tierra, transformándose el choque en calor, en luz [...] (VIII, 55).

Si la Realidad queda así definida, ¿cuáles serán los problemas que se presentan a la investigación metafísica? El problema que quedó planteado en su artículo "Ensayos..." podría identificarse como el relativo a la "simultaneidad psicológica" y con él aparece la crítica a la representación operada desde la imagen y la sensación. Otro problema será el de la "Existencia", esbozado no en función de las coordenadas de "Espacio-Tiempo" ni desde el "Yo" -que sería llevar el problema a lo que es de por sí problemático: las ubicaciones-, sino abordar la cuestión de la existencia-inexistencia buscando responder "si la pluralidad de las cosas o fenómenos es producto del Espacio y el Tiempo" o "si el Espacio y el Tiempo lo son de la pluralidad". Se trataría, básicamente, de alcanzar la diferenciación entre fenómeno o estado y las formas que provienen del Espacio y el Tiempo. Por último, otro problema que identifica el autor es el de tratar de encontrar una respuesta metafísica a la diferenciación entre sueño y vigilia. La confrontación y comparación deliberada es parte de la respuesta integral que debería dar la metafísica. El concepto de "ensueño" le permite elaborar una posible respuesta que alcanzará un desarrollo más sistemático en su libro *No toda es vigilia* (1928).

Macedonio cree identificar la trampa en la que nos hace caer la función aperceptiva. Precisamente, la apercepción, de modo casi automático y por obra de asociaciones, se encarga de construir una especie de mapa de la realidad y lo ofrece o traduce como "la realidad". Construye "tejidos ubicativos": el Tiempo, el Espacio, la Materia, el Yo y los vincula mediante las leyes de asociación y causalidad. Crea, en síntesis, el "Mundo como identidad sustancial", como objetivación objetivada. Los efectos que tal operación conlleva en la estructura mental de la psiquis es la constitución del

"Mundo" como referencialidad absoluta.

Macedonio quiere invertir el punto de partida: el "Mundo no es dado", reclama; mas la "sólida tienda de la apercepción" sigue su decurso y genera la trama en la que se suceden los días, instaura enclavamientos, produce una morada, aleja del propio territorio y conmina al mapa de la apercepción, instituye fronteras, nos ubica en la linealidad del tiempo -el pasado, el presente y el futuro-, nos localiza en el espacio, nos señala los cuerpos que habita la conciencia, nos otorga la "ilusión de fijeza", en suma, nos vuelve ciegos al "origen" de nuestra existencia.

Entonces, ¿cómo escapar a estas representaciones puestas en lugar de las cosas? ¿Cómo sustraerse al yo y no pensar en términos de posesión o espacialidad, ni desde el "mi", ni desde el "en"? ¿En qué consiste la "visión" que busca Macedonio Fernández? ¿Puede pensarse esa "visión" sólo como una poética de la experiencia metafísica? ¿Es posible atravesar el mapa de la apercepción e instalarse en el territorio del ser? Macedonio repasa la inscripción de los días desde ese mapa de la apercepción, la ilusión desde la que se llevan a cabo las constataciones de la existencia cifrada en ubicaciones: somos los mismos de ayer y seremos los mismos de mañana; tenemos un pasado, un presente y un futuro en el marco de una temporalidad lineal que marcha desde el nacimiento hasta la muerte; hay causas para todo lo que acontece en nuestra vida; somos mortales; vivimos en las coordenadas del espacio y el tiempo, somos seres históricos; somos hijos, tenemos padres, etc.; nuestro "yo" está inscripto en la figura humana, en nuestro cuerpo; tenemos un mundo interno, nuestra psiquis, y un mundo externo, lo físico; la realidad la asimilamos a la vigilia y a la conciencia, etc.

Macedonio, en tanto metafísico experimentador, buscará generar las vías necesarias en función de atravesar el mapa de la apercepción. O dicho de otro modo, hará sucesivos ensayos para proveerse de ese estado ideal. La visión que acompaña a la desnudez es traducida como un "estado" de "superapercepción", y fundamentalmente, como una instancia a la que se llega de manera no natural. Sobreviene luego de un arduo trabajo en el que se alcanza la "sensación pura" y se hace posible liberarse de las impresiones que ha interpuesto el tejido de la apercepción para acceder al territorio del Ser. En este sentido, la "visión pura" se corresponde con la "sensación pura", y ambas se identifican con un estado de plenitud mental.

Ahora bien, ¿qué puede quedar del sujeto cuando se le niega su yo, su cuerpo, el espacio, el tiempo, la substancialidad de su mundo? ¿Donde está el sujeto cuando no hay interior ni exterior, ni psique, ni cuerpo, ni estados interiores ni estados exteriores, ni inconciente ni conciente? ¿Qué instancia material o inmaterial se instaura frente a la identidad personal? ¿Se podría, sin reparos, concluir que Macedonio Fernández disuelve el sujeto y acaba con el mundo? ¿Cómo se entiende este complicado sistema de relaciones cuando el Yo, la Materia, y el Tiempo no existen? ¿Se trata de formas fantasmales de relación? ¿O se trata de cómo varían sus relaciones si fueran reales? ¿O se trata del modo como el Yo inexistente asumiría su relación con los otros inexistentes? ¿Será el modo como se

ordena la vida desde la apercepción, por contraposición con la experiencia de plenitud del Ser? Si en todo caso se trata de mostrar un estado de absorción del mundo (entiéndase yo, materia, espacio, tiempo) ¿no será, entonces, plantear otro estado de absorción cuando el "Yo" se desvanece y queda integrado en el Ser?

¿Qué es el "yo"? ¿Qué es el cuerpo? Es una "ubicación", un "verbalismo", un "rechinamiento", una "inexistencia", un "non sensu". Un concepto "abstracto y relacional", una mera "noción". En todo caso, dice Macedonio, el "querer" es el "hecho psicológico concreto" de ese yo, aunque el "yo de ese querer no es nada". Entonces, "¿quién quiere?", pregunta y responde Macedonio: "un cuerpo humano de tal y tal aspecto". Aquí aparece otra dificultad: la de la corporeidad que acompaña al yo. La inteligencia opera para Macedonio instituyendo la diferencia entre dos tipos de fenómenos que aluden a una exterioridad y a una interioridad. Los fenómenos afectivos están vinculados al deseo y los fenómenos visuales se identifican con las sensaciones. ¿Qué tipo de relación se establece? El cuerpo es pensado como un término medio entre lo psíquico y lo físico dado que posee extensión y, por lo tanto, es perceptible para otras conciencias, aunque al mismo tiempo, dice, "es actuable por la conciencia directamente".

La conciencia -denominada indistintamente en estos escritos alma y/o psiquis- actúa directamente sobre el cuerpo, que viene a ser la materia inmediata. También actúa sobre los fenómenos psíquicos llamados imágenes, que además forman parte de esta conciencia. El deseo, la voluntad o el querer también son fenómenos de conciencia. Lo que resultará interesante de sus conclusiones, por los efectos que éstas pueden tener en su concepción, es la idea de equiparar como "hechos concretos" el deseo, la sensación, el sentimiento, la imagen.

No habrá en los textos mencionados respuestas integrales a la variedad y riqueza de problemas planteados, pero sí nos toparemos con muchos indicios como para ir prefigurando su concepción metafísica, mística y pasional, desarrollada en escritos posteriores. La singularidad del planteo que desarrolla Macedonio proviene de ser él mismo quien se abre al esfuerzo por vivir desde sí las transformaciones que la búsqueda metafísico-mística supone. En este sentido, se puede decir -no sólo respecto de estos textos sino también de toda su obra- que el autor logra anudar tanto una teoría como una praxis de experimentación.

Lecturas del territorio como cuerpo: entre el misticismo y la determinación en la intelectualidad argentina

Nahir Nicanoff Lalanne (UBA)

El eje que se busca esbozar en este trabajo se vincula con la detección y problematización de una matriz de pensamiento en la intelectualidad argentina de elite. En este sentido, se ha realizado una selección de figuras de este campo que resultan centrales en la configuración del pensamiento nacional. La lectura sobre la cual se busca profundizar tiene que ver con una operación de corporalización de todo aquello que surge en el suelo pampeano, el cual se presenta como expresión total de la identidad nacional. Se fundamenta que todo aquello que es fruto de estas tierras tiene impedido el acceso a las "cualidades superiores" del espíritu. Atado a la materia, todo producto nacional se encuentra constitutivamente imposibilitado de intelectualidad. Por otro lado y al mismo tiempo, funciona una suerte de mistificación sobre este mismo terreno vedado que lo ata al irracionalismo y a una cierta magia intrínseca. Sostendremos que ambas formas, que resultan más complementarias que contradictorias, posibilitan la finalidad política de la exclusión de algunos sujetos, posibilitando al tiempo un proyecto político de exclusión y sumisión.

El primer hito sobre el cual nos parece relevante detenernos es en el texto "El Facundo"[1] de Domingo F. Sarmiento. La importancia de esta elección se basa no solamente en la figura particular de su autor sino principalmente en el hecho de que la concepción allí mentada ha sido de especial importancia para la constitución del Estado argentino en el marco de un proyecto político particular. El texto surge de la necesidad del autor de plantear la necesidad de salvación de la Argentina frente al dominio de Rosas[2] en tato este expresa, con sus modos calculadores, las peores formas del ser nacional. Tal como se señala en la introducción, Rosas no es un tirano que se impone sin más sobre el territorio sino que su soberanía responde a una característica del ser nacional[3]. Si bien el tirano tiene propiedades, tal como su frialdad y su cálculo desalmado, que le permiten ocupar su posición en el poder, este individuo sigue siendo una manifestación social del salvajismo del pueblo[4]. La tensión que expresa correctamente Sarmiento es el salvajismo inherente el cual sólo puede corresponderse con la brutalidad del dominio rosista y la irrevocabilidad del progreso y la teleología de la historia que nos conducen inexorablemente a liberarnos del yugo opresor[5]. Ahora bien, resulta muy rico pensar que las fuerzas del progreso tienen con ver con características de la

[1] SARMIENTO, D.F. (1845), Facundo, Centro editor de cultura, Buenos Aires, 2006.
[2] Ídem, pág. nº 13
[3] Ídem, pág. nº 17
[4] Ídem
[5] Ídem, pág. nº 19

humanidad en su cariz universalista. La necesidad de que triunfe la razón es histórica y propia del desarrollo del progreso y, justamente por ello, impersonal, descarnado. El progreso se realizará en contra de las tendencias fundamentales autóctonas. Sarmiento se sitúa en Facundo como hombre notable que refleja a su tierra y a su época para poder analizar cómo funciona el ser nacional. Frente a ello señala: "(…) Facundo, expresión fiel de una manera de ser de un pueblo, de sus preocupaciones e instintos (…) siendo lo que fue, no por accidente de su carácter, sino por antecedentes inevitables y ajenos a su voluntad (…) el espejo en que se reflejan las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos de una nación en una época dada de la historia"[6]. Si el personaje de este caudillo expresa las tensiones inherente al ser nacional, no hace falta más que recordar los numerosos episodios violentos que se retratan de Facundo[7] para comprender cuál es la nota distintiva de la identidad de los habitantes. Hay, tal como marca Sarmiento, "(…) un odio invencible, instintivo, contra las leyes (…), contra los jueces (…), contra toda esa sociedad y esa organización a que se ha sustraído desde la infancia y que lo mira con prevención y menosprecio "[8]. La principal nota distintiva del poblador, posteriormente encarnada con mayor fuerza en la tipología del gaucho malo, tiene ver con su insociabilidad constitutiva y su incapacidad de respetar las leyes en tanto él es puro instinto rebelde que se deja llevar por las pasiones.

El eje central para afianzar nuestra perspectiva se centra justamente en la génesis de este instinto natural que no se deja civilizar. Esto lo observamos en los primeros capítulos del texto donde se caracteriza la imposibilidad de federalismo en el país. La Argentina se encuentra geográficamente determinada a ser unitaria en tanto Buenos Aires es la que tiene la posibilidad de comunicarse con Europa, en tanto puede comerciar, en tanto tiene el poder[9]. Es relevante de este modo el hecho de que hay razones geográficas, empíricas, físicas que se traducen en caracteres distintivos y en posibilidades políticas concretas. La Argentina por su fisionomía, hace imposible el desarrollo igual de las provincias e incluso, lo cual es aún más importante, la comunicación. Es desde este cuerpo-nación que se imprime en cada uno de los habitantes donde surge la incapacidad para la sociabilidad y el salvajismo de sus gentes. Tal como se caracteriza, "(…) las razas americanas viven en ociosidad y se muestran incapaces (…) de dedicarse a un trabajo duro y seguido"[10]. Tal conclusión explica no sólo la importancia del aporte europeo en la de obrar así, sino una irrevocabilidad de las posibilidades fisiológicas que son condicionantes. Es sobre esta descripción donde se monta la idea de mistificación que hemos señalado. La mistificación se da por el carácter misterioso de esta fisionomía inhóspita que no permite la elevación. "Existe, pues, un fondo de poesía que nace de los

[6] Ídem, pág. nº 22
[7] Ídem, pág. nº 94
[8] Ídem, pág. nº 96
[9] Ídem, pág. nº 31
[10] Ídem, pág. nº 35

accidentes naturales del país y de las costumbres excepcionales que engendra. La poesía, para despertarse, (…) necesita del espectáculo bello del poder terrible, de la inmensidad, de la extensión, de lo vago, de lo incomprensible (…)"[11]. Hay intelectuales (se subraya el rol de Echeverría, por ejemplo) que gracias a su cultura civilizada (europea) pueden captar esa matriz mística del suelo y convertirla en arte. Se presenta al país (sinecdóquicamente descripto sólo con la descripción de la Pampa) como fuente vital de lo inentendible, como la fuente de lo artístico. Lo interesante es cómo ambas concepciones, una vez armada la separación entre lo racional y lo místico, abonan a la misma idea. El ser de nuestras tierras es incapaz del uso de la auto-representación, de la auto-comprensión y de la intervención política. Su magia puede ser captada por poetas europeizantes, puede incluso ser un gaucho bueno, un gaucho cantor, pero lo que jamás puede hacer es tomar su propia voz y hacerse con su propio destino. Esta imposibilidad no tiene otro fundamento que la forma en la cual a su cuerpo (como nación o como individuo) le está prohibida físicamente la posibilidad de la intelectualidad.

Esta manera de entender de las posibilidades políticas de lo nacional se refuerzan en el segundo tipo de intelectual que hemos seleccionado para trabajar: el positivista. Nos detenemos para esta parte, en José María Ramos Mejía y su libro "Las multitudes argentinas", de 1899. La elección de este personaje como un nodo en nuestra elaboración no es caprichosa. Responde, principalmente, al hecho de la gran influencia de Ramos Mejía como intelectual y ministro público[12]. Nos parece fundamental observar que su rol de científico -médico en particular- justificaba su incidencia en amplias esferas sociales y políticas. Ya no se trata de un discurso de ilustrado sino de una postura científica basada en el propio saber. La operación aquí es recubrir a la que se veía como una discusión política (tal como en Sarmiento) con un manto de imparcialidad científica[13] . Frente a la invasión de las masas urbanas en la cultura argentina a fines del siglo XIX y principios del XX, el autor busca una manera de entender los procesos políticos y las medidas a tomar desde un proyecto que se piensa desde el poder. En este sentido atribuye las siguientes características: "[Las multitudes] son impresionables y veleidosas como las mujeres apasionadas, puro inconsciente; fogosas, pero llenas de luz fugaz (…) No raciocina, siente."[14]. En este fragmento se evidencia el gesto comparativo de una manera clara. La multitud es equiparada a lo femenino por su tendencia

[11] Ídem, pág. nº 48

12 Ramos Mejía estuvo a cargo de la Cátedra de Patología Nerviosa en Universidad de Buenos Aires en 1887. Fue fundador del Círculo Médico Argentino y del Instituto Frenopático. Dirigió además el Departamento Nacional de Higiene en 1893, el Consejo Nacional de Educación en 1908 y fue Diputado de la Nación entre 1888 y 1892. Desarrollo ulterior sobre el tema lo encontramos en Terán, O.; (2008); Historia de las ideas en la Argentina (Diez lecciones iniciales, 1810-1980); Siglo Veintiuno Editores; Buenos Aires pp. nº128-148

13 El autor se sitúa en relación a Le Bon -creador de la Psicología de Masas, quien representa la intelectualidad europea del momento- mediante un debate enmarcado dentro de la precisión supuesta del ámbito "objetivo" de la cientificidad. Op.Cit.; Terán O.; pp. nº128-130.

14 Ramos Mejía, J. M. (1977); Las multitudes argentinas; Editorial de Belgrano, Buenos Aires; pág. nº 1

constitutiva a la sensibilidad y al impulso. De esta forma observamos que la interpretación que pesa sobre los sujetos es la misma, así como también la prescripción en tanto lo que se modifica es su forma: el manto que la recubre es el de la objetividad científica. Cierra la idea perfectamente la postura de la multitud frente a Rosas: "[La multitud] Aquella prostituta había encontrado por fin el bello soteneur, que iba a robarle el fruto de su trabajo, sangrar sus carnes entre las protestas de extraño amor y las exigencias de adhesiones incondicionales. (…) Cuando algún vecino corra a librarla de su hermoso victimario, ella, (…) se levantará brutalmente altiva (…) reclamando el derecho y el placer de dejarse azotar el rostro por la mano pesada de su dueño implacable"[15]. Si bien podemos observar que estas características no se presentan ya como únicamente propias del territorio argentino, la descripción sigue funcionando de la misma manera. Aunque la masa pueda ser del mismo modo aquí y en Europa, es en el suelo latinoamericano donde no ha sabido haber un hombre ilustre que pueda llevarla de las riendas y en donde ha aparecido la peor forma de esta masa, de nuevo evidenciada por el rosismo.

Carlos Octavio Bunge también pertenece a esta incipiente tradición de estudios sociológicos-psicológicos[16]. Bunge se encuentra como Ramos Mejía, frente a la emergencia de las multitudes inmigratorias de principio de siglo, en el marco del proceso de modernización. La caracterización se centra, en la política criolla donde nadie ocupa el lugar que se merece. El análisis que desarrolla en "Nuestra América" se propone trabajar sobre la política desde un símil planteado a partir de una historia. La leyenda comienza presentando a tres hermanas mestizas de padre español llamadas respectivamente Pereza (hispanoindia), Arrogancia (mulata – de madre negra) y Tristeza (zamba - de madre india y negra). Estas mujeres, degeneradas de nacimiento, se dedican a la magia negra pese a la desaprobación de su padre, quien finalmente las denuncia ante la Santa Inquisición de Lima[17]. Estas hermanas, emparentadas con el diablo, son las que trasfunden a una monita con su sangre, la cual es nombrada política criolla[18]. El misticismo que se usa para caracterizar las bases psicológicas de la Nación es lo que permite la definición política sobre un sujeto devenido objeto. No buscamos sostener que el autor se plantee su mito como un hecho objetivo real, sino remarcar como la leyenda resulta un medio apropiado de explicación para la realidad argentina sin más y cómo, a su vez, el nacimiento en determinado territorio determina las capacidades cognoscitivas de la

15 Op. cit. p. nº 149

16 Publicó una extensa obra que reúne diversos géneros: ensayos literarios, obras de teatro, escritos pedagógicos, etc. Tuvo una importante influencia en el país e incluso cierta proyección latinoamericana. Enseñó Ciencias de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sobre este tema consultar: Terán, O. ;(2000);"Carlos Octavio Bunge: Raza y Nación" en Vida intelectual en el Buenos Aires fin- de- siglo (1880-1910); FCE; Buenos Aires

17Bunge, O. (1911); Nuestra América; Arnoldo Moen y Hermano, Editores; Buenos Aires; pág. nº 242. Las negritas en ningún caso se encuentran en los textos originales.

18 Op. Cit, Bunge, O.; pp. nº 241-244

población. La conclusión no difiere demasiado en ninguno de los autores; nuevamente la descripción mágico-científica es argumento necesario y suficiente de la opresión política.

Otra idea que sustenta la hipótesis que sostenemos, está fundada en la perspectiva de Ezequiel Martínez Estrada sobre ser nacional[19]. Desde un comienzo se piensa que América es hija de un error en tanto tiene su génesis en la frustración originaria del colonizador[20]. Desde esa frustración por el engaño de la tierra, por la avaricia no cumplida, es que se tiene que entender al poblador: "Nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho, ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas, si no se piensa en la psicología del hijo humillado, en lo que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir en un medio propicio a la violencia y al capricho"[21]. La misma tierra es la que impone el irracionalismo y el salvajismo (descripción compartida por todos los autores que hemos trabajado) y hace de sus hijos bastardos incapaces por sus propias condiciones físicas. Es el cuerpo el que impide el desarrollo del alma, sosteniendo la dicotomía. A su vez la tierra es mágica, tiene voluntad propia y da lugar a un irracionalismo que impide el desarrollo nacional.

Creemos que es sobre estos sentidos desde donde J.L. Borges esboza su concepto de lo nacional, tomando como central la concepción del Martín Fierro. Para analizar esta noción tomaremos el cuento "El Fin"[22] el cual propone un final alternativo para este clásico de la literatura nacional. El cuento aparece signado por la fatalidad del enfrentamiento entre el Moreno y Fierro desde un comienzo: "Mi destino ha querido que yo matara y ahora, otra vez, me pone el cuchillo en la mano"[23]. La presencia del sino que lleva al enfrentamiento es muy clara y pareciera hacer referencia a una predestinación que marcó el encuentro en la Ida hernandina en el momento del asesinato del hermano del Moreno. Este fragmento presenta claramente una familiaridad con el destino telúrico que elabora Martínez Estrada. Es el escenario el que no permite la payada como instancia habilitadora del diálogo y de las capacidades superiores, sumiendo a los personajes en el asesinato como único medio de expresión. No solo la música del Moreno es laberíntica sino que el mismo escenario, la llanura: "Está por decir algo; pero nunca lo dice o tal vez lo dice infinitamente y no lo entendemos, o lo entendemos pero es *intraducible* como una música…"[24]. La música que estaría tomando el lugar de la payada aparece doblemente como infinita, como inabarcable. Es ahí donde esta fatalidad de Fierro no puede ser dirimida por el discurso pero donde, también, estos actores del escenario pulpería-llanura no tienen la posibilidad de expresión

[19] MARTÍNEZ ESTRADA, E. (1933); Radiografia de la pampa; editorial Eudeba, Buenos Aires.
[20] Ídem, pág. nº 30
[21] Ídem, pág. nº 59
[22], BORGES, J.L. (1944); "El Fin" en Ficciones, Emecé, Editores; Buenos Aires, 2005. En todos los casos, las bastardillas son modificaciones de este trabajo, que no se encuentran en el texto original.
[23]Ídem, pág. nº 250
[24]Ídem, pág. nº 248

completa. Al estar ya impedidos por el entorno de la participación en el discurso, los personajes parecen como seres cuyo medio de expresión es siempre lo efectivo; son las acciones y no las palabras lo que se juega en la pulpería. Desde nuestra teoría y retomando incluso ideas de Sarmiento, la pulpería es la expresión social de la llanura, de la Pampa y de la Argentina. Desde la hipótesis que hemos propuesto se elabora un juego sinecdóquico que tiene como conclusión la incapacidad de los actores del territorio nacional. Tal como señala el autor en su poema [25] "El gaucho" éste (en tanto prototipo nacional) es: "Hijo de algún confín de la llanura/Abierta, elemental, casi secreta". Es justamente en su carácter de hijo de aquella fuerza elemental que el individuo nacional no puede constituirse en proyecto propio.

Lo que hemos buscado subrayar es que, desde estrategias intelectuales diversas, en la hegemonía del pensamiento argentino se esconde una función de corporalización de los habitantes de la Nación y de su comprensión dentro de un marco de mistificación irracionalizante que los anula como actores sociales con posbilidades de auto determinación y de propia proyección política.

[25] BORGES, J.L. (1969), "El gaucho" en Elogio de la sombra, Emecé editores, pp. nº 99-100

Porque la mosca quiere salirse de la botella: Corporalidad, miasma sensorial y escritura fragmentaria

Gerardo Oemig (UNMdP)

"El hombre es el animal más enfermizo por ser el más desviado de sus instintos".
F. Nietzsche, El Anticristo.

"El animal lo sabe todo el hombre nada".
E. Cioran

"El animal muere. Pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia".
G. Bataille, Escritos sobre Hegel.

"De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos".
F. Nietzsche, La Genealogía de la moral.

Diagnosis: El imbroglio (confusión, embrollo, enredo, *estafa*, maraña) del lenguaje…

En algún lugar perdido del universo, en una estrella lejana, unos seres inteligentes inventaron el conocimiento...Fue entonces cuando comenzaron a olvidar aquello cuya ominosa cercanía los inquietaba, el cuerpo y la existencia. Seria éste el instante más mentiroso en toda la historia de la humanidad. (Monolito 2001 Odisea espacial)

Sentencia por ahí una reflexión psicoanalítica: Si no se puede poseer lo que se ama se termina por destruir lo amado.

-Cuando el verbo no existía, el hombre moraba en la tierra y recibía en silencio los poderes de la naturaleza, y sin comprender aun su ley, se avenía a ella. Todo era silencio apacible. El ser fluía haciéndose uno con el universo. Luego, la palabra irrumpió y el hombre se hizo poderoso. La palabra advino y el ser se agito y ya no fue apacible. Y recibió a la naturaleza solo para doblegarla, Para servirse de ella. La continuidad del ser con la tierra se interrumpía para siempre.- (1)

De algún modo en su deriva simbólica el hombre deviene un animal enfermo, un lenguaje, humano demasiado humano, lo aparta de sus instintos, anulando su conexión primaria con el mundo.

-Como una forma de falsificación, los símbolos primero mediaron con la realidad y luego la sustituyeron. En el presente, vivimos entre símbolos en un grado mayor del que lo hacemos con nuestros cuerpos o directamente los unos con los otros.* Cuanta más relación del individuo existe con este sistema de representación interna, mayor es la distancia que nos separa de la realidad. .- (2)

La caída, la nostalgia por el paraíso, no son más que el reflejo del precio que hemos debido pagar a cambio de una racionalidad evasiva e intolerante. Gesto de ilusionista que engañándose a si mismo

busca controlar el acontecimiento aleatorio, someter el miasma sensorial, archivar la vida. Voluntad de verdad decadente que como el célebre rey Midas convirtiendo todo lo que roza en oro, culmina en mortal inanición.

-Los poderosos son los que han erigido en ley los nombres, y, entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que crearon las categorías.- (3)

Me pregunto cuantos discursos, cuantas palabras serviles a sistemas filosóficos o cosmovisiones, no son más que esto, falsa moneda acuñada para sostener la más bastarda de las alianzas, la de las fantasmaticas ideas con las elusivas sensaciones.

He ahí toda la cuestión wittgeinsteniana: ¿Por que la mosca quiere salirse de la botella?

Mas el pensar insiste tratando de forzar los límites del lenguaje, pero también el pensamiento sistemático buscando encapsular la diversidad de la vida, reduciéndola a una circularidad tautológica. Violencia artificiosa de la palabra y la idea en la desesperada empresa de evadir la cierta finitud.

Abstracción en un trasmundo ideal, engaño omnipotente del verbo que al definir paraliza al ser.

En suma, violenta apropiación, captura inhibidora de los canales sensoriales y de otras modalidades cognitivas mediante la representación heredera del ser Parmenideo y de la inversión platónica que marcan toda una fuerte tradición en la historia de la filosofía y el pensamiento occidental.

Nietzsche, Bataille, Wittgenstein, Heidegger, Artaúd, Cioran, Foucault, entre tantos otros, resisten a su manera la clausura metafísica.

Denuncian el origen de esos credos subrogados, serviles a un orden totalitario y sistemático que entronizaron desde Platón a Hegel a la diosa razón sustituta de lo divino. Anuncian lo que esa actitud distante y paranoica de reflexionar no quiere escuchar, lo diferente, lo marginal, lo angustiante, lo oscuro. Nos hablan de los márgenes más allá del estrecho corredor de la razón, del sentido común, de lo que debe ser según mandato.

Por allí deambulan el cuerpo y la sin razón, lo singular y la diferencia, aquéllo que no se deja aprender y es refractario a conceptualizaciones universales.

Un maravilloso pasaje de Rayuela, la novela del escritor Julio Cortazar, nos ilustra acerca del empobrecimiento psico-afectivo al que conduce una extrema racionalizacion:

—Partís del principio —dijo la Maga—. Qué complicado. Vos sos como un testigo, sos el que va al museo y mira los cuadros. Quiero decir que los cuadros están ahí y vos en el museo, cerca y lejos al mismo tiempo. Yo soy un cuadro, Rocamadour es un cuadro. Etienne es un cuadro, esta pieza es un cuadro. Vos creés que estás en esta pieza pero no estás. Vos estás mirando la pieza, no estás en la pieza. (4)

Sin embargo y como sugieren los pensadores antes citados, son posibles otras formas de acercamiento a la existencia. Una escritura, una escucha, un mostrar y un describir visceral que

deviene de aquello extrañamente familiar (Umhemliche) que desde su cercana oscuridad, o su extraña familiaridad nos invita a perdernos para poder encontrarnos, digamos la caída en la existencia de la que el verbo y las abstractas leyes de la costumbre de tanto repetirlas nos han alejado.

-"Nada más trágico que una lenta convalecencia para quien creyó morir. Cuando las alas de la muerte nos han rozado, lo que parecía importante ya no lo es; otras cosas lo son, cosas que no parecían importantes, o cuya existencia ni siquiera se conocía. El amontonamiento de todos los conocimientos adquiridos que gravitan sobre nuestro espíritu se desconcha como una capa de pintura, y en ciertos lugares deja ver al desnudo la carne misma, el auténtico ser que se ocultaba."- (5)

Prognosis: La función terapéutica de la filosofía (Desatar los nudos del lenguaje. Ayudar a la mosca a salir de la botella.)

"Allí donde me busque no me encontré".
JP Sartre

"Curar el alma a través de los sentidos y los sentidos a través del alma".
O. Wilde. El retrato de Dorian Grey

"Liberación por el sentimiento y no del sentimiento".
F. Hegel. Lecciones sobre estética

A veces siento que las palabras son como el agua que roza las cosas, como si estas fueran piedras en el lecho de un río. El agua corre y a lo sumo las desplaza o las pule, todo depende del tamaño de ese algo que llamamos cosa y de la fuerza de la corriente. Con el tiempo termina erosionándolas tanto que solo queda una fina arenilla de aquella piedra-cosa, un algo que ya no se parece en nada a lo que era. Sin embargo la palabra-agua no ha podido penetrar la cosa, a lo sumo la ha destruido.

Resulta paradójico que la filosofía pretenda alcanzar el suelo de la inmanencia, de la no dualidad, a través del lenguaje. Medio obviamente inapropiado por su misma naturaleza digital. La dicotomía que se intenta superar está instalada en la unidad lingüística básica que lo constituye, el signo con su dualismo estructural e intencional significante/significado- signo/cosa designada. Y en el símbolo con su relación de sentido a sentido la complejidad y la distancia resultan de un grado aun superior.

Entonces cómo poder entender y expresar la corporalidad a través de un medio que no solo lo esquiva sino que parece su perfecto negativo.

El mapa no es el terreno y la cultura de la re-presentación hipostasía la realidad, especialmente eso

que de tan cercano desaparece cuando procuramos hablar de el.
Pues del cuerpo no se habla. El cuerpo no dice sino hace si...parafraseando al filósofo del martillo.
«El lenguaje, al igual que el pensamiento, procede del funcionamiento aritmético binario de nuestro cerebro. Clasificamos en sí y no, en positivo y negativo. (...) Lo único que prueba mi lenguaje es la lentitud de una visión del mundo limitada a lo binario.
Esta insuficiencia del lenguaje es evidente, y se la deplora vivamente. ¿Pero qué decir de la insuficiencia de la inteligencia binaria en sí misma? *La existencia interna, la esencia de las cosas se le escapa.* Puede descubrir que la luz es continua y discontinua a la vez, que la molécula de la bencina establece entre sus seis átomos relaciones dobles y que sin embargo se excluyen mutuamente; lo admite, pero no puede comprenderlo, no puede incorporar a su propia estructura la realidad de las estructuras profundas que examina. Para conseguirlo, debería cambiar de estado, sería necesario que otras máquinas que las usuales se pusieran a funcionar en el cerebro, *que el razonamiento binario fuese sustituido por una conciencia analógica que asumiera las formas y asimilara los ritmos inconcebibles de esas estructuras profundas...»* Le matin des magiciens. (6)*

* El remarcado es nuestro.

Por ello para poder restituir aquella mirada háptica,* primaria, debemos buscar y estimular otras variantes expresivas, pasar del lenguaje (relato, narrativa, sistema, totalidad) a la escritura como concatenación de hechos sensoriales. Y si bien el mapa no es el terreno, algo de la perdida inocencia puede ser salvado si tomamos al lenguaje como medio y no como fin, pues: - Mucho me temo que no conseguiremos librarnos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática...-(7)
-Liberar el lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial mas originario es algo reservado al pensar y poetizar- (8)
Al atentado idealista debiéramos contraponer el cuerpo y sus pasiones. Al homo domesticus, el homo caótico, a lo sedentario, lo nómada. Recordando a cada instante, a cada paso, aquella imagen que inspiró a Foucault su ensayo nominalista, me refiero a la obra de Magritte "Esto no es una pipa". También a los maestros de la deconstrucción Sócrates y Wittgenstein. La mayéutica del primero tropieza con el sin-sentido de términos asumidos como verdaderos, el escepticismo del segundo define la principal tarea de la filosofía como un: -Desatar los nudos del lenguaje, ayudar a la mosca a salir de la botella.- (9) En suma no solo esclarecer los malos entendidos del lenguaje, sino fundamentalmente liberarlo. Pues solo su despojamiento tal vez nos permita vislumbrar algún claro en el bosque.
"Si las puertas de la percepción fueran depuradas todo aparecería ante el hombre tal cual es: infinito" William Blake.

Purga al modo en que la entendía el escepticismo antiguo, como una terapia del entendimiento pero también como un medio para reencontrarnos con la inmanencia de los sentidos, los sentimientos, y el devenir visceral.

-El verdadero contacto entre los seres sólo se establece en la presencia muda, en la aparente no comunicación, en el intercambio misterioso y sin palabras que se asemeja a la plegaria interior.- (10)

Lo inmanente es la existencia y la existencia el silencio de la palabra ante el vértigo sensorial (la nausea) o bien un lenguaje receptivo capaz de captar la fugacidad y la intensidad de lo escrito en el cuerpo. Pliegue y despliegue en un fluir nómada deviniendo caos y creación. Proceso afectivo singular de carácter terapéutico a partir del contacto con lo sensorial. Filosofa lírica, expresión literaria, como superación de la distancia coercitiva del paradigma re-presentacional.

Un fragmento de "Al faro" de la escritora Virginia Wolf tal vez nos deje entrever esa otra escritura presentacional, mostrativa, efectiva-afectiva: - *Eran flores rojas y moradas sobre fondo negro, el vestido de mi madre. Y ella estaba sentada en un tren o un autobús, y yo me encontraba en su regazo. De modo que veía muy de cerca las flores que llevaba; y todavía puedo ver el morado, el rojo y el azul, me parece, contra lo negro; seguramente eran anémonas. Quizá íbamos a St. Ives, aunque es más probable -ya que a juzgar por la luz, tenía que ser de noche- que regresaríamos a Londres. Pero desde un punto de vista artístico es más cómodo suponer que íbamos a St. Ives, ya que eso llevará a mi otro recuerdo, que también parece ser el primero, y que, en realidad, es el más importante de todos mis recuerdos. Si la vida tiene una base sobre la que sostenerse de pie, si es un cuenco que se llena y llena y llena, en este caso mi cuenco, sin la menor duda, se apoya en ese recuerdo. Es el recuerdo de estar en la cama, medio dormida, medio despierta, en el cuarto de niños de St. Ives. Y es oír olas al romper, una, dos, una, dos, y enviando el agua a la playa; y después, rompiendo, una, dos, una, dos, detrás de una persiana amarilla.*

* Del Griego *háptō* (tocar, relativo al tacto)

Es oír cómo la persiana arrastraba por el suelo la pequeña pieza en forma de bellota, al extremo del cordón, cuando el viento impulsaba la persiana hacia fuera. Es estar acostada y oír el agua, y ver esa luz, y sentir, es casi imposible que yo esté aquí; sentir el más puro éxtasis que se pueda concebir.

Bergson, Prouts, Freud, intuición, recuerdos involuntarios, atención flotante, en el discurrir de un pensar a-lógico.

Búsqueda de una ficción que no suponga ejercer poder alguno sobre la cosa sino un dejar ser. Pues ser es sentir y el ser se manifiesta como la carne del mundo anterior a la palabra.

Ya no se trata de conjurar el acontecimiento aleatorio y la finitud, instaurando un orden arbitrario funcional a una racionalidad normatizadora. Ni de evitar o evadir la dispersión que no se deja aprender, sino de recrearla en el lenguaje del arte, la poesía o el ensayo lírico. Todas formas de

expresión cuyo inacabamiento e incompletud, son el modo abierto en que el cuerpo logra transmitir ciertas sensaciones y sentimientos.

Es en este sentido que debe entenderse una escritura y un pensamiento corporizados. Como señalaba el poeta beatnik Allen Ginsberg: -Escribir es un acto fisiológico-

Solo que para alcanzar ese gesto expresivo visceral, tal vez resulte necesario como sugiere Morelli (personaje de culto en Rayuela) radicalizar la apuesta: -Incendiar el lenguaje, acabar con las formas coaguladas e ir todavía más allá, poner en duda la posibilidad de que este lenguaje esté todavía en contacto con lo que pretende mentar. No ya las palabras en sí, porque eso importa menos, sino la estructura total de una lengua, de un discurso.- (11)

-A Morelli eso debía parecerle importante porque había multiplicado las notas sobre una supuesta exigencia, un recurso final y desesperado para arrancarse de las huellas de la ética inmanente y trascendente, en busca de una desnudez que él llamaba axial y a veces *el umbral*. ¿Umbral de qué, a qué? Se deducía una incitación a algo como darse vuelta al modo de un guante, de manera de recibir desolladamente un contacto con una realidad sin interposición de mitos, religiones, sistemas y reticulados. Era curioso que Morelli abrazaba con entusiasmo las hipótesis de trabajo más recientes de la ciencia física y la biología, se mostraba convencido de que el viejo dualismo se había agrietado ante la evidencia de una común reducción de la materia y el espíritu a nociones de energía. En consecuencia, sus monos sabios parecían querer retroceder cada vez más hacia sí mismos, anulando por una parte las quimeras de una realidad mediatizada y traicionada por los supuestos instrumentos cognoscitivos, y anulando a la vez su propia fuerza mitopoyética, su «alma», para acabar en una especie de encuentro *ab ovo*, de encogimiento al máximo, a ese punto en que va a perderse la última chispa de (falsa) humanidad. Parecía proponer —aunque no llegaba a formularlo nunca— un camino que empezara a partir de esa liquidación externa e interna.- (12)

La cuestión no es si la humanidad y nuestra civilización podrían haber tomado otros caminos, sino la constatación de que otros modos (menos coercitivos) de ser o habitar el lenguaje son aun posibles.

En palabras de Heidegger: - El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. *El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente*- (13)

-Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer tanto en la misma medida la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. *Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que bajo este reclamo, el tenga poco o raras veces algo que decir.** Solo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.- (14)

Conclusión:

CUP UP surrealista, cadáver exquisito, el hombre muerto beberá el vino nuevo, ¿Tzara o Sara? El monolito, 2001 odisea espacial. ¿Porque ya no surrealismo, porque no existencialismo? ¿Es que los primeros traicionaron la poesía? ¿Y los segundos pusieron demasiado énfasis en la libertad, esa palabra que forzaba un esbozo de risa en Lacan? A la mierda con los sistemas filosóficos, los reduccionismos ideológicos, los onanismos intelectuales (ni siquiera cínicos) y toda clausura metafísica. Brindo por Dionisos el perverso polimorfo, el genio del corazón, las bacantes y las ninfas, por la embriaguez frenética. Hay que fragmentarse (no desfragmentarse) quiero decir quebrarse y ante todo hay que tener el valor para hacerlo.

Nos fugamos del cuerpo y los sentimientos, nuestros únicos refugios ciertos, de ahí la nostalgia por el paraíso, la melancolía por una tierra perdida, esa sensación de desarraigo en el lenguaje equívocamente esquivo, en el brillo aciago de la mirada.

No se puede engañar una ausencia que es presencia, solo puedo en la soledad errante del pensamiento jugar a las escondidas. Pero cuántas veces me oculto, otras tantas me descubro en ese presentimiento tan íntimo que por familiar deviene extraño.

Será que el hiato de la conciencia, el fallido intento de capturar la realidad en un relato, nos deja finalmente desnudos.

Como sentencia el artista anónimo Bansky ¿Icono? del postmodernismo: -Cuando hemos comprendido algo, lo mejor es repetirlo hasta destruirlo- o como señalara un colega: -He preparado tantas charlas y trabajos sobre Esposito que me tiene harto...Estos son los tiempos del cansancio de la re-presentación, ¿nihilismo? Mejor así, que nada ceda, que todo caiga. ¡Solo el hombre muerto beberá el vino nuevo!

* El remarcado es nuestro.

