

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 5 (2016)

**FILOSOFÍA Y CUERPO
DESDE EL PENSAMIENTO
GRECO-ROMANO HASTA
LA ACTUALIDAD**

(VII Congreso Internacional
de la Sociedad Académica de Filosofía)

**Jorge Costa Delgado,
Inmaculada Hoyos Sánchez
y José Luis Moreno Pestaña
(eds.)**

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 5 (2016)

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminato (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 5 (2016)

Presentación. <i>Jorge Costa Delgado, Inmaculada Hoyos Sánchez y José Luis Moreno Pestaña</i>	9
Conferencia inaugural: La «pierre noire» et la «bulle de savon». Réflexions sur le corps au XXI^e siècle. <i>Jean-François Braunstein</i>	11
Cuerpo y alma	
Ingeniería humana: alterando el cuerpo para ampliar la fantasía moral. Una posible solución a los problemas planteados por Günther Anders. <i>Virginia Ballesteros</i>	31
ΨΥΧΗ Y ΣΩΜΑ Una reflexión sobre la relación entre alma y cuerpo. <i>Cristián De Bravo Delorme</i>	43
Alma y παιδεία en La doctrina platónica de la verdad: configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma. <i>José Luis Díaz Arroyo</i>	53
Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo. <i>Juan José Garrido Perrián</i>	63
Die Pforten der Träume und der prophetische Flug der Seele: ein klassisches literarisches Thema bei J.L. Borges. <i>David Hernández de la Fuente</i>	75
Heidegger en torno al error de la Modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, párrafos 19, 20, 21). <i>Fernando Gilabert</i>	89
El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. <i>Antonino Firenze</i>	99
El cuerpo sexuado en los diálogos de Platón. <i>Víctor Hugo Méndez Aguirre</i>	109
Semántica bidimensional y teoría de la identidad en Kripke. Rodrigo Neira.....	119
Poder, teoría queer y cuerpo Cyborg. <i>Daniel Peres Díaz</i>	125
La noción de cuerpo y alma como centro en el Bruno de F.W.J. Schelling. <i>Miguel Ángel Ramírez Córdón</i>	135
“Yo soy mi cuerpo.” La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida. <i>Víctor Teba de la Fuente</i>	145
Notas sobre la antropología de Kierkegaard. <i>Ángel Viñas Vera</i>	155

Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche. <i>Pedro A. Viñuela Villa</i>	163
---	-----

Cuerpo y arte

Del híbrido griego al cyborg. <i>Teresa Aguilar</i>	175
Acariciar una imagen. Mímesis desviada de la imagen corporal como forma de subversión frente a un poder biopolítico. <i>Raquel Asensi Blanco</i>	187
Identidades en movimiento: la danza y la experiencia formativa en cinco bailarinas-estudiantes universitarias. <i>Adriana Bustos y Rodrigo Díaz</i>	199
Escrito sobre la piel. La memoria tatuada en la obra autobiográfica de Naomi Kawase. <i>Johanna Caplliure</i>	211
El cuerpo en el arte como metáfora de la violencia. <i>Claudia Capriles Sandner</i>	217
Reflexiones sobre el cuerpo femenino y la danza: La danza desde las entrañas. <i>Claudia Capriles Sandner</i>	225
El terror digital y sus relaciones con el fuera de campo. <i>Christian Checa Bañuz</i>	233
El cuerpo en los estudios sobre cine: gestus femenino, o tecnologías y teratologías del género y de la (pos)memoria. <i>Belén Ciancio</i>	245
Cuerpos dañados, enfermos, rebeldes. Artistas latinoamericanas. <i>María Jesús Fariña Busto</i>	257
Albert Camus desde Bergson: la peste o la desmaterialización. <i>Alberto Herrera Pino</i> ..	269
Poner el dedo en la herida. La fragilidad en el baile flamenco. <i>Fernando López Rodríguez</i>	279
A medida del cuerpo. Notas acerca del retorno a lo físico en la estética de las nuevas tecnologías. <i>Alejandro Lozano Muñoz</i>	287
Filosofía de la danza: cuerpo y expresión simbólica. <i>Aníbal Monasterio Astobiza</i>	295
Una reflexión sobre las identidades de la mujer en el cine de Icíar Bollaín y Gracia Querejeta. <i>Carmen Ors Marqués</i>	307
¿Es posible una narración sin cuerpo? <i>Sandra Pérez Castañeda</i>	313
Cuerpo, arte y escuela. El lugar del desnudo femenino en los libros de texto de ciencias sociales. <i>Vicente Pérez-Guerrero</i>	323
Julie Barnsley: la empatía kinestésica en la rebeldía del cuerpo y su performatividad. <i>Leyson Ponce</i>	335
Odiseas de la identidad. Autoconciencia, silencio y memoria en <i>Persona</i> , de Ingmar Bergman. <i>David Vázquez Couto</i>	347

Cuerpo y epistemología

El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo. José Javier Benítez Prudencio	359
---	-----

La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer. <i>José Antonio Cabrera Rodríguez</i>	371
La tecnología de biomejora: ¿hasta donde debemos garantizar las oportunidades de bienestar? <i>Olga Campos Serena</i>	381
La máscara que luego estoy siguiendo. Sobre la relación entre cuerpo y sujeto en la obra de Erving Goffman. <i>Valerio D'Angelo</i>	389
Sociogénesis del feminismo liberal: el feminismo utilitarista. <i>Diego Delgado Pastor</i>	399
El secreto de los cuerpos y el cuerpo del secreto. Francisco Javier Gallego Dueñas...	407
Paradojas y retos de los transfeminismos. <i>Isabel G. Gamero</i>	415
Cuerpo, alegría y tristeza en la teoría del conocimiento de Sophie de Grouchy. <i>Ricardo Hurtado Simó</i>	427
El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna. <i>Joan Lluís Llinàs Begon</i>	437
Un cuerpo polimorfo-perverso: el feminismo de Freud. <i>Ana Meléndez</i>	445
El cuerpo como <i>a priori</i> del conocimiento científico y el “giro hacia la facticidad” de la Física contemporánea. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger. <i>Laura Molina-Molina</i>	457
La crítica de Nicholas Agar a los programas de mejora radical en humanos. <i>Miguel Moreno Muñoz</i>	467
Christine “la mujer descarnada” y el papel de las metáforas corporales en el conocimiento de la realidad. <i>Marian Pérez Bernal</i>	479
Transhumanismo: hacia un nuevo cuerpo. <i>Jonathan Piedra Alegría</i>	489