Referencias bibliográficas:

- Hodgson, H. G. Wittgenstein y el Zen, Pág. 9, Editorial Quadrata, 2007, Bs. As, Argentina.
- Zerzan, John. Corriendo sobre el vacío (El fracaso del pensamiento simbólico) Recuperada, pagina electrónica, cronopias.wordpress.com/tag/**corriendo-sobre-el-vacio**/ 2008.
- Nietzsche, F. La voluntad de poderío. Libro tercero. Fundamentos de una nueva valoración. Nacimiento de la razón y la lógica, aforismo (512) Editorial. Aguilar. 1967, Madrid.
- Cortazar, Julio. Rayuela, Pág. 19, Alfaguara, 2011, Bs. As, Argentina.
- Gide, Andre. El inmoralista, Pág. 61, Editorial De bolsillo, 2008, Bs. As, Argentina.
- Cortazar, Julio. Ídem, Pág. 324

- Nietzsche, F. Como se filosofa a martillazos, Pág. 135, Biblioteca Edaf, 2009 Bs. As, Argentina.
- Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, Pág. 12, Alianza Editorial, 2010, Madrid.
- Wittgenstein, L. Investigaciones filosóficas, Pág. 68, Ediciones Altaya S.A. 1999, España.
- (10) Cioran, E. Del inconveniente de haber nacido, Taurus, 1995, Madrid.
- (11) Cortazar, Julio. Ídem, Pág. 354
- (12) Ídem, Pág. 393
- (13) Heidegger, M. Ídem, Pág. 19
- (14) Heidegger, M. Ídem, Pág. 20

La represntación del cuerpo femenino en el cine:
Dualismo jerarquizante mente/cuerpo y construcción perfomativa de género en Hable con ella, de Pedro Almodóvar (2002)

Mónica Ogando (UBA)

En *Hable con ella*, el cuerpo femenino narrado es un cuerpo en estado vegetativo, y por lo tanto, el film es especialmente pertinente para invitarnos a pensar *nitzcheanamente* en términos de cuerpo en tanto cuerpo, reinvindicándolo ontológicamente y emancipándolo del dualismo jerarquizante que históricamente subordinó ese cuerpo a la mente y que tiene una correspondencia entre el binomio hombre/mujer, masculino/femenino. Esta premisa inicial nos permite problematizar una diversidad de tematizaciones, como la construcción perfomativa de la femininidad en base a los patrones de inteligibilidad sexo/generizados. La matriz de inteligibilidad cultural correlaciona el sexo con el género, el deseo y las prácticas sexuales estableciendo patrones ideales del ser-mujer y el ser-varón, y prescribiendo una normalizante heterosexualidad obligatoria. En *Hable con ella*, Alicia en estado vegetativo sigue siendo un cuerpo erótico, objeto del deseo masculino y constituido por la mirada de un hombre. Sin embargo, los personajes del film se enfrentan a la visión estereotipada sobre género, sexo, sexualidad y genitalidad. En este aspecto, Judith Butler se ha encargado de deconstruir las falacias que construyen al binarismo masculino/femenino (que bien encuentra su analogía entre ese mundo inteligible/mundo sensible, mente/cuerpo que se trata en el film), y que normaliza y disciplina las expectativas del comportamiento del género en función a su sexo biológico bajo la ley de la heteronormatividad.

Hable con ella es una película que indudablemente aborda el tema del cuerpo, y sin embargo, ya desde su propio título, propone al menos una ambigüedad. En el film, Marco experimenta el extrañamiento ante el cuerpo de Lydia, su mujer en estado de coma: "No puedo ni tocarla, no reconozco su cuerpo". Benigno le aconseja: "Hable con ella". Pero, ¿cuál es la verdadera dimensión del imperativo *hable*? Hablar es un verbo que remite al lenguaje, a la palabra, a la convención, al *mundo inteligible*. Entonces ¿cómo este lenguaje verbal se corresponde con el del cuerpo? Pues si "ella" representa un cuerpo, lo que el título nos estaría proponiendo bien podría ser *Hable con su cuerpo*. En consecuencia, el título intentaría rescatar la importancia tanto del lenguaje corporal como de los deseos de los cuerpos femeninos, invirtiendo la dualidad del pensamiento occidental-patriarcal que otorga a la mente – que desde el relato podríamos asociar, desde una primera aproximación, con lo masculino – el control del cuerpo, vinculado con lo femenino. Almodóvar nos ofrece un filme donde el protagonismo de los cuerpos nos hace captar y comprender de muchas

formas, a través de la intertextualidad, con la ficcionalización de la película muda *Amante menguante*, y las dos obras coreográficas de Pina Baush, el reclamo por la reivindicación del lenguaje femenino del cuerpo, o mejor aún, su comunión con el lenguaje verbal.

En definitiva, ya con el mismo título del film parecería que se invita a reflexionar una vez más sobre la siempre actual dicotomía inaugurada por Platón que jerarquiza el mundo inteligible de las Ideas en oposición al mundo sensible corpóreo, -dualismo continuado por el cristianismo, y más tarde, con Descartes y Kant-. En contraste con la postura dualista, Nietzche reclama recuperar el cuerpo como instancia superadora de esta dicotomía. Así, la "gran razón" para Nietzche *es* el cuerpo. En este sentido, *cuerpo y razón* pasan a ser comprendidos en términos de una *unidad*.

Sin embargo, el paradigma jerarquizante del sistema dual siempre se ha mantenido a lo largo del tiempo, y en este sentido, en los estudios de crítica cinematográfica feminista de los años setenta surge un trabajo de Laura Mulvey que resulta central en el análisis de la representación de la feminidad en el cine narrativo clásico: *Placer visual y cine narrativo*. Tomando conceptos del psicoanálisis en el que el tratamiento de la mujer, concebida por el hombre como una amenaza de castración, es resuelto a partir del procedimiento de la *escopofilia fetichista*, en donde la mirada masculina se constituye sobre la imagen de la mujer como objeto pasivo de la mirada. En este sentido, podríamos pensar que, en la representación cinematográfica, la ontología de lo femenino es *ser cuerpo deseado previa mirada masculina legitimadora*, y en este sentido, el film HCE reproduce esta construcción. Pero la diferencia reside en que en este caso, el cuerpo de Alicia no se sabe deseado, ni tampoco tiene posibilidad de ejercer el deseo ni de reproducir las expectativas que configuran su feminidad. Ese rol va a estar delegado en un hombre, Benigno, el enfermero, quien se encarga de acicalar a Alicia, pintándole las uñas, maquillándola, cortándole el pelo, "para que cuando despierte se encuentre igual que cuando vino".

Los personajes en *Hable con ella* se enfrentan a la visión estereotipada sobre género, sexo, sexualidad y genitalidad. En este aspecto, Judith Butler se ha encargado de deconstruir las falacias que construyen al binarismo masculino/femenino (que bien encuentra su analogía entre ese mundo inteligible/mundo sensible, mente/cuerpo), y que normaliza y disciplina las expectativas del comportamiento del género en función a su sexo biológico bajo la ley de la heteronormatividad. En la película esta ley es transgredida. Es cierto que Alicia, por su condición de mujer es objeto de deseo de un hombre, pero en este caso, la falsa homosexualidad que Benigno confiesa al padre de Alicia es condición para que éste acepte dejarla bajo su cuidado. Así, su status gay sería funcional para anular la condición de penetrabilidad que connota su hija por el sólo hecho poseer un sexo femenino. La violación que efectivamente se produce con su consecuente embarazo, sin embargo, tampoco se ajusta al canon de la heteronormatividad. Ese cuerpo biológico que es capaz de engendrar un hijo no deseado ni intuido, es la condición de su regreso a la vida. Desde los

parámetros discursivos y performativos que constituyen lo femenino bajo el mandato de la de maternidad, esa maternidad no deseada y frustrada por el nacimiento del niño muerto es, precisamente, la condición del *renacimiento* de Alicia y la victoria de su propio cuerpo.

Otra dimensión de la performatividad de género la vemos la autorepresentación que los personajes femeninos asumen en su manera de vestirse. Lydia, cuando ejerce su oficio de torera, adquiere una corporalidad propia de la rigidez y consistencia de un vestuario asociado al canon del eroticidad masculina. En contraposición, fuera de la arena, evidencia sobremanera sus curvas: viste ropa ajustada, escotes, faldas cortas. Hiperboliza las coordenadas que configuran su feminidad, tal vez para justificar o compensar su identidad de sexogenerizada desplazada por un oficio que anula su perfomatividad de género. En contrapartida, Alicia, asume legítimamente el rol de lo femenino como objeto de deseo. Su manera de vestirse previa al estado vegetativo no la configuraba desde lo performativo en los parámetros de una mujer *especialmente fatal* según la construcción que ha dado el imaginario cinemátografico clásico. Sin embargo, es su cuerpo en coma el que adquiere status de eroticidad, no sólo para Benigno -quien ya la deseaba desde antes de su accidente-, sino también para Marco, quien recién la conoce en la imagen inmóvil de su cuerpo desnudo. En un pasaje Benigno le dice: "Aunque me lo niegues, te he pillado mirándole un pecho". Marco le contesta: "No puede ser de otro modo, cada día tiene más". El cuerpo de Alicia, sumida en un estado vegetal es, en contraposición al de Lydia, un cuerpo femenino *deseable*. Y en esto inevitablemente se construye a través de su tratamiento estético. Los planos cenitales de Alicia dormida la muestran como una muñeca de porcelana. Su piel blanca, perfecta, cual bella durmiente, no tiene el menor indicio de humanidad. A pesar de haber llegado a un estado de coma por un accidente automovilístico, Alicia ofrece una desnudez serena y perfecta. Ni siquiera evidencia los indicios del dolor o la incipiente delgadez que configuran el cuerpo de una bailarina. No. El cuerpo de Alicia *permanece* en belleza *absoluta*. Como si ese cuerpo no perteneciera al mundo de lo sensible. En Alicia, el cuerpo femenino se ofrece como un terreno tan atractivo como intimidante. Y en este sentido, la analogía por contigüidad con el cuerpo de Amparo, la protagonista de la película muda, el cuerpo como paisaje, como territorio que merece ser admirado y explorado, es ejemplar. El único atisbo que denuncia la belleza inmanente de ese cuerpo aparentemente inmóvil, es la función que su sexo (biológico) le instituye por su propia ley: Alicia continúa con su periodo menstrual. En contraste, en Lydia la eroticidad anterior al estado de coma se escinde al escindirse su mente. Ya nada la circunscribe en los parámetros de la feminidad, ningún indicio así lo configura. Marco se limita a acompañar a ese cuerpo ahora extraño desde la distancia de la habitación; la cámara tampoco nos invita a verlo de cerca, solo de un plano general. Cual postulado cartesiano, el cuerpo de Lydia, que ya no se puede pensar a sí mismo, tampoco puede existir en tanto cuerpo. Lydia presenta rasguños en su cara, y es lo único que deja verse de su cuerpo ausente. Así, Marco, que lo ha conocido eróticamente, ahora lo

desconoce y sólo se vincula con ella a través del recuerdo onírico. Y sin embargo, Marco sí puede sentirse atraído por Alicia en coma, la belleza idealizada, a quien sólo ha conocido en estado vegetativo, bella en sí por el sólo hecho de su mera contemplación.

Hable con ella, propone una diversidad de lecturas en busca de reconciliar al cuerpo/mujer con la mente/hombre: el encuentro de Marco y Alicia en el final se presenta como un indicio premonitorio. Hablar, sí, con el cuerpo. Tal vez, porque en esa aparente dicotomía del lenguaje verbal/ lenguaje corporal, hay una *voz* que media en la acción inteligible del habla. Y esa voz, en su materialidad, inevitablemente, también es cuerpo.

Referencias bibliográficas:

Butler, J., (2001), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad.* México: PUEG, UNAM, Paidos.

Foucault, M., (1995) *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI,

Mulvey, L. (1975) *Placer visual y cine narrativo.* Valencia: Eutopías 2ª época Vol. 1 Centro de Semiótica y teoría del espectáculo. Universitat de València. Traducción de Santos Zunzunegui.

Nietzsche, F., (1997) *Así habló Zaratustra*, Barcelona: Altaya

Engaño y desengaño del cuerpo moderno

Gonzalo Pérez Marc (UBA)

Podemos acordar que es en la obra de René Descartes en dónde la concepción del cuerpo de la modernidad establece sus bases. En gran parte de las *Meditaciones metafísicas*, el cuerpo es un mero ensamble de miembros que nada tiene que ver con el *yo* que lo dirige. El cuerpo queda confinado "a ser el límite de la individualidad"1. Sin embargo, llegada la sexta meditación, luego de afirmar la "distinción real" entre ambos, Descartes postula la "unión real" entre alma y cuerpo, refiriéndose a la misma como "compuesto". Parecería que Descartes no pudiese resolver el hecho de que, si ambas estructuras -alma y cuerpo- fueran entidades autónomas, nos serían imposibles percepciones vívidas como las del dolor. Este tema se mantiene como problemático y contradictorio hasta el último de sus escritos, *Las pasiones del alma*. En esta tampoco logra Descartes resolver completamente la cuestión de cómo puede ser compatible el hecho de que el *yo* sea sólo una "mente pensante", pero que a la vez cuente con la capacidad de "sentir" pasiones originadas en el cuerpo del alma, o de mover de forma inmediata las diferentes partes del mismo. Así, de la distinción gnoseológica entre alma y cuerpo de la segunda meditación –garantizada en las tres meditaciones siguientes-, se arriba a la distinción real de la sexta meditación, para pasar, inmediatamente, a la unión real de ambas sustancias heterogéneas. Mientras en casi todas las meditaciones Descartes extrema el *dualismo metafísico* de la Antigüedad y enuncia un subjetivismo individualista, reduciendo a la corporalidad a mero mecanicismo animal; en la última meditación se contradice, tornando misteriosa la resolución del asunto. Con la declaración de la unión real entre cuerpo y alma, los ámbitos de la extensión y el pensamiento pasan a "conectarse" en un punto físico –la glándula pineal- reescribiendo la concepción del espacio cartesiano: la totalidad de ese espacio *partes extra partes* se desmorona, abriéndose ahora a la *a-temporalidad*, hacia esa zona *extra-espacial* que representa el pensamiento. Si bien es cierto que la única interioridad cartesiana –lo único auto-consciente- es el pensamiento mismo, mientras que el espacio todo es exterioridad pura, luego de la unión real entre ambas sustancias una parte del espacio se transforma en "para sí", adquiriendo conciencia de sí misma como totalidad: el cuerpo. A partir de esta especie de conciencia, el cuerpo se podría "abrir" hacia su propio interior, permitiéndose un funcionamiento coordinado, un *comportamiento*. Pero Descartes no llega tan lejos, ya que esto le significaría una revisión de toda su teoría sustancialista. Pese a esta ambivalencia, la cuestión del compuesto alma-cuerpo del que tenemos una experiencia cotidiana debería considerarse, en la obra de Descartes, como un engaño útil de valor pragmático para el ser

1 Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 68.

humano, de un valor mucho menor respecto del dualismo sustancial como verdad propiamente filosófica.

Sin embargo, esta problemática no nos impide evaluar la situación del carácter corporal del pensador en cada uno de los niveles de duda previamente explicitados. Hay razones de sobra para poner en duda el conocimiento de los sentidos. Las implicancias que esta afirmación representa no involucrarían a la existencia misma del cuerpo, sino más bien a su función pragmática. En la sexta meditación, Descartes deja en claro cuál es la función que tiene el conocimiento sensible, es decir, el conocimiento de las cualidades secundarias de las cosas: "lo mejor que puede imaginarse y desearse es que ese movimiento [del cerebro] haga sentir al espíritu, de entre todos los sentimientos que pueda causar, el más propio y ordenadamente útil para la conservación del cuerpo humano sano; (…) sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso, acerca de las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo."[2] Afirmar el primer nivel de duda impediría las percepciones derivadas de los sentidos; suprimiendo la posibilidad de la sensorialidad y, por lo tanto, exponiendo al compuesto cuerpo-alma a los peligros del mundo. Si bien el cuerpo mantendría su existencia, su función se vería perjudicada; haciendo, incluso, absolutamente vana la necesidad práctica que tuviese Descartes al sostener su unión real con el alma. En su primer grado la duda afecta "al conocimiento empírico sensorial; dudamos de si las cualidades que presentan las cosas son tales como se nos presentan"[3]; nos es imposible defendernos del medio hostil, hacer frente al dolor, al frío, al calor. Con la duda natural en su forma inicial la concepción pragmatista de la verdad se ve afectada radicalmente; aquello que nos resulta, según Descartes, eficaz y útil a para el *cuidado del sí*, pierde su valor, arrastrando tras de sí a la necesidad misma del compuesto entre alma y cuerpo.

En el segundo grado de la duda cartesiana, dudamos de la existencia de las cosas, cualesquiera sean sus cualidades. La existencia efectiva de las cosas materiales parecería una ilusión, un sueño. Toda la experiencia que asumimos como real podría ser una mera representación creada por nosotros mismos. Es casi obvio que esta materialidad a la que nos referimos incluiría al cuerpo cartesiano: se plantea así, su inexistencia. Este nivel eliminaría completamente lo que habitualmente entendemos como corporalidad cartesiana. Desaparece el "navío", quedando a pie el "piloto". La máquina cartesiana se ve desactivada; desaparecen los animales y la "animalidad" del sujeto pensante. El cuerpo cosificado por Descartes se ve escindido completamente de la mente que lo conduce y que se "protege" –como viéramos previamente- a partir de él. Las implicancias parecen claras mientras nos mantengamos dentro de las primeras cinco meditaciones. Llegados a la sexta meditación, la

[2] Descartes, R., "Meditaciones metafísicas", en: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. y notas de Manuel G. Morente, La Plata, Terramar, 1° ed., 2004, pp. 172-174.

[3] Caimi, M., "Introducción", en: Descartes, R., *Discurso del Método*, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. XLIX.

cuestión se vuelve densa, viscosa; la unión entre alma y cuerpo allí propuesta vuelve a remitirnos a un espacio de inseguridad teórica. ¿Qué sucede con ese punto a-temporal, extra-espacial que representa el quiasma entre pensamiento y extensión? La posición cartesiana al respecto se evidencia nuevamente como contradictoria: si la distinción real de las sustancias -verdad filosófica primordial- nos autorizara a deshacernos del lastre corporal por completo luego de esta duda natural "ampliada"; el compuesto alma-cuerpo –verdad pragmática secundaria- nos lo impediría taxativamente.

El tercer nivel de duda retoma y continúa este problema. Porque la duda hiperbólica atacaría a las esencias mismas de las cosas, a las naturalezas verdaderas e inmutables, dejando indemne únicamente al *cogito*. *Cogito* que, por otra parte, no podría nunca pensarse como relacionado a la extensión, a lo *corporal*. La distinción gnoseológica de la segunda meditación y la metafísica de la sexta nos evitan tal problemática. Pero tal problemática, sin embargo, se nos plantea respecto de una ínfima parte del cuerpo humano: la glándula pineal. ¿Sería equivocado defender la opción de que, si es este el punto cúlmine de asimilación de lo pensante a lo espacial, no podría afirmarse su desaparición luego de la duda hiperbólica? La cuestión no es menor, ya que dar una respuesta afirmativa implicaría el reconocimiento de apertura del *cogito* a la espacialidad misma y, consecuentemente, el ingreso de la extensión al pensamiento indubitable. La teoría cartesiana se vería herida de muerte: aquello de lo que afirmáramos en el segundo nivel de duda como inexistente se entrometería con la verdad apodíctica. La resolución es la misma que anticipáramos: debe escindirse aquí a la teoría filosófica de la teoría pragmática. Siguiendo a Descartes, deberíamos afirmar *filosóficamente* la desaparición del cuerpo ya en el nivel de duda anterior. Pero no lo haríamos en total libertad y sin resguardos: *pragmáticamente* nos sería muy arduo obviar la posibilidad de existencia de la glándula pineal –como mera representación de un cuerpo en tanto "*cogito* extenso"- aún luego de la llegada del Genio Maligno.

Sin dudas es la filosofía de Merleau-Ponty la que ha impulsado las objeciones más lúcidas a este universo dualista fundado por Descartes. En su obra *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo es condición misma del hombre, es el sitio garante de su identidad. El cuerpo no es ya "ni el simple efecto de una causalidad natural ni el puro instrumento de una voluntad soberana. En él se anudan y se desanudan las oposiciones de las que Descartes había primeramente hipostasiado los términos"[4]. Las relaciones entre cuerpo y conocimiento son centrales en su obra, la percepción, mediada por el cuerpo es la responsable de todo conocimiento del mundo. El cuerpo adquiere así un lugar privilegiado: es el vínculo de inserción en el mundo, aquél que permite la "humanización" de la

4 Porée, J., "Mal, sufrimiento, dolor", en: Canto-Sperber, M. (ed.), *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, vol. II, 2001, p. 994.

conciencia, que abre los campos para la percepción.[5] Es indiscernible división alguna con un alma o mente, el cuerpo es "el lugar y el punto de arranque de toda originación significativa del mundo"6. El cuerpo "*habita* el espacio y el tiempo", *es* "del espacio y del tiempo"7. El cuerpo fenomenológico de Merleau-Ponty parece ser la consecuencia lógica de ese cuerpo "atípico" al que Descartes se ve dirigido al final de las *Meditaciones metafísicas* y en *Las pasiones del alma*; el cuerpo como una parte de la *res extensa* que es indivisible, que no está fuera de las otras, cuyas partes no se mueven según relaciones de exterioridad, que posee un interior orgánico ensamblado que parece compartir ciertos rasgos con lo que *Descartes* mismo entiende que es el pensamiento como indivisibilidad. Con este movimiento de Descartes a Merleau-Ponty –pasando por Husserl y Gurwitsch, entre otros- la filosofía pasa de pensar al cuerpo como algo que *se tiene* a pensarlo como algo que *se es*. El cuerpo deja de ser un extraño a la yoidad y al ser.8

Merleau-Ponty propone una teoría de la percepción alternativa respecto de las pre-existentes: para percibir un objeto no es necesario "pensar", es decir, no es necesario recurrir a representaciones de ningún tipo –conceptos, palabras, categorías, etc.- Tampoco se puede pensar a la percepción como una mera "asociación" de intuiciones simples –a la manera empirista-, no hay tal cosa como "sensaciones" o "átomos" perceptivos que sean recibidos pasiva, inmediata y aisladamente por un sujeto que los une mediante reglas de asociación determinada. No es, para Merleau-Ponty, imprescindible suponer una actividad intelectual –consciente o inconsciente- para que una cosa nos sea dada, percibida. Las estructuraciones del comportamiento corporal son pre-conscientes, pre-intelectuales y pre-lingüísticas. Son hábitos motrices básicos que, en general, no cuentan con "instrucciones" ni indicaciones verbales o conceptuales. Como dijéramos, la actuante es una conciencia inseparable del cuerpo, un cuerpo-conciencia representado en un *yo-cuerpo*; el cual difumina la distinción empírico-trascendental que rigiera a la teoría kantiana.

El sujeto de experiencia es, entonces, una *conciencia carnal*. Es el cuerpo mismo el que "aprende" hábitos que le permiten la percepción de esos objetos. Son estos hábitos adquiridos los que estructuran al comportamiento corporal. "Para percibir un cuchillo, basta con haber aprendido a cortar", viene a significar Merleau-Ponty, enfatizando la dimensión pragmática, competente y esquemática del comportamiento corporal. El engaño generado por Descartes, esa irresoluble relación entre el alma y el cuerpo que originara la modernidad se ve descubierto, estallando hacia una dimensión ética novedosa: la de la *mismidad corporal*, resignificadora de las teorías acerca del

---

[5] Pérez Marc, G., *Sujeto y dolor: introducción a una filosofía de la medicina*. Archivos Argentinos de Pediatría 2010; 108(5):435.

6 Rábade Romeo, S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, La Rioja (España), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, p. 296.

7 Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Eds. Penísula, 1975, pp. 156-157.

8 Rábade Romeo, S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, La Rioja (España), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, p. 252.

dolor, de la alteridad y de las tecnologías del yo.

Referencias bibliográficas:

- Arfuch, L. (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Trama editorial/Prometeo libros, 2002.
- Caimi, M., "Introducción", en: Descartes, R., *Discurso del Método*, Buenos Aires, Colihue, pp. I-CXLII.
- Canto-Sperber, M. (ed.), *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, vols. I y II, 2001.
- Descartes, R., "Discurso del método", en: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. y notas de Manuel G. Morente, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 9° ed., 1991, pp. 1-76.
- Descartes, R., "Meditaciones metafísicas", en: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. y notas de Manuel G. Morente, La Plata, Terramar, 1° ed., 2004, pp. 105-174.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, ed. revisada, aumentada y actualizada por J-M. Terricabras, Barcelona, Ed. Ariel, vol. II, 1994.
- Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- Merleau-Ponty, M., *El mundo de la percepción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Trad. Emilio Uranga, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Pérez Marc, G., *Filosofía de la enfermedad: vulnerabilidad del sujeto enfermo*. Archivos Argentinos de Pediatría 2007; 105(2):134-142.
- Pérez Marc, G., "Cuerpo y subjetividad: una filosofía del dolor", en *Páginas de Filosofía*, Año XII, N°15 (2011), pp. 33-54.
- Pérez Marc, G., *Sujeto y dolor: introducción a una filosofía de la medicina*. Archivos Argentinos de Pediatría 2010; 108(5):434-437.
- Rábade Romeo, S., *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, La Rioja (España), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI Eds., 1996.

El estar siendo del ardid litúrgico: el cuerpo en tanto mediación con la trascendencia (Hedor del puro vivir)

Diego Adrian Pérez Sosa (UBA)

Como lo plantea Rodolfo Kusch en "El hedor de América"[1], el estar junto con lo popular en una ceremonia arcaica de la cultura andina en adoración a Ticci Viracocha, no es algo que se asemeje a la expectativa de un academicista de la ciudad o de la urbe, ni siquiera si fuera hoy una peregrinación a la iglesia de Santa Ana del Cuzco que muestra también como se pretende escamotear las costumbres no occidentales. Un academicista más bien pretendería la búsqueda de causas objetivas, de lo que es - las causas de su fatiga, las causas del peregrinar, las causas del ritual mismo- para justificar las acciones de estos cuerpos, que se disponen en la montaña para la adoración de la divinidad y así *estar siendo en el ritual* para acceder a lo trascendente mediante el cuerpo.

Este modo de pensar simbólico (con el cuerpo) que hoy tratamos de retomar ha sido aislado y evitado siempre por las autoridades académicas y canónicas, como le sucede a esta misma ceremonia que nombra Kusch en el acenso ritual hasta lo alto de Carmenga. Modo de pensar que hiede, y por eso se lo aleja, se lo aparta, por eso el *estar siendo del ardid litúrgico* no puede entrar dentro de los contornos de un pensamiento que se desarrolla al interior de las paredes de una universidad y un pensamiento pulcro y filosófico.

Igualmente que lo afirmado por nuestro autor, por otro lado, hace ya tiempo que los contenidos del pensamiento o el interés de los que habitamos esta actividad de academia que puede ser la llamada filosofía, no son los mismos. Existe un cambio en la búsqueda de la forma de pensar que no queda sólo dentro de los marcos de lo "científico" o de lo aceptado por el *status quo occidental*. Estamos hablando de un pensamiento que se plantea extraño a la búsqueda del pensar aislado del campo de trabajo, o sea es un pensamiento que no puede surgir sin los cuerpos concretos, sin los que hacen parte de la cultura popular, sin *el hedor de América*.

Por ello es importante retomar la consideración de la problemática del hedor y del cuerpo tomando a éste último como una mediación para la trascendencia, desde un enfoque que permita plantear un análisis del ardid litúrgico como medio para acceder y contactarse con lo trascendente (la divinidad) o lo metafísico, si sólo se plantea un punto de vista que *no* contemple además lo teológico y lo popular como con argumentos suficientes para considerarlo un hecho filosófico. Ahora bien, aquí se nos plantea nuevamente entonces un interrogante que ha dejado Rodolfo Kusch *¿Qué pasaría con el*

[1] Rodolfo Kusch, "El hedor de América", *Dimensión*, Revista trimestral de cultura y crítica, Año V, Nº 7, Director: Francisco René Santucho, Santiago del Estero (Argentina), Mayo de 1961. Recopilación Juan Pablo Pérez.

pensar en tanto no se inscriba en un filosofar?[2] O sea, qué pasa con el *hedor* en el pensamiento.

El pensamiento filosófico implica una técnica y un sujeto constituido que se afirma en el cogito, en el pensar mismo. Todo aquello que no se encuentra dentro de la constitución de la razón cultivada no tiene la importancia de lo indubitable, así fue como Descartes pensó y luego planteó la existencia, con su reconocida frase *cogito ergo sum* (pienso luego existo). Pero si el pensar en abstracto es constitutivo para el sujeto en sí, o sea para el sujeto abstracto, no por ello es algo propiamente del cuerpo concreto, sino que éste se plantea más bien como un agregado, algo que sólo podemos pensar.

A partir de este conflicto que también han tenido los medievales, los antiguos y los modernos sobre el cuerpo, o sea la tradición filosófica occidental completa, aparece el planteo de este trabajo: el ardid es aquí el medio que posibilita la realización del *cómo hacer*, es el espacio donde se abre lo sapiencial, o sea un saber que no es pura y exclusivamente racional y abstracto.

Lo sapiencial que acarrea el ardid implica una forma de astucia radicalizada, y por eso una liturgia que solo puede justificarse mediante el pensar simbólico, convirtiendo así también al cuerpo y al hedor, en un símbolo. Por eso para comprender esto hay que tener en cuenta lo no escrito, lo que no se encuentra en el modo de hacer ciencia occidental, donde se presenta en el vivir sin más del sujeto concreto, del cuerpo en su estar, sin tratarse de una fundamentación de la existencia. En este caso estamos hablando de un *estar siendo* en un modo de vivir, de operar y de actuar, que demuestra la importancia de lo concreto, haciendo a la circunstancia material del cuerpo un medio simbólico.

De la misma manera que no se puede considerar a la abstracción de la existencia como algo concreto, no es posible un cuerpo vivo sin hedor y a la vez no existe hedor que no sea de un cuerpo orgánico. Aunque se intente tapar el hedor no se lo consigue, el hedor sigue estando, pero no como un basamento en sí que se apoya en la razón intelectual, sino como vida. Se vuelve un detalle que el pensamiento más abstracto, más occidental es el que se considera *pulcro*, seguro, y estable pero dejando de lado a lo que esta vinculado con la vida y lo mas concreto, imposibilitando que se pueda comprender a esta manera de estar sin más vivo. Este pensamiento pulcro de la filosofía, es una manera de pensar causal que se ha montado sobre la lógica y el principio de no contradicción, volviéndose el pensar filosófico un pensar meramente científico, perfumado por las fragancias de los conceptos artificiales.

Esta dualidad, *hedor - pulcritud* está implícita en el modo de vivir de nuestro continente ya desde la época de la colonia, en los encuentros entre dos modos de pensar tan distintos, como lo era el pensamiento del conquistador con respecto al de los habitantes preestablecidos en estas tierras. *"El hedor de América es todo eso que no es nuestra ciudad natal, tan populosa y tan cómoda. (…) Así somos de*

[2] Rodolfo Kusch, *Estar Siendo*, OC TIII, Ross, Sta. Fe, p. 467

pulcros, groseramente pulcros, en la misma medida como el indio es hediento (...) Y lo que no es Occidente, ni ciudad, ni prócer, ni pulcritud es hedor, o sea América. (…) Es un mal de nuestro siglo, el mal de creer que somos universalmente pulcros."[3]

Por esto es que nos avocamos en este trabajo (y en la vida misma) a la ceremonia, al ritual, a lo demoniaco, a lo monstruoso de América y del pensamiento, yendo tras de una revelación, de un pensamiento seminal que genere un acierto fundante que pueda dar un sentido -transitorio-. Alejándonos de un juego meramente intelectual que se nos proporciona como patio de los objetos evadiendo el problema de la indigencia originaria del sujeto, que se encuentra en realidad desconstituido.

De aquí nuevamente la sabiduría, la sapiencia de saberse desconstituido desde el origen en ese indigencia originaria que es propia del hombre, de su pensamiento y del vivir mismo. Por eso resaltamos un pensamiento que toma al cuerpo concreto como un estar sin más atreves de un acierto fundante, una instancia lúdica de la circunstancialidad del estar, que deja a la razón abaratada. Por eso como dice Kusch: *"El problema es indudablemente no del pensar sino del vivir mismo"*.[4]

Nuevamente podemos retomar aquí la oposición de lo primitivo y lo civilizado, como dos sistema de pensamientos simétricamente opuestos. Pero el pensar hediento desde el cuerpo plantea un espacio distinto a la mera diferencia del ser y no ser, el cuerpo es un medio que entre el reposo y la inquietud que se plantea desde el ritual y la ceremonia evitando la propuesta abstracta de la razón, no es un pensar en abstracciones sino que se avoca a lo concreto, lejos de la seguridad racional.

Por eso es que tomamos la importancia de las *verdades seminal* cuando nos vemos atravesados por el pensar simbólico, lo sapiencial del ardid litúrgico que se basa en *no* seguir los criterios del pensamiento causal, que puede superar las contradicciones a partir de un puro vivir. *"Como lo racional se quiebra y solo cabe el ardid, se da el acierto fundante que proporciona la astucia. Por eso el sujeto se da en ámbito del como hacer y no del qué es y se constituye a través de la ceremonia y lejanamente a través de la ética"*[5]

Hay que operar al margen del ideal burgués individualista, y para eso se tiene que actuar de manera colectiva para poder cambiar el estado de las cosas. En América nunca ha tenido vigencia aun un modo de pensar colectivo, recientemente se ha empezado a pensar en un modo de creación de saber desde lo colectivo y horizontal, más que desde lo individual y vertical. Esto siempre ha sido *"una lucha de los hedientos contra los pulcros"*[6].

---

[3] Rodolfo Kusch, "El hedor de América", *Dimensión*, Revista trimestral de cultura y crítica, Año V, Nº 7, Director: Francisco René Santucho, Santiago del Estero (Argentina), Mayo de 1961. Recopilación Juan Pablo Pérez. p. 3

[4] Rodolfo Kusch, *Estar Siendo*, OC TIII, Ross, Sta. Fe, p.483

[5] Op. Cit. p. 474

[6] Rodolfo Kusch, "El hedor de América", *Dimensión*, Revista trimestral de cultura y crítica, Año V, Nº 7, Director: Francisco René Santucho, Santiago del Estero (Argentina), Mayo de 1961. Recopilación Juan Pablo Pérez. p. 5

El cuerpo dispuesto en el ardid litúrgico de una ceremonia, persigue la salvación, a través de la fe, un cuerpo que no podemos diferenciar como pulcro o hediondo, pero que trata de cambiar la búsqueda de la solución al estilo canónico occidental por una apuesta a lo propio del vivir mismo, en una revelación de las verdades propias el hombre en general, en su pensar en general, más allá de las diferencias entre el occidente y América.

Por eso tenemos que evitar buscar una solución técnica y filosófica, que meramente abrigue a la diferencia entre una verdad pulcra por un lado y una verdad hedionda por otro, porque justamente el problema no es el de la diferencia en sentido ontológico, el problema es el de la mediación con lo trascendente, entre aquello que *es* con aquello que *está*, con el cuerpo. El hedor del puro vivir.

El cuerpo: vida y bios

María Luisa Pfeiffer

1. La razón y la vida

Nuestro imaginario actual se viene conformando ya desde fines del siglo XIX en el rechazo al iluminismo y su confianza en la razón. Esto se acrecienta sobre todo luego de la última guerra mundial.

Lo que se rechaza es el control racional de la vida que marca el ethos dominante del humanismo moderno, al generar una cultura antropocéntrica de dominio sobre la biosfera, es decir sobre toda forma de vida terrestre, que conlleva la explotación tanto del hombre como de la naturaleza. El iluminismo es repudiado en tanto responsable de la construcción de una Europa abrumada por totalitarismos y formas de crueldad jamás imaginadas, a la que se sumó la barbarie proveniente de otros lugares del globo donde también se proclamaba el imperio de la razón. Razón cuya asociación al sentido, al conocimiento y a la ley fue negada por lo que Horkheimer y Adorno denominaron la autodestrucción del iluminismo. El rechazo de esa barbarie, sobre todo en la actualidad, recupera parte del discurso nietzscheano cuando éste arremete en contra de una razón creadora de ficciones dañinas. Nietzsche acusa al iluminismo y la modernidad de reducir al hombre a la razón, reducción que parece obedecer a la necesidad de contraponer el orden del ser al de la vida, la quietud al movimiento, en la recuperación del clasicismo griego. Así dice "La reducción del hombre a la razón, a la conciencia, a la lógica y a la diléctica es una protección contra la pluralidad, la fluidez, lo desconocido de la vida real".[1] Expresa con esta frase clara y sintéticamente algo que muchos desarrollaron en su época y que se venía plasmando desde hacía tiempo, y a lo que ni siquiera Kant había sido ajeno: la valoración, filosóficamente hablando, del movimiento, el reconocimiento de la nada, del mal y respecto del hombre su condición corporal. La primera que se apropia de estos conceptos incompatibles con un pensamiento sustentado metafísicamente, es la ciencia. Pero su primera utilización de los mismos es pragmática, tardíamente comienza a construir teoría, sobre todo física y biológica, y allí es donde deben acomodar la práctica al sustento metafísico.[2] Cuando la ciencia moderna con Galileo a la cabeza construye teoría, no abandona el supuesto metafísico griego de que uno es igual a uno o A es A, el principio de identidad que sustenta el lógico de no

[1] (cf. NT pr. 13; PBM pr. 191, EH).

[2] En relación a esto hay muchas teorías que buscan el comienzo de todo mientras que otras como la darwiniana, proponen un desarrollo infinito de la vida sosteniéndose a sí misma. Asimismo todas las disquisiciones sobre la pérdida definitiva o el mantenimiento permanente de la energía van en el mismo sentido. En realidad, en el fondo todo el desarrollo teórico de la ciencia busca dejar en pie el aforismo de que nada cambia, todo se transforma mientras que en la práctica exacerba el uso del movimiento mediante la técnica.

contradicción. Al adoptar el lenguaje matemático lo que está haciendo Galileo es permitir pensar lógicamente el movimiento. Sin negarlo, termina reduciéndolo a la quietud. Debido a esa contradicción intrínseca a la ciencia moderna, donde el movimiento, el cero y el vacío juegan roles fundamentales, fue necesario que esos conceptos adquirieran estatus filosófico. Se hizo ineludible, y en esa tarea continuamos, encontrar el modo de suplantar la metafísica sin perder la racionalidad, es decir encontrar el modo de pensar la nada. ¿Cómo pensar que el movimiento pertenece al orden del ser? ¿Cómo nombrar positivamente lo que no es? ¿Es que es posible pensar la nada, el mal? ¿Cómo explicar, racionalmente hablando, el vacío? ¿Cómo valorar la finitud, la contingencia, la imperfección y seguir hablando de verdad, bien, belleza? Esto es lo que está a la base de la propuesta nietzscheana de valorizar lo monstruoso. Mientras por un lado se hace necesario hacer filosofía fuera del orden metafísico, en el mismo momento, momento nunca más actual, ese orden se convierte, gracias a la biología, en la panacea del saber. La ciencia, sobre todo aplicada a la técnica, promocionó y sigue promocionando el movimiento, siempre buscó y sigue buscando la quietud del equilibrio, del punto 0, el balance, se mueve en el mundo de lo relativo con criterios absolutos. Basta recordar el último descubrimiento de la genética: el gen y su inconmovilidad y permanencia, para tener un ejemplo claro.

La razón fue y sigue siendo la mayor protagonista de este juego de contradicciones en la esfera del conocimiento y mucho más en la moral. El pensamiento metafísico instaura el orden racional como garantía de lo inmutable, lo absoluto, lo universal, precisamente lo que está fuera de cualquier tipo de cambio o movimiento. Estas exigencias de la razón no sólo afectan al orden intelectual sino también al moral, como pretensiones que debe mantener la ética. Por ello, mientras Kant pone todo su empeño para mantener estas características de la razón, absolutizando al sujeto, Nietzsche las rechaza y con ellas al sujeto. Para ello señala el antagonismo animal vs racional; impulsivo, corporal, físico vs racional, suprasensible, metafísico, como constitutivos del hombre. Pero denuncia que el hombre nihilista, cuando niega la racionalidad sigue preso de esas contradicciones porque proclama el nihilismo con fundamentos racionales, de modo que la solución, para Nietzsche es lograr el ultra hombre: el que las haya superado. [3] Más allá de cómo lo resuelve Nietzsche y de las contradicciones en que cae permanentemente, [4] está claro que toda su filosofía pone de relevancia algo que ya había proclamado el romanticismo: la razón resulta un poder peligroso que mina la vida. [5] La racionalidad para Nietzsche, es la protección que usan los que no pueden ejercer la voluntad de poder, la vida

[3] (más allá del bien y del mal aporia N 224)

[4] Este no sería un argumento invalidante de su pensamiento para Nietzsche en tanto y en cuanto la no contradicción es considerada por él una condición del pensamiento metafísico.

[5] El romanticismo que opone los sentimientos a la razón, el individuo al estado, y la fuerza creadora de la intución a la formalidad de las reglas, pretende rescatar por sobre todo la libertad , el sentimiento y la espontaneidad junto a un profundo amor a la naturaleza. Hay una contradicción en este movimiento que comparte N que es comprender al hombre al mismo tiempo como libre y como sometido a un destino, a una naturaleza que regula su vida.

dionisiaca, los que esconden su cuerpo, los que niegan la "sabiduría del instinto" que llama a rescatar la apariencia, la exaltación y la inocencia. Nietzsche reacciona contra la racionalidad imperante en su tiempo que había convertido la vida en objeto de la ciencia, busca rescatar la vida que corre bajo la cubierta racional, la vida que se manifiesta, según su expresión como pura voluntad de poder. Vida y razón se excluyen para Nietzsche.

2. La biología y la vida

Nietzsche vive el momento de crecimiento de la biología, la ciencia que se ocupa de la vida. Recordemos que la biología nace como ciencia formal de la mano de la célula, en el siglo XVIII, pero no es totalmente reconocida como tal hasta fines del S XIX, cuando se instala como ciencia que se ocupa del origen, mantenimiento y reproducción de los seres vivos en general y del hombre en particular. "La vida humana es estudiada como un epifenómeno resultante de la complejización del metabolismo, el movimiento, la irritabilidad, la homeostasis, el crecimiento, la reproducción, la adaptación y la muerte que conforman la vida biológica".[6] De modo que tendremos entre nuestras manos los secretos de la vida del hombre cuando conozcamos e incluso reproduzcamos perfectamente su metabolismo, movimiento, irritabilidad, homeostasis, crecimiento, reproducción, adaptación y muerte. Biología, etimológicamente hablando, es el logos, el saber, la ciencia, la razón, del bios. El significado bios, que originariamente tenía que ver con la vida humana, es reemplazado, en el contexto de esta ciencia, por el de vida en general. La vida humana sólo se diferencia de cualquier otra forma de vida por su complejidad, uno de cuyos signos es su elevado grado de encefalización, y las diferencias están asentadas primordialmente sobre el funcionamiento genético, es decir sobre los genes: unidades biológicas funcionales y hereditarias. La vida que estudia y analiza la biología es común a todo ser con determinadas características, las más importantes de las cuales son la autoconservación y autoregeneración. [7] Los movimientos que el mismo ser vivo genera en un dinamismo perpetuo, son los protagonistas de la biología. El más puro sujeto autoreferido es la vida que se desarrolla en los cuerpos. De modo que el cuerpo humano cuyo mecanismo es más complejo que el de otros cuerpos vivos, no es más que un epifenómeno resultante de la complejización de la vida. Gracias a la genética y a la medicina que ha hecho también su aporte, no podemos disociar cuerpo de órganos, sistemas hemodinámicos, células, genes, proteínas;

[6] Charles Lumsden y Edward Wilson, *El fuego de Prometeo*, México. F.C.E., p. 246

[7] Debemos a Claude Bernard, finalmente la sistematización de la vida biológica bajo los parámetros físico-químicos: la homeostasis, el mantenimiento de un equilibrio de fuerzas entre elementos, el mantenimiento de una constante del medio interno autoregulado (la curación consistirá en suplantar esa autorregulación por una regulación técnicamente sostenida) De allí que la sociedad comprendida también como un cuerpo que para mantener su integridad debe mantener un equilibrio podía aceptar la intervención de algún elemento exterior para mejorar su comportamiento "enfe

según la cruda expresión del Dr. Frankenstein: "materia prima: carne, huesos, sangre…".

En este proceso de negación de lo humano que viene generando la ciencia biológica, [8] mientras los experimentos aún se mantenían atados a los cuerpos biológicos aunque estos fueran muertos, la relación matemática-experiencia todavía permitía algún tipo de referencia a fenómenos que no respondían a la simplificación abstracta de lo humano que hace la biología. Por lo menos eso que estaba frente al biólogo, al médico, podía reclamar algún tipo de reconocimiento simbólico como cuerpo-cadáver. Todavía allí se reconocían límites a respetar, espacios que no podían sobrepasarse. Las ciencias biológicas terminaron de alejarse de cualquier correlato con el hombre concreto cuando comenzaron a traducir las relaciones biológicas a códigos de información. El ADN hoy no es más que información, la tarea del biólogo, sobre todo del biólogo molecular es descifrar toda vida y la vida humana a partir de esa información, es decir transformar toda vida y también la vida humana en ecuaciones manejables. El bios no se diferencia desde esta perspectiva de cualquier otra vida. Esto muestra que es escasa aún una perspectiva simbólica respecto del concepto "bios", que permita diferenciarlo de cualquier otra manifestación vital y sobre todo de cualquier otro cuerpo.

Esto, que es una simplificación del pensamiento científico, obliga al dualismo cuando se lo traduce al pensamiento filosófico o antropológico, sobre todo cuando se quiere reconocer que hay una diferencia sustancial entre el hombre y otro tipo de vida. Hoy, nos encontramos incluso con la negación de la diferencia esencial entre el hombre y otro tipo de vida, porque se rechaza la supuesta consecuencia de la misma que sería un antropocentrismo o una situación de superioridad de lo humano. Cuando se sostiene esa diferencia, como en el caso del iluminismo, uno de los argumentos que avala la diferencia pasa básicamente por la razón, otro por la libertad: los dos pilares del iluminismo. La razón y la libertad son atributos del humano que lo separan del orden de lo natural, que es el ámbito donde impera la vida tal cual la estudia la biología, vida que tiene que ver con el cuerpo. Desde esta perspectiva, el cuerpo humano sólo es un dispositivo (veremos este término usado por Esposito muy claramente) de la naturaleza para poner en acto uno de los niveles vitales. Pero mientras la biología admite que el cuerpo humano sólo se diferencia de otros tipos de vida en el grado de complejidad de su funcionamiento, el dualismo considera que hay un salto cualitativo y que hay una realidad diferente a la meramente vital, a la meramente biológica por la cual el funcionamiento de esa máquina varía y es modificado, e incluso las leyes naturales son a veces contrariadas y negadas. Hay "algo" dice el dualismo al que adhieren todos aquellos que hablan de alma, espíritu, conciencia, mente, razón, que no responde a mecanismos biológicos, que no es

[8] si bien es cierto que hay una controversia entre teorías holísticas de la vida y la naturaleza como la organicista de Von Bertalanffy que incluso incluía niveles de organización sociales e históricos y la experimental que explica los procesos de la vida mediante la investigación física y química de las leyes a niveles subcelulares, la biología sigue siendo una ciencia, compartiendo las características positivas de la ciencia, su necesidad de exactitud numéricas, su exigencia de utilidad y su dependencia de hipótesis provenientes hoy día de la técnica)

cuerpo. Hay una vida superior en el hombre a la que la vida inferior que es la natural responde como una sierva.

3. El cuerpo humano

Según lo visto los mecanismos del cuerpo humano escapan muchas veces a la explicación biológica y los dualistas atribuyen este fenómeno a que hay algo en el hombre que no tiene que ver con lo biológico, que es de otro orden. En efecto, nadie puede negar que cuando se enfrenta a un cuerpo humano, se halla frente a un hombre y que en ese momento la cuestión del cuerpo se entrecruza con la del yo o la identidad personal: con la del sujeto personal. Se trata de un cuerpo con nombre, domicilio, familia, hábitos que marcan tanto los alimentos que consume como los sueños que perjeña. ¿Es ese cuerpo una persona? A raíz de esta pregunta podemos recurrir a Esposito que hace una interesante aproximación a la persona considerando que, como categoría creada por el derecho romano, persona se opone a hombre comprendido como entidad natural. Al devenir el hombre persona, asume el control y el patronazgo sobre su dimensión corpórea de carácter animal. Para Esposito la persona aparece como "un dispositivo" que realiza la separación, tanto en el interior del género llamado humano como en la persona singular, de la voluntad y la razón, a las que queda supeditado el otro elemento que habita el sujeto: lo estrictamente animal, su impersonalidad. Con el concepto "dispositivo" se refiere Esposito al mecanismo del pensamiento que permite separar la voluntad de la razón. Sin embargo, con esta explicación acerca de lo que es persona, se realiza una mera descripción de la diferencia entre lo humano que dispone del dispositivo personal, de lo animal que carece de ese dispositivo. ¿Y por qué denominar a este elemento diferenciador dispositivo y no alma? Además ¿es el cuerpo ese otro elemento que habita el sujeto? ¿es el cuerpo lo estrictamente animal, lo impersonal? Esto suena mucho a dualismos que el mismo Esposito considera superados. Sin embargo, sigue sobrevolando estas definiciones una especie de fantasma que habla de un costado impersonal en el hombre, ajeno a la voluntad y la razón o mejor aún, sometido a ellas. ¿Se trata del cuerpo?

La persona queda convertida, usando palabras de Esposito en "aquello que ya no tiene cuerpo, y al cuerpo en aquello que ya no podrá ser persona". [9] Ese costado impersonal se parece mucho al cuerpo como lo pensó el iluminismo, como lo exterior de un interior donde habita la identidad y el ser. En efecto, para el dualismo iluminista, en el interior se halla la autoconciencia, el autoconocimiento, la autonomía. El ser humano desarrolla su vida desde sí mismo, desde su conciencia de sí, es decir desde su interioridad y desde allí maneja al cuerpo. Esto nos sigue

[9] (Esposito 2009) 128

atravesando, seguimos imaginando el sí mismo como algo ajeno al cuerpo que consideramos lo externo y lo separamos de lo interno donde reside, habita, el "dueño" o la "dueña" de su vida corporal, de su cuerpo. [10] Seguimos, de una manera u otra, sosteniendo que la vida del cuerpo acaba, mientras que la de la conciencia, del espíritu no se pierde, incluso no puede ser arrebatada, ni perdida, -pensemos en las diatribas románticas-: hay una vida humana que permanece viva en el acto creativo, artístico, Nietzsche dirá en la escritura. Lo que aparecen aquí son dos vidas: una la del espíritu que habita lo interior que es dueña de la otra que habita en lo exterior. Pero Esposito como sus contemporáneos rechaza el iluminismo y la modernidad, esta separación de vidas será para él el origen de la desdivinación del cosmos, la desnaturalización del hombre y la matematización de la naturaleza, todos fenómenos que acompañan el imperio de la injusticia y la dominación sobre los hombres. Sin embargo, cuando habla del cuerpo vuelve a separar la vida del sujeto del de la vida biológica, cuando reconoce que la vida necesita una representación de tipo orgánico: el cuerpo, que la vincule con la realidad. Está imaginando una vida representación de otra vida. La vida que representa a la otra, a la que es pura vida, es el cuerpo, sus límites son las líneas defensivas contra lo que amenaza a la vida con apartarla de sí misma. Por ello es en el cuerpo que se ejerce la intención inmunitaria de la política. "El cuerpo es a la vez el campo y el instrumento del combate inmunitario….Para ser cuerpo, debe mantenerse con vida". [11] ¿Cómo imaginar ese cuerpo? Parecería ser una coraza de "la vida", un instrumento neutro en manos de "la vida" que ésta usa para defenderse. Esa vida será la que use el dispositivo persona para realizar actos volitivos y racionales que son defendidos por el cuerpo.

Si nos atenemos a planteos como el de Esposito y otros biopolitólogos, el objeto de la política no es ya lograr el bien común, sino mantener la vida misma: toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica, vida impersonal, autosuficiente, vida que el vitalismo escribiría con mayúscula, vida que Nietzsche asocia con el poder. Parecería no haber ninguna diferencia entre el objetivo político y el de la naturaleza. Ya se trate de la vida del individuo o de la especie, la política ha de poner a salvo la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción.

Por ello para Esposito la política no debe pensarse en primera persona sino en tercera persona. La primera persona del singular se refiere a sí mismo y su rol clásico de sujeto se vincula al tú, esos roles son reversibles, en cambio la tercera persona escapa a esa dialéctica vinculante. la 'tercera persona' no es una 'persona', antes bien, es la forma verbal que tiene la función de expresar la no persona. El cuerpo, los cuerpos que individualizan la vida, son ajenos a la primera persona que es el

[10] Como ejemplo pongo uno de los argumentos más conocidos a la hora de defender el aborto como sistema de regulación de nacimientos, que es que la mujer es "dueña" de su cuerpo y en consecuencia puede hacer con él lo que quiera.

[11] R. Esposito, *Inmunitas – Protección y negación de la vida*, Cap. 4, "Biopolítica", "El gobierno de la vida", pág. 161, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005.

yo, son ajenos a la persona; en tanto y en cuanto límite de la vida son tercera persona, y tienen que ver con la "animalidad" que es propia del hombre, pero no de la persona. Según este planteo de Esposito podemos ubicar al cuerpo en la escala zoológica, como organismo vivo de mayor complejidad pero no como algo que tenga que ver con el yo, con la personalidad. Nada más cercano a la conclusión de la biología.

Precisamente eso es lo que sigue invadiendo nuestra capacidad de reflexión, porque no podemos negar que el ser humano vive y en consecuencia hay una vida que lo enerva.

Pero, poniendo el acento en el hecho de que el ser humano comparte el estatuto vital de los animados zoomorfos, se cae en la abstracción científica que unifica toda vida bajo ciertas características sin reconocer las diferencias. Sin embargo las hay. Está claro que no podemos dejar la tarea de señalarlas en manos de la ciencia, ni de la biología, ni de la medicina que son herederas directas de la metafísica e impiden pensar la diferencia como tal. El cuerpo humano es el espacio donde aparecen esas diferencias en forma de bios.

4. El bios

Para hablar del bios recupero el propósito de Derrida de alcanzar un pensamiento que comience por la descripción de lo que hay que no sea stricto sensu filosófico, en cuanto procure deshacerse de ciertas fórmulas, ciertas dicotomías que han obligado históricamente a los filósofos a elegir uno de los extremos para poder hablar del otro.

Es precisamente cambiando el enfoque, quitándolo de la forma de presentar la vida que hace la ciencia biológica que esto podrá pensarse de otra manera. Para ello habrá que realizar una aproximación fenomenológica al sujeto corpóreo recontextualizándolo, donde el cuerpo deje de ser un objeto o una sustancia para comenzar a ser lo que marca Merleau-Ponty: un nudo de significaciones. No es la vida la que sostiene y atraviesa el cuerpo humano, sino el bios cuya característica diferenciadora es ser vida corporal al modo del humano. Si es bios lo es del cuerpo humano en cualquier momento de su existencia, puesto que si vivimos lo hacemos como humanos, es decir lo hacemos corporalmente. Esto lo comprende bien el cristianismo cuando insiste en que la resurrección a otra vida será de los cuerpos, será la resurrección a otro bios a otra vida humana que no puede ser imaginada ni pensada sin cuerpo.

El "ser cuerpo" puede ser pensado como una praxis individual de reconocimiento de ciertos límites que pueden ser rebasados por una potencia no corporal como sería la vida, al modo que lo hace Esposito y otros, pero, no es una praxis [12] individual sino una poiesis[13] colectiva que va

[12] La praxis para Aristóteles es una acción inmanente que lleva en sí misma su propio fin, podemos decir que es la acción de sujeto moderno.

estableciendo el suelo constitutivo del ethos, resultando entonces éste del modo de habitar el espacio de una comunidad. Por ello el bios no es tal sin lenguaje, sin memoria o proyecto, sin formar parte de una cultura. El bios es el ejercicio de la corporalidad que consiste en constituir tiempos y espacios, que es otra forma de decir biografía y morada y límite y trascendencia. El bios es carne y sangre. Es en la carne donde el cuerpo es ornado, alimentado, honrado, aceptado, rechazado, conocido, sometido, liberado. Cuando describimos diferentes culturas lo que estamos haciendo es describir comportamientos corporales según la "carne", motivados, incentivados, justificados, por la "carne"; por ello describimos vestidos, entierros, alimentos, aprendizajes, jerarquías, adornos, música, relaciones sexuales, familiares, sociales, gobiernos, etc. Para Shylock, el mercader de Venecia shakesperiano, cobrarse media libra de carne era cobrarse la vida, y podemos volver a mencionar a la teología cristiana para la cual el Verbo, Dios, se hizo carne. Pero también la sangre es el lugar del bios. Durante mucho tiempo fue entre los europeos el lugar de la salud y la enfermedad, el del humor que la hacía buena o mala, del ánimo o del ánima; esto hizo que se la distinguiera como el lugar de la vida (derramar sangre significa matar), de la pertenencia genealógica, (la filiación era cuestión de sangre), la sede de la afectividad y de las pasiones, (tener sangre fría es carecer de ambas). La sangre es el símbolo del movimiento y de la continuidad en el movimiento, es lo que mana, lo que fluye, lo que nos permite percibir e imaginar el tiempo más allá de su incomprensibilidad. La sangre también da sentido de pertenencia, ser de la misma sangre, tener sangre azul, establecer pactos de sangre o ser parientes o hermanos de sangre implica tener vínculos estrechos.

La relación carne-sangre escapa a la imagen del ser humano que nos legó Descartes y la modernidad. Este, al referirse al cuerpo, no habla en ningún momento de sangre, habla de carne y huesos, y eso ha pasado a la fraseología popular, algo de "carne y hueso" es algo material, visible, sensible, corporal, en el sentido de cuerpo físico. Asociar la carne al hueso es asociarlo a la esfera de lo estático, de lo permanente, es pensar al humano como un cuerpo físico, dado de una vez por todas, al estilo de cómo lo hace la ciencia biológica, es sacarlo de contexto, llevarlo a la esfera de las ideas, investirlo de extratemporalidad y extraespacialidad, es permitirse pensarlo como mero objeto de investigación. La relación carne-sangre por el contrario es dinámica, permite imaginar la vida del hombre como presente y futuro, aquí y allá, una vida no marcada y establecida desde su origen sino que pueda recrearse a cada instante y en cada lugar, reinventando a cada paso su relación con los otros; una vida que pueda convertirse en una obra de arte, que pueda ser puesta en juego en un acto heroico o santo, que dependa en última instancia de sueños, deseos, ideales, propósitos, vale decir una vida no destinada a cumplir un programa ya establecido sino que pueda extender sus límites

[13] La poiésis para Aristóteles es la producción de una obra cuyo fin no está en sí misma sino que afecta a muchos más que a quien la realiza

hasta el horizonte y un poco más allá, "creando" nuevos horizontes. El trabajo filosófico no es menor en esta elucidación acerca del significado "ethico" del bios, la filosofía cumple allí la misión de espejar esa "habitación": los razonamientos filosóficos, sus "razones", sus fundamentos, son la expresión del modo espacial en que los humanos habitan el mundo, son la voz del bios. Hoy estamos más cerca que nunca de la desaparición definitiva del cuerpo como lugar significativo, todos los símbolos que tienen que ver con el bios, son puramente intelectuales, racionales, mentales, provienen del mundo de la ciencia. El mayor valor simbólico importante que han adquirido los cuerpos recientemente es el de mercancía, gracias a él van perdiendo cada vez más valor significativo, van separándose sin prisa pero sin pausa de lo que son los seres humanos, es cada vez más difícil encontrar argumentos que justifiquen la condena a los que venden sus "cuerpos" o los ajenos, sea enteros o por partes, ya que siendo éstos objeto de la ciencia, de la política, de la publicidad, de la medicina, no habría razón para que no fueran también objeto del comercio. [14] En un artículo reciente, Ervin Roth, actual premio nobel de economía expone su posición favorable en el debate de la venta de riñones para trasplante de parte de vivos. Pero esto no es nuevo, de hecho, luego de la decisión jurídica en un tribunal de los EEUU, en 1980, que determinó que ciertas bacterias eran más semejantes a composiciones químicas que a seres vivos y por consiguiente podían ser compradas y vendidas, no existe ninguna barrera para comerciar con genes, proteínas, fluidos, células reproductoras y se está a punto de dar el último paso para comerciar a la luz del día órganos, mujeres, niños, enfermos, hombres. Es un paso que está listo para darse, incluso avalado por un premio nobel, y que se justifica desde el dualismo que la ciencia mantiene vigente: si el sujeto conciente, autónomo decide vender su cuerpo, como es algo de su propiedad, nada debería impedírselo. Mientras intentemos argumentos que sigan pensando al cuerpo desde la biología, no podremos encontrar los que impidan el comercio con los cuerpos porque no podremos pensar a éstos como seres humanos. Sólo desde este último supuesto podremos afirmar que no se venden y compran cuerpos o partes de cuerpos sino personas, seres humanos disociados de sí mismos y de la comunidad.

---

[14] De hecho podemos citar el debate en la Sociedad Americana de cirujanos de traspalnte donde la mayoría, según narra Roth, expresó el deseo de tomar en cuenta algun proyecto que probara la posibilidad de compensación a los donantes de órganos.. Que es citado por Alvin E. Roth en su artículo Repugnance as a Constraint on Markets, como (personal communication, Arthur Matas, 1/27/07)donde deja muy claro que lo que impide la transacción con órganos que son material escaso es la repugnancia, sentimiento que fue superado en otras materias en que se vendían o se venden los hombres. Roth hace una larga lista entre las que pone esclavos, mercenarios, matrimonios, paternidad, vientres subrogados, ovulos y esperma, control de natalidad, El argumento de Roth a favor de la venta de riñones para trasplante es humanitario, lo hace pensando en todos los que no puede conseguir un órgano donado y cuya vida está en peligro porque no pueden costearse tratamientos como la diálisis por ejemplo. Parece valer más la vida de quien puede comprar un riñón que de quien debe venderlo. También menciona el derecho a mantener la vida, "esto proporcionaría a una persona moribunda por estar en el estadio final de una enfermedad renal, el derecho de transitar cualquier camino razonable para preservar su vida, incluso comprar un riñón" p. 53. Cita un número importante de obras donde se discute la posibilidad de legalizar la compra de riñones a vivos.

Cuando señalamos al cuerpo como nudo de significaciones no estamos hablando de interpretar las acciones del cuerpo, sino indicando que es el mismo cuerpo el que "interpreta" su situación, pero interpretación no significa aquí algo que se haga sobre las conductas desde otro orden, desde otro lugar, sino que se hace desde el orden corporal por el que constituye al mundo, a sí mismo y a los otros y se deja constituir por ellos. El hombre interpreta, en cuanto vive corporalmente, no sólo porque se autointerpreta sino porque es permanentemente interpretado por los otros y ello incide en su autointerpretación. Es el bios el que da sentido al cuerpo cuando lo obliga a vivir en comunidad y es él quien transforma ese significado en movimientos, símbolos, sentidos, intuiciones, recuerdos, palabras, reflexiones, gestos, razonamientos… es decir actos concientes y no concientes, espontáneos y calculados, repetitivos o creativos. Esto puede interpretarse como que hay una espontaneidad, una inmediatez, en la conducta humana, resultado de la dinámica biológica o sicológica ignorando la mediatez simbólica que atraviesa todo relato y toda decisión. Esa mediatez simbólica corporal se manifiesta como comunidad, lenguaje, afectividad, sensación, tiempo, carne y sangre. El bios es la vida que se desarrolla en ese medio simbólico. Ni el ser humano es una cosa en sí, independiente del sentido simbólico que se le atribuya ni lo es el cuerpo humano; así eso que se llama autoconocimiento no es más que el relato reconocedor y justificador del bios que cada cual hace mediante un lenguaje compartido con los que viven con él en lo que se denomina "universo moral". El relato es una práctica corporal, no sólo necesita la voz, la lengua, el gesto, sino fundamentalmente al otro. Es mediado por el tiempo que se hace memoria, sucesión: antes y después, permanencia y mutación, el espacio que permite la ubicación que sitúa en relación con las jerarquías, el todo y las partes, los límites, el adentro y afuera, el lejos y cerca, del otro y a ello se agrega que no puede prescindir de los sentimientos, los afectos, las necesidades, los deseos, las inclinaciones, todo ello que solemos asociar con la razón y la voluntad y sus procedimientos. Estos pasan a ser tales, a ser procedimientos, cuando los relatamos, los reclamamos, los objetivamos, mientras vivimos con otros, para otros, desde otros, entre otros. Nos comprendemos en el relato de los otros y los otros en nuestro relato, vamos construyéndolo en el intercambio de gestos, palabras, actitudes, valoraciones, referencias, como vida moral en que el juicio sobre el bien y el mal tienen que ver con las cercanías o lejanías de los cuerpos, su negación o aceptación, y como conocimiento en la incorporación de los relatos sobre los cuerpos, en el hacer cuerpo, **incorporar los distintos** relatos. Este cuerpo poco o nada tiene que ver con el biológico, es más bien cada ser humano hecho carne. La vivencia de lo que llamamos "carne" es lo que permite hablar de uno y muchos, de espacios llenos y vacíos, de jerarquías que implican reconocer lo arriba y lo abajo. La "carne" humana es la presencia irremediable del límite y al mismo tiempo la inevitabilidad del horizonte. Cuando

hablamos de material e inmaterial, de forma, de estructura, de adentro y afuera, estamos nombrando a la "carne", estamos aludiendo al carácter de "carnal" de nuestra corporalidad. [15] La cultura se apropia de ese carácter carnal de nuestro cuerpo convirtiéndolo en roles sociales, en ubicación en distintos escenarios, en "órdenes objetivos", vale decir construidos según fines diferentes que son despliegues de las posibilidades de la "carne": como dijimos antes, posibilidad de ser ornado, alimentado, honrado, reconocido, reproducido, aceptado, rechazado, conocido, sujeto.

Y entonces la relación con el mundo, consigo mismo y con los otros va adoleciendo de finitud, imperfecciones, incomprensiones, repeticiones, superposiciones, conflictos que se atribuyen a la imperfección del cuerpo que debe ser superada de alguna manera. La modernidad, que pretendió superar esta situación con un doble estandar en el conocimiento y las moral, las sostenidas por la razón y las sostenidas por el "cuerpo", sigue vigente. Como ejemplo escuchemos lo que dice Jonas que siendo contemporáneo sigue pensando como moderno y que frente a una irremediable finitud, recupera la división interior exterior: "Que con arreglo a medidas cósmicas el hombre no sea más que un átomo, es una consideración cuantitativa que carece de importancia; su amplitud interior puede hacer de él un acontecimiento de relevancia cósmica".[16] Aquello que es más significativo de la corporalidad, la finitud, debe ser superada por la "amplitud interior" que hará perder al hombre su particularidad corporal.

Apelar a la vida del cuerpo humano como bios, la vida que es cuerpo, es decir rol, proyecto, memoria, lenguaje y precariedad puede darnos una clave a la hora de pensar aquellas palabras que nos acosan desde los planteos deconstructivos caros a la filosofía actual: lo uno y lo múltiple, lo igual y lo diferente, lo yo y lo otro, la libertad y la necesidad. Pensar la vida humana desde el cuerpo humano nos permitirá descubrir que el bios no pertenece al orden de una physis que lo determina. Podremos pensar al bios más allá o más acá de lo que la biología entiende por vida: una vida abstracta en el sentido más lato de la palabra, establecida por un discurso lógico, paradigma metafísico cristalizado por una voluntad empecinadamente positiva, para el cual conceptos como tiempo, espacio, cuerpo, libertad, lenguaje, por ejemplo, no tienen ninguna relación con la vida. El bios como vida del cuerpo humano no puede ser pensado, como lo propone la biología y mucha filosofía actual, sometido a un orden en el que no tuviera protagonismo.[17] La historia de ese bios no puede ser pensada como una expresión más de la ineluctable fatalidad que dirige al mundo y que

---

[15] Es interesante remarcar que ciertas antropologías como por ejemplo la hebrea usan dos palabras que son traducidas como carne, una que se refiere al ser humano en su carácter de finito y otra que se refiere a la carne asimilable a la carne comestible, es decir las distintas partes carnosas del cuerpo.

[16] (326 Ekl principio vida, Jonas Hans, Ed. Trotta, Madrid 2000),

[17] Uno de los últimos hallazgos en ese sentido ha sido el gen que es la más clara expresión de un orden natural a-espacial, eterno y sometido a la necesidad: la *Physis*. El gen es una de esas hipótesis desde la cual se puede traducir la complejidad de la vida a su expresión más simple. Además, la presencia del gen como elemento que explica todos los atributos y estados del humano, propuesta por los genetistas, replicada por los medios [17] y asimilada por la gente, alcanza un "alto poder explicativo" que actúa con la categoría del mito.

reconocemos sin ningún dolor cuando hablamos de la naturaleza. El cuerpo humano no está sometido a la naturaleza, aunque comparta con el orden natural algunas características no participa en su sentido. Y basta mirar cuánto atenta contra el sentido de la naturaleza el cuerpo humano, es decir el humano corporal para que no nos quepa duda de ello. Esto no significa que el bios sea superior a la vida de la naturaleza, sino que es diferente, como también lo son entre sí las vidas animales y vegetales.

5. Conclusión

El hombre no está sometido a un destino trágico tal cual sostenía Nietzsche, lo cual no significa que sea libre al modo que lo proclamaba el iluminismo: sin límites. El cuerpo es la presencia del límite pero también de la libertad. Estos dos conceptos no pueden integrarse metafísicamente hablando y por ello nos cuesta poder pensar un orden moral o político donde ensamblen, porque esos órdenes están pensados para hombres a- corporales. Por ello nos cuesta pensar el cuerpo como el cruce de significados que van constituyendo mundos de los que forma parte.

La defensa de la vida, del derecho a la vida, la bioética, biopolítica, bioingeniería y todos los acercamientos a la vida, especialmente la humana para defenderla, sostenerla, mejorarla, alargarla, parecen conducir más que a su defensa a su destrucción, el modo de revertir este proceso es redimensionar el bios en la corporalidad.

Género a través del género

Florencia Laura Ponce García (UBA)

La moda. Ropa: Jeans; vestidos cortos, muy cortos, o largos; el hábito de una monja, el corpiño, el traje sastre, el escote, las mangas largas; las pantimedias estridentes o recatadas; el sombrero y su ausencia en la cotidianeidad; los disfraces "eróticos"; los mensajes gráficos, imágenes e inscripciones; una mortaja. Calzado: Zapatos de azafata; tacones; zapatillas-nave. Revistas. Pasarelas. Libros de historia del vestido. Requerimientos laborales. Pertinencia académica. Cómodo. Formal. Elegante. Casual. Freak. Clásico. Desapercibido. Unos anteojos; piercing; tatuajes. Teñirse el pelo, hacerse rastas, cortárselo muy corto. Negro, flúor. De marca. Usado. De la feria. De mujer. De varón. De puto. De torta.

Lo vertiginoso de las listas tal vez radique en que dejan ver a través de ellas mucho muy rápido, de manera que no es ésta una enumeración ociosa. Si bien puede que los elementos consignados sean arbitrarios, en ningún sentido son inocentes: Revelan a la moda como un complejo articulado por discursos, prácticas instituciones y productos orientado a la facturación continua de cuerpos legibles y administrables; la habitual caracterización del ámbito de la moda como promotor de trivialidad es funcional a la invisibilización de esta misma puntualmente como tecnología de género, es decir en tanto complejo orientado a la formación, limitación y constitución de los cuerpos con arreglo a marcas de sexo-género políticamente concebidas; dicha invisibilización tiene lugar en la medida en que se asocian los mecanismos de la moda (superficialidad, inmediatez, repetición, fugacidad, entre otros) con la *cuestión* de la moda: promueve trivialidad, es un asunto trivial. Este desplazamiento hace de dicha cuestión un asunto menor entre los abocados a género, cuerpo, mujeres, del mismo modo en que lo descalifica en tanto asunto *filosófico*. La lista precedente, en definitiva, permite hacer asequible de un vistazo lo muy poco banal, superficial o casual de los sucesivos *gritos* de la moda que sus propios mecanismos logran encubrir.

La eficacia diferencial de la moda como tecnología en general pero muy particularmente como tecnología específica de género respecto de otros complejos tecnológicos, reside en su extrema proximidad: el que prácticamente no sea habitual encontrarse por la calle con una persona desnuda hace olvidar o bien dar por sentado el hecho mismo de que *todo el mundo va vestido*. Es más fácil pensarnos sin cuerpo que pensarnos sin ropa. Y con esto no se está proponiendo la desnudez general, masiva, absoluta sin más y de un día para otro, primeramente porque habría inconvenientes técnicos a resolver previamente como lo es el de las temperaturas y climas adversos, y por otro lado porque sería demasiado ingenuo considerar que la abolición del vestido acabaría para siempre con la producción y reproducción de cuerpos generizados, ni aún con otros males. Se trata, en cambio, de

señalar la profunda raigambre que ha echado la moda como tecnología; que es tan trabajoso pensarnos sin ropa –*no* traer a la mente una postal antropologicista de un pueblo originario en pleno ejercicio de su cultura, ni pensar en un escenario erótico ni vacacionando en una playa nudista ni incluso viviendo una privacidad nudista, sino pensarnos *sin ropa en general*- como la experiencia de representarse acontecimientos que no sucedan en el tiempo o pensar que el espacio desaparece y representarnos, sin embargo, cosas espaciales. Conceptos como intimidad, vergüenza o pudor salen al camino cuando una se propone imaginar un estado de cosas diferente al dado con respecto al andar o no vestido; otro tanto ocurre con el concepto de propiedad privada cuando se lo hace con respecto a la distribución de las riquezas. En ambos casos el yeite es que esos conceptos vienen con su respectivo conglomerado tecnológico y que funcionan sólo con él de trasfondo y en referencia a él.

Queda excluida del terreno de lo posible la mostración absoluta, la desnudez total. De hecho la exhibición es considerada una acción punible con el encierro si no se practica según las reglas del sexo, como bien vio Foucault, a lo que cabe agregar: en un marco heteronormativo. Pero la biopolítica es sabia y permite determinados juegos de ocultaciones y desocultaciones mediante el vestido. Esto nos lleva a preguntar qué es aquello puntual que se encuentra siendo desafiado por la exhibición plena de los cuerpos; y por otro lado, a preguntar por un afuera, por una puerta de escape, un punto de fuga, o al menos un lugar de resistencia que no sea susceptible de ser reabsorbido por la tecnología de la moda y por el que se pueda salirse o mínimamente dislocar de hecho las intervenciones sistemáticas y estratégicas que ésta realiza en los cuerpos concretos persiguiendo producirlos en términos exclusivos y excluyentes como varones y mujeres.

El cuerpo no-vestido es ilegible, irreductible a un plexo de significaciones; no se puede codificar, conceptualizar, contextualizar, ni tener por conocido ni aún por conocer; el cuerpo desnudo es inaccesible, inasequible; ni se lo puede organizar, ni se lo puede administrar, ni se lo puede controlar. Género es así el material con que se confecciona lo que viste e inviste los cuerpos, de modo que un cuerpo no generizado termina siendo un cuerpo *no generizado* o *des-generado*. Sin recurso al vestido no hay producción de cuerpo operable, he ahí el problema con la desnudez.

Esta desnudez se nos presenta como el afuera por cuya posibilidad nos preguntábamos líneas atrás. Sin embargo no parece ser una alternativa real o al menos se exhibe con el carácter de la utopía. Queda indagar, entonces, si los hay, cuáles son los lugares de resistencia y cómo se supone que se sustraigan de ser reabsorbidos y reutilizados como reproductores de heteronormatividad.

En tanto tecnología, la moda nos viste. En tanto juego de lenguaje, nosotros vestimos la moda. Considerar la moda wittgensteinianamente como una pluralidad de juegos de lenguaje, al interior de cada uno de los cuales se da, con relativa independencia entre ellos, la construcción de horizontes de sentido mediante prácticas colectivas; al mismo tiempo que pensar el género butlerianamente

como un estilo corporal, un 'acto' que es al mimo tiempo intencional y performativo, donde *performative* sugiere una construcción teatral y contingente de significado, nos ofrece la clave para pensar un posible punto de fuga, un lugar de pliegue en el despliegue de lo dado, en el par legibilidad-ilegibilidad surgido a lo largo de la elucidación del problema que representa la desnudez para la moda como tecnología heteronormativizante, junto con los conceptos des-ubicación y des-colocación que se irán especificando a continuación.

En su rabioso libro "Devenir perra", Itziar Ziga expone y reivindica feminidades que estarían poniendo en jaque el orden simbólico heteronormativo promovido políticamente como regente de lo real, y se pelea con los feminismos que reniegan de las formas que aquéllas toman y pretenden excluirlas como feministas. Los retratos de estas feminidades surgen de entrevistas realizadas a amigxs y conocidxs provenientes de los sectores más marginados, partiendo de la posición económica, pasando por los modos de ganarse la vida, pasando por la raza, llegando a identidades y orientaciones sexuales. Ziga recoge la voz de las feminidades torcidas y tan poco consistentes con la feminidad que ofrece y prescribe el patriarcado capitalista, y las enarbola como provocativas y resistentes a este. Mientras que la feminidad que se busca producir a toda costa se instancia en "mujeres bien mujeres", individuas con vagina, blancas, heterosexuales, de clase media, discretas, pasivas, decentes, sumisas; Ziga muestra que lo que hay dista de coincidir con estas notas pretendidamente distintivas de lo femenino, pero que se inscriben igualmente en la feminidad asaltando el concepto y apropiándose de él.

Esta conquista del concepto desde las formas de vida ya implica el punto de fuga que se está persiguiendo, pero me interesa ir un poco más lejos y meterme con la feminidad exaltada o *hiperfeminidad* que "Devenir perra" busca instalar como punto álgido de resistencia. Ésta *hiperfeminidad* consiste en el subraye de la feminidad que bordea lo grotesco e incluso lo bizzarro a través de la estética: vestir de "putón", calzarse los tacos, la licra trepadora, las plumas, el maquillaje exagerado, y salir a las calles dispuestas a enfrentarse con cualquiera que ose objetar su feminidad. Esta *hiperfeminidad* está en el borde mismo entre lugar de resistencia o funcionalidad a la producción de cuerpos generizados mediante la moda, depende de si se la ve como des-ubicada o como des-colocante.

En la medida en que la *hiperfeminidad* sigue refiriéndose para definirse a los cuerpos-producto que ofrecen las tecnologías heteronormativas, continúa situándose dentro del espacio diagramado y organizado por ellas, como basura, mal ubicada, pero dentro al fin siendo todavía legibles, asequibles, controlables. Pero mientras deje de referirse a ellos, la *hiperfeminidad* se estará situando fuera de sus parámetros de legibilidad y de este modo estará des-colocando el orden simbólico que se impone como el obligado, encarnando esta vez sí un legítimo lugar de resistencia.

La cuestión de la identidad personal en la filosofía de Hume en relación con el problema mente-cuerpo

Romina Pulley (UNMdP/CONICET)

Por extraño que parezca, Hume, que en sus ensayos muchas veces asocia el cuerpo humano con la felicidad y le otorga una enorme importancia cuando se trata de la interacción entre los hombres a través del mecanismo de la simpatía, en su filosofía teórica descuida la cuestión del cuerpo en más de una oportunidad y en más de un sentido.

Este descuido se hace manifiesto, por un lado, en su exclusión del tratamiento dispensado a los objetos exteriores a la mente (en el cual sólo considera ejemplos como escritorios o sillas) y, por otro, cuando trata de explicar la naturaleza de la estructura mental. No considera al cuerpo explícitamente en su teoría del yo como un haz de impresiones ni sirve de apoyo para la explicación de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los objetos del mundo externo. Por el contrario, el fenomenismo perceptual de Hume conduciría al escepticismo pues las percepciones sensoriales no indican otra existencia que la suya propia y se agotan noéticamente en sí mismas.

La inmediatez que Hume asigna a las percepciones garantiza su existencia, pero no permite ir más allá de ellas. En ese caso, apelar al hecho de que tenemos un cuerpo y de que nuestra conciencia perceptual nos ofrece testimonio de que algunas impresiones aparecen como exteriores a ese cuerpo, tampoco es útil pues, según Hume, "no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes"[1], sino ciertas impresiones y adscribir una existencia real y corpórea a sus objetos es un acto mental difícil de explicar, tanto como la existencia de los cuerpos exteriores. En efecto, aunque "el papel sobre el que escribo en este momento está allende mi mano. La mesa está allende el papel. Las paredes de la habitación, allende la mesa. Y al dirigir mi vista a la ventana, contemplo una gran extensión de campos y edificios allende mi habitación", sólo puedo decir, a lo sumo, que percibo determinadas impresiones que ingresan a mi mente por los sentidos.

Al mismo tiempo, cuando Hume da la primera explicación positiva de la naturaleza mental, la describe como un "haz de impresiones"[2] y parece aislarla de los aspectos físicos, pues el análisis de éstos le compete a "los anatomistas y filósofos de la naturaleza"[3]. De modo que el cuerpo no proporcionaría, en el contexto de la filosofía humeana, apoyo para comprender el origen de la creencia en los objetos exteriores ni en la propia adscripción de identidad a través del tiempo.

---

[1] Hume, David: *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. Félix Duque, 3 volúmenes**,** Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984. Como se acostumbra en la bibliografía especializada, citaremos como T seguido del nº de página de la edición Selby-Bigge (con la que cuenta la edición de Félix Duque). *T.*191

[2] *T*, 252

[3] *T*, 8

Sin embargo, a pesar de no haber un tratamiento explícito del cuerpo en la obra de Hume, hay varias referencias a él y ciertas cuestiones relativas a la relación mente-cuerpo que se desprenden de este olvido, por una parte, y de las críticas a nociones como sustancia, por otra. En ese sentido, quisiera plantear la cuestión de que existen elementos para hablar de dualismo en Hume e, incluso que puede haber relaciones causales entre pensamiento y materia, pero que aun así, Hume no incorpora el cuerpo en su explicación de la identidad personal.

Es conocida la posición de Hume respecto de la crítica a las ideas de sustancia, conexión necesaria y yo. En este último caso, Hume parece identificar la mente, o el yo en su aspecto mental, con un complejo sistema de percepciones que no se apoyan en ninguna sustancia. Dentro de este sistema, las percepciones son organizadas mediante relaciones de semejanza y causalidad exhibidas en la memoria y debido a esta organización, nos formamos la idea de que el yo es "algo extra", sustancia o principio conector, al que esas percepciones pertenecen. Tal tratamiento de la mente es una transferencia de la explicación que Hume da del surgimiento de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los objetos exteriores como algo simple e idéntico a través del tiempo[4]. Es razonable esperar, pues, que Hume trate el cuerpo como una colección de cualidades sensibles, análoga al yo en tanto colección de percepciones. Sin embargo, quisiera marcar tres cuestiones referidas a la relación entre ambas colecciones: la *sustancia*, la *conjunción local*, y la *causa de nuestras percepciones*.

En el primer caso, Hume media en la discusión materialismo-inmaterialismo y la vía de acceso a su posición se halla en el apartado "De la inmaterialidad del alma"[5] en el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Allí, Hume compara estos puntos de vista relativos a la naturaleza de la mente y puede tomarse como punto de partida la posición cartesiana conforme la cual la mente es una sustancia inextensa. Pero con esto surge el problema de la posibilidad de interacción físico-mental. Es decir, ¿cómo puede la mente, en tanto sustancia inextensa, entablar relaciones recíprocas de causa y efecto con el cuerpo, dado que éste es una sustancia extensa?