Cuerpo y moda

Cuerpos de la historia cultural del XX: la <i>garçonne</i> y la <i>pin-up</i> . <i>Mercedes Expósito García</i>	499
Un acercamiento a la moda desde la mirada filosófica de María Zambrano. <i>M^a Ángeles Jiménez Herrera</i>	507
Miradas desenfocadas. <i>Laura García Garrido</i>	515
El buen gusto como el tacto de nuestra razón (Los usos y estilos en la concepción del cuerpo y la moda). <i>María del Carmen Lara-Nieto</i> y <i>Fernando Lara-Lara</i>	521
Cuerpo incorpóreo: la representación de los fenómenos preternaturales como criterio de estudio. <i>Alma López Vale</i>	533
La ropa, los adornos y el cuerpo. La interacción entre el productor, el objeto y el consumidor. <i>Nuria Peist</i>	545
El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano. <i>Juana Sánchez-Gey Venegas</i>	555
El cuerpo humano y éste su mundo. <i>Mirta Ala Vargas Pérez</i>	563

Cuerpo y política

El cuerpo fascista recuperado: la exploración de la masculinidad en <i>Fight Club</i> . <i>Leonor Acosta Bustamante</i>	573
Cuerpo, acontecimiento y política en Gilles Deleuze. <i>Francisco Javier Alcalá Rodríguez</i>	583
Retos y desafíos de la res publica en la obra historiográfica de Salustio. Las emociones políticas en la vida pública. <i>Juan Carlos Barrasús Herrero</i>	593
El cuerpo como espacialidad ambigua: Somato-política y resistencias corporales en Michel Foucault. <i>Alexander Benavides Franco</i>	601
Cuerpos feministas en revolución. <i>Elvira Burgos Díaz</i>	611
Estereotipos de la representación del cuerpo en la televisión. Aspectos de la crítica de la cultura de masas de Th. W. Adorno. <i>Mateu Cabot</i>	621
Mi cuerpo es un arma. Las dinámicas de reconocimiento como elemento de análisis del yihadismo actual. <i>Francisco Javier Castro Toledo</i>	633
Subjetividad y biopolítica. La pregunta por “la vida”. <i>Cecilia Cienfuegos Martínez</i> ..	641
La Música Champeta: un movimiento de resistencia cultural afrodescendiente a través del cuerpo. <i>Edinson Cueto Quintero</i>	651
Cuerpos en el espejo de la política feminista. <i>Gemma del Olmo Campillo</i>	659
Cruzando el cuerpo. Dispositivos de frontera y procesos de subjetivación. <i>Pablo Domenech de la Lastra</i>	667
La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo. <i>Pablo López Álvarez</i>	679
Carne barroca: voluptuosidad, sumisión, sublimación. <i>Francisco José Martínez</i>	689
La fuerza política de la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz. <i>Irene Martínez Domínguez</i>	699
Aquello que escapa a la duración. Cuerpo, política y aceleración. <i>Nerea Miravet Salvador</i>	705
La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo. <i>María de los Ángeles Padilla Lavín</i>	713
El Carnaval de los cuerpos. El desafío simbólico y político del trans-vestismo. <i>Libera Pisano</i>	719
El cuerpo como principio de libertad en Spinoza. <i>Iván Ramón Rodríguez Benavides</i> . ..	727
“We don’t eat people”: la nueva ética del sistema caníbal propuesta por la narrativa audiovisual postapocalíptica del siglo XXI. <i>Alfonso M. Rodríguez de Austria Giménez de Aragón</i>	737
Cuerpo de una violencia infame. Algunas apreciaciones para una Hermenéutica de la violencia. <i>Yuber Hernando Rojas Ariza</i>	747
Utopología o las alternativas a la fragmentación de la subjetividad. <i>Abraham Rubín</i> .	757
Cuerpo y memoria: el ser físico ante la experiencia atroz. <i>Gregorio Saravia Méndez</i>	765

La obsolescencia de las corporaciones foucaultianas en la era de la postmetrópoli. <i>Julia Urabayen y Jorge León Casero</i>	775
¿Espacio de aparición sin dimensión corporal? Identidad y violencia en H. Arendt. <i>Agustina Varela Manograsso</i>	785
El dispositivo de la Modernidad política en R. Esposito y G. Duso. Elementos para un diálogo entre ontología de la actualidad e historia conceptual. <i>Héctor Vizcaíno Rebertos</i>	795

Cuerpo y salud

La filosofía que ríe: la Anatomía de la melancolía de Robert Burton y la metacrítica de la Ilustración. <i>Cinta Canterla</i>	807
Elogio de la melancolía: Una historia marginal de la bilis negra. <i>Juan Horacio de Freitas</i>	817
La técnica Alexander y John Dewey: propuesta para una educación corporal. <i>Gloria Luque Moya</i>	827
Enfermedad, hundimiento, derrota. La caída de Albert Camus. <i>David Montero Bosch</i>	837
La vivencia del cuerpo por parte del enfermo terminal: una perspectiva fenomenológica. <i>Abel Otero Ordóñez</i>	847

Cuerpo y tragedia

El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia. <i>Cristina Basili</i>	857
Dostoievski: una lección de anatomía desde el subsuelo. <i>Lorena Rivera León</i>	867

Cuerpo, espacio público y performatividad: discutiendo con Hannah Arendt y Judith Butler

Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? <i>Emma Ingala</i>	879
La productividad del cuerpo. Apuntes de una fenomenología política en Judith Butler. <i>Jesús González Fisac</i>	889
El ser ahí de la vulnerabilidad y la potencia política de la eticidad performativa. Una lectura de Judith Butler en clave hegeliana. <i>Nuria Sánchez Madrid</i>	897

XII Taller de Éticas Aplicadas DILEMATA: Cuerpo, norma, mercado

Encorsetar la diferencia: la discapacidad como “valor”. <i>Melania Moscoso</i>	909
--	-----

Presentación

*JORGE COSTA DELGADO, INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ
Y JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA*

El cuerpo concita creciente interés en las ciencias humanas y en la filosofía. Aunque sería un error creer que el interés filosófico por el cuerpo procede de una moda pasajera. El cuerpo acompaña la reflexión filosófica desde sus inicios: al hilo de una polémica, Platón comparó a la filosofía con la gimnasia y condenó como cosméticos a los pseudosaberes. Una teoría de la salud, y pegada a ella, una división sexual del trabajo, pero también una reflexión acerca de la belleza, subyace a la argumentación platónica. Esos tres planos (conocimiento, política y estética) en lo que al cuerpo atañe, imponen una reflexión específica. Tal fue el objetivo de nuestro VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía que se celebró del 27 al 29 de mayo de 2015 en la Universidad de Cádiz. Porque, efectivamente, la epistemología, la ética y la estética, desde Aristóteles a Judith Butler pasando por Spinoza y Gabriel Marcel, reflexionando sobre las neurociencias, sobre el aborto o sobre el rock, construyeron y construyen filosofías del cuerpo: a veces en diálogo, otras en confrontación. Sobre todas ellas, y sobre las que se formularon allí mismo, versan las aportaciones que tiene ante sí el lector.

La conferencia inaugural del profesor Jean-François Braunstein, invitado al congreso, abre la presente publicación. A continuación, se han respetado las mesas temáticas en las que se organizaron las ponencias, dedicadas a la relación del cuerpo con el alma, el arte, la epistemología, la moda, la política, la salud y la tragedia. Por último, se incluyen las aportaciones de dos de los talleres que se celebraron: “Cuerpo, espacio público y performatividad: discutiendo con Hannah Arendt y Judith Butler” y el “XII Taller de Éticas Aplicadas DILEMATA: Cuerpo, norma, mercado”.

Tuvimos la oportunidad de acoger en este congreso a alrededor de ciento ochenta ponentes, procedentes tanto de España como de distintos lugares de Europa y América. La convocatoria fue todo un éxito y, al mismo tiempo, un reto que tratamos de afrontar de la mejor manera posible. Para ello contamos con la inestimable ayuda de compañeros y compañeras que nos ayudaron a moderar las distintas mesas y del alumnado que colaboró en tareas de organización. Les estamos enormemente agradecidos. Queremos hacer una mención especial a Carmen Pérez Rodríguez y a la Escuela de Danza de la UCA, que tan amablemente se ofreció a representar un hermoso espectáculo en el Museo de Cádiz. También a la Universidad de Cádiz, que nos cedió sus aulas durante los tres días.

Este congreso se dedicó a la memoria de Rocío Orsi Portalo, muy querida compañera de nuestra Sociedad a quien la muerte le sorprendió oficiando como tesorera.

La «pierre noire» et la «bulle de savon». Réflexions sur le corps au XXI^e siècle

The «Black stone» and the «Soap bubble».
Thoughts on the Body in the 21st century

La «piedra negra» y la «pompa de jabón».
Reflexiones sobre el cuerpo en el siglo XXI

JEAN FRANÇOIS BRAUNSTEIN*

Resumen: Michel Foucault ha transformado nuestra visión del cuerpo. Así como Judith Butler, muchos han querido hallar en él la idea de que “los cuerpos son contruidos”. La utopía queer o la extraña enfermedad mental de la amputománia dan cuenta de dicha desmaterialización del cuerpo. Foucault soñaba efectivamente con un cuerpo “pompa de jabón”. Esta visión “neo-dualista”, muy bien descrita por Ian Hacking, puede llevar hasta un gnosticismo despectivo por la “carne” insignificante que es nuestro cuerpo. Pero para Foucault, en *El nacimiento de la clínica*, el cuerpo es también una “piedra negra”, opaca e impenetrable. Las reflexiones de Canguilhem o la pintura de Bacon nos permiten superar manifiestamente la brutal oposición entre un “cuerpo espiritual”, enteramente contruido”, y un “cuerpo material”, simplemente dado.

Palabras clave: Foucault, cuerpo, Canguilhem.

Abstract: Michel Foucault transformed our vision of the body. Many, such as Judith Butler, have been willing to find in Foucault the idea according to which “bodies are constructed”. Such a dematerialization of the body finds an echo in the queer utopia or that puzzling mental disorder known as Apotemnophilia. Foucault indeed dreamt of a body conceived as a “soap bubble”. That “neo-dualistic” vision, well-described by Ian Hacking, might even result in a Gnosticism that despises the meaningless “meat” our body is made of. But the body also represents for Foucault, in *The Birth of the Clinic*, a “black stone”, opaque and impenetrable. Canguilhem’s ideas, or Bacon’s paintings, surely allow one to go beyond the crude opposition drawn between a “spiritual body”, entirely made up, and a “material body”, merely given.

Keywords: Foucault, body, Canguilhem.