Podría pensarse que la mejor alternativa para evitar este problema es asumir la posición contraria a la cartesiana, es decir, el materialismo. Pero a Hume ambas opciones le parecen inviables. En efecto, ambas están equivocadas y su error proviene de intentar utilizar inteligiblemente la noción de sustancia. Dado que no tenemos, según Hume, una idea significativa[6] de tal sustrato, la cuestión de si las percepciones son accidentes de una sustancia, ya sea material o inmaterial, debe ser desechada como un sinsentido. La imposibilidad de dar una noción satisfactoria de sustancia, nos obliga, pues, a

[4] Cf. T, 187ss

[5] T, 232 ss

[6] Es decir, la palabra 'sustancia' no se encuentra conectada a una idea proveniente de una impresión. Hay que recordar para Hume una idea con sentido es aquella que se encuentra respaldada o se apoya en una impresión precedente. Sin este requisito, la idea sería confusa y la palabra que la refiere, un sinsentido. En este caso, no habría una impresión de sustancia en tanto sustrato siempre idéntico a sí mismo y sobre el que se inhieren los accidentes.

"abandonar por completo la controversia acerca de la materialidad e inmaterialidad del alma"[7]

Tal opinión es reforzada por los comentarios de Hume acerca del "interesante" argumento del inmaterialismo a favor de la indivisibilidad del alma. Conforme a este argumento, si algo es extenso, consta de partes y si consta de partes, es divisible. Si fuera posible unir el pensamiento o percepción (que es inseparable e indivisible) a algo extenso, deberá existir en alguna parte determinada o bien, en todas partes. Si es lo primero, la percepción está unida con ella y no con la totalidad de la extensión. Si es lo segundo, la percepción misma sería extensa y divisible lo cual es absurdo pues es imposible concebir una pasión, por ejemplo, con tales características: "¿Hay alguien que pueda concebir, en efecto, una pasión de una yarda de largo (…)?"[8] Por lo tanto, concluye Hume, el pensamiento y la extensión son incompatibles y no pueden ser unidos en un sujeto.

Sin embargo, Hume plantea el problema de la "conjunción local" del pensamiento con la materia con el fin de responder a una cuestión para él más importante que la de la sustancia mental: la relación causal entre la mente y el cuerpo.[9] En efecto, propone que existen ciertas percepciones a las que no es posible localizar espacialmente por lo que no podría haber una relación de contigüidad espacial entre el pensamiento (los estados de conciencia) y el cerebro pues los primeros pertenecerían a la categoría de cosas que existen sin estar en ninguna parte.[10]

Ahora bien, para Hume somos propensos a asignar tal conjunción local porque se pueden establecer relaciones causales entre los eventos mentales y los eventos temporalmente contiguos a ellos en el cerebro. Y con esto se presenta la única cuestión a resolver: la relación entre esos estados y los correspondientes eventos naturales, la cuestión de la *causa* de nuestras percepciones[11].

Hume parece comprometido con la afirmación de que nuestros pensamientos y percepciones tienen causas materiales. Esto se desprende de la caracterización de la relación causal que Hume propone y su argumento procede en dos etapas: en primer lugar, no hay nada en las ideas mismas de pensamiento y materia que excluya la posibilidad de una relación causal. Y en segundo lugar, la experiencia es suficiente para establecer que, de hecho, tal tipo de relación existe. Más exactamente, lo que la experiencia revela es que el pensamiento y el movimiento (material) están constantemente unidos.

Hay que tener en cuenta que Hume ya había establecido que nuestro conocimiento de la relación

---

[7] T, 234

[8] T, 234–5

[9] Aunque Hume no lo diga explícitamente y hable de la relación entre el pensamiento y la materia.

[10] El problema de la conjunción local se ocupa de la cuestión relativa a qué cosas son capaces de ser ubicadas espacialmente y cuáles no. Para Hume si algo es extenso debe tener una cierta figura o forma, pero este rasgo sólo puede presentarse si está asociado a impresiones visuales o táctiles. Para el resto de las percepciones, especialmente las del oído, el gusto y el olfato, no corresponde hablar de localización espacial. Estas percepciones son incompatibles con la idea de que deben ser ubicadas en algún lugar y por lo tanto "no son susceptibles de conjunción local con la materia o con cuerpos extensos y divisibles" (T, 235) Para Hume, entonces, "un objeto puede existir, y no estar sin embargo en ningún sitio"(T, 235).

[11] *T*, 246.

causa-efecto depende enteramente de la experiencia de la conjunción constante entre los objetos o eventos en cuestión. Su punto, en esta discusión es que no hay ningún objeto real que sea contrario a otro y, a priori, cualquier cosa puede producir otra[12]:

Entonces, la única cuestión relevante es si *de hecho* experimentamos una relación constante entre pensamiento y movimiento, pregunta a la que Hume responde afirmativamente. Esto significaría que la ausencia de cualquier conexión racionalmente inteligible entre pensamiento y movimiento no excluye la posibilidad de que estén causalmente relacionados. Claro que esto se opone a cualquier tipo de principio de similitud causal, esto es, que debe haber algún tipo de similitud racionalmente accesible entre la causa y el efecto. [13] Para Hume tanto como depende de la razón, cualquier cosa puede ser la causa de cualquier otra y la experiencia muestra que el pensamiento y el movimiento de hecho están causalmente relacionados: "las diferentes disposiciones del cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos"[14]

Sería razonable, entonces, sostener que para Hume todos los eventos mentales tienen causas físicas (neurofisiológicas) y esto se refleja en el tratamiento que da a las impresiones de la sensación y a las ideas en tanto la manera en son asociadas depende de huellas correspondientes en el cerebro.[15] Hume también afirma que los eventos mentales pueden dar origen a cambios físicos o psicológicos. Es decir, la mente no es causalmente inerte con respecto al cuerpo y esto se percibe en el modo en que trata el tema de la acción voluntaria como involucrando una conexión entre un acto volitivo y un movimiento del cuerpo.[16] De nuevo, es la experiencia la que revela una conjunción constante antes que una conexión ininteligible.[17]

Como puede verse, Hume transfiere sus explicaciones del mundo natural, prácticamente sin restricciones, al mundo mental. En este sentido, hay un paralelismo con nuestra experiencia de las operaciones de cuerpos u objetos externos. Lo único que encontramos en cada caso es que un tipo de objeto o evento es regularmente seguido por otro. Y, en el *Tratado*, presenta la idea de la mente como un haz de percepciones, idea que se refleja en la bien conocida metáfora del teatro[18]. Allí, concibe al yo como un teatro en el que las percepciones se suceden unas a otras, aunque esta imagen no debe llevarnos a error: estrictamente, no habría tampoco un escenario que otorgue soporte a la obra. Sin embargo, esta metáfora, junto con el doble dualismo de Hume (entre las percepciones que pueden ser localizadas espacialmente y las que no, y entre las percepciones en sí mismas y las

---

[12] *T*, 247.

[13] Si dos sustancias son distintas, no podrá haber bases comunes para cualquier relación causal entre ellas.

[14] *T*, 248

[15] *T*, 60-1

[16] *T*, 161

[17] Sin embargo, hay que recordar que la explicación humeana de la acción es mucho más compleja y en ella intervienen otros elementos. Por ahora nos basta con tener en cuenta que se trata de una relación causal de doble vía entre los eventos físicos y mentales.

[18] *T*, 253

cualidades sensibles que constituyen el cuerpo), llevaría a concebir el cuerpo como un haz o colección de cualidades sensibles y la relación entre una y otra colección (no sustancias) no presentaría, desde el punto de vista humeano, mayores dificultades una vez que la experiencia revela la conjunción constante entre, por ejemplo, movimientos o posiciones corporales y cambios en el pensamiento y el ánimo.

Sin embargo, aunque a Hume no le resulte problemática la relación entre la mente y el cuerpo y su explicación de la relación entre uno y otro sea coherente con el resto de su corpus teórico, lo cierto es él mismo confiesa su disconformidad con la explicación de la naturaleza mental.[19] Tal desencanto, que no muestra en sus explicaciones acerca de la causalidad o la sustancia, puede ser explicado o bien en términos metodológicos o bien a raíz, justamente, de la ambigüedad con la que trata el cuerpo.

En el primer caso, puede decirse que la explicación humeana de la naturaleza mental es remplazada en la *Investigación*[20]por una descripción legítima del fenómeno mental debido a que la teoría de Hume acerca del yo no cumpliría con las propias condiciones meta-teóricas del programa filosófico humeano[21].

Pero, en el segundo caso, el problema residiría, en que asume que la identidad personal no se apoya en la identidad de algo más que la soporta. En ese sentido, David Pierce[22], argumenta que Hume no le otorga al cuerpo el papel que el propio sistema humeano necesitaría y esto se refleja en el tratamiento de la memoria. En efecto, esta última, por ejemplo, que debería contar con un soporte material, no produce la identidad personal en Hume, sólo la descubre pues nuestras vidas se extienden más allá de nuestra capacidad de recordar. Hay otras etapas de la cadena causal constitutiva de la identidad personal y no necesitan ser reforzadas permanentemente por la memoria.[23] Pero la mente que recuerda debería ser una genuina continuación de la mente que ha tenido efectivamente el pensamiento y, ¿cómo podría establecerse esto sin referencia al cerebro? El sistema necesita de un apoyo del cuerpo, dado que sin él, la confiabilidad de la memoria desaparece y no habría manera de distinguirla de la fantasía porque únicamente ciertos indicios corporales son capaces de confirmar los recuerdos. Estos últimos podrían fallar si sólo se confiara en imágenes mentales.

Ahora bien, siendo tan importante el cuerpo para la conformación de la identidad personal y aceptando que mente y cuerpo son diferentes y que uno no puede reducirse al otro y que, dada la explicación humeana de la relación causal, no habría problema en aceptar una interrelación entre

---

[19] *T*, 633ss.

[20] Hume, David: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid. Alianza Editorial, 2010.

[21] Cf. Flage, Daniel: The minds of David Hume, en *Hume Studies*, vol. XIII, nº 2. Nov, 1987, pp. 245-247.

[22] Pears, David: *Hume's System. An Examination of the first Book of his Trataise*. New York, Oxford University Press, 2002, pp. 129-133.

[23] Cf. *T*, 262

ambos, la pregunta es por qué Hume no incorporó en el análisis de la identidad personal al cuerpo. Para responder a esta cuestión no basta con la esperanza de Hume de dar una teoría del mundo mental que fuera "libre de las contradicciones y absurdos"[24] que acompañan las explicaciones del mundo material. Es decir, no basta con apelar al escepticismo respecto de los cuerpos exteriores para justificar la negligencia en el tratamiento de la identidad como una dupla mente-cuerpo.

Explícitamente, no habría ningún elemento en la filosofía humeana que impida tratar a una persona como una dupla de este tipo y, sin embargo, Hume no considera el cuerpo y se siente insatisfecho con su explicación del yo. Probablemente, tal frustración, asociada al carácter mentalista de la teoría de Hume, provenga de la transferencia irrestricta del examen de la creencia en los objetos externos a la noción de yo. En efecto, cuando se trata de la identidad de los objetos físicos no la concebimos fundada en la identidad de algo más, pero cuando se trata de la identidad personal, no concebimos la mente desvinculada del cuerpo. No parece legítima la pretensión de tratar la identidad personal del mismo modo que la de los objetos físicos.

Pero, una vez más, es la filosofía práctica la que "salva", al menos en parte, las deficiencias teóricas del sistema humeano. Por un lado, Hume acierta en que la cuestión de la identidad del yo no es metafísica, sino una unidad psicológica, pero, por otro, al no tratar el cuerpo dentro de esa unidad, no logra darle la fuerza necesaria. Sin embargo, como afirma Margarita Costa, "el cuerpo es un intermediario necesario para comprender a otros"[25], es decir, como vehículo de la simpatía. No sería posible el reconocimiento de los otros[26] o la comunicación con ellos sin la mediación de los gestos y las palabras. Sin el propio cuerpo no se trasmitirían las pasiones y no se harían propias las pasiones ajenas: "(…) La mente, sin el apoyo de sus objetos adecuados, se hunde en el pesar y el desánimo más profundos (…) ¿De qué recursos está dotada para llenar tan inmenso vacío y cubrir el sitio de todos tus sentidos y facultades corporales? ¿Puede subsistir tu cabeza sin tus otros miembros?..."[27]

---

[24] *T*, 633

[25] Anotar nota Margarita página 55

[26] Cf. Penelheum, Terence: Hume on Personal Identity, en *Hume*, V.C. Chapell (ed.). New York, Anchor books, 1966, p.220. Allí, Penelheum sugiere que considerar que la identidad mental es idéntica a la identidad personal nos fuerza a ignorar por ejemplo, que la manera más común de solucionar problemas prácticos de identificación es examinando la apariencia física de las personas.

[27] Hume, David: "El Epicúreo" en *Ensayos morales, políticos y literarios*. E.Miller (edit), Madrid, Editorial Trotta, 2011, p.151.

La belleza y el cuidado de sí en el *Banquete* y el *Alcibiades I*: el rol de la corporalidad en la filosofía platónica

Julia Rabanal y Lucía López (UBA)

El *Alcibiades I* fue durante la antigüedad el más importante de los diálogos platónicos y el más leído en los círculos socráticos; se lo concebía como una especie de breve iniciación a la filosofía platónica y se convirtió en el paradigma de las conversaciones entre Sócrates y Alcibíades. Se nos presenta un joven Alcibiades aconsejado por Sócrates para llegar a cabo un perfeccionamiento de sí mismo orientado a la adquisición de virtudes políticas. Sus virtudes corporales, belleza y tamaño, son las que se alaban en un primer momento. Nuestro interés se reducirá a aquellas notas que den cuenta del lugar que ocupará la corporalidad en el marco de un proyecto más amplio que se podría resumir como *cuidado de sí*: partiendo de una buena naturaleza corporal se debe llegar al cuidado del alma, mediante la adquisición de virtudes y el examen de sí mismo como métodos para el perfeccionamiento moral. Encontramos dos posturas contrapuestas que se pondrán en juego: el *cuidado de sí* en boca de Alcibíades, orientado al perfeccionamiento corporal y a la belleza física, y el *cuidado de sí* en boca de Sócrates que se encuentra estrechamente ligado —por una serie de desplazamientos semánticos— a un decir dialéctico y mayéutico donde la técnica y el conocimiento ocupan un lugar preponderante. El *cuidado de sí* no será un mero cultivo del cuerpo acompañado por los mínimos aprendizajes indispensables para llevar a cabo una vida satisfactoria. Interpretaremos *el cuidado de sí* en boca de cada uno como el enfrentamiento de dos realidades contrapuestas o complementarias: *el cuidado de sí* que tiene que ver con la ciencia, el objeto de aprendizaje (*manthánein*) y el deseo (*epiméleia*) necesario para adquirirla y ejercitarla (*askeîn*); frente al *cuidado de sí* como cultivo de la *phýsis*, entendida como conjunto de disposiciones personales del alma y de la corporalidad propias, que se adquieren al nacer. El modelo socrático nos revelará el ideal de un hombre que vive en armonía consigo mismo, con su cuerpo y con su conocimiento.

En *Banquete* asistimos a un *agón* de encomios al amor y a la belleza, donde el discurso final es el que Platón pone en boca de Alcibiades, que manifiesta las particularidades de la relación amorosa que los unió. Bajo otra perspectiva encontraremos la misma preocupación del *Alcibiades I*: se contrapone el deseo de Alcibiades por el cuerpo de Sócrates y la propuesta de intercambiar belleza corporal por belleza espiritual, rechazada por Sócrates. Por ser Alcibíades un hombre bello, piensa que es merecedor del amor de Sócrates, así existiría un complemento entre belleza y sabiduría.

Nuestro trabajo entonces intentará dar cuenta de la relación entre belleza, virtud, conocimiento y *cuidado de sí* en ambos diálogos, examinando el rol de la corporalidad en cada uno de ellos y

haciendo manifiestas las posturas que Alcibiades y Sócrates encarnan. Finalmente, pretenderemos mostrar que el *cuidado de sí* y la verdadera belleza en encuentran en estrecha relación con lo correcto, lo bello, lo bueno, la técnica y el conocimiento.

1. Introducción

"En este período de la vida, querido Sócrates -dijo la extranjera de Mantinea-, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí"[1]. Sócrates se ha ejercitado filosóficamente durante toda su vida atendiendo a perfeccionar su alma, desestimando al cuerpo y lo referido a él. El uso de la palabra, a través del método mayéutico, ha sido su instrumento más fiel, distinto a él, por ser expresión corporal del pensamiento, pero siempre unido a su alma. Por este medio, ha logrado escapar de las acometidas de la belleza sensible, considerándola solo aparencial y contradictoria. Por este medio ha logrado escapar de Alcibíades, aquel joven bello que en *Banquete* irrumpe la esencia tras pronunciadas aquellas palabras por Diotima, al instruir a Sócrates en los misterios del amor.

Sócrates se muestra insensible ante su belleza, pero no es que el proclamado más sabio entre los hombres sea ignorante de sus efectos. El reconocimiento de su propia ignorancia y del continuo autoexamen de sí mismo como precio por el pecado de no conocer, en tanto las palabras tienen su peso en el verdadero logos, dará cuenta en el *Alcibíades Mayor* del tormento que ha sufrido Sócrates ante "su" situación de esclavitud, no en virtud de su pasión por el cuerpo de Alcibíades o sus cosas, sino por la posibilidad de ver las ambiciones de aquél realizadas bajo su tutela y la del dios, que reclama conocerse a sí mismo, con el fin de que siendo bello, lo sea aún más. Con lo cual, para nuestro trabajo, realizaremos un análisis de *Banquete* y *Alcibíades Mayor*, donde daremos cuenta de que para Sócrates, Alcibíades no solo es un bello y alto joven, sino también un espíritu sabio y justo, virtudes que lo acercarán, gracias al *conócete a ti mismo*, al verdadero cuidado de sí como camino hacia la verdadera belleza.

2. Sócrates, el amado

Para el héroe borracho, Sócrates posee una belleza única, que se halla matizada, complejizada de imperfecciones. Pues la aparición de la hermosura en su particularización conlleva este encanto. Sócrates es descripto mediante imágenes: un sátiro, un sileno (un flautista hechizante, sólo que con su verbo); una víbora. Soberbio. Ironista. Insolente.

[1] *Banquete* 211d 1-3

La belleza de Sócrates es el asunto que nos atañe. Se la caracteriza como no aparencial: es divina y particular, áurea. Las acciones de Sócrates son sublimes. Durante todo el discurso se vincula su belleza con las cuatro virtudes cardinales de modo explícito.[2] Constantemente se ridiculiza su aspecto físico para mostrar la inmensidad de su hermosura interior. Su actitud viril en la guerra, su ascetismo en la meditación, su exactitud en el razonamiento convierten a Sócrates en objeto de deseo más allá de la atracción corporal. Sócrates posee belleza interior, pero al unirse a los jóvenes bellos[3] procrea bellos discursos donde a pesar de la sencillez se encuentra la verdad oculta en su interior.

Alcibíades ve la belleza de *un* alma en particular que se halla en una relación especial de conexión con la divinidad. Es notable que todo el discurso parezca sedimentar sobre el principio de que es el amor el que pone la hermosura en el objeto amado: no puede renunciar Alcibíades a la voz de Sócrates, al deseo de su tutela amorosa, más allá de la soberbia y el desprecio que éste demuestra por su imagen y sus propiedades. El juego constante de cara y contracara de este discurso está dado por la diferencia imagen-realidad, apariencia-verdad. Sócrates representa la defensa de una hermosura verdadera, Alcibíades la derrota, la decepción de las imágenes frente a lo real. Piénsese en Alcibíades como un Narciso derrotado ante otra hermosura; la belleza propia es vulnerada por la belleza divina del filósofo. Pero a la vez, paralelamente, es "como si el entrelíneas de su discurso nos dijera que no hay saber posible acerca del amor sin experiencia; que tal saber no halla su respaldo en la Idea sino en un particular; que el amor, como el arte, se hace siempre en la vida."[4]

El mutuo desenmascaramiento del héroe y el filósofo nos deja como enseñanza que la experiencia de la Belleza es irremplazable e irrepetible en su particularización. Queda claro en 221c-d que Sócrates es incomparable, su belleza no puede ser suplantada, y no se pretende substituirlo en la escala ontológica por grados superiores de abstracción; el amor está dirigido hacia un ente particular que ni siquiera por la Idea quiere reemplazarse. El mismo Platón no puede desprenderse ni de la sabiduría ni del personaje de su maestro, un paradigma vivo del verdadero filósofo.[5]

---

[2] Acerca de las virtudes en Sócrates es iluminadora la nota de Mársico al pasaje 215a: "Contra la declaración de inconexión, cabe notar que las anécdotas que dan cuerpo al relato de Alcibíades siguen la línea de ejemplificación de las llamadas cuatro virtudes cardinales, de modo que la respuesta a la seducción ejemplifica la justicia (especialmente 218e-219a), la conducta en el sitio de Potidea la moderación (219e-220d), el rescate en Delio la valentía (220d-221c), y los rasgos silénicos la sabiduría (221c-222a). Este tratamiento resulta paralelo de la estrategia de Agatón en su discurso para probar la virtud de *éros* (véase 195b y nota *ad loc*), de modo que la serie de asociaciones forzadas y vacuas de este resultan sustituidas por testimonios de la encarnación de estas virtudes en la persona de Sócrates, que resulta, tras la explicación de Diotima, un resultado del recorrido de las instancias del ascenso descripto en 210e ss. y la consecuente captación de lo inteligible."

[3] Diotima describe a Sócrates al final de su discurso como capaz de no comer ni beber con tal de sólo contemplar a un joven bello y estar con él (211d). Luego Alcibíades dice de sí mismo en 216b que debe ensordecer para huir de la voz de Sócrates y no envejecer a su lado. Ambas declaraciones encuadran a esta relación en la erótica descripta por Aristófanes, en particular en el pasaje 191a, donde las mitades del andrógino se reunían y se dejaban morir de inanición, deseando sólo estar juntas.

[4] SOARES, L. (2009: 103).

[5] HADOT, P. (2001).

Creemos interesante contrastar la irrupción intempestiva de Alcibíades y su encomio a Sócrates con el trato que da el amante enamorado al amado en el primer discurso de Sócrates del *Fedro*: "Sometido siempre a una vigilancia llena de sospechas por todo y ante todos, y teniendo que oír elogios inoportunos y exagerados, así como reproches ya insoportables si vienen de un hombre sobrio y, además de insoportables, infamantes si al embriagarse se permite un lenguaje grosero y descarado."(*Fedro* 240e). Asimismo, también Sócrates señala que Alcibíades es presa de *locura amorosa*, tal y como se desarrolla en *Fedro*: "Mi amor por este hombre se volvió para mí un problema no menor. De hecho, desde el momento en que me enamoré de él, ya no puedo ni mirar ni charlar con ningún hombre atractivo o él, muerto de celos y envidia por mí, hace cosas insólitas, me hace reclamos y apenas se aguanta de ir a las manos. (…) Su locura y su pasión fanática me aterrorizan totalmente."(*Banquete* 213c-d).

La *paideía* del deseo[6] plasmada en el ascenso erótico relatado por Diotima a Sócrates introduce en la historia de la filosofía una concepción del filosofar como una forma de amar.[7] Filosofar es obedecer al movimiento del deseo, que fluye paralelamente con el del *lógos*, o reflexión del deseo sobre sí mismo[8]. *Éros* se vincula, a través de su rebajamiento de dios a *daímon*, con la filosofía: busca sabiduría, belleza y verdad, precisamente porque carece de ellas. La irrupción final de Alcibíades vuelve a poner en escena el amor interpersonal, y en este gesto Platón advierte a sus lectores que el fenómeno erótico se encuentra atravesado por tensiones irresolubles.

El juego de individualidad y trascendencia parece lograr armonía en *Fedro*, es en esta particular relación amorosa en la que se despierta el deseo por la verdad y la búsqueda de la sabiduría.[9] Si los amantes se mantienen mesurados, llevando una vida ordenada y guiados por el amor a la sabiduría obtienen sus alas; sin embargo, si los amantes se entregan a un género de vida más vulgar, no desarrollarán sus alas, pero habiendo deseado desplegarlas, escapan del cuerpo y marchan en mutua compañía hasta que, llevando una vida luminosa, lleguen a ser alados. De modo que no pequeña recompensa obtienen de la locura amorosa.[10]

3. Alcibíades, el amante

[6] Educación del deseo que busca orientar el impulso erótico hacia la Belleza en sí (belleza metafísico-religiosa) por grados ascendentes desde la belleza sensible, pasando por la belleza espiritual, la ético-política, y la epistemológica.

[7] SOARES, L. (2009: 100).

[8] LYOTARD, J.-F. (1989: 99).

[9] Acerca de los vínculos entre la concepción del amor en *Fedro* y en *Banquete*, considérense las palabras de Foucault: "En la interrogante platónica, la consideración de lo que es el amor mismo es lo que debe llevar a la determinación de lo que en verdad es su objeto. Más allá de las diferentes cosas bellas a las que el enamorado debe ligarse, Diotima muestra a Sócrates que el amor busca producir en el pensamiento y ver *lo bello en sí mismo*, según la verdad de su naturaleza, según su pureza sin mezcla y *la unicidad de su forma*. Y en el *Fedro*, es el propio Sócrates el que muestra cómo el alma, si tiene un recuerdo vivo de lo que ha visto arriba del cielo, si se comporta enérgicamente y si no se deja doblegar en su impulso vital por apetitos impuros, sólo se liga con el objeto amado por lo que trae en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma". FOUCAULT, M. (1984: 218).

[10] *Fedro* 256d-e.

No contamos aquí con el espacio para discutir sobre el problema cronológico de cómo situar al *Alcibíades* entre los diálogos platónicos, ni mucho menos de sumergirnos en el otro gran problema, que es su autenticidad. Pero si se nos concede, en base a cómo comienza el dialogo, podríamos colocar el *Alcibíades* detrás del *Banquete*, en virtud de cerrar el drama platónico que se da entre ambos personajes.

El diálogo comienza por una especie de reprimenda/declaración de Sócrates, que se dice ser el primero que se ha enamorado de Alcibíades, pero más aún, aquel que no lo abandonará jamás, o sea, el último de sus numerosos pretendientes. Del mismo modo que el sabio Isleño,[11] acompañante de Dionisio, ha permanecido en silencio en los brazos de aquella tormentosa pasión que en él despierta Alcibíades. Pero ahora, sacudido por sus propias pasiones, como si Midas demandara de él sobre qué es lo mejor y preferible para los hombres, y con el permiso del dios, le dirige por primera vez la palabra sobre sus motivos para refrenarse. ¿Pero esa divinidad que se encuentra en Sócrates es la que no lo dejaba hablarle? ¿Era realmente el dios en sí mismo o es que lo divino que hay en Sócrates se negaba a rebajarse a un particular? [12] Con esto en mente, creemos que Sócrates operará a la inversa de lo que ha logrado el desmesurado Alcibíades, tratando de conducirlo hacia lo universal: habiéndolo examinado durante este tiempo, descubre que el joven, cuya arrogancia despierta locura amorosa en sus pretendientes, pretende enamorar al pueblo ateniense, ante el cual comparecerá en lo sucesivo, para hablarles de aquello que considera lo mejor para la ciudad. Se valdrá de todo aquello de lo que ha cuidado de sí hasta el momento para obtener éxito político: su hermosura y altura, provenir de un linaje ilustre, contar con amigos que lo socorrerán, pertenecer a la clase rica, y además, poseer como tutor a Pericles, quien hace lo que quiere en Grecia y en innumerables pueblos bárbaros. En tanto no carece de nada, considera que está completo en cuerpo y alma, y que podrá hacerse de sus ambiciones, yendo más allá de lo que ha ido Pericles, y llegando a ser igual de Ciro y Jerjes. Pero son estos últimos componentes que definen al bello Alcibíades los que lo afean, alejándolo al mismo tiempo de su meta política. En virtud a que sospecha en el joven la disposición a escucharlo ahora, a comprometerse con designios superiores, Sócrates tiene la esperanza[13] (ἐλπίς)

[11] Véase Nietzsche, F., "*El Nacimiento de la Tragedia*", pág 52. Nietzsche habla sobre el Sileno como representante de la amarga verdad (que en el fondo de todas las cosas se encuentra lo dionisiaco) que la humanidad ignora y oculta tras el velo de Maia, propio de lo apolíneo

[12] Según Sánchez Pascual, el Sileno en tanto *démon* se ajusta no a los parámetros de la teología cristiana, sino al *Δαίμων* de los griegos. Con esto, observamos que Sócrates puede ser tratado como *Δαίμων* en virtud de ser algo intermedio entre lo divino y lo humano, habitante de dos mundos en los términos kantianos, en tanto atiende al ámbito de lo moral, mas también al ámbito de la naturaleza.

[13]Sócrates reitera a lo largo del diálogo, su deseo de esperanza (ἐλπίς) con respecto a que Alcibíades no resulte corrompido por el pueblo ateniense, con lo que se propone remediar el bello mal que encarna Alcibíades, en tanto que encarna un sinnúmero de desgracias. En relación a la esperanza, contamos con el mito de la bella Pandora, regalo de los dioses a los hombres como castigo por la *hybris* cometida por Prometeo al robar el fuego de los dioses para beneficio de aquellos (*Teogonía* 602-612; en *Los trabajos y los días* 90-105, se encuentra la referencia a la "caja de Pandora", donde al

de poder subsanar la desgracia que enviste la belleza de Alcibíades y hacerlo grato al dios, formándolo en aquello necesario para ser un verdadero político, inculcándole así el cuidado de sí, que se sirve de una técnica *(τέχνη)* para mejorar y perfeccionar lo que realmente somos, acatando la máxima de Delfos: "conócete a ti mismo" *(γνῶθι σαυτόν)* en los términos del "en sí mismo" (*αὐτοῦ*), el alma, y "lo en sí mismo" (*τῶν αὐτοῦ*), el cuerpo y sus cosas. En tanto Alcibíades acepte la enseñanza de Sócrates, podrá dar cuenta, como en un espejo, de sus verdaderas ambiciones y deseos. Sócrates, que como vimos en *Banquete*, no se deja engañar por la belleza de su amante,[14] intentará, a través del método de la mayéutica (*μαιευτικη*), conducir a Alcibíades al camino por el cual pueda hacerse lo más bello posible, acercándolo a lo Bello en sí. Veamos que resulta del examen que realiza Sócrates, con la intención de que Alcibíades se refleje en él y de cuenta de su lamentable situación de esclavitud con respecto a lo corporal.

Sócrates le dice que no influye que sea grande o pequeño, hermoso o feo, noble o de baja estirpe el hombre que quiera dar consejo en la asamblea, con lo cual le dice indirectamente que sus aptitudes naturales en nada influyen para que se lo tome en cuenta. Sólo se requiere conocer lo mejor (*ἄριστος*), o sea, razonar correctamente (*κάλως*) de acuerdo con el arte. Alcibíades lo desconoce, razón por lo cual Sócrates le dice que debería sentir vergüenza (*αἰσχρός*), lo que correspondería decir "feo", porque está dando consejos sobre aquello que sea mejor para la ciudad. Así, en vistas a instruir al joven, Sócrates le pide que reflexionen acerca de lo justo e injusto para la ciudad. Alcibíades le revela que ha conocido estas nociones a través de la gente; más aún, de aquellos maestros que Sócrates considera poco serios. Ésta es la razón por la cual Alcibíades parece rozar la verdad con la punta de los dedos: su posición sofista le ha socavado la posibilidad de alcanzar el verdadero conocimiento, hundiéndolo en la peor de las ignorancias, la de aquellos que piensan saber algo y no reconocen su carencia. Peor aún: quiere desentenderse de lo dicho por Sócrates y desvía el tema diciendo que, en realidad, sobre lo que la gente discute es lo conveniente, lo cual no siempre se identifica con lo justo. Una vez más, el bello Alcibíades no da cuenta de la fealdad que tiñe su belleza espiritual—pero también moral— ante el auto-impedimento de conocer la verdad, y Sócrates le contesta con paradójica ironía.[15] Colocando el ejemplo de ayudar a los amigos en el combate o abandonarlos a su suerte y así conservar la vida, Sócrates le muestra que es imposible que las cosas justas, las cuales realizan un bien, como sería la de la hombría en este caso, puedan ser otra cosa que bellas, porque hacer un mal, como la cobardía, es considerado algo vergonzoso. Con esto demuestra

---

abrirla se liberan todos los males, dejando dentro a la esperanza).

[14] En relación a la nota anterior, según Jean-Pierre Vernant, Pandora es el engaño mismo, disfrazado de amante.

[15] La ironía, junto con la aporía, son recursos o procedimientos de Sócrates para demostrar o poner al descubierto la argumentación inconsistente o incoherente de los interlocutores, haciendo ver las contradicciones del discurso, y sus propias dificultades, que denotan ignorancia del pretendido saber "sofístico", a fin de continuar luego el camino de búsqueda de la Verdad a través del diálogo filosófico.

la identificación entre lo justo, lo bueno, lo bello, al mismo tiempo que da cuenta de que Alcibíades desconoce no sólo en que radica lo justo, sino también en qué consiste lo bello.

Mas Alcibíades está convencido de que podrá dedicarse a la política, al considerar que los políticos atenienses, entre los que incluiría a Pericles, no tienen la preparación adecuada,[16] y vuelve a hacer renombre de sus aptitudes físicas, por encima de las de cualquiera. Sócrates vuelve a reprocharlo, diciéndole que no está pensando correctamente sobre quiénes son sus enemigos. Su comparación con los reyes lacedemonios, y por encima de éstos los persas,[17] le mostrará su poca preparación y recursos, ante aquellos que dominan el arte político, en base a que son educados desde niños bajo las cuatro virtudes cardinales.

Para poder superar a sus verdaderos rivales, y no involucrarse en una contienda política con Midas, el criador de codornices, debe conocerse a sí mismo, lo que se coloca como antesala y pre-requisito para el cuidado de sí. A través de la tutoría del dios, transmitida por Sócrates, Alcibíades aprenderá que no es su cuerpo y sus pertenencias (*τῶν αὐτοῦ*), sino que es esencialmente alma (*αὐτοῦ*). Poniendo como analogía de la dificultad de conocer el alma la máxima délfica –a la vista de todos pero no comprensible para cualquiera— la manera en la que debe conocerse el alma es en diálogo con otra, gracias a lo cual, se revela su mejor parte: la sabiduría moral (*σωφροσύνην*), que es lo más parecido —sino lo mismo— al dios. Sabiendo lo que somos, podremos saber la manera en cómo cuidarlo. Por ello, Sócrates es el único que ama a Alcibíades: porque no está enamorado de sus cosas, ni de su cuerpo, sino de su alma, y no lo abandonará jamás en tanto busque perfeccionarla. Así vemos que en tanto Alcibíades centre su mirada en Sócrates, podrá responder a la máxima délfica, buscando aquella sabiduría que le falta, en el movimiento de un deseo[18] por alcanzar aquello de lo que carece. En ese movimiento, el maestro queda involucrado en la búsqueda de que su amado le corresponda y también complete su ser. Con lo cual, vemos que el cuidado de si revela como primer paso el conocimiento del alma y su cuidado, en tanto que sin la comprensión del individuo como un todo, no sólo el de sí mismo, sino también lo suyo y lo referente a lo suyo, no podremos cuidar de nosotros mismos, lo que repercutirá en nuestro perfeccionamiento, teniendo consecuencias graves

[16] Sócrates le dice a Alcibíades que para su desgracia convive con la peor de las ignorancias, que es la que está asolando a la mayoría de los políticos atenienses (118b-119d). Sin duda, parece referirse a la instrucción en política que realizaban los sofistas, quienes enseñaban el arte de la retórica, el que mediante el método dialéctico, evidenciaba las incoherencias de la argumentación del adversario en aquella danza de preguntas y respuestas que muchas veces no conducía a nada.

[17] *Alc.* 121e-122b

[18] Al respecto, Rider nos dice: "*In addition, as some recent commentators have pointed out, it is, to a large extent, the erotic dimension of the relationship between Socrates and Alcibiades that makes this mirroring process possible. According to Gordon (2003), the reason that Socrates is the only one who can reflect Alcibiades' soul accurately is that he alone loves the young man for himself. Alcibiades' other suitors love only his body and possessions; Socrates alone perceives and reflects his true self (131c–e). As a result, Gordon claims, only Socrates' reflections can really help the young man gain self-knowledge (12–5). Gordon contends, in addition, that Socrates wants not only to reveal Alcibiades' soul, but also to arouse Alcibiades' erōs. He is trying to seduce Alcibiades to love him back, so that they can have a mutual relationship through which Socrates can begin to reshape and transform Alcibiades' ambitions and life.*(pág. 405)"

para aquel que pretende conducir los asuntos de la ciudad.[19] En la búsqueda por la verdad, así como del perfeccionamiento de Alcibíades en virtud de que sea el más bello pero también el mejor político, Sócrates concluye que debe conocerse lo corporal como parte de lo que somos y debemos cuidar, a través de esta dialéctica que se alcanza en el intercambio de roles, que Sócrates anhelaba y ahora Alcibíades comprende, siendo ambos discípulos del dios, y sustentando aquella sabiduría humana del sólo sé que no sé nada.

Consideraciones finales

A través del examen de la belleza y la corporalidad en los dos diálogos seleccionados, que nos traen a la pareja amante-amado encarnada por Sócrates y Alcibíades, dimos cuenta, teniendo en cuenta las particularidades de ambos enfoques, del abordaje platónico al *cuidado de sí*, entendido como perfeccionamiento del alma y adquisición de virtudes morales. Sin embargo, tanto en el *Alcibíades I* como en *Banquete* el cuerpo ocupa un lugar no menor. En *Banquete*, el cuerpo es un primer escalón para la adquisición de la belleza en sí mediante el ascenso erótico; y es el discurso final de Alcibíades el que vuelve a introducir en las reflexiones en torno a la belleza en sí y el Eros trascendente, la perspectiva interpersonal y, dentro de ella, el amor de un ser único entendido como cuerpo y alma. En el *Alcibíades I*, diálogo con una temática diferente, como hemos visto, también se ponen en consideración el rol del cuerpo y del alma en el marco de un proyecto mayor que denominamos *cuidado de sí*. Sócrates advierte a Alcibíades que, teniendo una buena naturaleza corporal, debe cultivar el autoconocimiento y el cuidado de sí mismo, mediante el perfeccionamiento de su alma. Ese es el camino para *cuidar de sí mismo*. En *Banquete*, enmarcamos el cuidado de sí dentro de reflexiones en torno a la belleza y el fenómeno erótico, mientras que en el *Alcibíades I* las enmarcamos dentro de un contexto político: el cuidado de sí mismo redundará en el cuidado de la *pólis*.

Para concluir diremos que el modelo socrático nos revelará el ideal de un hombre que vive en armonía consigo mismo, con su cuerpo y con su conocimiento: el *cuidado de sí* no será un mero cultivo del cuerpo acompañado por los mínimos aprendizajes indispensables para llevar a cabo una vida satisfactoria. Esperamos haber mostrado que, para Platón, *el cuidado de sí y la verdadera belleza en encuentran en estrecha relación con lo correcto, lo bello, lo bueno, la técnica y el conocimiento.*

[19] Seguimos aquí la hipótesis de Benjamín Rider quien, en contra de posiciones como la de Julia Annas, quien concibe al ser como algo impersonal, compartido por todos los seres racionales, el que se identifica con el dios, siendo que lo que se busca conocer es la realidad autentica, defiende la importancia de la relación entre el auto-conocimiento y el ámbito político, en tanto que si se ignora alguno de los tres aspectos que comprenden al individuo, eso afecta al desempeño de la totalidad de las funciones del político, quien debe cuidar no sólo de los asuntos en particular y de sí mismo, sino también de los de la ciudad y sus intereses.

Referencias bibliográficas:

Platón, *Alcibíades I o Sobre la Naturaleza del Hombre*, en Diálogos VII dudosos, apócrifos, cartas, trad. de J. Zaragoza y P. Gómez Cardo (1992), Madrid, Editorial Gredos.
Platón, *Banquete*, trad. de C. Mársico (2009), Buenos Aires, Miluno Editorial.

ANNAS, J., "Self-Knowledge in Early Plato" en *Platonic Investigations Journal*, vol. 13, 1985, pág 111-138.

FOUCAULT, M. (1984), "El verdadero amor" en *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, vol. 2.

HADOT, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica.

LYOTARD, J.-F. (1989), "¿Por qué desear?" en *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós.

NIETZSCHE, F. (2007), *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial.

RIDER, B. A, "Self-Care, Self-Knowledge, and Politics in the *Alcibiades I*" en *Rev. Epoché*, vol. 15, Issue 2 (Primavera 2011), ISSN 1085-1968, pag 395-413.

SOARES, L. (2009), "La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del *Banquete*", en Platón, *Banquete*, trad. de C. Mársico, Buenos Aires, Miluno Editorial.

VERNANT, J-P. (1986), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua (título original: Mythe et pensée chez les grecs)*, Barcelona: Ariel. ISBN 978-84-344-9702-4.

Aventuras metafísicas y proezas estéticas en la obra de Stelarc

Blas Radi (UBA)

1.

Las biotecnologías ocupan las fronteras de la vida y la muerte, fundamentalmente desde las ciencias de la salud, con sus soportes tecnológicos de la vida, la manipulación genética, la supervivencia artificial, los transplantes y las concepciones de la eutanasia. Las tecnologías de la inmortalidad nos obligan actualizar nuestros códigos médicos, jurídicos y metafísicos, a ajustar su programación a la de un cuerpo postbiológico que podría desprenderse de su finitud característica.

El diagnóstico del bioartista Stelarc, conocido como profeta del posthumanismo, nos informa que el cuerpo es obsoleto, es débil, imperfecto. Stelarc encuentra en la tecnoevolución la clave para franquear sus limitaciones terrenales. Su obra integra la tecnología al cuerpo y la estética protésica le permite diseñar otras trayectorias corporales. A partir de la producción de teleoperadores postevolutivos, que sustituyen su piel por miembros robóticos, que están dotados de puertos de conexión, chips, sensores, y tienen la capacidad de interconectarse por medio de redes cibernéticas nos invita a pensar en una vida posible en cualquier parte del planeta y más que eso, en la inmortalidad.

Nuestra hipótesis de trabajo será que los criterios de la metafísica de tradición humanista son incapaces de trabar relación en términos ontológicamente adecuados con el cuerpo postbiológico del cyborg, del androide, híbrido que incorpora y acopla componentes espirituales y materiales, naturales y artificiales, y a su vez que la respuesta posthumanista no sería adecuada al compromiso ontológico que declara.