On a souvent dit que le XX^e siècle avait été « le siècle du corps ». C’est le titre d’un très beau recueil de photographies en noir et blanc, de 1900 à 2000, d’Edward Weston à

Fecha de recepción: 29/06/2016. Fecha de aceptación: 02/10/2016.

* Profesor de la Université Paris 1 Panthéon Sorbonne. Sus líneas de investigación son la Filosofía francesa contemporánea y la Historia y Filosofía de las ciencias. Entre sus obras cabe destacar: *Canguilhem, histoire des sciences et politique du vivant*, Paris, PUF, 2007 y *La philosophie de la médecine d’Auguste Comte. Vierge Mère, vaches folles et morts vivants*, Paris, PUF, 2009. Jean-Francois.Braunstein@univ-paris1.fr

Brassai, de Leni Riefenstahl à Cindy Sherman¹. Mais c'est aussi le point de vue de l'historien Jean-Jacques Courtine dans son introduction au dernier tome, consacré au XXe siècle, de la monumentale *Histoire du corps*, qu'il a dirigée avec Alain Corbin et Georges Vigarello : « le XXe siècle a inventé théoriquement le corps », et l'auteur de citer d'abord la psychanalyse, puis l'anthropologie de Marcel Mauss et ensuite la phénoménologie de Merleau-Ponty². Enfin, pour que cette révolution du corps s'accomplisse, il ajoute qu'il fallait deux éléments : d'une part les luttes féministes des années 1970 autour de l'avortement et du slogan : « notre corps nous appartient » et d'autre part « le travail de Michel Foucault » qui a mis en avant « les pouvoirs qui s'exercent sur la chair [...] dans l'horizon historique de la longue durée »³.

L'idée la plus courante serait donc que l'histoire du corps au XXe siècle est celle d'une libération des interdits et des répressions. On parle alors volontiers, à la suite du sociologue Jean Maisonneuve, d'un « corporéisme », largement influencé par Wilhelm Reich : cette « ostentation du corps » comme « objet sensible et sensuel » manifeste depuis les années 1970, s'inscrirait dans une sorte de « Retour de Dionysos »⁴. Il est dès lors curieux d'associer cette perspective à l'œuvre de Foucault quand on sait combien celui-ci a pu critiquer ce qu'il appela la trop évidente « hypothèse répressive », à laquelle il reconnaît avoir un temps succombé, selon laquelle la sexualité aurait été de plus en plus réprimée par l'ordre capitaliste. Il ironise sur cette prophétie qui fait rapprocher « la révolution et le bonheur ; ou la révolution et un corps autre, plus neuf, plus beau ; ou encore la révolution et le plaisir »⁵.

Certes l'œuvre de Foucault est au cœur de cette révolution du corps que nous avons vécue, et c'est sans doute en tant qu'organisateur d'un séminaire Foucault à la Sorbonne que José Luis Moreno Pestaña m'a fait l'honneur de m'inviter à venir parler devant vous. Mais elle l'est d'une manière beaucoup plus ambivalente qu'il n'y paraît. On a pu à bon droit, dans un livre récent, estimer que l'œuvre de Foucault est une « pensée du corps »⁶. Le terme de corps, au singulier ou au pluriel, est bien présent du début à la fin de l'œuvre foucauldienne, mais les assertions de Foucault sur ce sujet semblent bien souvent mobiles, voire même contradictoires. Une seule chose me semble devoir être sûre, il ne s'agit pas pour Foucault de « libérer le corps » ni même « les corps ».

Sans doute aussi n'a-t-on pas lu la totalité de l'œuvre de Foucault sur cette question avec la même attention. C'est pour souligner ces points de vue apparemment contradictoires de Foucault sur le corps que j'ai choisi pour titre de ma communication deux images, qu'on ne peut guère imaginer plus antithétiques, celle de la « bulle de savon » et celle de la « pierre noire », qui ont toutes deux été employées pour évoquer le corps. Je les ai bien sûr trouvées toutes deux sous la plume de Michel Foucault.

1 Ewing, A., *Le siècle du corps*, Paris, Editions de La Martinière, 2000.

2 Courtine, J.J., « Introduction » en : Corbin, A., Courtine J.-J., Vigarello, G. (eds.) : *Histoire du corps, t. 3, Les mutations du regard. Le XXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2006, p. 7.

3 Ibid., p. 9.

4 Maisonneuve, J., « Le corps et le corporéisme aujourd'hui », en : *Revue française de sociologie*, 1976, 17-4, pp. 551-571, p. 551.

5 Foucault, M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 14.

6 Sforzini A., *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, P.U.F., 2014.

Mon corps, « topie » impitoyable

Un des textes les plus curieux dans lequel Foucault évoque la question du corps est une conférence radiophonique datant de 1966, longtemps oubliée, qui a été republiée pour la première fois en 2009 sous le titre : « Le corps utopique »⁷. Dans un style qui lui est très inhabituel, avec certaines résonances phénoménologiques, Foucault évoque, en première personne, les sentiments que lui inspire son corps. Un sentiment d'enfermement d'abord : « mon corps, c'est le contraire d'une utopie, ce qui n'est jamais sous un autre ciel, il est le lieu absolu, le petit fragment d'espace avec lequel, au sens strict, je fais corps. Mon corps, topie impitoyable [...]. Et c'est dans cette vilaine coquille de ma tête, dans cette cage que je n'aime pas qu'il va falloir me montrer et me promener ; à travers cette grille qu'il faudra parler, regarder, être regardé ; sous cette peau croupir. Mon corps c'est le lieu sans retour auquel je suis condamné »⁸. Foucault retrouve ainsi tout naturellement la vieille image platonicienne du corps comme prison de l'âme. Un sentiment de dégoût ensuite. Cette prison dans laquelle il est enfermé, ne le révolte même pas, elle lui répugne : « mais tous les matins, même présence, même blessure ; sous mes yeux se dessine l'inévitable image qu'impose le miroir : visage maigre, épaules voûtées, regard myope, plus de cheveux, vraiment pas beau »⁹.