En este trabajo, proponemos analizar la obra de Stelarc considerando que expresa nuevas dimensiones del cuerpo como consecuencia de un proceso que se desarrolla en el frente tecnológico. En primer lugar nos acercaremos a sus performances y su producción plástica, considerando cómo su obra se implica en las críticas hacia los criterios dialécticos de la metafísica tradicional, que abordaremos junto a Sloterdijk y a Nancy. Y luego, nos concentraremos en un contrapunto entre la retórica Stelarc y las ambiciones posthumanistas para dar cuenta de sus debilidades.

2.

No es un personaje de una película de ciencia ficción, Stelarc tiene una oreja en el brazo. En rigor, diríamos que es menos que una oreja, una mera reproducción artificial, acaso equivalente a una

oreja, hecha también de cartílago humano, pero ciertamente mucho más que ella: mas, una oreja posthumana. Extra oreja, capaz de amplificar sonidos, más sensible que el oído humano, con un sistema de audio inalámbrico con un GPS dotado de un chip con bluetooth que transmite vía Internet el registro de la percepción digital.

Como referente del body art cibernético, este artista se aplica al rediseño del cuerpo, a su amplificación, aceleración y ajuste. Stelarc desarrolla sistemas sensoriales prolongados mediante implantes de tecnología miniatura biocompatible y simbiótica. El espacio electrónico como medio de acción le permite reestructurar la arquitectura del cuerpo y multiplicar sus posibilidades operativas. En el arte, como en la medicina, la tecnología es incorporada, implantada.

Un tercer brazo, un dispositivo mecánico que fusiona mente y circuitos electrónicos, tiene capacidades superiores a las de la anatomía convencional. Es controlado por impulsos nerviosos y manipulado a través de espacios interactivos. Cada obra de Stelarc es un upgrade de las que resulta una reprogramación del ser humano. La obra Muscle Machine, consiste en un exoesqueleto de cinco metros de diámetro que camina mediante seis patas hidráulicas. El operador se ubica en el centro del equipo, que es una interfaz directa en la que cuerpo y máquina funcionan al unísono. Cada uno de los gestos del operador se traduce en distintos movimientos, logrando el desplazamiento y la rotación de sus miembros. Las performances de Stelarc exhiben cuerpos fragmentados y complejos que son guiados a distancia por agentes remotos en movimientos de los cuales el anfitrión no tiene ni memoria ni deseo pero puede desarrollar con exquisita destreza. ¿Hasta dónde se expande el sistema nervioso de los cuerpos estimulados por otros cuerpos mediante un sistema de pantalla táctil interconectado? ¿Hasta dónde el de los cuerpos estimulados aleatoriamente por internet?

3.

La filosofía de Sloterdijk constituye una respuesta al programa humanista, cuya aplicación práctica constituye una empresa de domesticación racional de la humanidad y de apropiación del mundo de las cosas. La experiencia posthumanista no puede ser abordada en su complejidad y polivalencia a partir de los criterios dialécticos de la metafísica tradicional de corte humanista. Por otra parte, el estatuto ontológico de los pares dicotómicos sujeto-objeto, cuerpo-máquina, espíritu-materia, ente animado-artefacto, naturaleza-cultura deben ser reformulados.

Sloterdijk señala que las dimensiones filosóficas de la vida, signadas por la ontología de cuño platónico-cristiano, ofrecen descripciones en términos de ser y no ser, y en sus distinciones separan en dos ámbitos el alma, el yo y lo humano, por un lado, y por el otro la cosa, el mecanismo y lo inhumano. Los términos de esta ontología monovalente están en proceso de descomposición, y sus distinciones están caducas, no son capaces de trabar relación en términos ontológicamente

adecuados con el cuerpo postbiológico del cyborg, androide, híbrido que incorpora y acopla componentes espirituales y materiales, naturales y artificiales. Sloterdijk señala las dificultades que implica trazar estas distinciones con las nuevas prótesis invocando la figura del pirata, quien sabía dónde terminaba su cuerpo y empezaba el gancho.

En el mismo sentido, reflexionando sobre las distinciones entre lo continuo y lo interrumpido, sobre extranjerías y ajenidades a partir de su experiencia de transplante de corazón, Nancy asegura que el órgano incorporado es un intruso, un intruso que es también él mismo. "Soy la enfermedad y la medicina, soy la célula cancerosa y el órgano transplantado, soy los agentes inmunodepresores y sus paliativos, los ganchos de hilo de acero que me sostienen el esternón y soy ese sitio de inyección cosido permanentemente bajo la clavícula, así como ya era, por otra parte, esos clavos en la cadera y esa placa en la ingle." (Nancy, 2006: 43) Un corazón transplantado es el propio corazón, el otro, el que late a medias -y es sólo a medias su corazón-, tiene la marca de la ajenidad y es preciso removerlo.

Nancy entiende que una mala lectura de Descartes ha alimentado la mala costumbre de concebir por separado la sustancia extensa y la sustancia pensante como si fueran extrañas y opuestas.[1] Adentro/afuera, materia/forma, mío/nada, hacen del cuerpo un oxímoron polimorfo. No es posible distinguir y separar alma y cuerpo, forma y materia. A los cambios de las representaciones estéticas, artísticas, médicas, jurídicas y antropológicas le corresponden cambios en las dimensiones del cuerpo y la filosofía de Nancy se concentra en él como clave de lectura del momento posthumano. A la ontología incorpórea y angelical, Nancy le opone un pensamiento del cuerpo como ser de la existencia. El ente no es hombre, no es individuo: es cuerpo, "somos un cuerpo"… pero la vida que se salva no está en él, no está en sus órganos, aunque sin ellos no es nada.

4.

Los dos filósofos coinciden en que los votos de la modernidad de supervivencia e inmortalidad funcionan dentro de un programa de conquista y posesión de una naturaleza que es configurada como ajenidad. Sloterdijk ofrece un relato de la desactualización del esquema de dominio de un sujeto sobre una materia en estado de esclavitud ontológica. En sus relatos, las alotecnologías, que se aplicaban a materias con fines indiferentes a la materia misma, dejan lugar a las homeotecnologías, que producen un modo de operatividad que no es dominante, que reemplaza la dominación por la cooperación y no violenta la materia. Nancy se distancia del "optimismo"

[1] Hablando de la cosa extensa y la cosa pensante, Nancy refiere "Hemos tomado la costumbre de concebirlas de un modo apresurado y perezoso, como dos cosas puestas la una junto a la otra, extrañas la una a la otra, incluso exclusivas y opuestas. Esto es, sin embargo, malentender la lección de Descartes" (Nancy, 2006:9)

posthumanista y encuentra al hombre como un técnico del terror, "el que desnaturaliza y rehace la naturaleza, el que la saca de la nada y el que, quizá, vuelva a llevarla a la nada". Y mucho más se distancia Stelarc.

El veredicto categórico y fatal del artista expresa que el cuerpo está obsoleto, su obra pone de relieve que está mal equipado para sobrevivir y para percibir adecuadamente el espacio exterior. El cuerpo es un objeto de diseño y por lo tanto es modificado y controlado. El artista se concentra en acentuar las limitaciones terrenales del cuerpo, su ineficiencia, la poca resistencia de su estructura, sus problemas de funcionamiento, fatiga, la susceptibilidad de enfermarse, para demostrar que un cuerpo con una organización innecesaria, colmado de sistemas redundantes, está condenado a muerte y tiene escasos parámetros de supervivencia. Ahuecar, fortalecer y deshidratar el cuerpo, tres pasos para incrementar su duración, disminuir su vulnerabilidad y hacer de él un mejor host de componentes tecnológicos. Stelarc quiere hacerse un cuerpo sin órganos, pero no a la manera deleuziana, él quiere un cuerpo sin órganos inútiles.[2] La tecnología ha transformado la naturaleza de la existencia, el rediseño y reemplazo de piezas defectuosas hacen que no haya razón para la muerte.

5.

Cuando Sloterdijk nos advierte sobre la histeria anti-tecnológica, acaso también haga alusión a las reacciones provocadas por el miedo de que los sueños utópicos se conviertan en imperativos postevolutivos. A lo mejor no nos resulte alarmante pensar en extender la vida mediante un transplante, pero probablemente no ocurra lo mismo con los términos de la inmortalidad elaborados desde la lógica de la empresa.

Si las categorías de la metafísica tradicional reafirmaban el dualismo privilegiando el polo inmaterial, en detrimento del material, imperfecto, pecador, perecedero, limitado, el descarte del cuerpo obsoleto por nuevos dispositivos high-tech no parece cambiar el asunto. La vida ligada al organismo está condenada a muerte, el cuerpo descarnado podría alcanzar la inmortalidad. ¿Los límites de la vida serán los límites de la técnica? ¿Es posible pensar la singularidad después del fin de la muerte?

Entre máquinas perturbadoramente vivas y cuerpos espantosamente muertos3, los saberes humanistas de inspiración prometeica cedieron su espacio a la tecnociencia de impulso fáustico. Si los muros de las instituciones disciplinarias fueron derribados es porque los nuevos mecanismos de

[2] En rigor de verdad, la proximidad con el CSO es sólo nominal. Mientras que Deleuze y Guattari piensan, con Artaud, en una oposición a la organización orgánica, al orden, las significaciones, la subjetivación y las certezas corporales, Stelarc habla *efectivamente* de vaciar el cuerpo.

3 Donna Haraway, Manifiesto para Cyborgs, Valencia, Episteme, 1995

monitoreo funcionan también en espacios abiertos, de una manera más sutil y eficaz. Los pesados brazos mecánicos de la antigua lógica disciplinaria, fueron reemplazados por dispositivos más ágiles y sofisticados. Si la empresa prometeica apostaba a la administración de la vida en función del adiestramiento de cuerpos productivos, se trataba de un proyecto de dominación envuelto en discursos emancipatorios sobre el progreso y el bien común que se mantenía dentro de las fronteras de la "naturaleza humana". En el marco de las sociedades de control, las aspiraciones trascendentales prometeicas aspiran a superar la naturaleza humana rechazando el carácter material del cuerpo, apostando a la superación del eje temporal de la existencia.

El proceso de formateo del hombre postorgánico no ha sustraído a la estructura corporal de un horizonte teleológico. Pareciera que algunos dualismos no perdieron vigencia, todavía es necesario conservar la vida, extenderla más allá de la contingencia de los órganos. Mantener el rendimiento humano por medio de la reestructuración de las posibilidades del cuerpo multiplica sus posibilidades operativas. En el marco de las sociedades de control, la nueva carne expresa la sofisticación de la lógica disciplinaria. Un cuerpo volátil, etéreo, ¿vegano? que se confunde con el collar electrónico no necesita edad (el corazón de Nancy tiene 20 años menos que él ¿Cuál es la edad de Nancy?) No se prolonga la vida sino la operatividad, de acuerdo a los valores de mercado, rentabilidad, eficiencia y desempeño. El tecnocuerpo descorporizado de Stelarc parece ser siempre objeto. Nos preguntamos hasta qué punto es emancipatorio pensar un cuerpo desprendido de deseo y memoria y nos quedamos pensando en lo políticamente complejo que resulta esta lógica todo-poderosa del usuario y el nuevo-cuerpo sin deseo ni memoria manipulado por la agencia maquínica ¿Alguien dijo tecnocracia?

Referencias bibliográficas:

DELEUZE, G., "Post-scriptum sobre las sociedades de control", Conversaciones, *Pre-Textos*, Valencia 1996

NANCY, J.L., 58 indicios sobre el cuerpo, *La cebra*, Buenos Aires, 2011
----------, El intruso, *Amorrutu editores*, Buenos Aires – Madrid 2006
----------, Corpus, Arena Libros, Madrid, 2003

SIBILIA, P., El hombre postorgánico, *Fondo de Cultura Económica*, Buenos Aires 2005

SLOTERDIJK, P. "El hombre auto-operable", en revista Sileno, Madrid, 2001
----------, "Normas para el parque humano; una respuesta a la Carta sobre el humanismo". Ediciones Siruela, Madrid, 2002. / Conferencia pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera, julio de 1999, publicada en Die Zeit 1999

STELARC, 'Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies' in *Leonardo*, 1991, Vol. 24, No. 5, pp. 591-595

El espectro como modalidad de lo corporal en Jacques Derrida

Florencia Reznik (UBA)

En este trabajo tenemos por objetivo analizar la figura del espectro, modalidad de lo corporal que Derrida desarrolla en el marco de su *fantología*. Nos interesa, llegaremos a ello, comprender el alcance político de esta noción. Pero antes resulta necesario hacer un breve rodeo por la crítica a la fenomenología husserliana y hegeliana que realiza Derrida para comprender a qué se refiere con "el momento espectral", acontecimiento que disloca todo espacio y tiempo tanto de la identidad subjetiva como de lo comunitario.

Derrida se inscribe críticamente en la tradición fenomenológica. La noción de fantasma es aquella que viene a desbaratar los fundamentos de la fenomenología en tanto se contrapone a la noción de subjetividad trascendental husserliana, a la que no puede accederse si no es a través de una reducción de lo Otro (el otro, el mundo), el cual, a partir de ese momento en que se realiza la primera represión, amenazará siempre con retornar, es decir, asedia a esa idealidad que es el yo. Por otra parte, esta subjetividad trascendental requiere, como un doble, su realización en un yo concreto, y esto vale para todo *cogito*. Así, el un yo puro ideal "será visitado, en resumidas cuentas, por su propia aparición"[1]. La autofundación, el gesto característico de las filosofías trascendentales, consistiría en una operación que ocurre sin sujeto, previa al sujeto real, y "produce una figura, la del (re)aparecido". El individuo se da él mismo a sí mismo su cuerpo. Dice Derrida, y esta sería nuestra primera definición de fantasma, que "el fantasma es el fenómeno del espíritu"[2], su cuerpo fenoménico, su aparición carnal.

Lo espectral es indisociable de la noción de Espíritu, pero no se identifica con él: el fantasma es lo otro de la idea. "El fantasma es el espíritu diferido"[3]. ¿Por qué no puede haber una identidad entre el espíritu y el cuerpo? Porque si fueran lo mismo, si justamente no hubiera una diferencia entre ambos, toda la estructura trascendental se vendría abajo. Hay la diferencia, y sin embargo, no es nada, no hay nada que diferencie una cosa de otra. Este es el embrollo en el que cae Husserl, quien se ve obligado a decir: "El objeto *real* de un mundo, y mucho más el *mundo mismo*, *es una idea infinita"*[4]. Este devenir-inmaterial de la materia parece no ocupar tiempo alguno y operar su transmutación en la magia de un instante[5] en el ámbito de una subjetividad carente de otros y de tiempo.

[1] EM, p.151
[2] EM, p.153
[3] EM, p.154
[4] Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Med. Tercera, p.106
[5] EM, p.171

Pero este proceso de representación, el darse un cuerpo el espíritu, en verdad, toma tiempo. Y como dice Rosenzweig, el tiempo trae al otro. En cada instancia concreta en que la idea debe presentarse, hacerse real para la conciencia, en verdad se despresenta, pues el reaparecido no es nunca presente a sí, por lo tanto no *es* verdaderamente, y sin embargo "los espectros siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén"[6]. Ellos producen efectos, tienen una cierta efectualidad que intentaremos explicar. Un espectro es una cierta cosa difícil de nombrar, es lo que nos hace repensar el lugar en donde las cosas son esperadas o desde donde las preguntas pueden formularse.

Recordemos que la subjetividad trascendental husserliana (que no es percibida sino que es puesta como un supuesto metafísico) es constitutiva del tiempo. Un tiempo que encuentra su realización a través del presente viviente como polo de una estructura anticipativa, punto (aquí y ahora ideal) desde donde se orientan las acciones del sujeto desplegándose en un campo de actividades que se configura como *su* horizonte espacio-temporal. Ahora bien, el momento espectral es un momento que todavía "no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, 'ahora', presente futuro)"[7]. No le pertenece, no es apropiable, resta, resiste a la apropiación pues en verdad precede. En virtud de ello, este momento espectral podría ser lo que pone un límite a la intencionalidad del yo, un límite que no es una estructura trascendental sino que es una orden concreta, ante la que sólo cabe una respuesta ética. De ser escuchada esta voz del fantasma, este asedio intempestivo del otro, habría sido aquello que desquiciara al presente vivo así como toda efectividad, previniendo así contra cualquier forma de totalitarismo.

La idea requiere ser repetida en instancias concretas en la historia. Así, se ve forzada, desplazada, alterada por lo material que no se deja informar por completo. La idea ya no puede subyugar sin más lo material. El momento singular y concreto cobra sentido por sí mismo, es acontecimiento. Este momento espectral es ciertamente imposible desde el punto de vista del presente. Esta noción de "lo imposible" adquiere en Derrida un significado poco intuitivo: es posibilidad radical, posibilidad de lo que excede nuestra capacidad de anticipación, lo que no se deduce de una serie de condiciones dadas. Lo imposible viene dado por la inyunción del Otro, su imprevisible venida, que determina un tiempo-ahora (muy cercano al *Jetz zeit* benjaminiano) cualitativamente diferente, disruptivo, cargado por la inminencia de la venida del Otro. Esta venida es contingente, implica un lugar para lo singular en la historia. Lo posible sería, en cambio, el tiempo lineal en donde el Otro no tiene lugar porque lo mismo se reproduce necesariamente. El presente se extiende hacia un futuro calculable y esperable en una cadena de causas y efectos que se extiende a partir del ahora

[6] EM, p.196
[7] EM, p.14

hacia un futuro. Lo imposible por lo tanto es la noción impensable para la fenomenología, ya que es aquello que se extiende más allá del horizonte en el que los eventos son anticipables. Lo imposible abre el horizonte al ámbito del porvenir, del Otro.

Ahora bien, ¿cómo se articulan estos dos planos? A través de un salto (muy diferente al heideggeriano, por cierto, pues no remite a un origen sino que por el contrario desquicia toda posibilidad de encadenar los presentes a una instancia fundacional[8]). Este salto es el de una apelación a lo imposible que es, en verdad, ya respuesta al Otro, viene después, llega tarde. El Otro ya está aquí bajo el modo de la ausencia y es él quien exige una respuesta. No se trata de hacer venir desde el aquí y ahora a eso Otro, de hacerlo presente, de hacerlo comparecer sino de responder a esa puesta en cuestión a la primacía del yo que opera el Otro. Lo posible es alterado por lo imposible.

El Otro hace acontecimiento al desbaratar todo cálculo. Toda decisión del yo se convierte por ello en una "decisión pasiva", una decisión que, si bien no deja de plantearse fines e intenciones (por más buenas que sean, y ello sigue siendo necesario pero no suficiente), se sabe afectado por algo que no puede conocer y que ocasiona efectos incontrolables, verdaderos acontecimientos. Poder ser afectado es entonces el primer poder como no-poder[9]. La definición del cuerpo, y del cuerpo vivo propio (cuerpo del yo, cuerpo comunitario, cuerpo político, etc.) no se basará de aquí en más en una capacidad del yo, sino por el contrario en una posibilidad de ser afectado. Dice Derrida:

> No "hay acontecimiento sin esa sensibilidad, sin ese poder de ser afectado que se denomina la vida. Justamente porque esta certeza es aterradora y literalmente insoportable, tan impensable, tan impresentable, irrepresentable como la contradicción del muerto-vivo, aquello que llamo con la palabra del *fantasma* se me impone"[10].

El fantasma es el muerto-vivo que somos, el cuerpo en tensión sin solución con un espíritu que lo anima pero que está ya por ello mismo muriendo, una "espiritualidad espectral"[11] sin la cual no hay tiempo de la vida. La muerte inscribe un principio de finitud a toda configuración de la vida que le impide extenderse indefinidamente hacia la eternidad, contrariamente a la vida puramente espiritual a la que accede el señor hegeliano por haber soportado mirar con una mirada sostenida, duradera, a los ojos de la muerte. ¿Qué es esta vida puramente espiritual, sino la eternidad del alma despojada del cuerpo, es decir, la muerte misma?

Si pensamos en el modo en que se conforma una identidad comunitaria en la historia, podríamos pensar, con Heidegger por ejemplo, que ello consiste en una operación de herencia: un sentido originario debe ser recuperado por las generaciones venideras al modo de un patrimonio cultural.

[8] BSII, p.300
[9] BSII, p.300
[10] BSII, pp. 195-196
[11] BSII, p.200

Pero ningún espíritu es, en tanto heredado, sin más un *Geist*, sino siempre el devenir espectro del espíritu, es decir, "una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu"[12]. La clave de esta cita está en lo paradójico de la incorporación: nunca es total, nunca hay plena identidad entre lo que se recibe y la instancia de recepción. No se hereda nunca sin explicarse con algo del espectro[13].

> "La diferencia entre el espectro y el espíritu es una *différance*. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico (…) sino que también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu. (…) El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión. ¿Qué es esa *différance*? Todo o nada. Hay que contar con ella, pero desbarata cualquier cálculo (…) Como transición entre dos momentos del espíritu, el fantasma no hace más que pasar."[14]

La *différance* prohíbe toda reunión, ya sea final como original, pues "el cuerpo fantasmático proviene de una segunda encarnación, no es la restitución de la idea a un primer soporte"[15], es protético, artefactual, es decir: aquella redención no será la realización del espíritu. El espectro "es un cuerpo sin naturaleza, (…) un cuerpo técnico o un cuerpo institucional."[16]

La ipseidad (sea que así se entienda la identidad del yo o de una comunidad) implica la propiedad de sí como si de una casa se tratase, donde el otro puede ser invitado pero siempre el dueño se reserva el derecho de admisión y permanencia. Por ello, este espacio de lo comunitario, el aquí, es también un tiempo: el ahora, el presente, desde el cual puede orientarse una historia en la que el sentido de una identidad comunitaria se conformaría. Pensamos en Kant y en la lucha entre pueblos a través de la cual se realiza el progreso de la historia gracias a la astucia de la razón, en los pueblos históricos hegelianos, así como en el "gestarse histórico de un pueblo" heideggeriano). Este espacio-tiempo de la ipseidad se constituyó a lo largo de la historia de la metafísica como base de operaciones del sujeto y, en el mejor de los casos, se agregó la posibilidad de una responsabilidad respecto de tales acciones (uno es responsable de las propias acciones, de sus intenciones, y esto puede entenderse en términos husserlianos). Pero nunca más allá. Derrida quiere una responsabilidad infinita, más allá de las intenciones del sujeto. Lo espectral opera en el marco de la filosofía política así como en el ámbito de la indagación acerca la constitución de la subjetividad: se trata de una llamada a poner en práctica el "amor al lejano" nietzscheano, un dejar venir al Otro, sin asimilación del otro por parte del yo.

Derrida designa bajo el nombre de "democracia por venir" una política excedida, responsable

[12] EM, p.20
[13] EM, p.35
[14] EM, p,154
[15] Santos Guerrero, J., "La anunciación (escena de espectros de Marx)", en *Espectrografías*, p. 133
[16] EM, p. 144

infinitamente, hospitalaria para con el Otro. Así como explicamos que el porvenir es el tiempo del otro, el tiempo de lo imposible, también la democracia por venir pertenece a este ámbito. Lo político tal y como funciona hoy en día y aún una democracia que fuera todo lo posiblemente hospitalaria no se desligaría de un sentido de lo comunitario que constituye la identidad de un pueblo, y esto es algo que Derrida admite como necesario. Toda identidad es necesariamente constituida a través de una lógica sacrificial que constituye un nosotros excluyendo a otro al que sin embargo no deja de referirse. Pues esta constitución no es la explicitación de una esencia sino un procedimiento que opera negativamente. La positividad, en el planteo derrideano, está del lado del Otro, que precede sin presencia. Cierto sentido de lo común es indispensable pero de un modo derivado, ficcional, provisorio.

> "No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin "comunidad de amigos" (*koiná tà phílon*), sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos."[17]

Estas dos leyes en colisión (la de la singularidad, el acontecimiento, lo imposible por un lado, y la del cálculo de lo posible por el otro) están conminadas a comparecer. Existe entre ellas una asimetría: quien ordena y manda, es la ley de la singularidad. La hospitalidad absoluta, imposible, asedia a las leyes condicionales de la hospitalidad, que necesariamente reducen al otro al ámbito de lo doméstico, de lo conocido, aún cuando es para cuidar de él, para otorgarles derechos. Esta Ley del otro hace a las leyes del derecho contingentes, en tanto deben amoldarse cada vez a situaciones novedosas, incalculables. Son entonces, necesarias y contingentes a la vez.

La ley absoluta de la hospitalidad coincide con la Justicia, y ella es, no nos cansaremos de decirlo, imposible. Es necesario remarcar la irreductibilidad de la Justicia al derecho si es que pretendemos un derecho perfectible y radicalmente abierto. Es que la exigencia de Justicia por parte del otro no es asimilable a un ideal kantiano, no es meramente algo del orden de lo aplazado pero puesto allí adelante, visible a lo lejos, y en verdad puesto por el yo. No, la Justicia la trae el Otro, y siempre estaremos obligados a exponernos a una exigencia que podría quizá, también significar nuestra propia ruina.

Referencias bibliográficas:

Jacques Derrida, *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995.

[17] PA, p.40

Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.

Jacques Derrida, *Políticas de la Amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 1998.

Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano, volumen II (2002-2003)*, trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011.

Luis Aragón, "La espectralidad del otro", en *Marginales leyendo a Derrida*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2000.

Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de cultura económica, Mexico, 2005.

Pasiones revolucionarias y sensibilidades políticas, en Immanuel Kant. Sobre el papel *revolucionario* de la sensibilidad

Pablo F. Ríos Flores (UBA- Conicet)

Introducción

Atravesado por la experiencia de la Revolución Francesa, el pensamiento político de Immanuel Kant se haya tensionado, por un lado, por la preocupación respecto a la constitución de un orden civil racional y, por otro, por la amenaza siempre latente de la revolución. Este conflicto se traslada a su análisis de la relación entre el entendimiento legislador y el peligro de las inclinaciones sensibles tendientes a la ruptura del orden racional.

El presente trabajo, intentará analizar el carácter *revolucionario* de la sensibilidad en su relación con el orden del entendimiento ¿Qué papel juega la *revolución* en el orden civil? ¿En qué consiste el carácter *revolucionario* de la sensibilidad y de qué modo influye en el ordenamiento racional? Estas preguntas se entrelazan e implican mutuamente, haciendo del análisis de la sensibilidad un problema, al mismo tiempo, de "sensibilidad política".

A partir de este enfoque y sin la pretensión de un estudio exhaustivo, esbozaré algunas de las consideraciones del pensador alemán, tomando como punto de partida las reflexiones expuestas en su obra *Antropología en sentido pragmático* (1798).

1. La revolución anárquica

El orden reina en… Donde reina el orden, la revolución calla. ¿Pero por cuánto tiempo permanecerá en silencio? Lo hará mientras el orden hable en nombre de la revolución, o en tanto la revolución sólo tenga como fin el orden. El reino del orden no desconoce el lenguaje de la revolución: representa sus gestos, sus modos, su léxico. Hace de la representación su habilidad política, pero como un mal actor deja entrever su "como si". Más sagaz, en cambio, la revolución por el orden no necesita disfraz, se compenetra con una revuelta que anhela el silencio, actuación que espera ansiosa la caída del telón.

Frente al reino del orden, la revolución anárquica aspira, en cambio, a un más allá de la representación. Su fuerza no es la violencia de la muerte y del silencio, sino el llamado a quebrar el orden de la identidad. Por ello, la revolución desconoce la búsqueda de un triunfo final. Su movimiento no se conforma en un frente en expansión que ansía la victoria de la uniformidad:

celebración de quien reúne el poder de la palabra. Por el contrario, la revolución se caracteriza por la equivocidad de su deseo, en tanto encuentra en su movimiento el renacer constante de una palabra extranjera, jamás escuchada. La palabra es contacto corporal con un otro que quiebra el impulso libre y desajusta los engranajes del ser temporal. Pluralidad de una voz que en su contacto hace imposible su reunión en un todo.

Y sin embargo, ¿es posible sostener la exigencia de una revolución anárquica al interior de un orden político? ¿No reclama la política la instauración del reino del orden y, por ende, la supresión de dicha revolución?

2. Kant y el carácter *revolucionario* de la sensibilidad

En su apología de la sensibilidad, Kant afirma: "La interna perfección del hombre (…) requiere que reine el *entendimiento*, sin debilitar empero la sensibilidad (que es en sí plebe, porque no piensa)"[1], "*los sentidos no mandan* sobre el entendimiento (…) son como el pueblo, que cuando no es populacho (*ignobile vulgus*), se somete gustoso a su soberano, el entendimiento, pero quiere ser oído"[2].

A partir de estos fragmentos, Kant nos invita a pensar la estrecha relación entre la interna perfección del hombre y su correlato en el orden político. Así como la sensibilidad debe someterse al entendimiento legislador, el pueblo debe hacerlo al mando del gobernante.

I

Ahora bien, es necesario comprender esta analogía en el marco de la filosofía kantiana del derecho. En *La metafísica de las costumbres* (1797), Kant afirma que el soberano legisla a partir de leyes universalmente promulgadas (derecho público) que producen un estado jurídico. Éste es "un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres"[3] unidos bajo una constitución (estado civil), que conforman una comunidad por cuanto "están unidos por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico"[4]. Sin embargo, es al gobernante y no al legislador (soberano del pueblo) a quien corresponde el poder ejecutivo. El gobernante "contiene el *mandato* de proceder [pero] conforme a la ley"[5]. De modo que, los individuos dentro del orden civil, deben obedecer en tanto súbditos a quien manda, el gobernante del Estado, quien a su vez "está sometido a la ley y

[1] Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (AP), trad. J. Gaos (Madrid: Alianza, 1991), § 8, p. 38.
[2] Immanuel Kant, *op cit supra*, nota 1, § 10, p. 40.
[3] Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (Barcelona, Altaya, 1996), § 43, pp. 139-140.
[4] Immanuel Kant, *op cit supra*, nota 3, § 43, pp. 140.
[5] *Ibid*, § 45, p. 142.

obligado por ella, por consiguiente, por otro, por el soberano"[6].

II

Dentro de este esquema, el entendimiento al que Kant refería en el fragmento antes citado (en *Antropología en sentido pragmático*) cumple el papel del gobernante o poder ejecutivo, mientras que la sensibilidad en tanto se somete al entendimiento se constituye como súbdito, pueblo que obedece al gobernante dentro del orden civil. Ahora bien, una vez sometida al entendimiento, ¿qué papel cumple la sensibilidad en la perfección del hombre?, ¿no queda recluida al silencio una vez que acepta la obediencia estricta al entendimiento legislador? Kant afirma que la sensibilidad, como el pueblo, se somete gustosa al soberano pero quiere ser oída. Tal afirmación nos remite, en primer lugar, a lo que el pensador alemán denominó *uso público de la razón*. La voz del pueblo, bajo tal interpretación, estaría mediada por la razón del docto, quien haría libre uso de su razón ante la totalidad del público de lectores (*¿Qué es la ilustración?*) o mediante consejos ante la autoridad legisladora (*Sobre la paz perpetua*)[7]. El pueblo, como la sensibilidad, aportaría el material con el cual (por mediación de los doctos o filósofos) el entendimiento legislador podría juzgar. De esta manera, la sensibilidad no pretendería ejercer un señorío sobre el entendimiento, sino que favorecería el posterior juicio.

Sin embargo, las inclinaciones sensibles pueden desobedecer al entendimiento legislador e ir en contra de sus mandatos. En tal caso, como afirma Kant, el pueblo se transforma en *populacho*. Esta posibilidad siempre latente que amenaza la perfección del hombre y del orden civil, deja entrever el peligro de la revolución contra el reino del orden. Pero tal amenaza requiere, para Kant, un remedio distinto al de la mera fuerza, pues "por la fuerza no se ha conseguido nunca nada contra las inclinaciones sensibles; es menester burlarlas, (…) darle a la ballena un tonel para jugar, a fin de salvar el barco"[8]. El entendimiento legislador debe contar con la astucia del político práctico, y conducir las inclinaciones sensibles hacia el mantenimiento del orden. Así como el sentido externo puede ser positivo, en tanto aporta la materia al entendimiento, es posible contener las inclinaciones provenientes del sentido interno mediante una aportación positiva de la propia sensibilidad. De este modo, Kant menciona aquellos factores del sentido interno que favorecen o ayudan al orden.

---

[6] *Ibid*, § 49, pp. 147-148.

[7] Así también en "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor" (1798), Kant se refiere a la importancia de la publicidad de los reclamos del pueblo frente al Estado: "Cuando un pueblo entero quiere exponer sus reclamaciones no tiene sino el camino de la publicidad, a pesar de que la voz del filósofo no se dirige *confidencialmente* al pueblo (…) sino *respetuosamente* al Estado implorándole que tome en consideración la necesidad popular del derecho." (p. 161) O incluso en *La Metafísica de las costumbres* afirma: "si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera (…) las leyes (…) es lícito al súbdito quejarse de esta injusticia, pero no oponer resistencia" (Immanuel Kant, *op cit supra*, nota 3, p. 150)

[8] Immanuel Kant, *op cit supra*, nota 1, § 14, p. 49.

Por un lado, podemos mencionar el sentimiento de placer y displacer espiritual, como un goce o asco del espíritu (AP, § 21). Ante ciertas representaciones, afirma el pensador alemán, el sentido interno cuenta con un instinto natural para liberarse de ellas, un asco espiritual constitutivo. El sentido interno tiende, de este modo, a la "auto-purgación". Si establecemos una analogía con el orden social, este sentimiento espiritual puede comprenderse como una reacción natural comunitaria contra la imposición de un elemento extranjero al espíritu del pueblo. Un remedio constitutivo y reaccionario de la comunidad para liberarse de representaciones perjudiciales.

Por otro lado, el gobierno de las emociones puede favorecer el mantenimiento del orden. Si bien las emociones representan un placer o displacer "que no permite que se abra paso la reflexión"[9], sin embargo, pueden representar (en ciertos casos) un sustituto interino de la razón. Kant ejemplifica esta manipulación benéfica de las emociones, apelando al orden social: se puede provocar una avivación de la voluntad respecto del bien en las oraciones religiosas o políticas dirigidas al pueblo, con el fin de conducir el entusiasmo hacia el buen propósito, siempre que como apetitos sensibles no se transformen en un sentimiento más intenso (AP, §75). La inclinación de las emociones bajo la conducción del entendimiento legislador, puede cooperar en la vigorización del reino del orden.

Asimismo, nos encontramos con otro elemento de la sensibilidad que puede contrarrestar la perturbación de las inclinaciones. En el caso de la imaginación, si es bien dirigida por el entendimiento, puede crear ficciones estabilizadoras. En este caso, Kant recurre explícitamente a la analogía con el orden político. Afirma que "puede un artista de la política (…) regir y dirigir el mundo por medio de una ficción con que acierta a suplantar la realidad, por ejemplo, la de la *libertad* del pueblo (…) o la del rango y la *igualdad* (…), que consisten en meras fórmulas; pero es mejor tener aunque sólo sea en la apariencia de la posesión de este bien ennoblecedor de la Humanidad, que sentirse palpablemente despojado de él"[10]. La imaginación puesta al servicio del entendimiento, no caería en el desenfreno de la pasión, sino que serviría al mantenimiento del orden. De este modo, evitaría las enfermedades propias de una imaginación enferma: por ej. la de imaginar un porvenir que confronte con las leyes de la experiencia, la perturbación de quien sueña despierto un orden más allá de la experiencia, y que con emoción se transforma en un entusiasta (AP, § 45). El sueño de un porvenir sin anticipación ni antecedentes, sólo puede surgir de una comunidad perturbada, que al tender sus brazos a la exaltación corroe la perfección de su propia humanidad.

Más perturbador resulta, incluso, el trastorno del juicio y la razón en que "no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino también una *positiva sinrazón*, esto es, *otra regla*, una posición enteramente diversa a que el alma se desplaza (…) y desde la cual ve de otro modo todos los objetos, y saliendo del *sensorius communis*, que se requiere para la unidad de la vida

[9] *Ibid*, § 73, p. 185.
[10] *Ibid*, § 33, p 91.

(…) se encuentra desplazado a un lugar alejado de él"[11]. Semejante inversión de la regla de la razón (*vesania*) cuestiona el reino del entendimiento legislador, en la inconmensurabilidad de un orden sin medida común. Sin embargo, esta inversión supone el surgimiento de un nuevo orden con su propia regla y legislación: la perturbación pronto se transforma en sistema y hace surgir un principio que une las fuerzas del alma destrozada.

III

Existe, sin embargo, un peligro mayor para el entendimiento legislador que no sólo perturba o invierte el uso de la razón, sino que cuestiona y excluye su propio uso. Una "inclinación [sensible] difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto"[12]: la *pasión*. Descriptas como "cánceres de la razón pura práctica" (AP, § 81), las pasiones suponen una amenaza mayor al de la exaltación de la emoción. A diferencia de éstas últimas, las pasiones no son irreflexivas, al punto de "arraigarse y coexistir incluso con el sutil argüir [causando] el mayor quebranto a la libertad"[13]. Semejante cuestionamiento al entendimiento legislador, sólo puede permanecer por la astucia y el solapamiento (AP, § 73). Las pasiones se trasforman en camarillas secretas que meditan, a pesar de su entusiasmo, con el objetivo de alcanzar su fin. En tanto se sustraen al entendimiento que quiere someterlas al orden de la comparación, y así hacerlas útil para la estabilidad del cuerpo político, las pasiones son fuerzas subversivas y verdaderas enfermedades en el reino del orden.

Las pasiones no sólo excluyen el uso del entendimiento legislador sino que, al no poder ser perfectamente satisfechas, su movimiento incesante se trasforma en afán (AP, § 80), deseo que renace constantemente sin agotamiento. Esta insaciabilidad es para Kant, el sometimiento del entendimiento al hechizo sediento de las inclinaciones sensibles. Sin embargo, la mayor preocupación de Kant es el barniz de razón que poseen las pasiones. En tanto buscan los medios para alcanzar su fin, tratan de ejercer influencia para captar al cuerpo y tomar posesión de él. La pasión debe considerarse como una "demencia, que incuba una representación que anida en el alma cada vez más profundamente"[14]. En este sentido, su astucia sobrepasa la del entendimiento legislador y su capacidad de reducir o utilizar la fuerza sensible para el mantenimiento del orden racional. Así la pasión es la contracara de la libertad: razonamiento enfermo, hechizo, afán sin satisfacción, esclavitud, demencia.

La preocupación del filósofo alemán por el dominio de las pasiones sobre el entendimiento, corre paralela con su inquietud por el movimiento revolucionario del populacho que intenta desestabilizar

[11] *Ibid*, § 52, p 137
[12] *Ibid*, § 73, p 184.
[13] *Ibid*, § 80, p 204.
[14] *Ibid*, § 74, p 186

el orden civil. Su mirada se dirige hacia la Revolución Francesa, y su devenir refuerza la necesidad de analizar los peligros subyacentes a la pasión revolucionaria. Si bien el posicionamiento de Kant respecto a la revolución reconoce matices en cuanto a sus ideales[15], la condena al carácter peculiar del movimiento *revolucionario* francés resulta taxativa[16].

Conclusión

En el presente trabajo, esbozamos algunas de las consideraciones de Kant (en su obra *Antropología en sentido pragmático*) respecto a la relación problemática entre la sensibilidad y el entendimiento, a partir del desafío que la primera supone para el orden racional. En este sentido, nos enfocamos en el carácter *revolucionario* de la sensibilidad, como ruptura del reino del orden y del gobierno armónico del entendimiento. Pudimos advertir, además, el intento del filósofo alemán por conducir o entrelazar tales reflexiones con su pensamiento político y, a partir de ello, entrever su posicionamiento respecto al papel de la revolución en el orden social. Así el análisis de los modos por el cual el entendimiento puede hacer uso de las inclinaciones sensibles para el mantenimiento del orden racional, representa al mismo tiempo una reflexión sobre los modos como el legislador puede utilizar la fuerza del pueblo, para la preservación del orden civil. Al culminar con un breve examen de las pasiones, pudimos advertir el límite del entendimiento frente al poder de las inclinaciones sensibles. Este examen supone, bajo el doble carácter de la reflexión que llevamos a

[15] Así puede observarse la moderada simpatía por la Revolución Francesa en la siguiente afirmación: "esta revolución [la francesa], digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de *participación*, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la disposición moral del género humano. [Immanuel Kant (1798), "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en *Filosofía de la historia*, Trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa (La Plata: Terramar, 2004), p. 157]. Pero este entusiasmo sólo tiene una doble causa: la del *derecho*, en el sentido de no impedir que un pueblo se dé su propia constitución civil; y la del *fin*, siempre que tienda a una constitución republicana. En este sentido, el entusiasmo sólo se dirige hacia lo ideal, a lo moral puro, al concepto del derecho, aunque en tanto afecto no debe estar exento de censura y no se debe aprobar por completo.

[16] La condena de Kant al movimiento *revolucionario* en el orden social es anterior, incluso, a la Revolución Francesa. Se puede advertir este rechazo en *¿Qué es la ilustración?* de 1784: "Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y ambiciosa; pero jamás se logrará por este camino la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento." [Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?*, trad. Eduardo Belsunce y Sandra Girón (Buenos Aires: Prometeo libros, 2010), p. 22]. Posteriormente, en *La Metafísica de las costumbres* (1797) niega el derecho a la *sedición* o *rebelión*, aún contra la tiranía, y exhorta a modificar una constitución política defectuosa mediante *reforma* y no por *revolución* [Cap. Tercero, Segunda Parte, Observación general]; en sus *Reflexiones inéditas* "Kant celebra que dicha revolución haya tenido lugar bastante lejos de su territorio" a favor del reformismo republicano. [Roberto Aramayo, "Kant y la ilustración", en Revista *Isegoría*, nº 25, 2001, p. 300). Así también se manifiesta en contra de la revolución en *Sobre la paz perpetua* (1795): no sólo se expresa contra la injusticia de la rebelión por la imposible confesión pública de sus principios, sino también admite su preferencia por que se llegue al republicanismo por sucesivas reformas y no por revoluciones violentas. Finalmente, en "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor" (1798), el pensador alemán critica y culpabiliza el deleite de quienes imaginan constituciones políticas y al proponerlas incitan a un pueblo a derogar la existente.

cabo, una advertencia sobre un poder que amenaza con destruir el orden racional y civil. Las pasiones revolucionarias, llevan al límite toda astucia de la razón en su preservación del reino del orden. Si bien está lejos de poder equipararse a una revolución anárquica, tal como expusimos en el primer apartado, las pasiones en Kant son el camino para indagar la posibilidad de un más allá del imperio de la representación y la reivindicación de la sensibilidad como eje fundamental para repensar el orden social.