Ce sont les tentatives pour sortir de ce corps prison, auquel on ne peut en fait pas échapper, qui sont à l'origine, selon Foucault, de la création des « utopies » de toutes sortes. Le « prestige » de l'utopie tient à cela précisément qu'elle est « un lieu hors de tous les lieux, mais un lieu où j'aurai un corps sans corps, un corps qui sera beau, limpide, transparent, lumineux, vélocé, colossal dans sa puissance, infini dans sa durée, délié, invisible, protégé, toujours transfiguré »¹⁰. C'est cette utopie d'un corps incorporel qui est sans doute « la plus indéradicable dans le cœur des hommes »¹¹. Foucault évoque ensuite une autre utopie qui permettrait « d'effacer les corps », celle du « pays des morts », notamment dans la civilisation égyptienne : que sont les momies, ou aussi les masques mycéniens, sinon « l'utopie du corps nié et transfiguré »¹² ? Enfin l'utopie « la plus obstinée et la plus puissante » qui peut permettre d'oublier le corps est celle de l'âme, « le grand mythe de l'âme »¹³. L'utopie de l'âme donne une image de ce que pourrait être un corps enfin « glorieux », un nouveau corps remplaçant ce corps dans lequel nous sommes emprisonnés : « elle est belle mon âme, elle est pure, elle est blanche [...]. Elle durera longtemps mon âme, et plus que longtemps, quand mon vieux corps ira pourrir »¹⁴. Et Foucault de conclure : « Vive mon âme ! C'est mon corps lumineux, purifié, vertueux, agile, mobile, tiède, frais ; c'est mon corps lisse, châtré, arrondi comme une bulle de savon »¹⁵. Lisse, châtré, arrondi, c'est cela le corps

7 Foucault, M., *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009. Une première édition sous forme audio avait été publiée sous le titre *Utopies et hétérotopies* (Ina-Mémoires vives, Paris, 2004).

8 Ibid., p. 9-10.

9 Ibid., p. 10.

10 Ibid., p. 10.

11 Ibid., p. 10.

12 Ibid., p. 11.

13 Ibid., p. 11.

14 Ibid., p. 12.

15 Ibid., p. 12.

idéal. Il est une bulle de savon, ce qui nous rappelle d'ailleurs la vision qui était celle du psychologue Gustav Fechner dans son *Anatomie comparée des anges*, au début du XIXe siècle : Fechner décrivait les anges comme des corps dépouillés de leurs inégalités et donc ayant « la forme parfaite » d'une « sphère »¹⁶. Ces corps subtils des anges étaient pour lui des « yeux devenus libres »¹⁷, qui se servent de la lumière pour s'exprimer, comme des bulles de savon : « comme la pellicule d'une bulle de savon, la peau de l'ange est, en soi, extrêmement tendre, fine et translucide, et n'est sans doute elle-même que le produit d'une condensation [...]. Les anges n'ont donc besoin que de contracter et d'étirer leur peau à leur guise en certains endroits et, de ce fait, ainsi se concentrer ou se diluer, comme la bulle de savon, selon le principe bien connu des physiciens, des couleurs spectrales, pour produire les modulations chromatiques qui sont nécessaires à leur langage»¹⁸.

Voilà l'idéal, pour Foucault comme pour Fechner : que nos corps disparaissent et deviennent des bulles de savon ... Il me semble que c'est dans le sens de cette évaporation du corps et de l'oubli de sa matérialité qu'a été bien souvent lu Foucault.

Des corps construits par les pouvoirs

Cette rêverie autour d'un évanouissement du corps pourrait sembler étrange chez un auteur qui a renouvelé l'histoire de la médecine ou de la psychiatrie en se plongeant dans les archives des corps malades. C'est pourquoi nous aurons aussi à parler, tout à l'heure, d'une autre image, celle de la « pierre noire », que Foucault utilise pour évoquer le corps dans la *Naissance de la clinique*. Mais il est certain que la conception du corps foucauldien qui a rencontré le plus d'écho dans la culture de la fin du XXe siècle est celle qui est exposée dans les œuvres du milieu des années 1970, notamment dans *Surveiller et punir* (1975) et la *Volonté de savoir* (1976). Il s'agit alors d'établir que le corps est façonné par le pouvoir, ou plus exactement que « les » corps sont transformés et disciplinés par « les » pouvoirs : c'est dans *Surveiller et punir* que Foucault développe l'idée centrale d'une « technologie politique du corps »¹⁹. Il y aurait un lien direct entre pouvoir et corps : « ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct »²⁰. Le pouvoir ne s'applique pas sur la conscience ou la représentation des sujets mais directement sur les corps eux-mêmes : « ce que je cherche, c'est à essayer de montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps, sans avoir à être relayés par la représentation des sujets »²¹. Ces « disciplines » s'appliquent au corps d'une manière précise et discrète et non pas « déchaînée » ; la « microphysique du pouvoir » repose sur une connaissance finie et détaillée du corps humain.

16 Fechner, G., *Anatomie comparée des anges*, Paris, Editions de l'éclat, 1997, p. 29.

17 Ibid., p. 22.

18 Ibid., p. 34.

19 Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 31.

20 Foucault, M., *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003, p. 8 sq., p. 15.

21 Foucault, M., « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » en : Foucault, M., *Dits et écrits*, t. III, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 231.

La même idée d'une capacité de transformer les corps est au cœur de « l'anatomo-politique du corps humain » présentée dans *La volonté de savoir*. Alors que la « biopolitique des populations » mettra en place, depuis le milieu du XVIII^e siècle, des « mécanismes régulateurs » des populations, ce pôle du « pouvoir sur la vie », mis en place dès le XVII^e siècle, « a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines »²².