Para acabar con la corporalidad de la ausencia

Ernesto Roman (UNMDP)

1.

Si algo caracteriza nuestra actual existencia cotidiana es el hecho de que la aversión que la tradición intelectual de occidente a tenido por el cuerpo, evidente en la teorización platónica del mismo, en el misticismo gnóstico cristiano o en la teoría cartesiana de la relación entre el cuerpo y el alma (por citar alguno de los ejemplos mas evidentes), ese odio congénito a lo corporal, ha dejado de ser posesión exclusiva de unos cuantos intelectuales para devenir *la condición existencial reinante*. Y esto es tan evidente en el trato abstracto que le dan a su cuerpo todos esos fetichistas de la musculatura de utilería, para los cuales la dimensión carnal a pasado a ser una esfera *totalmente semiotizada*, como en la inmovilización forzosa de los cuerpos en un *call center*, donde se movilizan tanto más fuerzas productivas y productoras de plusvalor cuanto mas atrofiados se encuentran los cuerpos. Así también, la aversión por la corporalidad se hace evidente en fanático deseo biopolítico de nuestra sociedad por apresar en el dispositivo medico, todo lo que va desde nuestra alimentación, hasta nuestros hábitos, de manera tal que la salud de eso a lo cual ya no podemos tener acceso directo, se alce como el bien supremo. "Estar en forma", "el problema del sedentarismo", "capitalismo cognitivo", "alimentación saludable", se alinean uno tras otro componiendo el panorama de una desvinculación total de nuestra existencia con la dimensión corporal de la misma. Sintomático es el hecho de que pensemos que tenemos un cuerpo, y no, como seria lógico, que *somos un cuerpo*. Tiqqun indica con una claridad meridiana:

> "surge la sensación de que finalmente SE ha logrado *producir* el espíritu, pero también producir ahora un cuerpo como desecho, como masa inerte y molesta, condición –y más que nada obstáculo- para el desarrollo de un proceso *puramente cerebral* (…) Junger hablaba de una <<espiritualización del mundo>>, pero en un sentido *no necesariamente elogioso*"[1]

Que el cuerpo como mero viviente haya pasado a ser el objeto central de la política (cuestión ampliamente ostensible en el crecimiento de la importancia de la bioética, las campañas de concientización sobre problemas de salud publica, los debates a raíz de la eutanasia y el aborto, las intervenciones humanitarias-militares de la OTAN cuyo objetivo es "salvar vidas", etc.), que por ello esta ultima se muestra con claridad meridiana como *biopolítica*, es quizás el síntoma mas evidente de

[1] Deleuze, Gilles y Tiqqun, *Contribución a la guerra en curso*, Madrid, Errata Naturae, 2012, p. 31

este modo de vivir la corporalidad. Agamben en *El poder soberano y la nuda vida*, señala que: "Las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto- del poder soberano. Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano."[2] La *nuda vida*, es lo que queda del cuerpo *cuando se lo separa de su potencia*, es decir, de su relación orgánica con una *forma de vida.*

El presente trabajo esta orientado a volver inteligible la siguiente formula: *en el umbral al que hemos llegado en la actualidad lo que se muestra es que la nuda vida pasa a ser la forma de vida dominante (los ejemplos con los que comenzamos son expresiones parciales de ello), es decir, que el Bloom se impone como la eticidad única de la época*. Al mismo tiempo pretendemos esbozar de modo sucinto prácticas corporales capaces de hacer frente a nuestra actual condición.

2.

A contrapelo de la teoría cartesiana hegemónica en su época (tributaria de la tradición moral cristiana que establecía que cuando el alma actuaba el cuerpo padecía y viceversa), Baruch Spinoza se esfuerza por mostrar como cuando el alma actúa el cuerpo también lo hace, y cuando este padece ella también debe padecer. Como marca la proposición XI del libro 3 de la *Ética*: "la idea de todo cuando aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su ves aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma"[3]. Si esta tesis le valió numerosos detractores, es en gran parte porque *proscribe la posibilidad de aislar el cuerpo del pensamiento del mismo*, lo que llevado al vocabulario agambeniano coincide con la imposibilidad, en una forma de vida, de separar la vida de su forma. Así como la forma de vida es, para Agamben "una vida que, en su modo de vivir se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir le va sobre todo su modo de vivir"[4] (p14), para Spinoza, tantas más cosas puede conocer un alma cuanto que su cuerpo esta mejor constituido y tanto más puede un cuerpo cuanto que su alma conoce mayor cantidad de cosas. *Para Spinoza algo así como la nuda vida es impensable.*

¿Pero que es un modo finito? Es un cierto grado de potencia. En efecto, cualquier cuerpo, cualquier idea, por sí misma, se esfuerza en perseverar en la existencia, el grado de intensidad con el cual es capaz de hacerlo es igual a su esencia. En palabras de Spinoza (proposición VII, libro 3, demostración):

"dada la esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas

[2] Agamben, Giorgio, *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-Textos, 2003, pp. 15-16
[3] Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Orbis, 1983, p.180.
[4] Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, España, Pre-Textos, 2010, p. 14

> (…), y las cosas no pueden mas que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza (…); por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que (…) obra o intenta obrar algo (…) no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma."[5]

Esta tesis es de cabal importancia, porque implicara que la *Ética es el pensamiento aplicado al incremento de potencia*, es decir, a aumentar el esfuerzo con el que un cuerpo se perpetua en la existencia. Ahora bien ¿como se logra este incremento de potencia? Dejemos que Deleuze nos aclare este punto:

> "Cuando un cuerpo <<se encuentra con>> otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo mas poderoso, o bien que una de ellas descompone a la otra y destruye la cohesión entre sus partes. En esto consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen, y se descomponen siguiendo leyes complejas." [6]

La ética como pensamiento del incremento de la potencia de los cuerpos es entonces, ciertamente, *un saber de los encuentros. Elaborar el arte de las distancias capas de incrementar mi potencia acercándome a aquello con lo cual me compongo en un todo mas poderoso*, no otra cosa es la ética que, como resulta visible, pasa a ser *política* por establecerse en base al ser-con de los cuerpos. Y es principalmente política, porque en ella *se juega lo común*, ya que solo puedo componerme con aquello con lo cual tengo una naturaleza común. Incrementar la potencia en base a lo que se comparte, a lo común, tal es un pensamiento de los cuerpos capaz de arrancarlos de la nihilización a la que los somete el pensamiento occidental. Y es que, en Spinoza, el conocimiento mismo no es disociable de este *arte de las distancias*, como se ve en el llamado conocimiento de segundo que proporciona ideas adecuadas por medio de las *nociones comunes*. En principio el conocimiento no es separable de la existencia ni de la potencia, puesto que en tanto tengo ideas adecuadas incremento mi capacidad de obrar, y en tanto tengo ideas inadecuadas decrece mi potencia. En el primer caso actúo, en el segundo, padezco. Cuando conozco algo en base a lo que tengo en común con el, puedo tener una idea adecuada de eso que conozco, es decir, *solo puedo conocer aquello con lo que también me puedo componer*.

3.

La revista francesa de filosofía política *Tiqqun*, plantea una suerte de espinosismo contemporáneo. Parten, en el texto llamado *Introducción a la guerra civil*, de una teoría de las formas de vida. Una

[5] Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Orbis, 1983, p. 177-178.
[6] Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 29.

forma de vida es una cierta inclinación, un *clinamen*, o un gusto que afecta a determinados cuerpos. Los cuerpos no son separables de sus formas de vida, ya que éstas, son las *polarizaciones internas de la nuda vida*, es decir, que la privan de la posibilidad de una existencia separada. Una forma de vida puede ser asumida o conjurada; en tanto es asumida, debe ser pensada, ser pensada para una forma de vida no es más que *seguir la línea de su incremento de potencia*. Esto nos arroja que *todo pensamiento es estratégico*, desde el momento en que pensar es una potenciación de cierta forma de vida. *La forma de vida de un cuerpo no se relaciona con lo que es (no es un predicado de un sujeto) sino con como es lo que es*, es la manera, lo que Agamben llama en la comunidad que viene *el tener lugar*.

Estas inclinaciones que son las formas de vida, se dan de modo necesariamente reciproco. Es por ello que son el principio de asociación de los cuerpos. Dos cuerpos animados por la misma forma de vida, al encontrarse, *tienen la experiencia de la comunidad* que, siendo anterior a todo pacto, los compromete en tanto a su potencia: el encuentro en la comunidad aumenta la potencia de una forma de vida. Por el contrario el encuentro entre dos cuerpos inclinados por formas de vida contrarias produce la hostilidad, que no es mas que la imposibilidad de componerse, de formar comunidad; la hostilidad no funda ninguna relación, sino que, atestigua la falta de relación, la imposibilidad de componerse-conocerse (la hostilidad reduce la potencia de los cuerpos). Entre estas latitudes extremas están las dimensiones de la amistad-enemistad, que en base a una decisión atan la potencia de los amigos a una incrementación mutua y, viceversa, la de los enemigos a una deflagración mutua.

El proyecto del estado, de la economía, del poder soberano y del derecho es en este punto el mismo: disminución de todas las formas de vida, es decir, de todo juego entre las formas de vida, de toda potencia de los cuerpos para afirmarse desde un ethos orgánico, es decir, de la reducción de las formas de vida a la nuda vida. El Bloom es justamente el resultado de esta degradación, no es tanto un cuerpo sin inclinación, como un cuerpo inclinado hacia la nada. El Bloom es la nuda vida en tanto ethos, en tanto forma de vida.

4.

En la fase actual de desarrollo del capitalismo este proyecto de nulificación se nos muestra como espectáculo. El espectáculo es, según lo conceptualiza Gui Debord en su libro La sociedad del Espectáculo, una autonomización de la producción social que se separa de la actividad creadora para enfrentársele como imagen. Es por tanto el momento en el cual la vida misma se vive como representación, y donde la mercancía reabsorbe la totalidad de la practicas humanas (tanto la producción, como el consumo, tanto el tiempo de trabajo como el de ocio, pero también la vida afectiva, el arte, etc.). Agamben sintetiza los planteos de Debord de la siguiente manera:

> "El capitalismo en su forma última (…) se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos, en la que todo lo que era directamente vivido se aleja en una representación. El espectáculo (…) es una «relación social entre personas mediada por las imágenes», la expropiación y la alienación de la misma sociabilidad humana (…) Pero, por esto mismo, el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo en sí."[7]

El modo de aplicación del poder que coincide con el giro espectacular de la producción mercantil es el biopoder. A diferencia de Foucault y Agamben, que caracterizan al biopoder como captura de la vida biológica, para Tiqqun este consiste fundamentalmente en la molecularización del poder; es la desaparición de toda instancia externa (el poder soberano, el estado moderno) que vendría a legitimar y centralizar el poder. El biopoder es un poder que se confunde con la vida cotidiana, que se aplica en ella de manera reticular y autónoma, por medio de la proliferación de dispositivos, capaces de normalizar todas las situaciones a nivel local. En el biopoder se funden estado y sociedad, por lo que cualquier ciudadano, se encuentra en la ambivalencia de poder ser tanto un policía como un criminal. Los individuos y sujetos (formas ya anticuadas) son reemplazados por los *in dividuales de riesgo*. Las formas de vida que, en su seno, todavía insistan tercamente en incrementar su potencia, no están cometiendo ya una afrenta al poder soberano, sino que sencillamente son un riesgo -un factor de entropía en las redes biopolicas- que debe ser neutralizado. Tiqqun señala que:

> "Al igual que el Biopoder, el Imperio no corresponde a una edificación jurídica positiva, a la instauración de un nuevo orden institucional.(…). El poder ha circulado siempre en dispositivos materiales y lingüísticos, cotidianos, familiares, microfísicos; ha atravesado siempre la vida y el cuerpo de los sujetos. Pero el Biopoder, y en esto hay una novedad real, consiste en que no haya más que esto. El Biopoder consiste en que el poder ya no se erige de cara a la «sociedad civil», como una hipóstasis soberana, como un Gran Sujeto Exterior; consiste en que no sea ya aislable de la sociedad."[8]

Espectáculo y Biopoder son las dos caras del Imperio, figura liminar de la civilización occidental, en la que la reducción de las formas de vida es llevada a su extremo. De esta reducción brota el Bloom, el "hombre de masas", que como condición antropológica, hecha por tierra a la subjetividad clásica, y que como tonalidad afectiva fundamental, como horizonte de sentido y significación, depone las nociones de la objetividad. Tiqqun explica:

> "El Bloom nombra tanto la humanidad espectral, extraviada, soberanamente vacante,

[7] Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, España, Pre-Textos, 1996, p. 50.
[8] Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, España, Melusina, 2008, p. 65.

> que ya no accede a ningún otro contenido, como también la *Stimmung* donde ex–iste, el ente crepuscular para el cual no hay realidad ni yo sino tan solo pluralidad de *Stimmung*"[9].

5.

"*Vivir juntos en el corazón del desierto, con la misma resolución de no reconciliarse con él, esa es la prueba, esa es la luz.*"[10] Esa es la tarea de la política que viene: *construir mundos habitables*, con las practicas cotidianas, el lenguaje, la educación sentimental, capaces de hacerle frente la actual consumación del desastre. Ante el desierto de las condiciones actuales, solo queda la deserción. *La deserción que abra un espacio en el tejido biopolítico, un espacio capaz de volver posible el juego entre las formas de vida, la elaboración de este juego mediante el pensamiento del mismo.* El Imperio, por medio del espectáculo y la biopolítica no ha dejado terreno alguno de lo existente sin ser ocupado por las tropas de asalto de la mercancía autoritaria; es por esto que este espacio debe ser arrebatado. Para arrebatarlo será necesario torcer el monopolio de los saberes-poderes que el imperio ostenta. *Se deberá entonces experimentar el control en los distintos dispositivos, y aprender a arruinarlos, a sabotearlos, formando una ciencia de los dispositivos.* Se deberán generar *zonas de opacidad ofensiva*, opacas a las redes del biopoder, donde poder compartir estos saberes-poderes.

> "*el proceso revolucionario es un proceso de acrecentamiento generalizado de la potencia o no es nada.* Su particular infierno procede de la experiencia y ciencia de los dispositivos, su purgatorio de la compartición de esta ciencia y del abandono de los dispositivos, su paraíso de la insurrección y la destrucción de los mismos"[11]

Es solo mediante esta constitución en *maquinas de guerra*, que se podrá hacer frente a la nulificación de las potencias corporales "UNIENDO ORGANICAMENTE EL GUSTO POR VIVIR CON EL GUSTO POR DESTRUIR"[12]. De otra manera debemos resignarnos al *gim*, a la discoteca, las pelis, la oficina, y otros tantos dispositivos en los cuales vivimos como si ya hubiéramos diñado.

Referencias bibliográficas:

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, España, Pre-Textos, 1996,

[9] Tiqqun, *Teoría del Bloom*, España, Melusina, 2008, p. 21.
[10] Tiqqun, Ibid. p. 126.
[11] Deleuze, Gilles y Tiqqun, *Contribución a la guerra en curso*, Madrid, Errata Naturae, 2012, p. 71.
[12] Deleuze, Gilles y Tiqqun, Ibid. p. 69.

- Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, España, Pre-Textos, 2010.
- Deleuze, Gilles y Tiqqun, *Contribución a la guerra en curso*, Madrid, Errata Naturae, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- Tiqqun, *Teoría del Bloom*, España, Melusina, 2008.
- Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, España, Melusina, 2008.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Orbis, 1983.

Poder disciplinario y cuerpo humano: la cuestión de la *norma* en Michel Foucault

Marcos Santucho (UNC-CONICET/UNVM)

1. Introducción

En la primera mitad de la década del '70 el filósofo francés Michel Foucault desarrolla una analítica del poder disciplinario moderno al cual describe posteriormente, con mayor precisión, como una anatomopolítica del cuerpo humano, una modalidad del biopoder que se ejerce sobre la propia corporalidad de los hombres.[1] Entre fines del siglo XVII y principios del XVIII comienza a extenderse por Europa un novedoso mecanismo de poder que toma al cuerpo humano como su propio instrumento y fin. A diferencia del antiguo poder soberano, el funcionamiento de esta nueva forma de poder, que Foucault denomina disciplinario, no se puede reducir analíticamente al modelo jurídico. Lejos de establecer una separación entre lo prohibido y lo permitido que habilite una sencilla clasificación binaria, el poder disciplinario se preocupa por la infinidad de variaciones que es posible advertir entre lo normal y lo anormal. Sin embargo, a pesar de la afinidad que presenta a simple vista la norma disciplinaria con la norma biológica o norma médica a la hora de examinar el cuerpo humano, tampoco el funcionamiento del poder disciplinario parece obedecer al modelo biológico o médico. En este sentido, el objetivo del presente trabajo es estudiar la especificidad, las características distintivas de la norma de la anatomopolítica del cuerpo humano en Foucault a la luz de los estudios sobre la cuestión de lo normal y lo patológico desarrollados por el historiador de la ciencia francés Georges Canguilhem.[2]

2. Hacia el hombre normal

Desde *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault ha intentado mostrar cómo las ciencias humanas han constituido al hombre moderno. En aquél célebre libro Foucault analizaba la normatividad de los discursos, las formas de normalización y las reglas de formación de los saberes sobre el hombre. Sin embargo, sólo a partir del análisis del poder disciplinario que desarrolla en la década del '70, particularmente desde las lecciones del curso el *Poder psiquiátrico* (1973-1974) en adelante, Foucault contempla las estrechas conexiones entre los saberes y las relaciones de poder en la constitución de la subjetividad. Desde entonces para Foucault,

[1] Los estudios foucaulteanos sobre el poder disciplinario se encuentran presentes en las lecciones de los cursos dictados en el *Collège de France* y especialmente en los libros *Vigilar y Castigar* (1975) e *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber* (1976).

[2] Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971

> "las ciencias del hombre, tomadas en todo caso como ciencias del individuo, no son más que el efecto de toda esta serie de procedimientos [disciplinarios]. […] En realidad, el individuo es, desde el comienzo y por obra de esos mecanismos, sujeto normal, sujeto psicológicamente normal; y, por consiguiente, la desubjetivación, la desnormalización, la despsicologización, implican necesariamente la destrucción del individuo como tal."[3]

Ciertamente, como adelantamos, para Foucault la anatomopolítica del cuerpo humano no se reduce ni a la forma de la ley ni a la de la norma biológica o médica, a pesar de que el poder de normalización manifiesta su propia especificidad aún en una práctica que une a aquéllas dos formas; nos referimos precisamente a la práctica de la pericia médico legal. No es extraño, entonces, que Foucault tomara como objeto de estudio a la práctica de la pericia médico legal durante las lecciones del curso *Los anormales (1974-1975)*, pues se proponía poner de relieve la especificidad normativa del poder disciplinario en comparación a la normatividad presente en el derecho y la medicina.
En aquellas lecciones Foucault muestra cómo la pericia médico legal introduce un tipo de normatividad específica, heterogénea con respecto al derecho y a la medicina. De hecho, según el filósofo francés, la pericia médico legal se inserta como una práctica que hace converger el derecho y la medicina, asegura su cohesión, pero se desenvuelve según "otras normas, otras reglas de formación."[4] Como explica Foucault:

> "En la pericia médico legal tanto la justicia como la psiquiatría se adulteran. No están frente a su propio objeto, no ponen en práctica su propia regularidad. La pericia médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación a no enfermos, sino a algo que es, creo, la categoría de los anormales, o, si lo prefieren, es en ese campo no de oposición sino de gradación de lo normal a lo anormal donde se despliega efectivamente la pericia médico legal."[5]

El poder de normalización que se manifiesta en la pericia médico legal concierne entonces a anormales, a la unión de poder judicial y saber médico, y es irreductible a la norma de la medicina – como interpreta una opinión bastante extendida.

3. La norma anatomopolítica del cuerpo frente a la norma biopolítica

En las lecciones del curso *Los anormales*, Foucault comenta que el tipo de investigación que desarrolla no está centrado en los dispositivos disciplinarios, sino en los efectos de normalización, al mismo tiempo que admite que este tipo de estudio es posible en virtud de las investigaciones de

[3] Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 78-79
[4] Michel Foucault, *Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2001, p.48
[5] *Ibidem*, pp.48-49

Georges Canguilhem[6], donde nuestro pensador encuentra un cierto lote de ideas que le resultan "histórica y metodológicamente fecundas."[7]

En la segunda parte de su ensayo *Lo normal y lo patológico* (1966), Canguilhem aborda la problemática de la normalización social. En dicha obra se puede constatar que para Canguilhem la normalización social está vinculada con un proceso histórico de creciente racionalización de la sociedad. En la época de la Revolución Francesa, "la reforma hospitalaria como la reforma pedagógica expresan una exigencia de racionalización que aparece igualmente en política, así como aparece en la economía bajo el efecto del naciente maquinismo industrial, y así como desemboca por último en lo que se ha llamado después 'normalización'."[8]

Ciertamente, resulta decisiva para nuestro propósito la distinción que hace Canguilhem de la especificidad de la normatividad social con respecto de la normatividad vital. Para el historiador de la ciencia, en la producción social "lo normal parece ser el efecto de una elección y de una decisión exteriores al objeto calificado como tal", mientras que en el organismo, por ejemplo en el individuo biológico, lo normal, es decir, "el término de referencia y de calificación se presenta manifiestamente como intrínseco."[9] De esta manera, la necesidad vital de una regulación normativa inmanente al organismo es desplazada en la sociedad por una arbitrariedad de la decisión normativa. Es decir, de acuerdo a Canguilhem, la norma en la sociedad ya no tiene valor como la regulación interna que caracteriza al organismo y se plantea como una coacción externa. La sociedad, entonces, se erige en torno a normas arbitrarias y trascendentes. Escribe Canguilhem,

> "la normalización de los medios técnicos de la educación, de la salud, de los transportes de personas y de mercaderías, es la expresión de exigencias colectivas cuyo conjunto, incluso si falta una toma de conciencia por parte de los individuos, define en una sociedad histórica dada su manera de referir su estructura, o quizás sus estructuras, a lo que considera que es su bien propio."[10]

En efecto, para Canguilhem "lo normal no es un concepto estático o pacífico, sino un concepto dinámico y polémico."[11] A lo que Foucault agregará, más tarde, la calificación de *político*. Canguilhem acude a la etimología: *norma* es la palabra latina que designa la "escuadra" y *normalis* significa "perpendicular". Por eso, "una norma, una regla, es aquello que sirve para hacer justicia, instruir, enderezar. 'Normar', 'normalizar', significa imponer una exigencia a una existencia, a un dato cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo

[6] Foucault alude particularmente a la segunda parte del ensayo *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem, parte agregada en ocasión de la reedición de 1966.
[7] Michel Foucault, *Los anormales*, op. cit., 2001, p.56
[8] Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 185
[9] *Ibidem*, p. 186
[10] *Ibidem*
[11] *Ibidem*

indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño."[12] En el proceso de normalización la existencia del objeto a normalizar precede a la exigencia, es anterior a la norma cuya aplicación resiste. En este sentido, siguiendo la descripción foucaulteana de los dispositivos disciplinarios desarrollada a durante la década de 1970, aquello anterior, "indeterminado y hostil", sobre lo que se ejerce la normalización, es el *cuerpo*. Sin embargo, desde mediados de la década del '70 se verifica en la obra de Foucault una ampliación de su perspectiva sobre los procesos de normalización social.[13] Al plantear la hipótesis del biopoder como mecanismo de poder característico, en Occidente, de la transición al capitalismo, el cual no sólo comprende una *anatomopolítica* de los cuerpos (dispositivos disciplinarios), sino también incluye una *biopolítica* de las poblaciones (mecanismos de seguridad). Pero, ¿cómo es, entonces, la *norma* de la anatomopolítica de los cuerpos? ¿Qué diferencias posee con respecto a la *norma* de la biopolítica de las poblaciones?

Para responder esta pregunta debemos primero hacer algunas aclaraciones terminológicas. George Vigarello ha desarrollado un tipo de investigación afín a la analítica del poder disciplinario que Foucault desarrolló en la década del '70. En su libro *Corregir el cuerpo*, Vigarello ensaya una historia del poder pedagógico, centrado particularmente en la pedagogía de la postura corporal, en donde advierte que "sólo en la actualidad la pedagogía de la postura comienza a investigar la distancia existente entre lo normativo, que conlleva, y las exigencias aparentemente más modestas, o incluso a veces contrarias, de la normalidad."[14] Se expresa entonces en toda su ambigüedad el término "normal". Desde los estudios antropométricos de Quetelet, es decir, "con las primeras mediciones y su lenta acumulación, parecía percibirse muy confusamente la ambigüedad de la palabra 'normal'. Según una tendencia que todavía no se ha superado, 'normal' surge corrientemente de un doble sentido que designa simultáneamente un hecho y un valor atribuido a ese hecho."[15] Ciertamente, como sostuvo Ian Hacking, "puede uno usar la palabra 'normal' para decir cómo están las cosas, pero también para decir cómo debieran ser. La magia de la palabra consiste en que podernos usarla para hacer las dos cosas a la vez. La norma puede ser lo que es usual o típico, pero nuestras más importantes obligaciones éticas también se llaman normas."[16]

Volviendo a nuestra pregunta, Foucault advierte esta dificultad terminológica desde el primer momento, cuando formula la hipótesis del biopoder compuesto, por una parte, por la anatomopolítica del cuerpo humano, y, por otra, por la biopolítica de la población.

En principio la *norma* disciplinaria, según Foucault, obedece a ciertas características bien definidas

---

[12] *Ibidem*, p. 187

[13] Esta ampliación de perspectiva se advierte en dos pasajes: por una parte, en el curso *Defender la sociedad* (1975-1976), particularmente en la lección del 17 de marzo de 1976, y, algunos meses más tarde en el último capítulo de su libro *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, publicado también en 1976.

[14] George Vigarello, *Corregir el cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, pp.156-157

[15] *Ibidem*, p.157

[16] Ian Hacking, *La domesticación del azar*, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 234

que podemos resumirlas de la siguiente manera: 1) los dispositivos disciplinarios analizan, descomponen a los individuos, los lugares, tiempos, operaciones, etc. en sus elementos constitutivos para posteriormente modificarlos; 2) la disciplina clasifica los elementos así descompuestos; 3) la disciplina impone las secuencias o coordinaciones óptimas para dichos elementos; 4) la disciplina establece procedimientos de creciente adiestramiento y permanente control; 5) a partir de las calificaciones (por ejemplo, como los aptos e ineptos, capaces e incapaces, etc.) la disciplina distingue entre lo normal y anormal.

En este sentido, "lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma (…) la norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada."[17]. Este modelo disciplinario que va de la norma a la distinción entre lo normal y anormal, procedimiento antes caracterizado sencillamente como normalización disciplinaria, es nombrado por Foucault en el curso *Seguridad, Territorio, Población* con el neologismo *normación* (*normation*), reservando el concepto de normalización para el procedimiento de los mecanismos de seguridad (por ejemplo, tasa de natalidad, tasa de mortalidad, inoculación de la viruela, etc.) que aparecen en Europa a partir del siglo XVIII y que configurarán el núcleo de la biopolítica.

Como explica Legrand, la normación "designa la imposición coercitiva de tipos de acción, modos de comportamiento, y de maneras de ser, por lo tanto ellas cobran la forma [...] de *disposiciones durables* a actuar y comportarse de determinada manera."[18] La adopción de un análisis material de los cuerpos, centrado en los efectos en la conducta por la imposición y la correlativa incorporación de los reglamentos institucionales (escuela, hospital, prisión, fábrica, etc.), permite a Foucault desarrollar una crítica a toda concepción substancialista de las normas.

Por otra parte, en los mecanismos biopolíticos de seguridad la utilización de técnicas modernas de estadísticas y probabilidad configuran un modelo normativo distinto del disciplinario. Aquí "la norma es un juego dentro de las normalidades diferenciales. Lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades."[19] Para este tipo de procedimiento Foucault va a reservar el término de *normalización*, distinguiéndolo así de la *normación* disciplinaria. En definitiva, a diferencia de la norma disciplinaria, aquí se pretende deducir la norma biopolítica de la propia "naturaleza", se extrae la norma de la población que es objeto de gobierno.

5. Algunas consideraciones finales

[17] Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 76
[18] Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, PUF, París, 2007, p.47 (la traducción es nuestra, cursiva en el original)
[19] Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, op. cit., p. 84

Para superar cualquier confusión con respecto a la relación de la norma con su funcionamiento en las dos modalidades de biopoder, Foucault distinguió entre una *normación* disciplinaria y una *normalización* biopolítica, a pesar de haber hablado en un primer momento de normalización disciplinaria. Mientras en la disciplina tiene primacía la norma como modelo ideal, como expresión de exigencias de racionalización, en los mecanismos biopolíticos la norma surge del mismo cuerpo social. El propio Foucault, al advertir esta preponderancia de la norma, fue más lejos aún al formular la hipótesis de la *sociedad de normalización*, "una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la *norma* de la disciplina y la *norma* de la regulación."[20] Dos normas distintas, pero combinadas representan la modalidad predominante en que se ejerce el poder en las sociedades contemporáneas.

[20] Michel Foucault, *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 229. (la cursiva es nuestra)

La filosofía de la mente y las ciencias cognitivas frente al enfoque situacional de la mente

María Inés Silenzi (UNS-CONICET)

1. Introducción

Desde las ciencias cognitivas proponemos considerar algunas de las instancias superadoras de la oposición cuerpo-mente para dar cuenta de cómo la mente 'habla' a través del cuerpo. De esta manera, ubicados dentro de la 'zona de interfaz' que se produce entre la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, atenderemos a los límites y alcances que entre estas dos disciplinas pueden encontrarse. Dentro de esta nueva zona de interfaz se reúnen nuevos marcos teóricos que actualmente se están desarrollando dentro de las ciencias cognitivas, los cuales incluiremos dentro de lo que llamaremos 'el enfoque situado (incrustado/encarnado) de la mente'. Es nuestra tarea evaluar si, emplazados dentro de esta zona de interfaz delimitada, tal enfoque podría ofrecer un andamiaje epistemológico adecuado para el análisis de algunos de los viejos problemas de la filosofía de la mente como lo es el problema mente-cuerpo.

Comenzaremos por describir en qué consiste la zona de interfaz mencionada, para luego referirnos particularmente al enfoque situado de las ciencias cognitivas, el cual, de manera general, sostiene que la mente no es vista de manera aislada sino en relación a un cuerpo y a un entorno, es decir, es vista de manera 'situada, encarnada o incrustada'. Finalmente consideraremos una posible propuesta superadora de la oposición mente-cuerpo ubicada dentro de la zona de interfaz descripta: una nueva concepción de "representación mental".

2. La 'zona de interfaz' entre la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas

Partiendo de la relación general que se establece entre dos o más ciencias, denominada *relación disciplinar*, nuestro recorte enfatizará la relación disciplinar particular que se establece entre las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, limitándonos a la 'zona de interfaz' que entre éstas se delimita:

> El Diccionario de la Real Academia nos dice que «interfaz» proviene del inglés «interfaz», superficie de contacto, y que su significado en la Electrónica es «zona de comunicación o acción de un sistema sobre otro». El Webster nos dice que una de las acepciones de «interface» es «the facts, problems, considerations, theories, practices, etc., shared by two or more disciplines, procedures or fields of study: the interface of chemistry andphysics» [los hechos, problemas, consideraciones, teorías, prácticas, etc., compartidas por dos o más disciplinas, procedimientos o campos de estudio: el

«interfaz» de la química y la física]. (Rabossi, 2002: 41).

De manera particular, el diálogo que establecen actualmente las ciencias cognitivas con la filosofía de la mente ha aumentado notoriamente en estas últimas décadas a través de tres maneras distintas: contribuyendo a su desarrollo, evaluándolas desde un punto de vista crítico o consumiendo sus hallazgos y marcos teóricos (Rabossi, 2004). De entre estas tareas, atenderemos especialmente a la *relación de consumo* de la filosofía de la mente para con los últimos marcos teóricos de las ciencias cognitivas, particularmente de aquellos que emergen dentro de lo que se conoce como el 'enfoque situado-encarnado-incrustado de la mente' (Gomila y Calvo, 2008). Aunque en el próximo apartado describiremos con más detalle este enfoque, por ahora podemos afirmar que éste, como su misma denominación lo refleja, considera a la mente como 'incrustada' en un contexto determinado y de manera 'encarnada' en un cuerpo particular, es decir, suponen a la mente como 'situada'.

Ahora bien, y particularmente con respecto a la relación de consumo, es necesario aclarar que ésta no consiste solamente en aceptar, sin crítica mediante, el saber científico que las ciencias cognitivas aportarían a la filosofía de la mente, sino en admitir que hay resultados teóricos que pueden tener un uso epistemológico directo. Concretamente, creemos que ciertos resultados teóricos de las ciencias cognitivas, que incluimos dentro del enfoque situacional de la mente, pueden tener un uso epistemológico directo para con algunos de los viejos problemas de la filosofía de la mente.

Ubicados, pues, dentro de la 'zona de interfaz' que se establece entre la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, nos preguntamos entonces: ¿podrían influir los nuevos marcos teóricos de las ciencias cognitivas en el análisis crítico de algunos problemas que se encuadran dentro de la filosofía de la mente como el problema mente-cuerpo? Veamos a continuación algunos lineamientos generales de estos "nuevos marcos teóricos".

3. Las ciencias cognitivas y el enfoque situado de la mente

Para comenzar podríamos caracterizar a las ciencias cognitivas como aquella área en donde confluyen los esfuerzos interdisciplinarios de distintas disciplinas como la lingüística, la neurociencia, la psicología y la inteligencia artificial, entre otras (Gardner, 1987). Cada una de las ciencias que la componen es, a su vez, una ciencia en continuo movimiento en donde a partir de nuevas hipótesis y tecnologías se reúne un conjunto de datos que resulta difícil de conjugar de manera coherente. Si a esto agregamos la dificultad que presenta su propio objeto de estudio, el fenómeno de lo mental, nos encontramos con una ciencia que continuamente debe redefinir sus límites, sus tareas y su aparato conceptual. De la mano de la aparición y del desarrollo de las ciencias cognitivas hemos obtenido un conocimiento mucho más profundo de la especificidad de la

mente humana y de sus rasgos característicos. Por esta razón, las ciencias cognitivas han tenido, y tienen, un impacto incuestionable sobre la filosofía en general y, en particular, sobre la filosofía de la mente.

Algunos de los debates filosóficos actuales en torno a los últimos desarrollos de las ciencias cognitivas tratan, entre varios otros, algunas cuestiones como: (i) los mecanismos involucrados en la toma de decisiones de un agente, atendiendo a los sesgos y errores que de estos se derivan; (ii) la existencia (o no) de un ejecutivo central 'controlador', encargado de la deliberación racional; (iii) el rol del lenguaje en el pensamiento; (iv) la propuesta de distintos modelos arquitectónicos, alternativos o complementarios, acerca de la estructura de la mente; (v) la capacidad empática de los seres humanos y la comparación de esta con otras especies; (vi) la caracterización de la representación y, finalmente, (vii) la descripción de nuestros procesos cognitivos a través de la relación cuerpo, mente y entorno (mundo). A su vez, cada uno de estos debates se encuentran atravesados por dos concepciones actuales de la arquitectura cognitiva humana: (i) la concepción computacional y (ii) la concepción situada/incrustada/encarnada de la mente. Desde la perspectiva de la primera concepción, y de manera muy general, la mente es vista como un sistema computacional de procesamiento de la información. Esta concepción de la mente se corresponde con lo que hemos denominado el 'paradigma clásico de las ciencias cognitivas' (Houdé, Kayser, Koenig, Proust y Rastier, 2003). Por otro lado, y desde la segunda concepción, la mente no es vista de manera aislada, sino en relación a un cuerpo y a un entorno, es decir, es vista de manera 'situada, encarnada o incrustada'. Esta concepción de la mente se corresponde con lo que denominamos el 'enfoque situado de las ciencias cognitivas'. Como ya hemos mencionado en este trabajo nos limitamos a tal enfoque, ubicándonos entonces dentro del debate cuerpo, mente y entorno (mundo).

El enfoque situado de la mente está constituido por varias perspectivas alternativas, tales como la 'cognición situada', la 'cognición enactiva' y la 'cognición corpórea'. Aunque a través de las distintas perspectivas se pueden encontrar varias diferencias, es nuestro propósito salvar estas discrepancias, atendiendo a sus presupuestos generales. Las características que capturan las tendencias centrales de este enfoque, y que consideramos útiles dados nuestros propósitos son: i) la interacción y el dinamismo como postulados centrales para comprender al sistema cognitivo; ii) la interacción dinámica enmarcada en un cuerpo y, entre otras; iii) la comprensión simultánea de factores corporales, neurales, emocionales y ambientales que interactúan en tiempo presente.

A través de la interacción entre mente, cuerpo y mundo se destaca, a través de estas perspectivas, el hecho de que la percepción se dirige hacia el control de la conducta en el *mundo real* en *tiempo real* (*Thagard*, 2008). Se considera al cuerpo como el lugar donde se realiza la *experiencia*, sin distinción previa entre sujeto-objeto o entre yo-mundo. De esta manera, cobra singular importancia la experiencia y la cognición, y por lo tanto, se concibe a la relación entre el cuerpo y el entorno como

un *fenómeno emergente*. Es decir, la cognición puede ser entendida como una relación dinámica entre el cuerpo y el mundo, lo cual permitiría, a su vez, una descripción 'dinámica', y no 'estática' de la relación cuerpo-mente. Efectivamente creemos que los conceptos resaltados en el párrafo anterior: *mundo real*, *tiempo real*, *experiencia y fenómeno emergente*, pueden ser utilizados no sólo para describir genuinos comportamientos inteligentes, sino para describir aquellos fenómenos que son objetos de estudio de la filosofía de la mente.

Concretamente creemos que el acento que el enfoque situacional establece sobre la relación mente-cuerpo-entorno (que atraviesa al agente "situado o embebido"), es no sólo fundamental a la hora de describir nuestros procesos mentales sino también es fundamental para analizar críticamente, y desde una mirada epistemológica, algunos viejos problemas como la oposición mente-cuerpo.

4. Una nueva concepción refinada de representación

Una nueva concepción de representación es propuesta por uno de los representantes más destacados del enfoque situado de la mente: el filósofo Andy Clark (2001). Este autor postula una mente esencialmente corporeizada (*embodied*) e incrustada (*embedded*) en el mundo en el que actúa. En su libro *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again* (1997), Clark propone que la interacción cuerpo-mente-mundo es constitutiva de la mente. Para explicar la cognición, según su visión, se debe explotar de varias maneras la *acción real*, reduciendo con ello la carga computacional que el enfoque computacional le ha asignado.

Antes de continuar es importante destacar que Clark asume una postura ecuménica frente a los aportes de los distintos enfoques de las ciencias cognitivas. No es su intención desechar por completo a ninguno de los distintos enfoques de las ciencias cognitivas, sino, por el contrario, pretende lograr cierta unidad entre ellos. De manera general, cree que el enfoque clásico-computacional de la mente requieren adecuarse a las nuevas visiones 'dinámicas' de la cognición que el enfoque situacional propone. Clark (2008) evita así los posicionamientos rupturistas y las confrontaciones estériles para rescatar una imagen de la cognición que haga justicia a los aportes de las ciencias cognitivas clásicas y a los deseos de renovación que el enfoque situacional propone (Gallagher, 2008, 2010).

Considerando los aportes que el enfoque situacional podría ofrecer para analizar críticamente algunos problemas de la filosofía de la mente, Clark enfatiza ciertos conceptos claves tales como: *descentralización*, *emergencia*, *sistemas dinámicos* y *conducta adaptativa*, entre otros. Estas nociones, sostiene Clark, conforman un nuevo entramado alrededor de la antigua concepción de representación mental que permitirían entender con mayor detalle el modo *real* en que los seres

humanos actuamos en un mundo cambiante y, con ello, una nueva concepción de representación. En efecto, este entramado de conceptos intenta recuperar la cuestión relativa al cuerpo y al entorno que, según Clark, forman junto con la mente *un solo* sistema.

Es por ello que este autor propone una nueva concepción de representación mental considerándola de manera multidimensional y distribuida, caracterización que, creemos, puede ser adecuada para analizar el problema mente-cuerpo. Es decir, sin anular la noción de representación que presenta el enfoque computacional, sostenemos que el reconocer la importancia del mundo (contexto) en la cognición humana, y con ello postular una nueva caracterización de la representación mental, constituye un gran aporte para el tratamiento de fenómenos abordados por la filosofía de la mente. El postular un tipo de representación interna multidimensional y distribuida (mente) que oriente a la acción (cuerpo) permite la integración simultánea de información en tiempo real (Clark, 2008). Según Clark, al representar el entorno como un complejo de posibilidades creamos ciertos estados internos (mente) que describen aspectos parciales del mundo y que, al mismo tiempo, prescriben intervenciones y acciones posibles (cuerpo). Es decir, para Clark las representaciones internas que emplea la mente para orientar las acciones se pueden entender mejor como estructuras de control específicas de esta acción particular y del contexto en particular (dentro del tiempo adecuado), en vez de recapitulaciones mentales pasivas de la realidad externa.

El concepto de representación 'refinada' que propone Clark es un aporte concreto del enfoque situacional para con los fenómenos abordados por la filosofía de la mente. Tal vez, muchas de las interpretaciones que con respecto a ciertos fenómenos se presentan pueden ser reformuladas entendiendo toda representación de modo multidimensional y distribuido.

5. Comentarios finales

Fue nuestra intención, situados dentro de la zona de interfaz delimitada, evaluar si el enfoque situacional de la mente podría ofrecer un andamiaje epistemológico adecuado para el análisis del problema mente-cuerpo. Para ello, luego de abordar esta zona de interfaz, destacamos, que la concepción refinada de representación (multidimensional y distribuida) que el enfoque situacional propone podría ser adecuada para el análisis este problema en particular. Nuestro aporte se dirigió entonces a postular la relación de consumo de la filosofía de la mente de algunos de los nuevos marcos teóricos de las ciencias cognitivas. Por supuesto, no proponemos de ninguna manera una alternativa cerrada ni acabada, ni mucho menos creemos haber analizado la propuesta de Clark ampliamente. Sólo hemos querido sugerir un camino prometedor en donde proponemos reconsiderar y reelaborar los postulados del enfoque encarnado-situado para el abordaje de distintos problemas de la filosofía de la mente cuyo eje gire en torno a la oposición mente-cuerpo.

Referencias bibliográficas:

Clark A., (1997). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
----------, (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension.* New York: Oxford University Press.
---------, (2011). *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science. New York:* Oxford University Press

Gardner, H. (1987). *La nueva ciencia de la mente: historia de la revolución cognitiva.* Buenos Aires: Paidós.

Gallagher, S. (2008). ¿Are minimal representations still representations? *International Journal of Philosophical Studies* 16**,** 351-69.
-------- (2010). Philosophical antecedents to situated cognition. En P. Robbins y M. Aydede (eds.), *Cambridge Handbook of Situated Cognition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gomila, A. y Calvo Garzón, F. (2008). *Directions for an Embodied Cognitive Science: towards an Integrated Approach: Handbook of Cognitive Science.* North-Holland: Elsevier Publishers Limited.

Houdé, O., Kayser, D., Koenig, O., Proust, J., y Rastier, J. (2003). *Diccionario de ciencias cognitivas: neurociencia, psicología, inteligencia artificial, lingüística y filosofía.* (Traducción de Carlo R. Molinari Marotto). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Rabossi. E., (2002). Philosophy of mind and philosophy of psychology: the agenda, the practice, the domain. *Azafea. Revista de Filosofía*, 4, 21-43.
Rabossi, E. (2004). *La mente y sus problemas.* Buenos Aires*:* Ed. Catálogos.

Thagard, P. (2008). *La mente: introducción a las ciencias cognitivas.* Buenos Aires: Katz Editores.

El cuerpo como condición del pensar en Kusch

Sebastián Ernesto Sosa (UBA)

> "Se trata de la insurrección de los saberes. (…) en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico".
>
> Foucault

> "Se trata de descubrir un nuevo horizonte humano, menos colonial (...) o quizás un mundo auténtico donde una revolución podría ser inútil por estar ya todos nosotros desde siempre en ella".
>
> Kusch

El tema del cuerpo es fundamental en Kusch en tanto el suyo es un pensamiento que encara los grandes temas de la filosofía desde un ángulo diferente y a veces opuesto al de la filosofía occidental. En este sentido intenta pensar el sujeto en tanto se encuentra siempre determinado por un territorio y una cultura en proceso, es decir, por el ámbito de lo que él denomina *geocultura*, no desde la abstracción y la trascendentalidad, sino desde el cuerpo y el territorio que se habita.

El pensamiento de Kush es, desde cierto ángulo antropológico, una novedosa manera de repensar la relación entre el territorio geográfico y las poblaciones que lo habitan a partir de la consistencia del cuerpo propio. Así, la cultura no se puede pensar sin los cuerpos en ella involucrados, ya que el pensamiento apunta siempre a un operar a un qué hacer, de modo que la cultura más que un acervo es como dice nuestro autor una *actitud*:

> "un modo peculiar de cultivo para hacer frente al contorno, es fundamentalmente un molde simbólico para la instalación de una vida. Este molde constituye el suelo. Pero el suelo no tiene cabida en filosofía al menos manifiesta, incide por su ausencia... es en su ausencia perceptible que deforma la intuición de lo absoluto"[1].

No hay forma de llegar a lo absoluto si no es por medio de pensar la gravidez del suelo que condiciona todo existir y *deforma* la intuición de lo absoluto. Aquí vemos la importancia capital del cuerpo, éste determina el modo de relacionarse en el mundo en tanto se encuentra siempre *ya* en un territorio. Es precisamente el cuerpo el origen del pensamiento si reconocemos que existe tal cosa

[1] R. Kush, *Esbozo para una antropología Latinoamericana*, pág 256, 257 tomo III de las Obras Completas editorial Ross, Rosario, 2000

como la gravidez del pensar, el cuerpo se transforma así en el centro gravitacional de todo pensar, podríamos decir con Deleuze que este pensamiento "acumula entornos, desplegándose en un espacio que él mismo crea proporcionalmente a sus rodeos o inflexiones, que procede por conexiones que nunca son preestablecidas".[2] Y que implican indefectiblemente la corporalidad.

En su afán por intentar hacer filosofía mas allá de los cánones y lo institucionalmente heredado, en su convicción de tener que "asumir la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aquí en América todo de nuevo", Rodolfo Kusch descubre el camino hacia otro pensar. Ese otro pensar puede ser una filosofía totalmente nueva en cuanto se estructura según otros parámetros y otros procedimientos que los meramente occidentales.

Descubre este camino en los vestigios de las culturas aborígenes de América y en una particular visión de lo que él considera pensamiento popular, allí encuentra un manantial de ideas y procedimientos, sentencias y reflexiones de sabiduría ancestral, que le sirven para establecer las bases de una filosofía incontaminada de la impropiedad que caracteriza a las formas culturales institucionalizadas, limitadas por la imitación y la glosalia de lo que se ha dicho y pensado en otros continentes que el Americano, desde otro suelo y para otras gentes.

Así es que como decía Kusch, el proceso de colonización y de aculturación es siempre relativo e incompleto, y no se sostiene por mucho tiempo, puesto que de las culturas sometidas y preexistentes siempre queda algo, algún vestigio, algunas reflexiones, canciones, dichos populares, gestos, gustos, etc., que hacen a la forma de pensar y de vivir profunda de la gente, y que por más que se pueble la zona con personas venidas de otras latitudes no podrán ser borradas, puesto que la cultura no es una cuestión meramente subjetiva y abstraída de la tierra y la geografía sino que todo lo contrario. El suelo determina el pensar del grupo y le da un domicilio u hogar, conformando así lo que Kush llamó *unidad geocultural* "Se trata de un pensamiento del lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico y lo cultural"[3]. De este modo, no hay tal cosa como un devenir universal del hombre o del espíritu encarnado, hay en tal caso, devenir de los pueblos y los grupos según sus posibilidades y características geográficas e histórico-culturalmente determinadas. Pues son en última instancia las generalidades -sintéticas o esquemáticas- que partiendo de lo particular se pretenden eternas y universalmente válidas las que definen, no la humanidad como concepto universalizable, sino, las pretensiones hegemónicas de una cultura.

A partir de este tema del rescate de lo regional y particular en el pensamiento kuscheano es que se ha dado la polémica en torno a dónde ubicar a Kusch como pensador, si en la tradición de la filosofía inculturada, en lo que hace a la filosofía intercultural, en general, o por el contrario como han

[2]G. Deleuze , *De Pericles a Verdi*, pre-textos, España 1989
[3]*Esbozo de una antropología filosófica americana*, pág 257

intentado algunos autores ubicarlo[4] en lo que a grandes rasgos puede ser llamado fenomenología latinoamericana. La filosofía inculturada está relacionada entonces con lo regional y particular de cada cultura podría decirse que es una filosofía de la cultura o etnofilosofía, ya que centra sus investigaciones *exclusivamente* en cierto tipo de discurso particular. Se centra en lo regional o local, histórico-geográficamente determinado.

Por un lado, esto mismo es parte del pensamiento de Kusch cuando trata por ejemplo: el pensamiento arraigado, las tradiciones indígenas, la gravitación del suelo y el paisaje en el pensamiento del grupo, el acervo y el estilo, y asimismo se nota en conceptos como la fagocitación y el estar-siendo, - algunos de estos temas vale decir, están presente en la obra de Astrada[5]-.

Ahora bien, si el pensamiento de Kush sólo se quedara en esto, podría ser considerado inculturado pero como a él lo que le interesa, además, es el pensar en general, la universalidad deformada que puede desprenderse del pensar popular, y la posibilidad de encontrar elementos generales en este pensar, creemos que su filosofía trasciende los límites de lo inculturado, para instalarse en otro ámbito, que a falta de nombre mejor, podemos llamar filosofía intercultural.

A partir de la marcada influencia de Carlos Astrada y de su capacidad para leer en idioma original las obras de Heidegger y de Husserl, y también las de Ricouer, Levinas o Derrida -estos dos últimos como epígonos de la tradición- la obra de Kusch tienen marcados rasgos fenomenológicos. La fenomenología de Kusch es como la de su maestro Astrada una visión crítica sobre los supuestos y las conclusiones de dicha teoría, una fenomenología descentrada si se quiere, que desde el inicio piensa a partir de un sujeto deconstituido, que se constituye y constituye mundo a partir de la asunción de su indigencia, y de la necesidad de fundar el pensar desde otro lado que el de la subjetividad trascendental meramente racional del ego cogito como lo hace la tradición occidental. Sujeto que es pura mediación y así constituye su relación con lo absoluto, como mediación entre oposiciones, extra partes, como si surgiera de un desgarramiento.

> "La indigencia referida a la des-constitución abarca a todo el sujeto y plantea un "qué hacer". Y como predomina el hacer sobre el pensar, el sujeto parte entre otras cosas de su cuerpo convertido en símbolo. Se es arquetípicamente desde ya un símbolo, por cuanto se está ya elegido como portador del centro, El cuerpo es mandálico (como ocurre con los chacras del budismo tántrico) con un centro cordial y operador, desde donde se instrumenta el sentido ético del quehacer. Vaya como ejemplo extremo el sacrificio de sangre entre los aztecas"[6]

---

[4]Como por ejemplo G Maturo en su texto de 1983 *Fenomenología y hermeneútica desde la transmodernidad latinoamericana*

[5]Por eso un texto de Astrada se llama A*utonomía y universalismo de la cultura latinoamericana* donde dice "el aluvión sanguíneo de las migraciones que sucesivamente se asentaron en latinoamérica, desde la emancipación de nuestros pueblos, fue *asimilado* por la tierra , envuelto por su poderoso aliento telúrico, captado íntegramente por el *genius loci*, por el espíritu del paisaje, el medio físico y humano" conjunción esta última que corresponde a lo que Kusch llama *geocultura***,** Carlos Astrada ,Tierra y Figura, las cuarenta, Bs As, 2007, pág.145

[6]*El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, Tomo III , pág.531, O.C. Ross, Rosario, 2000, tómese en cuenta la

La filosofía surge de la indigencia y lo deconstituido y así se interna tanto en lo universal y abstracto como en lo concreto y particular. Este sujeto deconstituido es clave para interpretar el modo en el que es cuerpo se inserta en la filosofía, y se establece así como centro cordial y operante. Aquí no sólo es marcada cierta intención fenomenológica del autor sino también podríamos decir que se ve algo así como su existencialismo[7]. Es interesante en este sentido ver la caracterización que Kusch hace en sus escritos de varios personajes, como tipos generales para describir ciertos modos de pensar-estar, por los cuales toma forma propiamente la filosofía. También no debemos dejar de remarcar que en sus primeros escritos de teatro los personajes representan pensamientos y sensación entre los cuales se dibujan ya los grandes temas de su filosofía.

Así es que por ejemplo cuando Kusch analiza el pensar mítico la da fundamental importancia al tema de cómo se siente el sujeto que relata el mito, ya que si bien hay un parámetro semiológico para interpretarlo, éste es inseparable del parámetro existencial "Lo simbólico sería la explicitación de la mediación y está en el sujeto no en el mito. Le falta al mito, como texto, la vivencia del sujeto"[8]. Por esto es que para Kusch es elemental el diálogo, el cara a cara dónde se juegan las vivencias existenciales y no meramente como intercambio de conceptos, y por esto es que con su cámara y su grabador al hombro es que él hacía filosofía.

Podemos pensar en el texto *el mito como juicio de totalidad* donde describe cómo el mundo simbólico entra en la estructura existencial del sujeto, donde el sujeto puede remediar su deconstitución en tanto medie entre las oposiciones de manera activa y lo pueda relatar con palabras en un mito o en cualquier otra forma de simbolización. Aquí es donde Kusch cita a Foucault en las palabras y las cosas hablando de la desaparición del hombre, del hueco dejado por tal desaparición como "despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo", Kusch dice " Es el lugar del hombre aún cuando esté ausente, pero que de cualquier modo se constituye desde la borradura misma",[9] este hueco desde el cual se piensa y a partir del cual el hombre puede constituirse es lo que más adelante en el texto dará origen a la posibilidad de pensar el estar como pre-recinto del ser. Ya que si el ser se piensa desde lo constituido el estar se pensará desde lo des-constituido mismo, desde la ausencia de sujeto.

Las oposiciones desde las cuales se constituye el hombre como mediación pueden ser, por ejemplo,

---

relación entre este *centro cordial* y *operante*, con la teoría de Deleuze sobre la extrema cortesía en Chatele, presente en el texto *De Pericles a Verdi, pre-textos, España 1989*, y en general la relación de la filosofía kuscheana con todo lo dicho en ese texto como la crítica a lo universal en función de los procesos de racionalización empíricos e históricamente situados, el elogio de lo particular y lo singular así como de lo *ritualy* del movimiento por sobre el pensamiento abstracto.

[7]Este tema está tratado ampliamente en Pablo Wright, "*Ser-en-el-sueño*" Editorial Biblos, 2008, Bs. As.

[8]E*l pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, "Lo semiológico y lo existencial como parámetros del análisis, pág521, notemos como Kusch utiliza el término sujeto muchas veces como sinónimo de hombre, vale decir como sujeto de carne y hueso, no meramente racionel, meno como pura trascendentalidad

[9]*El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, Tomo III , pág.526

las siguiente duplas: "integración-desintegración, orden-caos, dispersión-contracción, que en un plano ya más elaborado sería, alto-bajo, vida-muerte, Dios-hombre, y concluye con una lógica del centro." Sobredeterminación de las duplas del texto -el cosmos- pero siempre a partir de la mediación constituyente del sujeto operante. Es por esto que puede decirse que el sujeto puede transformarse en centro, y como centro tensional de las oposiciones, como mediación entre ellas, es esencial al pensamiento. Y es así que volvemos a la cita de cómo a partir de la mediación y su expresión simbólica es que el cuerpo se transforma él mismo en símbolo, y como símbolo se transforma en mediación entre el sujeto y la totalidad "El símbolo se constituye no sólo para mediar entre oposiciones, sino para mediar entre un sujeto y el absoluto."[10], de aquí su importancia como centro c*ordial y operador* y de aquí entonces la condición del cuerpo como base de todo pensar.

Si pensamos esta importancia de lo corporal en cuanto a su relevancia en el campo de la ética por ejemplo, teniendo en cuenta entonces el parámetro que Kusch llama existencial, el que involucra las vivencias del sujeto, se pone de relevancia la superioridad del rito respecto al mito, es decir el mito vale en tanto se lo represente en cuerpo y alma. Así resulta posible "Convertir el encuentro entre los hombres en un rito, en una especie de ritual de inmanencia, incluso si para ello hace falta un poco de esquizofrenia"[11] tal como lo propone Deleuze en el texto antes citado. Allí se habla de los griegos a partir de la figura de Perícles tal como la piensa Chatelet, se dice los griegos "nos han enseñado a no dejarnos fijar a un centro establecido, -desde lo constituido según lo visto en Kusch- sino a adquirir la capacidad de transportar un centro consigo mismo, a fin de organizar conjuntos de relaciones siméticas y reversibles efectuadas por hombres libres" Aquí vemos entonces que este centro cordial y operante es para Deleuze como para Kusch el cuerpo en tanto parte como eje de reflexión desde la desconstitución originaria, como lo explicamos anteriormente. Podemos decir también para finalizar que el pensamiento de Kusch, en tanto como dijimos encuentra otro modo de pensar, pertenece al conjunto de esos procesos de racionalización que se describen en el texto de Deleuze "heterogéneos, muy diferentes según los dominios, las épocas, los grupos y las personas. Que no cesan de abortar, de patinar, de meterse en callejones sin salida, pero también de recomenzar en otro sitio con nuevos ritmos, nuevas medidas, nuevas apariencias" Estos procesos de racionalización tienen que ver con lo que Foucault llama "procesos de subjetivación" que son pensados por Deleuze como la descripción de "las bifurcaciones, las derivaciones, la historicidad quebrada de una razón siempre en estado de liberación" Aquí también podemos ver en consonancia con estas cuestiones el pensamiento de Kusch.

[10] *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófic*o, Tomo III , pág.534
[11] *De Pericles a Verdi*, pre-textos, España 1989

Entre Gilbert Simondon y Andy Clark. Cuerpos simbiontes en *matrix* transindividuales

Mauro Gonzalo Villegas (UNRC)

Introducción

El cuerpo y la técnica han sido las coordenadas a partir de las cuales se ha trazado el terreno sobre el que se dirime la cuestión humana. A este respecto, lo humano se ha erigido en torno a la tensión entre la consideración humanista del cuerpo y la posthumanista de la tecnología. En uno u otro caso se opera tanto desde un plano antropocéntrico como tecnocéntrico, pero ignorándose mutuamente.
En primer lugar, en este trabajo abordaremos una de las figuras claves con las que se ha pensado la relación cuerpo-tecnología, a saber el cyborg. A partir del trabajo de Andy Clark demostrando que, no solo resulta subsistiría al humanismo sino que además lo reproduce en la forma de antroposomacentrismo.
En segundo lugar nos detendremos en la consideración que de la tecnología tiene el posthumanismo, cuya apelación a la apela a la superación de no solo incurre en un tecnocentrismo extremo, sino que su rechazo de la realidad orgánica en pos de una replicación tecnológica de lo humano no resulta en una transformación radical de la naturaleza humana, sino, en el mejor de los casos, cierto desentendimiento de la mente para con los procesos corporales.
Por último, deteniéndonos en los aporte de Andy Clark y Gilbert Simondon, estableceremos una la necesidad de pensar la condición humana, mas no desde lo humano mismo, vale decir descentrada del hombre, y como ese nuevo humanismo requiere necesariamente una pensamiento de la técnica, ya que tanto el humanismo como el posthumanismo, al centrarse en el soma, o en determinado momento histórico del desarrollo tecnológico, respectivamente, pierden de vista un punto crucial: naturalmente nacimos *cyborg*. Lejos de la fusión máquina-hombre, nuestra naturaleza cyborg consiste en una relación simbiótica con una matrix socio-tecnológica, la cual permite al hombre, en tanto sistema viviente, mantener un estado de resonancia interna, en una relación co-implicante y heteroreferencial, esto es: no sólo necesita de los procesos corporales, sino de un andamiaje (scaffolding) extra-biológico.

1.

La relación del cuerpo con la tecnología no es posible de ser trazada por fuera de los marcos de las representaciones culturales. Al momento plasmar tal relación, la figura del cyborg sin duda se nos presenta con fuerza, pues representa la figura por antonomasia de la relación cuerpo/maquina. El

cyborg sin duda ha logrado trascender su carácter de figura literaria, para plasmarse en su rol de conceptualización ontológico-politológica. El cyborg encarna la figura monstruosa de los antiesencialistas post humanistas, en la que sin embrago se cuela de contrabando, en determinados planos con la perpetuación de aquello a trata de subvertir.

Una primera aproximación el imaginario cyborg es deudor de posiciones protésicas de la técnica, que si bien mantienen una postura no penetrativa de la tecnología, si sustenta una somacentrismo, reduciendo la relación técnica a un sistema de compensaciones biológicas. Esta centralidad en el cuerpo sustenta una concepción eminentemente materialista del cyborg, que supone que la interface hombre maquina consiste en la combinación de cables y materia orgánica. En este sentido, lo que define a la interface hombre/maquina, no es un cualidad ontológica en sentido binario: natural/artificial, sino más bien una posición topológica. Lo que realmente define tal interface es la dicotomía interior/exterior. Es en este punto donde podemos sostener en qué plano es posible comprender al cyborg como replicación del humanismo.

Las posiciones ontológicas que operan por detrás permiten afirmar la presencia de una realidad especial que, como sostiene Andy Clark, se distingue del resto de la naturaleza. La mente.

En este punto, es importante detenernos en lo a teniente a las críticas a la IA propuestas por Searle. No se trata tanto de discutir para cuestionar sus consecuencias respecto de la IA, como si de los presupuestos de sus conclusiones. En su cuestionamiento sobre si las mentes pueden ser reproducidas por las maquinas, Searle responde que no es posible, y no lo es pues los pensamientos, los fenómenos conscientes, solo son resultados de procesos estrictamente fisiológicos. La razón para negar la posibilidad de que los ordenadores generen estados de pensamiento es que aquellos pueden reproducir sus procesos computacionales, sin restricción del soporte material, mientras que los procesos mentales dependen completamente de la anatomía del cerebro. «Lo cerebros son órganos biológicos específicos, y sus especificas propiedades bioquímicas les permiten provocar la consciencia y otros fenómenos mentales»[1].

No basta con detenernos en que para esta postura la mente es un fenómeno estrictamente biológico, sino que lo más relevante es que la mente se traza al interior de los límites del cuerpo, y solo por este tiene lugar.

Sin embargo, aun cuando la postura searleana discuta explícitamente con el dualismo sustancialista, postulando a partir de ello una conciliación entre cuerpo y mente[2], haciendo de la mente el resultado de los procesos biológicos, ésta conciliación cuerpo-mente lo que hace, a los sumo, es resguardarse en un cuasi monismo, o una articulación jerárquica de las sustancias, mas no borra el dualismo topológico: exterior-interior, y en este sentido continúa replicando un dualismo

[1] Searle, John, "¿Es la mente un programa informático?, en *Investigación y Ciencia*, N° 162, marzo de 1990, p. 13.
[2] *Cf. Ibíd.* p. 16

topológico.

2.

En cierto punto el ideario posthumanista desdobla la propuesta searleana, y radicaliza nuevamente sus postulados. Si en Searle la mente se resguarda en los límites del cuerpo, subordinada a los procesos biológicos, la postura posthumana prescinde de la corporalidad, tornándola obsoleta[3]. La obsolescencia del cuerpo es sostenida a la par de la jerarquización de lo tecnológico por sobre lo orgánico, subordinando la materialidad corporal, en pos de la trasposición de la naturaleza humana que trascienda su finitud orgánica.

Si el antroposomacentrimo se caracterizaba por reducir los procesos mentales, o espirituales en los límites de lo orgánico, a la vez que supeditaba la interface cuerpo-maquina a la compensación protésica y penetrante, de la tecnología para con el cuerpo, sin por eso modificar en lo absoluto a la naturaleza humana, el posthumanismo se sustrae de la centralidad somática, apelando la superación de las limitaciones orgánicas. Apostando a la trascendencia de la naturaleza humana, e impulsada por las prácticas contemporáneas, la materialidad biológica se tornaría un soporte limitado para el código informacional que nos define, y en la medida en que se considera a la humanidad como una etapa en la evolución de la inteligencia.

La postura posthumanista pretende superar al humanismo en una vuelta retorica en la que se afirma la superación de la condición humana, identificándola con la finitud orgánica, vale decir con la muerte del cuerpo, para poder afirmar posteriormente una realidad que, si bien no es necesariamente especial (y no es necesario que lo sea), su inmaterialidad es suficiente para garantizar su perennidad

De este modo, el cuerpo, por un lado, se cuela bajo la forma de antroposomacentrismo en el humanismo, y como superación de la condición orgánica de lo humano en posthumanismo. En una como en otra postura, la afirmación de la naturaleza humana se centra en el vínculo que establece el cuerpo *con* la tecnología, ya sea como compensación protésica, o como instancia cuerpo se hace presente ya sea en su rol como perimetral

3.

El prejuicio que nos señala Andy Clark sustenta tanto a la concepción hosca del cyborg, como a la postura posthumanista. La mente humana está lejos de ser un fenómeno restringido al interior de

[3] Cfr. Sibilia, Paula. *El hombres postorgánico*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 11

organismo, a la vez que tampoco consiste en una realidad que sea asible de prescindir y trascender del sustrato biológico. En este punto Clark nos ofrece una salida tanto del antroposomacentrismo, como del posthumanismo.

Quienes somos, en tanto un sistema de resolución de problemas, nuestro sí mismo, se encuentra dispuesto alrededor del cerebro biológico y de un circuito extra biológico. "*The mind is less and less in the head*" nos dirá Andy Clark.

De acuerdo a Clark, nuestra humanidad no se ordena en torno a los límites de la estructura biológica, sino que por el contrario, la virtud de dicha estructura consiste en la plasticidad y capacidad de guiar sus procesos, alrededor de un andamiaje extra biológico[4].

Nuestras mentes no usan propiamente a las herramientas, por lo que se oscurece la línea permite distinguir entre usuario e instrumento. Las herramientas pasan a formar parte de la estructura mental de la persona.[5] De la misma manera que lo es la corteza parietal, de la cual tampoco puede decirse que la uso. Es la operación de la matrix biotecnológica la que constituye quienes somos. En definitiva, nos dirá Andy Clark, somos criaturas cuyas mentes son lo que son, precisamente porque se necesitan adaptarse a múltiples fusiones.

Los artefactos tecnológicos no se "agregan" no conforman el hibrido cuerpo-maquina con la necesidad de subsanar una incompletitud antropológica en la realidad humana, vale decir entonces que la tecnología no constituye una prótesis, sino más un *mindware upgrades*.

La cuestión mente cuerpo debe incluir un tercer elemento, el de la mente-cuerpo-*andamiaje* (scaffolding). Lo que equivale a entender cómo, los estados mentales, nacen de las interacciones reciprocas entre un cerebro material, cuerpos materiales, y complejos entornos culturales y tecnológicos. Precisamente ésta es la realidad del cyborg. El cyborg no es la incorporación invasiva de elementos externos al organismo, sino la interacción simbiótica dentro de una matrix sociotecnológica, en la que nosotros creamos esos ambientes tecnológicos, a la vez que ellos nos crean a nosotros[6]. En este punto, la realidad humana y la realidad técnica se co-implican en una relación simbiótica.

4.

El problema de la técnica, para Simondon, es el problema del sentido de los objetos técnicos, y en cómo llegan a individuarse. Simondon se pregunta por la individuación de los objetos técnicos enmarcándose en la problemática de la individuación, en cómo se llega a ser un individuo.

[4] Cfr. Clark, Andy, *Natural-Born Cyborg: Mind, technologies, and the future of humantelligence*, Oxford University, New York, 2003, p. 5

[5] Cfr. *Ídem*, p. 7

[6] *Ídem*, p. 7

Simondon contrapone, a la búsqueda del principio de individuación, el proceso de individuación, «considerando como primordial la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir, y cuyo desarrollo, régimen y modalidades él refleja en sus caracteres»[7]. Al ser lo principal la operación de individuación, la totalidad de la individuación no coincide con el individuo. Muy por el contrario, el individuo es solo un epifenómeno en el devenir del ser. El ser no es el individuo, sino que es más y menos que este. El ser es preindividual, individual, y transindividual.

Para Simondon un individuo no llega a ser lo que es a partir del par forma-materia. El esquema hilemórfico replica la dualidad topológica, es inexacto pues el individuo no mana de la simple unión entre materia y forma, por lo que no hay una jerarquía operativa que permita sostener la exterioridad a-*prioristica* de la forma, sino que hay comunicación de fuerzas, de modo tal que el principio de individuación no se identifica con materia y forma, sino con la géne*sis* misma, que al devenir actualiza potencialidades inherentes en la materia.

Para Simondon la individuación no agota al ser, cada individuo carga consigo un resto de realidad no individuada, la realidad preindividual que se transduce por niveles en la ontogénesis. Así, los planos de la realidad devienen en lo pre físico, lo físico, lo biológico y lo psicosocial. En cada nuevo plano de individuación se actualizan potenciales energéticos, se individua algo más de la realidad preindividual.

De todos los niveles de individuación el que nos interesa es el de la individuación de lo viviente. Es ser viviente, a diferencia del ser físico que se individua de modo definitivo, en la individuación biológica el ser viviente se asocia a un medio de modo reciproco, logrando de este modo resonancia interna. Tal resonancia no debe ser entendida en términos de estabilidad. La estabilidad en el ser vivo significaría la muerte, la imposibilidad de actualizar nuevos potenciales preindividuales. La resonancia que se establece en el ser viviente no es solo entre él y su medio asociado, sino en sí mismo, desdoblándose en pensamiento y cuerpo. Pensamiento y cuerpo no adquieren en Simondon un carácter sustancias en sentido hilemórfico, sino que conforman un sistema de individuación.

A partir de la posibilidad de problematizaciones sucesivas, lo colectivo aparece como una nueva individuación a partir de la individuación vital, ampliando el sistema individuante. Esta nueva individuación inaugura el plano de lo transindividual, la dimensión social de la relación con el mundo, ligada a partir del resto preindividual que acompaña los planos la individuación. Según Simondon los objetos técnicos son objetos estrictamente transindividuales.

Para Simondon los objetos técnicos no son considerados en tanto unidades materiales[8], sino que indaga en su sentido dinámico: «el objeto técnico individual no es tal o cual cosa, dada *hic et nunc*,

[7] Simondon, Gilbert, *La Individuación*, Editorial Cactus y La Cebra Ediciones, Buenos Aires, 2009, p. 26.

[8] de Vries, Marc J, "Gilbert Simondon and the dual nature of technical artifacts". En Pitt, Joseph C., *Techné: Research in Philosophy and Technology*, Virginia, 2007, Virginia Tech, Vol. 11, no. 1, p. 24.

sino aquello de lo que existe génesis»[9]. De este modo, los objetos técnicos se determinan más por su sentido procesual que por su estidad material. El sentido dinámico de los objetos técnicos supone siempre una operación de invención. El acto de invención atraviesa el plano de lo objetivo y lo subjetivo, estableciendo un intercambio entre una operación mental y una operación práctica. Estos esquemas operativos, que definen al objeto técnico, atraviesan y se desarrollan por niveles. El objeto técnico se transduce al pasar de un nivel a otro, actualizando el esquema operativo. Es decir que el objeto técnico participa y continúa el devenir, permitiendo la individuación de la realidad pre individual.

5. Consideraciones finales

Reflexionar sobre el cuerpo y la técnica, a partir de la simbiosis que entre ellos se establece, y en tanto la técnica constituye una dimensión esencial no solo del individuo humano, sino del devenir del ser, nos permite esencialmente resituar el sentido de la condición humana.

Cabe aclarar que, de lo que se trata no es de negarnos en tanto humanos, o incluso la existencia en nosotros de algo tal como la naturaleza humana, sino de pensar y realizarla desde una visión desantropocentralizada, por sostener justamente que los que nos hace quienes somos, es precisamente aquello que menos nos pertenece, llámese realidad preindividual o andamiaje tecnológico.

Simondon nos muestra que los objetos técnicos constituyen un soporte de lo humano y una aproximación con la naturaleza preindividual, fijando un gesto humano, mientras que Clark nos enseña que la técnica no es un agregado, una compensación protésica, sino que constituye una realidad inherente a aquello que llamamos la naturaleza humana, cuya relación no está trazada por una asimetría instrumentalista, sino más bien por una tensión co-causal.

Pensarnos como naturalmente constituidos por la técnica no implica ni el fin, o la superación de una etapa, sino más bien la realidad de quienes somos. Y quienes somos es precisamente el conjunto de deseos, aspiraciones y proyectos. Por esto, mismo reflexionar en torno a nuestras posibilidades tecnológicas, aquello que nos es permitido gracias a la técnica, es pensar las posibilidades y peligros de lo que podemos llegar a ser. Y lo que podemos ser solo será realizable en tanto cuerpos simbiontes de matrix transindividuales.

[9] Simondon, Gilbert, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p 42

Merleau-Ponty: la noción de *propiedad* y *extrañeza* del cuerpo propio

Erika Whitney (UNC)

Desde la edad moderna y específicamente desde la filosofía de Descartes el problema *mente-cuerpo* se consolidó como uno de los grandes temas filosóficos. No se vio exento de esta problemática Merleau–Ponty, quien motivado por intereses filosóficos influenciado por los avances de la ciencia, intentó dar una respuesta a esta dicotomía.

Este trabajo es un intento por analizar cuál fue su postura teniendo en cuenta *Fenomenología de la percepción* (1945). Como se sabe, el planteo de Merleau-Ponty intenta superar las distintas explicaciones mecanicistas que dejan de lado la experiencia del cuerpo propio. Mediante la noción de "conciencia encarnada" revaloriza el cuerpo, lo libera de los prejuicios instaurados por la tradición y rescata su dimensión fenomenal. Este cambio de perspectiva, en el cual, la atención se dirige ahora a la experiencia propia, manifiesta una ambigüedad entre dependencia y trascendencia que constituye lo más propio del cuerpo. Esta ambigüedad es la que quiero abordar aquí. Como dice Escribano, el cuerpo

> "no se halla exento de la tensión entre el arraigo (apoyo necesario en el orden vital) y la trascendencia (reestructuración o transformación en un nuevo orden de sentido humano) que se producen simultáneamente. Esta es la tensión entre el arraigo y la trascendencia, entre la dependencia y la autonomía."[1]

El cuerpo pertenece a un mundo y está dirigido al él: es ser-en-el-mundo. Ahora bien, como afirma R. Zaner, esta atención exclusiva a la propiedad de mi cuerpo ha desatendido otro aspecto del mismo, no menos importante: su extrañeza. Considero que un análisis sobre este fenómeno nos permitiría enriquecer la noción de "cuerpo propio" de Merleau–Ponty. El objetivo principal de este escrito es comprender qué significa este arraigo del cuerpo al mundo, "su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final"[2], aún cuando esto no implique una determinación, ya que "no hay (…) una naturaleza humana dada de una vez por todas. El uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente respecto de este cuerpo como ser simplemente biológico."[3] En lo que sigue se expondrá la noción de *cuerpo objetivo* que ha predominado en los ambientes académicos desde el siglo XVII. Por un lado, porque la primacía de este concepto en la filosofía ha desvalorizado la importancia epistémica del cuerpo; por otro, porque

[1] Escribano, X., (2004), *Sujeto encarnado y expresión creadora: aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Barcelona, Ed. Prohom, pág. 157.
[2] Merleau-Ponty M., (1945), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta de Agostini, pág. 14.
[3] Óp. cit., (1945), pág. 206.

a este concepto están dirigidas los críticas de Merleau-Ponty. Luego se presentará la noción de *cuerpo fenomenal* del filósofo francés, y por último se relacionará este último concepto con la idea de *extrañeza* que presenta R. Zaner en el texto *La realidad radical del cuerpo humano* (1970).

1. Cuerpo objetivo.

Si analizamos la concepción objetiva del cuerpo se ve que lo que sostiene dicha concepción es una analogía entre cuerpo y máquina. Para Le Breton la representación del cuerpo como máquina tiene sus orígenes en la transición histórica del Medioevo a la Modernidad. En palabras del autor, "Se trata de un modo de inteligibilidad a otro, más preciso respecto de ciertos criterios culturales que introducen con fuerza las nuevas nociones de medida, exactitud, rigor, etc."[4]

En este contexto 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 cuerpo es extraño al hombre al ser visto como un accesorio, mientras el alma adquiere sentido en tanto piensa. Si bien hay una escisión, su unión está presupuesta por la glándula pineal. Ahora bien, dicha unión no deja de ser precaria.[5] Esta cuestión nos interesa trabajar.

El dualismo que se da entre movimiento, representado por el alma, y materia, simbolizada por el cuerpo, fundamenta la concepción objetiva que desde su origen no ha dejado de ejercer influencias. Este modo de comprender el cuerpo, cuyas partes no admiten más que relaciones exteriores entre sí y con los demás objeto, es un cuerpo consagrado a la insignificancia al estar privado de dar posibles respuestas.

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 autómata de un espíritu venido de otra parte, lo que supondría aún que el cuerpo mismo es sin adentro y sin 'sí mismo'".[6] 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".[7]

Merleau-Ponty para superar la dicotomía *cosa-conciencia*, se encargará de recuperar la corporeidad

[4] Le Breton, D., (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, pág. 63.
[5] Cabe destacar que esta distinción entre cuerpo y alma sólo era accesible para los hombres eruditos y de sectores privados. Descartes reconoce en sus cartas a Elisabeth que es preciso abstenerse de estudiar y meditar para concebir la unión entre ambos.
[6] Merleau-Ponty M., (1960), *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidos, pág. 18.
[7] Ibíd., pág. 16.

mediante la descripción de la experiencia del cuerpo propio.

2. 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".[8]

Atendiendo a lo expuesto por A. Battán en *De la fenomenología de la corporeidad a una epistemología del sujeto encarnado*, Merleau-Ponty (1945) propone dos vías de acceso a la corporeidad fenomenal,

> "Una de esas vías de acceso es la que se da en la propia vivencia, constituyendo, fundamentalmente, una modalidad existencial privilegiada y originaria que me proporciona la experiencia de mí misma como subjetividad encarnada, la otra es la que se da mediante el fenómeno perceptivo."[9]

Nos encargaremos aquí de una de estas vías: la subjetividad encarnada.

La dependencia, constante, del hombre a su situación es inherente a su estar en el mundo. El cuerpo "nos abre al mundo"[10], como asegura Escribano, "se trata de una apertura originaria a un horizonte de sentido pre-objetivo en el que se inscribe y se desplaza nuestra vida en su arranque no reflexivo"[11]. 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 consuma constantemente en el movimiento de la existencia.[12]

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

[8] Ibíd., pág. 15.
[9] Battán A., (2012) *De la fenomenología de la corporeidad a una epistemología del sujeto encarnado*, Puerto Rico, En: Revista Diálogos, Número 92, pág. 16.
[10] Esta apertura al mundo se comprende mejor en el estudio de la percepción.
[11] Óp. cit., (2004), pág. 168.
[12] Cf, Escribano, (2004), pág. 170

> 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."[13]

Antes bien, el cuerpo es existencia, como posibilidad sida 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.[14]

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*, el cual 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. [15]

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, es la forma más originaria de intencionalidad del sujeto encarnado. Es el movimiento de la existencia por el cual nos dirigimos al mundo.

El cuerpo, al estar anclado, presenta limitaciones. Sin embargo esto no impide que se transcienda 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'"[16]. Dicho en otros términos, en "el hombre todo es fabricado y todo es natural"[17]. 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 [18]. "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,

[13] Óp. cit., (1945), pág. 215.
[14] Cf. Boburg, F., (1996), *Encarnación y fenómeno*, México, Colección Sophie, pág. 94.
[15] Cf. Merleau-Ponty, (1945), pág. 115-117.
[16] Óp. cit., (2012), pág. 13.
[17] Óp. cit. (1945), pág. 206.
[18] Esto conlleva una crítica a la concepción representacioncita del lenguaje.

definen lo humano"[19] El sujeto que habla, el sujeto que piensa, el sujeto que siente, está encarnado. Este vínculo entre el arraigo y la trascendencia le confiere al cuerpo un carácter enigmático.

3. Extrañeza del cuerpo propio.

Se ha visto cómo esta ambigüedad constituye la propiedad del cuerpo fenomenal. Ahora, se señalará, para complejizar este aspecto enigmático del cuerpo, cómo es que siendo tan mío, me es sin embargo tan extraño.

En *La realidad radical del cuerpo humano* (1970), Zaner retoma dos casos particulares -el de Emily, la niña que se percata de que su cuerpo le obedece y el de Robert, quien se fastidia por la deficiencia de su cuerpo- y afirma que existe, en ambos, una experiencia del darse cuenta de que el cuerpo es propio. Esta vivencia conlleva el sobresalto inmediato de que ello es así y así ha sido siempre. El asombro ante la propiedad de mi cuerpo supone para el autor, el descubrimiento de la "otridad del cuerpo propio".

> "Tan estrecha es la unión que las experiencias de la otridad del cuerpo son perturbadoras. (…) es el radical descubrimiento de la esencia de la encarnación misma. La experiencia tiene una duplicidad dialéctica justamente porque la encarnación misma es dialécticamente doble."[20]

La duplicidad dialéctica consiste en el descubrimiento de uno mismo como encarnado y a la vez como privado y no privado. Siguiendo lo planteado por el autor en el texto, el fenómeno de estar encarnado se esclarece a partir de cuatro momentos: en primer lugar, la aprehensión de mi cuerpo como mío conlleva la experiencia de que es "fatalmente mío", es decir, estoy encarnada en este cuerpo particular y no en otro, y me guste o no tiene su propia naturaleza y su modo de ser sin que yo haya participado en esa elección. Estoy determinada por él. En segundo lugar, al estar mundanizada por medio de él, estoy expuesta a sus amenazas. Estoy sujeta a las condiciones de la naturaleza material: si algo le ocurre a mi cuerpo me ocurre a mí. En tercer lugar, cuando caigo en la cuenta de que mi cuerpo es mío, me enfrento a algo tan familiar para mí que es por eso mismo extraño. Estoy encarnada en este cuerpo cuya naturaleza es tan distinta que esta otridad parece impenetrable. Y por último, aunque el cuerpo sea mío hay situaciones en las que parece dominarme, parece seguir su propio camino (i. e. la vejez.).[21]

Se podría pensar entones que esta ambigüedad, se da no sólo en la tensión *arraigo-trascendencia*, sino también en la dialéctica *propiedad-extrañeza*. La habitualidad de mi cuerpo se vuelve extraña cuando

[19] Óp. cit., (2004), pág. 198.
[20] Zaner R., (1970), *La realidad radical del cuerpo humano*, En: Revista de Occidente, Número 90, pág. 305.
[21] Cf. Zaner R., (1970), pág. 306.

percibo que estoy limitada por este cuerpo que es inevitablemente mío.