C'est cette idée de « corps dociles », historiquement construits et susceptibles d'être transformés par les pouvoirs qui va surtout être retenue de la leçon de Foucault : les corps ne sont pas donnés, ils sont le résultat de l'histoire, des luttes et des stratégies de pouvoir ou plus largement de la culture. C'est évidemment autour du « genre » et de la lecture de Foucault par Butler que ces emprunts seront les plus évidents et les plus puissamment transformateurs de la société. C'est à *La volonté de savoir* que Butler se réfère lorsqu'elle souligne que « Foucault nous met en garde contre l'usage de la catégorie de sexe comme une « unité fictive ...(et un) principe causal »²³. Et Butler poursuit : « pour Foucault, le corps n'est « sexué » en aucun sens précis du terme avant d'être pris dans un discours qui donne corps à une certaine « idée » de sexe naturel ou essentiel. Le corps ne prend sens dans le discours qu'en situation de pouvoir. La sexualité est une organisation historiquement singulière du pouvoir, du discours, des corps et de l'affectivité. C'est à ce titre que Foucault considère », selon Butler, « que la sexualité produit « le sexe » comme un concept artificiel qui reproduit et dissimule en effet les relations de pouvoir responsables de sa genèse »²⁴. Contre Julia Kristeva Butler se sert de Foucault pour dire qu'il faut « revenir de l'illusion d'un corps vrai au delà de la loi » : il n'y a pas de « corps naturel », « le corps construit par la culture sera alors libéré non par un retour vers son passé naturel ou ses plaisirs originels, mais vers un futur ouvert et plein de possibilités »²⁵. Butler va très loin en ce sens puisqu'elle estime que les corps sont transformables à volonté. Selon elle, Foucault permet de « démontrer que les catégories fondamentales de sexe, de genre et de désir sont les effets d'une certaine formation de pouvoir »²⁶ : plus encore, il faut comprendre que c'est le « genre », le sexe ressenti, et les « performances de genre » qui produisent le sexe. Le corps est produit par des discours performatifs.

Cette idée que les corps sont en un sens engendrés par les discours est bien illustrée dans les champs de la « *body politics* » ou du « *body criticism* », comme cela apparaît par exemple dans le recueil de textes classique de Margaret Lock et Judith Farqhar, *Au-delà du corps propre* : le corps n'est plus un donné, « les corps et les vies sont profondément informés par la culture, le discours et la politique »²⁷, « les corps sont toujours déjà infusés par l'idéologie »²⁸, « les corps ne peuvent être réduits à quelque niveau universel organique

22 Foucault, M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183.

23 Butler, J., *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005, p. 196.

24 Ibid., 196.

25 Ibid., 198.

26 Ibid., p. 53.

27 Ibid., p. 12.

28 Ibid., p. 109.

premier par rapport à la culture et à l'histoire »²⁹ sont quelques unes des formules récurrentes des introductions à ces textes. Certains auteurs, pourtant féministes, comme Susan Bordo, qui a travaillé notamment sur « le poids des corps » et les régimes alimentaires, discutent pourtant cette vulgate. Bordo déplore ainsi que le corps soit chez Butler entièrement « textualisé » : elle souligne les « effacements » de la matérialité du corps au profit du nouveau « paradigme de la plasticité »³⁰. Selon elle une telle interprétation de Foucault est tout à fait inexacte car il n'existe aucun « antibiologisme » de Foucault. De même, dans un article remarquable, l'historienne du Moyen Age Caroline Bynum cite avec approbation une amie qui s'étonne que dans les études féministes : « le corps se dissout dans le langage. Le corps qui mange, qui travaille, qui meurt, qui a peur - ce corps n'est simplement pas là »³¹. Je ne reviendrai cependant pas sur les thèses de Butler et sur ces débats qui sont bien connus et qui ne laissent pas indifférent.

Ce qui m'intéresse plutôt, dans la lignée de l'image de la bulle de savon, c'est le caractère de dématérialisation radicale qu'entraîne une telle réflexion, quoique Butler s'en défende. Ainsi elle écrit *Bodies That Matter* » (traduit en français, *Des corps qui comptent*) pour réfuter l'idée de ceux dont elle estime qu'ils s'adressent à elle avec condescendance : « si je persistais à croire que les corps étaient en un certain sens construits, peut-être était ce parce que je pensais réellement que les mots avaient à eux seuls le pouvoir de façonner des corps à partir de leur propre substance linguistique ? [...] Si je soutenais que les genres étaient performatifs, cela pouvait signifier que je croyais que chacun, à son réveil, examinait le contenu de son placard ou de quelque espace plus vaste, et y choisissait le genre de son choix, qu'il revêtait ensuite pour la journée avant de le ranger à sa place le soir venu »³².

Ce serait ce serait à ce type de critiques Š à ce type de critiques que Butler aurait voulu répondre dans *Bodies That Matter* : la question que l'on s'attend à lui voir poser est celle de la « matérialité » du corps. Mais en même temps on ne peut qu'être surpris par la première phrase du livre, très explicite : « j'ai commencé à écrire ce livre en essayant d'examiner la matérialité du corps mais je me suis bientôt aperçu que la pensée de la matérialité me déportait invariablement vers d'autres domaines. Malgré tous mes efforts de discipline je ne parvenais pas à rester sur ce sujet »³³. Et en fait de « *matter* », de matière, elle reconnaît elle-même qu'elle n'évoque que le second sens, elle traite des corps qui « signifient » et non pas de la « matérialité des corps » qu'elle se refuse à penser.

L'amputomanie ou le corps à la demande

Pour illustrer cette dématérialisation du corps je souhaiterais évoquer un peu plus en détail, comme une sorte de symptôme, l'oeuvre de l'inventeur du concept de « genre », le

29 Lock, M., Farqhar, J., ed., *Beyond the Body Proper*, Durham-London, Duke University Press, 2007, p. 2, 12, 109.

30 Bordo, S., *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2003, p. 246.

31 Bynum, C., « Why All the Fuss about the Body ? A Medievalist's Perspective », *Critical Inquiry*, 22, 1995, pp. 1-33, p. 21.

32 Butler, J., *Des corps qui comptent*, Paris, Editions Amsterdam, 2009, p. 12.

33 *Ibid.*, p. 11.

psychologue et sexologue John Money, fondateur de la célèbre Gender Identity Clinic de Johns Hopkins, qui me semble particulièrement symptomatique de ce mouvement vers la dématérialisation. Ses travaux ont depuis été très contestés, aux Etats Unis puis en France, pour d'autres raisons, la fameuse « affaire David Reimer », sur laquelle je ne reviendrai pas. Pourtant des historiennes féministes aussi respectées qu'Anne Fausto-Sterling soulignent l'importance de Money dans l'émergence du genre. Un ouvrage très élogieux a été récemment consacré à Money sous le titre *The Man Who Invented Gender*³⁴. C'est sous sa plume qu'apparaît en effet le terme de genre dans les années 1950 et c'est dans le livre *Man and Woman* (1972) que John Money et sa collaboratrice Anke Ehrardt « popularisent l'idée que le sexe et le genre sont des catégories séparées : le sexe renvoie à des attributs physiques et est déterminé anatomiquement et physiologiquement. Le genre est vu par eux comme une transformation psychologique du soi, la conviction interne que l'on est soit mâle soit femelle (l'identité de genre) et les expressions comportementales de cette conviction »³⁵. Le sociologue français Eric Fassin résume fort bien le sens qu'il convient de donner à cette invention du genre chez Money : « pour John Money, qui participe d'une vision progressiste de la science instituée après la Seconde guerre mondiale en réaction contre les dérives biologiques, c'est bien l'éducation qui fait l'homme ou la femme »³⁶. Le sexe est une donnée biologique, le genre est un acquis culturel, indépendant des données du sexe biologique. Les deux ne coïncident pas nécessairement et, dans le cas d'une divergence, c'est l'aspect culturel qui est le plus important. Telle est effectivement, sous une forme très résumée, la thèse de John Money, qui sera reprise et popularisée par le psychanalyste Robert Stoller dans son livre de 1968 *Sex and Gender*. Le « sexe » réel, objectif, et le « sentiment de genre », subjectif, sont désormais théoriquement déconnectés.

Ce que je voudrais remarquer, et qui n'a à ma connaissance jamais été noté, toujours dans la perspective de la question du corps, c'est que Money est aussi l'« inventeur » d'une nouvelle maladie mentale, qu'il va qualifier d'« apotemnophilie » et qui deviendra plus célèbre sous le nom d'amputomanie. Dans un article fondateur de 1977 Money décrit le trouble très étonnant qu'éprouveraient ceux qui estiment que tel ou tel de leur membre ne leur appartient pas vraiment, qu'il est « en trop », et qui souhaitent donc, pour aller mieux, se faire amputer de ce membre pourtant parfaitement sain³⁷. Il pourra s'agir d'un ou de plusieurs doigts, d'un ou de plusieurs bras ou jambes. Il semble à ces malades que cette partie de leur corps leur est étrangère et qu'ils doivent s'en débarrasser pour être enfin eux-mêmes. Il n'y avait pas de nom pour une telle affection dans les nomenclatures médicales et Money propose donc de la nommer, d'après des racines grecques, « apotemnophilie », amour (philie) de l'amputation (apotemnein).

34 Goldie, T., *The Man Who Invented Gender. Engaging the Ideas of John Money*, Vancouver-Toronto, UBC Press, 2015.

35 Fausto-Sterling, A., *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books, 2000, p. 3.

36 Fassin, E., « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », en : *L'Homme*, 2008/3 n° 187-188, pp. 375-392, p. 375.

37 Money, J., Jobaris, R., Furth, G., « Apotemnophilia: Two Cases of Self-Demand Amputation as a Paraphilia », *Journal of Sex Research* 13, no. 2 (1977), pp. 115-25.

Il faut certes être très prudent quant à la prévalence originelle de ce trouble. Dans l'article en question Money se base sur seulement deux cas d'hommes s'étant adressés à lui, dans son service de Johns Hopkins, pour une telle demande d'amputation volontaire d'un membre sain. Le moins que l'on puisse dire est que l'échantillon est réduit, d'autant que l'un de ces patients n'a été connu que « par téléphone et par courrier ». Plus étonnant encore d'un point de vue déontologique, il faut noter que l'un des co-auteurs de cet article avec Money, Gregg Furth, est un psychanalyste qui avoua lui-même qu'il désirait dès son plus jeune âge se faire amputer de la jambe droite. Furth tentera par la suite par deux fois de se faire amputer au Mexique avant de trouver un médecin en Ecosse, Robert Smith, qui veuille bien accepter de l'opérer. Malheureusement pour Furth les autorités sanitaires écossaises interdirent entre temps ce type d'opération.