La filosofía de Merleau-Ponty recupera la corporeidad mediante la noción de "conciencia encarnada". El cuerpo que había sido considerado un obstáculo, es ahora condición de posibilidad. A través de la subjetividad encarnada pueden vislumbrarse algunos aspectos del cuerpo fenomenal, de ese cuerpo que es vivido y del cual tengo una experiencia originaria. En resumidas cuentas, la dependencia de mi cuerpo al mundo no sólo me limita -al estar sujeto a condiciones materiales- también me abre al mundo. Como dice Merleau-Ponty, "el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque ésta se realiza en él"[22]. La experiencia corporal, es decir, la vivencia del cuerpo como mío y el extrañamiento que ello significa, es lo propio de este cuerpo que: por un lado, no es una cosa, de ahí que no tengo conocimiento objetivo de él, y por otro, no está en el mundo, sino que lo habita. Mi cuerpo no está dado a la conciencia, por el contrario, es el "centinela" que hace posible su manifestación. Lo fundamental de esta conciencia que está encarnada en el mundo es que sólo ella puede darme la experiencia de la corporeidad. En definitiva, cabe destacar que: frente al asombro de Emily (uno de los casos tomados por Zaner) de que su cuerpo era suyo "ningún análisis pudo decirle si su sentimiento le vino a través de la mejilla o del hombro, o qué fue lo acariciado y qué lo acarició."[23]

[22] Óp. cit., (1945), pág. 183

[23] Hughes R., en Zaner R., óp. cit. (1970), pág. 303.

Semiótica, publicidad y deseo, procesos inconciente en el marco del Marketing moderno

Martín Gonzalo Zapico (UNMDP)

1. Signos y voces en la publicidad

Vivimos rodeados de signos. Y nuestra vida no es más que un continuo e inacabable proceso de interpretación a través del cual pretendemos aprehender la realidad y muchos de sus matices. Estos signos, evidentemente, son de distinta naturaleza. Si en primera instancia Saussure (1945) había simplemente hablado del "signo lingüístico" con su relación binaria significante significado, Peirce (Margariños de Morentin, 1983) supo hablar de "Signo" en general y dar una clasificación aproximada dentro de la cual, en su marco teórico, se puede abarcar la totalidad de los elementos de lo que convenimos llamar una realidad sensorial. Habla Peirce (1931-1958), en un sentido simplificado, de índices, íconos y símbolos y de una semiósis (1931-1958) donde residiría la interpretación.

Entre muchas de las áreas que se pueden abordar a través de la semiótica, la publicidad es una que llama en particular mi atención por su contenido "polifónico" citando a Bajtin (1979). El manejo de la idea de un signo como "Algo que está en alguna medida de algo para alguien" (Margariños de Morentin, 1983, pp.89) será el motor principal del análisis de la publicidad como un signo y permitirá realizar un análisis bastante profundo sobre los elementos que están pero no son apreciados en una primera mirada.

A simple vista, una publicidad parece simplemente un procedimiento a través del cual se pretende llamar la atención de un receptor a fin de que consuma un determinado producto (Kotler y Armstrong, 2008). Y en parte es cierto, cualquiera manual de curso de la carrera de Marketing lo definirá más o menos de esta manera. No obstante hay un número de variantes que entran en diálogo a la hora de configurar una publicidad que no están exhibidas a simple vista. Estas variantes son las que configuran la naturaleza múltiple del discurso en la publicidad.

2. Sexualidad y deseo

Entre ellas, la idea misma de sexualidad. Que no debe ser comprendida meramente como un conjunto de comportamientos o ideas que se relacionan con la satisfacción de la necesidad sexual, sino la sexualidad entendida como el conjunto de distintas variantes que configuran la presencia conciente de una alusión a la relación sexual explícita. Es decir, no ver la sexualidad como un conjunto de actitudes meramente biológicas, al contrario, percibir a esta como un fenómeno

interpretativo social semiótico de los elementos que se perciben a través de los cinco sentidos. En este marco, la sexualidad no vista como erotismo (ya que este tiene un marco de acción mucho más amplio que el mero deseo, y se acerca al placer estético, es decir que no es útil como medio), ni tampoco relacionada con el concepto de amor, sino vista como una "insinuación" del acto sexual, sin llegar a lo pornográfico. Este aspecto, la sexualidad, será lo explícito de la publicidad, lo que está a la vista.

El segundo elemento importante de análisis es la idea de "deseo" comprendida en el marco del psicoanálisis Freudiano (1993). En pocas palabras, esa manera tan peculiar que tiene el aparato psíquico del ser humano de manifestar las necesidades físicas a través del lenguaje. Esta idea de deseo no solo desde el punto de vista inconciente, sino del conciente también. El deseo sexual está en el inconciente, y el súper yo (Freud, 1883) está mediando para evitar su manifestación directa por que esta atenta contra la organización de la sociedad, desarma los supuestos sociales y las instituciones. Normalmente, el súper yo actúa como filtro y permite la manifestación del mismo (que es necesaria pues de lo contrario el sujeto se enferma) a través de actividades varias tales como el arte, los deportes, etc. A esto Freud lo llama sublimación (1883)y tiene una marca positiva. Pero también el deseo tiene marca conciente, y es sobre este aspecto que la publicidad trabaja y logra resultados. La teoría de la disonancia cognitiva (Festinger, 1957) dio en alguna medida forma, junto con la idea de equilibro (Heider, 1958), un nombre a este extraño proceder del consumidor en el cual no es plenamente conciente de sus actitudes hacia algún determinado producto o es conciente de su propio disgusto ante determinado producto que, pese a todo, lo atrae. Sin embargo, no llegan más allá de la descripción del comportamiento, puesto que se trata de libros relacionados con la aplicación del Marketing y no se entrometen con el aparato psíquico más allá de alguna breve incursión, pero trabajan más con la actitud en si, como un resultado observable y útil.

3. El mecanismo publicitario

Vamos a postular nuestra hipótesis del funcionamiento publicitario, para luego dar un ejemplo concreto y paradigmático que la apoye. La publicidad es un signo. Como tal genera semiósis, crea signos más complejos en su intérprete. Si nos remitimos a la definición arriba dada, podríamos decir sin miedo que el signo publicidad está en alguna medida de un signo producto para un signo destinatario. Esto no presentaría dificultad alguna, pero se complejiza al complejizar la cantidad de elementos del segundo objeto de la tríada. La publicidad no varía, es siempre la misma. Y el sujeto que la interpreta es eso, un sujeto que la interpreta. Lo complejo se desarrolla entonces en el segundo término "en alguna medida de". Creer que es solo en función del producto, es dejar de ver la gran cantidad de elementos que producen que la publicidad no sea un signo, sino muchos, muchas

voces que hablan al mismo tiempo a través de solo una imagen hacia una persona.

Y la publicidad funciona de manera muy especial. El contenido sexual implícito o explicito de la publicidad da la pauta de aprobación social (pues se manifiesta de manera directa la realización y concreción de eso supuestamente prohibido, se normaliza o mínimo se sugiere como algo positivo), así entra en juego la idea de éxito, de logro, y por consiguiente entra a jugar el deseo también latente de aceptación social. Esto no viene sin consecuencia, pues los parámetros culturales tradicionales han sido modificados y se inhibe el funcionamiento tradicional del súper yo permitiendo la manifestación del deseo inconciente que se concientiza y se hace metonímico con el producto en cuestión, desviando este deseo.

Se produce una inversión en la función "filtro" del súper yo y la sublimación pasa a realizarse por un impulso externo (la imagen publicitaria) y no interno como normalmente sucede. Lo inconciente se hace conciente, pero no de manera directa, sino en el deseo del producto ofrecido pues a este se lo asocia con la satisfacción del deseo sexual o mínimo con el principio de placer.

¿Cómo sería, entonces, la semiósis? ¿Hablamos de índice, símbolo o ícono? A primera vista la intuición nos llevaría a plantear que la publicidad es el signo fundamento que en alguna cualidad del producto pretende llegar a un interpretante consumidor. Y sería un índice el signo publicidad, pues el conjunto de percepciones sensoriales estarían en lugar del producto. No obstante, mirando con algo más de detalle, podemos observar que el signo fundamento, la publicidad está en alguna cualidad del deseo y realmente el signo producto es el fundamento y el signo publicidad el interpretante. ¿Dónde queda el público?, en la relación planteada anteriormente, pero teniendo en cuenta que en la idea de producto subyace la idea de deseo de manera adjunta.

Tomemos una publicidad concreta. Se trata de la publicidad muy conocida de los vinos saborizados "Frizzé". Apunta a un público comprendido entre los 18 y los 30 años, una gran franja de consumidores potenciales, jóvenes, y tipificados como amantes de la J.O.D.A. Lo importante es la presentación que se realiza en la publicidad del cuerpo como objeto de deseo por excelencia. Este es un tema principal que, junto a la idea de éxito, vertebrará lo que yo creo el éxito del producto a nivel inconciente.

El cuerpo, en especial el femenino, se presenta sensual, provocador, sugerente. El masculino como fuertemente deseante. Esta marca es característica de la mayoría de las publicidades actuales, y mantiene la vieja idea del hombre como sujeto principal, activo. En la sucesión de imágenes, hay un elemento siempre presente en todos los cuadros, la seducción. Una constante en los boliches, en la realidad de los consumidores. Estos elementos apuntan a generar una cercanía y una verosimilitud en el consumidor para que su experiencia sea más familiar con el producto. Este primer paso, como se ve, está fundado desde la idea de deseo. Sin embargo, el proceso arriba descripto empieza a partir de este marco, no se agota en la simple acotación recién realizada.

Este cuerpo sugerente, esta seducción, es fuertemente positiva. Está cargada de la idea de éxito. Bien, ahora, esta idea de éxito estará unida entonces a la del cuerpo. El producto, si bien no se explicita hasta el final, irá arrastrando tras de si todas estas ideas y tendrá adjuntos efectos de recepción. El desencadenamiento último, apenas sugerido, la satisfacción del deseo sexual, está prácticamente explícito en esta propaganda, por lo cual es muy sencillo ver como la función del Super Yo se desarma, puesto que está puesto como algo totalmente naturalizado y cultural el elemento sexual. Entonces, sucede que ese elemento del inconciente se vuelve totalmente conciente, es un hecho, está sucediendo en la publicidad. La sublimación no debe realizarse como normalmente, sino que se realiza a través del producto, relacionado directamente con la satisfacción del deseo a través de todos los estímulos visuales.

El signo publicidad, en alguna medida del deseo está para el público y genera en el otros signos. El signo publicidad es polifónico, y no solo comprende el deseo, sino también adjunto ahí el éxito. En el segundo constituyente del signo están sintetizados, indisolubles, el deseo, el éxito y el producto, todos uno. En la publicidad mencionada es algo evidente, casi obvio, pero es importante observarlo para ver como se realiza en publicidades mucho menos explícitas y que, sin embargo, tiene un éxito similar realizando el mismo procedimiento.

4. Consecuencias de este análisis

Más allá de este análisis realizado, lo que espero destacar es el lugar que se le ha concedido a la mujer en la publicidad moderna, y me refiero al lugar de objeto. Es sumamente contradictorio que frente a la gran cantidad de material teórico que se ha desarrollado apuntando al desarrollo de una igualdad absoluta de género, disciplinas como la publicidad promulguen el lugar de la mujer como un mero objeto. Este planteo va más allá de las propagandas de bebidas alcoholicas que tienen como audiencia un público juvenil. Basta ver la gran gama de propagandas de productos de belleza (shampoos, cremas para peinar, maquillaje, productor de rejuvenecimiento, etc) para notar que, lejos de proponer un ideal de mujer que se acepta tal cual es y que en todo caso se embellece con el uso del producto, se establece una mujer que debe estar siempre bella para satisfacer esa condición objetual antes planteada.

Si bien este último planteo puede ser considerado muy hipotético, es necesario hacerlo patente para poder matizar el lugar que tiene el sujeto femenino en la publicidad. Entre sujeto de su propio cuerpo, y objeto de deseo de un sujeto ajeno.

5. Hacia una psicología de la conciencia

Freud lo dijo, y todos los pensadores en sus respectivas áreas opinan de manera más o menos similar. Es necesario tomar conciencia de los acontecimientos que suceden en nuestro entorno, sean externos (Benjamin, Adorno, Marx, Williams, Levi-Strauss) o internos (Peirce, Freud, Lacan, Morris). La publicidad utiliza una gran cantidad de ideas de la psicología en su conformación, y lejos de proponer una semiótica anti-marketing considero que es pertinente que cada uno de nosotros evalúe la incidencia que tiene en su experiencia como consumidor. Este trabajo es un esbozo de un "ponerse a pensar" en que sucede cuando experimentamos una propaganda; por que el marketing moderno pone a su público en experiencias de consumo.

Referencias bibliográficas:

- Bajtin, Mihail. (1979) *La poética de Dostoievski*, FCE: México.

- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*, Evanston, IL: Row and

- Freud, Sigmund. (1993) *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona: Altaya.

- Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*, New York: Willey.

- Kotler, Philip Y Armstrong, Gary (2008) *Fundamentos de Marketing*, 8va edición. México D.F. Pearson Education.

- Margariños de Morentín, Juan.A (1983), *El Signo*, Buenos Aires, Hachette.

- PEIRCE, C. S. *1931-1958. Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press. Edición electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex. Ordenación cronológica de los textos compilados en CP, hecha por A. W. Burks

- Saussure, Ferdinand (1945). Curso de Lingüística General, Losada, Buenos Aires.

-Spot Publicitario de Frizzé para el verano 2011/2012 en Argentina .http://www.youtube.com/watch?v=bkhJvCGOU1o

Cuerpos *cyborgs*: una aproximación al cuerpo contemporáneo desde el bioarte

Ayelén Zaretti (UNComa/UBA)

1. Cuerpo moderno:

El cuerpo occidental moderno se construye a la par del ascenso del individualismo. La emergencia del individuo como tal, unidad social y átomo de las comunidades, requiere de la delimitación entre los cuerpos. Y es que frente a la nueva sensación de ser un individuo, de ser Uno en contraposición a ser miembro de la comunidad, el cuerpo se transforma en la única frontera posible; en el límite preciso entre un hombre y el otro (Le Breton, 2002). Tanto es así que el cuerpo humano se vuelve centro de atención de las emergentes ciencias modernas que desacralizan la naturaleza volviéndola una forma vacía. Cambia entonces el lugar del hombre en el cosmos; este es ahora el único ser capaz de moldear esta naturaleza; el cuerpo aparece aquí como la parte natural del hombre y, por ende, contingente. Separado de sí mismo, de los otros y del cosmos, el cuerpo humano aparece como el residuo de estas tres contracciones (Ibid).

El saber anatómico que comienza a construirse a comienzos del siglo XV, constituye el indicio fundamental del avance del individualismo y de la transformación que sufren las nociones en torno al cuerpo. Las primeras disecciones oficiales realizadas por Vesalio a principios del siglo XVI constituían todavía una ruptura; la Iglesia debía autorizar esta práctica que, a su vez, sólo era realizada sobre los cadáveres de convictos condenados a muerte. Con su obra *De corporis humani fábrica* del año 1543, Vesalio hace emerger una diferenciación que se encontraba implícita en lo que devendría la episteme moderna: la dualidad entre el hombre y su cuerpo.

Progresivamente, el cuerpo resultante de estos movimientos epistémicos, se complejiza. La filosofía mecanicista del siglo XVII junto con la filosofía cartesiana construyen un cuerpo paradójico, máquina imperfecta, de la que se debe dudar; marca de la individualidad del hombre, pero extraño, ajeno, a él. Cada vez más, el cuerpo se vuelve posesión del hombre; tener más que ser, un cuerpo.

Avanzando sobre el siglo XVII y XVIII el cuerpo humano no sólo es observado anatómicamente, en sus partes y componentes, sino que también comienzan a racionalizarse sus gestos, sus modos, sus conductas y acciones. Son los siglos de gestación y desarrollo de lo que Michel Foucault llamara sociedades disciplinarias, donde el cuerpo humano se hace más útil en tanto que más obediente y más obediente en tanto que más útil (Foucault, 1989). El gesto es analizado minuciosamente para ser coordinado con la máquina de manera tal que el cuerpo, *máquina maravillosa*, pase a formar parte de la línea productiva de las demás máquinas.

2. Cuerpo cyborg:

La medicina es un buen ejemplo para pensar la conversión del cuerpo en los tiempos del cyborg. Los discursos y prácticas médicas se ejercen específicamente sobre el cuerpo y el paciente se convierte en su rehén (Le Breton, 2002). Pero que este ejercicio se produzca sobre el cuerpo no significa que no se ejerza en otros órdenes; o mejor, precisamente porque se ejerce sobre el cuerpo, involucra al sujeto en todas sus dimensiones. Las intervenciones genéticas sobre los niños por venir, las posibilidades e investigaciones para desarrollarlos totalmente fuera de la mujer, en placentas e incubadoras artificiales, extienden los poderes de la medicina hacia el campo del deseo; "al azar de la concepción y de la gestación se le opone, actualmente, una medicina del deseo" (Ibíd., p. 228).

Medicina que aunque no sólo funciona en el ámbito de la reproducción, encuentra en la sexualidad un campo sumamente fértil. Desde los anticonceptivos hasta el sildenafil (Viagra), pasando por todas las tecnologías de embellecimiento de los cuerpos para volverlos 'sexualmente atractivos', estandarizan la sexualidad en su cyborguización, pero además, el éxito de estas tecnologías "ha introducido de golpe las fuerzas del mercado en la intimidad de las relaciones sexuales (uno de los pocos ámbitos del entretenimiento que seguían siendo gratuitos)..." (Yehya, 2001, p.21).

Se ha dicho: esta *medicina del deseo* no sólo funciona en el ámbito de la sexualidad. Una recorrida por el catálogo de psicofármacos disponibles para el consumo de cualquiera que quiera hacer uso de ellos, da cuenta de esto. Es frecuente que incluso los niños, sean usuarios de drogas psicotrópicas como el metilfenidato, la dexedrina o la clonidrina, frente a situaciones de mucha actividad, inquietud o ansiedad. Posiblemente, el avance de los psicofármacos sobre la infancia sea consonante con esta disociación entre la sexualidad y la procreación que ya se ha esbozado. Y es que el hijo aparece disociado de la sexualidad y del deseo de la pareja, los roles de cuidado de los padres se instrumentalizan y el niño (también) termina por transformarse en mercancía. No habrá de sorprender entonces, que a este niño-mercancía se le apliquen luego todas las tecnologías necesarias para sintonizarlo con el mundo de las cosas.

Además están claro, toda la serie de prótesis e implantes artificiales que bien para corregirlo o para diseñarlo, encarnan en el cuerpo; siendo más eficientes, cuanto más capaces de integrarse al organismo 'receptor'. Implantes cocleares, prótesis de brazos, piernas o manos, implates de siliconas... Un gran menú para bien diferentes propósitos, pero siempre modificando las percepciones de que ese cuerpo-sujeto es capaz. De hecho, en algunas oportunidades, el implante puede resultar en una ampliación de las potencialidades propias del cuerpo 'receptor', como en el caso de los corredores amputados que utilizan prótesis que les ofrecen un rendimiento ideal y la mayor velocidad en función del tipo de carrera (Yehya, 2001).

Los experimentos realizados sobre su propio cuerpo por el inglés Kevin Warwick avanzan en este

sentido. Warwick se implantó un microprocesador diminuto en su brazo izquierdo. Este microprocesador puede leer los impulsos eléctricos que fluyen entre la mano y el cerebro. Esta señal es transmitida a una computadora que las recopilará para, luego, intentar reproducirlas, enviarlas nuevamente al implante y 'engañar' al sistema nervioso. De ser posible manipular el sistema nervioso se podrían controlar las prótesis con extrema precisión, reparar los sentidos de ciegos y sordos, y hasta aumentarlos más allá de las potencialidades de escucha, visión, tacto, gusto y olfato que se conocen hasta hoy (Ibíd.).

Pero no hace falta ir tan lejos en el tiempo futuro para ver la hibridación orgánico-tecnológica que acontece sobre el cuerpo actual; el cuerpo cyborg. Las prácticas y los discursos que se inscriben en el dispositivo *fitness* (Sibilia, 2008), con el anhelo de moldear, diseñar y programar el cuerpo también se insertan en el paulatino proceso de cyborguización de los cuerpos contemporáneos.

El cyborg aparece entonces como un híbrido entre lo humano y (todo) lo no-humano. Para Donna Haraway (1995), es justamente esta condición la que empuja a mancharse, a tomar partido. Es que el cyborg no aparece como sujeto político puro, unívoco y liberado, al contrario se presenta enmarañado y sucio; sus orígenes han sido los del militarismo y el desarrollo patriarcal, "pero los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes. Sus padres después de todo, no son esenciales" (Haraway, 1995, p.256).

No se trata de un híbrido que conserva su forma, su figura individual; no se trata de *una* identidad compuesta por múltiples fragmentos, sino que más bien, el cyborg es articulación, es relación y relaciones. "Articulamos, luego existimos" (Ibíd., 1999, p.150). Estas relaciones preceden al sujeto y lo constituyen. Relaciones que se producen, claro, entre humanos, pero también entre no-humanos, y entre humanos y no-humanos; acontecen relaciones entre múltiples especies. Todos los elementos *son* en ejercicios de interacción. Y esos haces de relación son a su vez, heterogéneos y tienen diversas potencialidades.

El cyborg pone en entredicho la condición humana. Lo que se define como humano no es ni más ni menos que lo que se ha constituido como tal en un momento histórico dado. Y es que, finalmente, el hombre, como el cyborg, y todavía más en tanto que cyborg, es un ser 'artefactual'; está construido como ficción y como hecho (Haraway, 1999).

3. Cyborgs en el arte, cyborgs políticos:

Probablemente sea el australiano Stelios Arcadiu, el primer referente cyborg del arte. Mejor conocido como Stelarc -nombre cyborg en sí mismo-, este *bodyartista* paultinamente comenzó a explorar los bordes de lo que se conoce como bioarte.

En 1980 una universidad japonesa logró terminar su proyecto *Third Hand*, que podría considerarse

como su primer paso hacia el bioarte. Se trataba de una mano mecánica adherida a su propio brazo derecho, con función prensil, capacidad de asir objetos y hasta un sistema de *feedback* para obtener la sensación del tacto. Los movimientos de la mano eran controlados de manera independiente por los impulsos eléctricos de los músculos abdominales y abductores del propio artista. Esta idea de adicionar elementos externos al cuerpo alumbró buena parte de la producción de Stelarc; *Amplified Body* compuesto por *Third Hand* y *Virtual Arm* o el *Exoskeleton* fueron algunas de sus obras posteriores, donde brazos, manos y piernas mecánicas se conectaban a su cuerpo de manera tal de modificarlo tanto en sus habilidades para la acción como en la capacidad de percepción.

Para 2006 Stelarc atravesaba una intervención quirúrgica por medio de la que se le implantaría una tercera oreja –imitación de su propia oreja izquierda, construida con cartílago y cultivo tisular- en su antebrazo izquierdo. Dos cirugías y una serie de procedimientos para evitar el rechazo del cuerpo más tarde, la *Ear on arm* funcionaba tal cual Stelarc lo esperaba; oyendo y retransmitiendo lo oído a quien quisiera escucharlo a través de Internet.

A Stelarc lo empuja la idea mcluhiana de que los instrumentos tecnológicos que extienden las facultades humanas son, a su vez, extensiones del cuerpo. Así, el cuerpo actual aparece ante él como obsoleto, pero capaz de ser modificado y diseñado tecnológicamente de manera de adaptarse a la "infosfera"; "la gravedad ha moldeado la forma y estructura del cuerpo en su evolución y lo ha contenido en este planeta. La información propele al cuerpo más allá de si mismo y de su biosfera. La información determina la naturaleza y la función del cuerpo postevolutivo" (Stelarc, 1991). La idea de que el cuerpo es objeto y aún más, objeto de diseño, acompaña la prolífica producción de Stelarc como bioartista.

Este cuerpo-objeto-de-diseño no representa lo que sería el futuro del cuerpo moderno, sino que es en sí mismo producción técnica del cuerpo presente. Significado y significante, forma y función, concepto y materia, se funden en un cuerpo que deja de ser representación para ser presentación (Rocha, 2009).

Cuerpo de época, Stelarc *es* el cuerpo del tiempo de la técnica; cuerpo interconectado, cuerpo en relación:

> Si, como observa Merleau Ponty, el mundo sólo nos es asequible a través de nuestro cuerpo, entonces toda transformación en el cuerpo supone un cambio en la sensibilidad; y, dado que la percepción consiste en fundar o inaugurar el conocimiento, la intervención del cuerpo (como territorio de lo sensible, de los sentidos) supone una transformación en nuestra forma de aprehender y "enlazarnos" con el mundo (Rocha, 2001, p.7)

En este mismo sentido, es que Eduardo Kac, pionero y referente para el bioarte, aspira a que el disfrute de las obras sea 'sensual'. En *El arte transgénico*, manifiesto considerado impulsor de este

nuevo 'género' artístico, Kac (1998) avanza sobre las concecuencias que las tecnologias de la información y la comunicación, junto con las biotecnologías han tenido sobre la percepción del cuerpo humano. Le quedará a esta forma de arte, hacer visibles esas consecuencias o, mejor, despertar la conciencia de que aunque no sea visible, afecta directamente sobre el mundo de los humanos.

Kac buscará entonces crear quimeras; organismos creados a partir de genómas diferentes. Con el apoyo de las técnicas de ingeniería genética, propone "transferir material de una especie a otra o crear unos singulares organismos vivientes con genes sintéticos" (Kac, 1998, p. 1). En este mismo manifiesto, Kac presentaba su proyecto *GFP K-9*; un perro intervenido con un gen de un tipo de medusa del Pacífico que provocaría el resplandor propio de las medusas en el pelaje del animal. Aunque finalmente este proyecto no pudo ser llevado a cabo, en 2000 Kac presentó su *GFP Bunny*, más conocida como la coneja Alba, donde realizó aquello que proyectaba sobre un perro, sobre una coneja.

Hay un marcado carácter comunicacional en el bioarte que permite señalar su modo de inscripción "en el campo de la intervención técnica de lo viviente. Este modo de inscripción se vincula con la exhibición de un cambio en el espacio del saber sobre la vida" (Maldonado, 2011, p.104). Si el conocimiento sobre la naturaleza se apoyaba sobre la funcionalidad de la vida, diferenciando lo orgánico-vivo de lo inorgánico-muerto, en la biología contemporánea se sostiene sobre un discurso de verdad articulado sobre un modelo de comunicación informacional. Lo vivo y lo inorgánico pueden transmutar por el principio de información. Se hace manifiesta, y de hecho, acontece en las 'obras', la dislocación del par cuerpo-vida.

Esa es, de hecho, la gran pregunta del bioarte: ¿qué es estar vivo? Y allí radica la potencialidad de esta manifestación artístico-científica o científico-artística; evidenciar que

> (…) es el carácter informacional y la posibilidad de establecer un circuito de interacciones entre la vida y el artefacto, entre lo cultural y lo natural, entre lo biológico y lo histórico aquello que delinea los rasgos constitutivos del saber sobre la vida en la actualidad (Ibíd., p.105)

Se pone en cuestión así, la condición de ser humano, la condición de ser. Hay un desafío a las categorías ontológicas que acunó la modernidad alrededor de esta noción. La ontología monovalente y la lógica bivalente; el pensamiento dicotómico moderno, ya no resulta eficaz para pensar el presente.

Estos cyborgs-artistas expresan en sí mismos estas dislocaciones, remarcando el carácter relacional del ser en el mundo, en un venir al mundo que es en sí mismo, intervención simbólica de la vida.

Y sin embargo, como el cuerpo, no dejan de ser blanco fácil para una reconversión en mercancía; engranaje tal vez, de la estetización de los experimentos que vuelven prolífica la industria

farmacológica de la que ya se habló y que vuelve intercambiable incluso al deseo. Ejemplos abundan: la compañía Allerca, ofrecía gatos modificados genéticamente para ser hipoalergénicos. El mismo gen con que se modificó a la coneja Alba, fue utilizado para crear a los llamados *GloFish*, peces que, como su nombre lo indica, brillaban bajo la luz correcta. Y en Pascua cada vez es más frecuente la venta de pollitos de colores.

4. Para terminar:

Como el bioarte, los cyborgs hablan por sí mismos -si hubiera *sí mismo* en ellos-; son *venir al mundo*. El cuerpo del cyborg no representa porque es la encarnadura de esas relaciones y articulaciones que lo componen y lo construyen. Y precisamente por eso, el cyborg no es héroe, ni podría serlo. Es incapaz de mantenerse ajeno a las cooptaciones del capital. De tal forma que el cyborg es medicina del deseo y estallido del sujeto moderno; la coneja Alba y los gatos hipoalergénicos vendidos para Navidad.

El desafío está en mancharse, en implicarse, en tomar partido. Se trata de seguir articulando para generar nuevas significaciones.

Referencias bibliográficas:

- Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Haraway, D. (1995). "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" en Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (pp. 251-311). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. (1999). "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles" en *Política y Sociedad* N°30 (pp. 121-163). Madrid.
- Kac, E. (1998). "El arte transgénico" en *Leonardo Electronic Almanac*, vol. 6, Nº 11, versión electrónica: http://www.ekac.org/transgenico.html
- Lazzaratto, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Leenhardt, M. (1997). *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Maldonado, M. (2011). "Arte e intervención técnica en los bordes de la modernidad biológica". *Poéticas tecnológicas, transdisciplina y sociedad. Actas del Seminario Internacional Ludión/Paragraphe*. Buenos Aires: Exploratorio Ludión. (pp. 101-106).
- Rocha, Margarita (2009). "Apuntes sobre un cuerpo tecno-artístico" en *Revista DEF-GHI. Comunicación y Arte* N°2. Santa Fe.
- Sibilia, P. (2005): *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sibilia, P. (2008): *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Yehya, N. (2001). *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción.* México: Paidós.

El "cuerpo sin órganos" en Artaud: una lectura con Deleuze

Virginia E. Zuleta (CONICET – UNSJ)

1. Las palabras sembradas fuera del surco: la (re)creación del teatro

La apuesta de Artaud por un Teatro de la Crueldad es la valoración de un teatro en vínculo con *una* vida, con *un* cuerpo que no se someta a un orden establecido ya sea del lenguaje, de los órganos, del juicio de dios. El teatro occidental, tal como declara Artaud, sólo reconoce un lenguaje articulado, un lenguaje gramatical en el que las palabras insisten en la "representación", en la "mímesis". Su apuesta es la destrucción de este modo de concebir el lenguaje, poniendo en movimiento aquello que se ha solidificado: las palabras, consideradas como "representación de...", "mimesis de...", los conflictos sociales o psicológicos, que hacen del teatro un campo de batalla de las pasiones morales. La supremacía de la palabra en el teatro occidental lo reducen a un mero reflejo del material textual y todo lo que lo excede queda en el dominio de la puesta en escena.

En el pensamiento artaudiano no se trata de abandonar la lengua sino más bien de desplazarla como sistema homogéneo, en equilibrio o próximo al equilibrio, definido por términos y relaciones constantes. Sembrar las palabras fuera del surco, hacerlas *delirar* (Cfr. Deleuze: 2009); tomando distancia de los servidores de las palabras, esos que Artaud (1972: 49) describía como los peores puercos. Imperativo artaudiano "dejar de ser puercos", distanciarse de la obsesión por la palabra "clara" que lo exprese todo. Artaud lanza afirmaciones como: "La escritura es una porquería" (1972: 48); y tomando esta flecha podemos decir es una porquería si los desplazamientos son posibles solo bajo las coordenadas, los límites que le adjudica "los puercos", los que se sirven de las palabras como cercos.

Artaud hace de la experiencia poética la (re)creación del teatro, la práctica de sus poemas reclama todo *un* cuerpo, un lenguaje hecho cuerpo, afectivo e intensivo. Un lenguaje de los gestos, de las actitudes, en el que las palabras se relacionan con los movimientos físicos que las han originado, dando lugar a su aspecto afectivo, desplazando el lógico-discursivo. Volver a las fuentes respiratorias, plásticas, activas del lenguaje, oír las palabras como elementos sonoros y no por lo que gramaticalmente expresan, percibirlas como movimientos, y que estos se asimilen a otros movimientos directos, simples, comunes a todas las circunstancias de la vida. En este momento, es cuando se reconstituye, se revive el lenguaje de la literatura y los objetos mismos se ponen a hablar (Cfr. Artaud: 2001). Esta apuesta no es un permanecer en el desequilibrio de las palabras –ya que esto significaría quedarnos en un "lenguaje de superficie"– sino extenderlo hasta todo el sistema de la lengua: "si el sistema se presenta en desequilibrio perpetuo, en bifurcación, en unos términos en

los que cada uno recorre a su vez una zona de variación continua, entonces la propia lengua se pone a vibrar, a balbucir" (Deleuze, 2009: 152).

Revivir una lengua gestual que grite, que suene, que balbucee y, respecto del lenguaje, Artaud (2001: 58) sostiene: "no entiendo por lenguaje un idioma indescifrable que oímos por primera vez, sino esa suerte de lenguaje teatral extraño a toda *lengua hablada*, un lenguaje que parece comunicar una abrumadora experiencia escénica, de modo que comparadas con ella nuestras producciones exclusivamente dialogadas parecen meros balbuceos". Extraño a toda *lengua hablada* no porque sea "otra" lengua sino porque dentro de ella misma se inventa una "utilización menor de la lengua". Si bien Artaud escribe en su "lengua materna" el francés se encuentra como un extranjero en ella "no mezcla otra lengua con su lengua, talla *en* su lengua una lengua extranjera (...) que no preexiste. Hacer gritar, hacer balbucir, farfullar, susurrar la lengua en sí misma" (Deleuze, 2009: 153).

Poner el oído, el martillo nietzscheano, ahí dónde no se ha explorado los sonidos, los ruidos, los ritmos del cuerpo para auscultar los reflejos (re)creando el propio lenguaje del teatro poniéndolo en fuga. Porque el teatro "no está en nada, pero se vale de todos los lenguajes: gestos, sonidos, palabras, fuegos, gritos" (Artaud, 2001: 12). No estar en nada significa: no representa, no imita, ni los conflictos psicológicos, ni los sociales de la vida cotidiana, *no está en nada* porque no se encierra en su propio lenguaje, fuga constantemente. En el desplazamiento de un lenguaje que "representa" los dramas personales y en la renuncia al "hombre psicológico" posibilita la emergencia de un teatro que esté en relación con *una* vida. Entre el Teatro de la Crueldad y *una* vida "no habrá corte neto, ni solución de continuidad", pero Artaud nos advierte que no se trata de una vida individual, un espectáculo individual en el que triunfan los caracteres, sino de "una especie de vida liberada, que elimina la individualidad humana" (2001: 116 - 127), que tampoco es "La" Vida con mayúscula.

La crueldad consiste en "extirpar por la sangre y hasta la sangre a dios, al azar bestial de la inconsciente animal humana en cualquier parte donde se lo puede encontrar" (Artaud, 1975: 29). "El sistema de la crueldad enuncia las relaciones finitas con el cuerpo existentes con unas fuerzas que le afectan", tal como sostiene Deleuze (2009: 179), en este sentido para Artaud "hacer arte" implica quitarle al gesto su poder de resonancia en el organismo como cuerpo organizado, es la posibilidad de afectar directamente al organismo, creando un cuerpo vital y vivo. El Teatro de la Crueldad es un acto viviente que imposibilita que algo en él coagule. Una y mil veces el gesto artaudiano batalla contra la representación, contra el humanismo –el hombre que se repliega y huye es comido por los gusanos–, contra el gran monstruo lógico y ordenador vestigio de la modernidad racional. Produciendo una apertura que posibilita pensar lo vivido y vivir lo pensado. El teatro artaudiano (2001:12) "se mueve y utiliza instrumentos vivientes, continúa agitando sombras en las que siempre ha tropezado la vida". En éste un actor no puede repetir dos veces el mismo gesto, se mueve, fluye. Pensar el movimiento sin garantías de verdades eternas –huella heraclitiana– el fluir de la vida en la

práctica teatral nos reconcilia filosóficamente con el devenir (Cfr. Morey: 2007).

2. *Una* vida en proceso: inventar(se) un cuerpo nuevo...

Si el teatro es importante en el pensamiento artaudiano es porque su puesta en escena, su práctica, permite elaborar un *lenguaje del cuerpo*. Insistiendo en una vida en proceso, en movimiento que termine con el juicio de dios en tanto garantía, fundamento del orden. El cuerpo se dilata, se extiende en una apertura imposible de situar; las fronteras que delimitaban lo más propio de la corporalidad, sus órganos con sus límites y sus funcionamientos son abiertas, extendidas. Luchar contra el organismo, contra el cuerpo entendido como unidad, conlleva acabar con la figura de "Dios"[1] y con su juicio, en tanto organizador del organismo: "el juicio implica una verdadera organización de los cuerpos, a través de la cual actúa: los órganos son jueces y juzgados, y el juicio de Dios es precisamente el poder de *organizar* hasta el infinito (...) Dios nos ha hecho un organismo" (Deleuze, 2009:182).

Experiencia artaudiana que invoca la fórmula nietzscheana *Dios ha muerto*: "'Dios ha muerto' no es una proposición especulativa, sino una proposición dramática (...) la proposición dramática es sintética, luego, esencialmente pluralista, tipológica y diferencial" (Deleuze, 2000: 241). En este sentido, la muerte de Dios no pone a disposición un casillero que pueda ser rellenado, ocupado por el sujeto o –con palabras de Nietzsche– por el hombre "reactivo" ese que ha matado a Dios. Imperativo: romper la verticalidad, disolver los "fundamentos"; trabajo que requiere una experiencia otra que habilite la des-organización. En este sentido, Artaud (1975:30) prescribe: "si nadie cree ya en dios todo el mundo cree cada vez más en el hombre. Ahora es preciso castrar al hombre", dos movimientos entrelazados el desplazamiento de Dios y del Hombre. En este diagnóstico artaudiano, el Hombre se encuentra enfermo, pero no por una pérdida o una falta –divina, mortal– sino por sus mismos órganos. El rechazar la simple funcionalidad de los órganos es la posibilidad de tematizar un cuerpo sin automatismos ni funcionalidades, un cuerpo sin órganos es un cuerpo danzante.

Inventar un cuerpo nuevo es concebir un "cuerpo sin órganos" que no es pasible de ser adueñado por un sujeto, el cual implica la descomposición de un cuerpo organizado entendido como una unidad orgánica. "El cuerpo sin órganos es un cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes. Una poderosa vitalidad no orgánica lo atraviesa (...) La vitalidad no orgánica es la relación del cuerpo con unas fuerzas o potencias imperceptibles que se apoderan de él y de las que él se apodera" (Deleuze, 2009: 183). En palabras de Artaud "el cuerpo es

[1] La palabra "Dios" a parece con mayúscula y con minúscula hemos respetado la utilización que hacen los autores, y en nuestro caso hemos decido escribirla con mayúscula para acentuar la función de fundamento que tiene en este contexto.

el cuerpo. Está solo. Y no tiene necesidad de organismos. El cuerpo nunca es un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo" (Deleuze y Guattari, 1947: 163). Dios nos ha robado un cuerpo vital y vivo para introducir un cuerpo organizado, sin el cual el juicio no podría ejercerse; en este sentido, la doctrina del juicio trastoca y reemplaza el sistema de los afectos. Artaud insiste en tallar un lenguaje en las "profundidades de los cuerpos", en invertar(se) un cuerpo nuevo: no es suficiente jugar con el lenguaje como un niño al estilo de Carrol. No basta con quedarse en las superficies: la escritura artaudiana obliga al lector a sumergirse, a experimentar lo impensado.

La conferencia, de Artaud, que como una flecha es recogida por Deleuze y Guattari en la meseta 6 (Cfr. Deleuze y Guattari: 2006) es vuelta a ser disparada. El CsO se compone de tal modo que sólo puede ser ocupado o poblado por intensidades, éste es el punto de interés rinde homenaje a Spinoza: "El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)" (Deleuze y Guatarri, 2006: 159). Y esta batalla que alza Artaud en la construcción del sintagma "cuerpo sin órganos" es puesta a funcionar en la maquinaria de Deleuze y Guattari, con lecturas de Spinoza, de Nietzsche, de Simondon, entre otros. Evoca una singularidad impersonal, noción que a pela a la multiplicidad, a un lugar no espacial de las intensidades, el "cuerpo sin órganos" es un cuerpo de todos y de nadie –ni tuyo, ni mío– es *un* cuerpo que posibilita la desorganización de los modos establecidos produciendo nuevas conexiones, nuevos acoplamientos que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, territorios y desterritorializaciones; por eso no se trata de golpear el cuerpo con un martillo como si fuera un bodoque, sino más bien andar con una lima fina. No es un desechar el cuerpo: "Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones, fuerzan a ello (Deleuze y Guatarri, 2006: 165).

Se trata más bien de liberar la fuerza que encierra el cuerpo y pensar un cuerpo de órganos indeterminados en vías de diferenciación, teniendo en cuenta los ritmos, los modos, si uno se precipita los estratos (organización, significación, sujeto, etc.) puede derivar en un desmoronamiento suicida o demente. Propuesta en *Mil Mesetas* "instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmentos por segmento *continuus* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra" (Deleuze y Guatarri, 2006: 166).

Referencias bibliográficas:

Artaud, Antonine (1972) *El ombligo de los limbos*, *El pesa-nervios*, Buenos Aires, Editorial Aquarius S.R.L

Artaud, A. (1975) *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, Buenos Aires, Ediciones Caldén.

Artaud, A. (2001) *El teatro y su doble*, Madrid, Gutenberg.

Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

Deleuze, G. (2008) *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.

Deleuze, G. (2009) *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama.

Deleuze, G., Guattari, F. (2006) "¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?" en *Mil Mesetas* (2006), Valencia, Pre-Texto, 155-171

Morey, Miguel (2007) "Antonin Artaud: el cuerpo y la gramática" (1977) en *Pequeñas doctrinas de la soledad* (2007), Madrid, Sextopiso, 43-62

****