Tout cela est d'une certaine manière anecdotique et l'on sait que Money est un amateur de « curiosa » médico-sexuelles : ce ne serait que l'un des nombreux cas de « paraphilies » qu'il collectionnait à travers ses ouvrages. Mais le problème est que l'amputomanie, une fois « lancée », a commencé à se répandre de manière quasi épidémique, comme bien d'autres « maladies mentales transitoires ». En ce sens le philosophe Ian Hacking, qui est l'un des rares à s'être intéressé à cette maladie, a pu noter que l'amputomanie est sans doute la première maladie liée à l'Internet. En effet, dans la vie « réelle », il y a fort peu de chances pour que deux personnes estimant urgent de se faire couper une jambe en parfait état se rencontrent et s'échauffent à l'idée de cette amputation. Il n'y a que sur le net qu'il est possible à des personnes souffrant de ce trouble de se reconnaître et d'entrer en relations, voire même à des personnes se sentant « mal dans leur peau » de se dire : je ne vais pas bien, je ne sais pas ce qui m'arrive, mon corps ne me convient pas, mais voilà maintenant je sais, l'apotemnophilie est ma maladie. On rencontrera alors d'autres amputomanes, des médecins prêts à les opérer et des systèmes de sécurité sociale qui s'interrogeront pour savoir si ces opérations doivent être prises en charge par la collectivité. Pour peu que l'on soit déjà versé dans l'expérience des modifications corporelles diverses, comme les tatouages, infibulations ou autres scarifications, la voie sera encore plus facile à suivre et l'amputomanie pourra apparaître comme la suite naturelle de ces expériences de modification corporelle. Il y a là, comme l'a noté Ian Hacking, un « effet de boucle » propre aux sciences humaines : celles-ci en créant de nouvelles catégories, par exemple psychiatriques, comme l'amputomanie, « fabriquent des gens » (*make up people*) qui vont se désigner pour remplir ces cases. Si on dispose d'une catégorie nosologique, de « malades » qui s'organisent pour faire reconnaître ce syndrome, par exemple en la faisant insérer dans le DSM, un chirurgien pour pratiquer l'opération, un organisme de sécurité sociale pour la rembourser, on y est : l'amputomanie existe et l'amputation volontaire d'un membre sain sera un traitement à ce trouble.

Si l'on passe outre le caractère très restreint des observations de Money il faut noter que la ressemblance avec les questions posées par le transsexualisme est assez claire. Le grand antipsychiatre Thomas Szasz en avait eu l'intuition lorsque, s'opposant aux opérations des transsexuels, il s'était posé la question, avant l'épidémie d'amputomanie : « que se passerait-il si un homme allait voir un chirurgien orthopédique, lui disait qu'il se sent comme un droitier emprisonné dans un corps ambidextre et demandait au médecin de lui couper son bras gauche pourtant en parfaite santé ? »³⁸. Même sentiment de malaise diffus autour de la

38 Szasz, T., « Male and Female Created He Them », *New York Times*, June 10, 1979.

question de l'identité, même proposition d'une solution chirurgicale radicale et irréversible, même mise en avant de quelques cas fortement médiatisés qui jouent un rôle d'entraînement. Pour l'instant l'amputomanie a eu moins de succès que le transsexualisme et on peut espérer que ce succès restera limité.

Mais, au delà de cette démonstration par l'absurde de l'emprise médicale sur nos vies et nos désirs, il y a un autre aspect qui nous intéresse ici. L'amputomanie met en évidence le postulat, le plus souvent inexprimé, qui est au cœur de la plupart des débats sur le genre. L'idée est que seule compte notre conscience d'être ceci ou cela, l'idée que ce membre est en trop pour nous, par rapport à ce que nous estimons devoir être notre « vrai » corps. De même il nous semble que nous sommes ou homme ou femme, ou queer, ou autre, et que c'est cette volonté, cette identité, qui doit déterminer ce qu'est notre corps. Notre désir d'être ceci ou cela est seul juge, le corps n'a qu'à suivre, avec au besoin l'aide de la médecine et de la chirurgie. Le succès assez improbable de cette maladie émergente qu'est l'amputomanie est le signe que ce que nous n'acceptent plus bon nombre de nos contemporains, c'est que notre corps soit tout simplement déjà là, dans sa matérialité, homme ou femme, blond ou brun, grand ou petit, gros ou maigre, sain ou malade, dans sa simple contingence et dans sa finitude. Si je désire être un homme, une femme, un amputé ou quoi que ce soit d'autre, peu importe ce dont témoigne notre corps matériel, avec ses imperfections et son inéluctable contingence.

Néo-dualisme

On peut en effet soutenir à bon droit que la pensée contemporaine se caractérise par une séparation de plus en plus radicale entre l'âme et le corps. Comme l'a bien vu le philosophe canadien Ian Hacking –qui donna il y a quelques années au Collège de France un cours sur « Le corps et l'âme au début du XXIe siècle »– « notre corps, sous l'effet de toute une série de nouvelles technologies, devient radicalement autre. Nous redevenons cartésiens, dissociant l'âme du corps, qui apparaît presque comme un objet extérieur à nous »³⁹. Un certain nombre de pratiques : greffes, mort cérébrale, marché des organes vivants, changement de sexe, amputomanie, médecine génétique, stocks génétiques en Islande, performances artistiques, ou cyborgs nous conduisent à faire de notre corps un objet, ou un ensemble d'objets, dont il nous est possible de disposer à volonté. Les corps sont désormais à notre disposition et nous disposons, selon Hacking, de « corps néo-cartésiens en morceaux »⁴⁰. *Pièces de rechange (Spare Parts)* est d'ailleurs le titre d'un ouvrage récent de l'anthropologue Lesley Sharp sur les greffes d'organes⁴¹. Il semble même que l'on aille plus loin que Descartes puisque celui-ci ne méprisait pas le corps auquel il consacrait tout le volume du traité *De l'homme*. Mais dans les débats contemporains sur le genre, le transsexualisme ou

39 Hacking, I., «Résumé du cours 2003-2004 au Collège de France. Le corps et l'âme au début du XXIe siècle », Site du Collège de France : https://www.college-defrance.fr/media/ianhacking/UPL2883502379452881562_Hacking2003_2004.pdf

40 C'est le titre d'un article de Ian Hacking, « Our Neo-Cartesian Bodies in Parts », *Critical Inquiry*, Vol. 34, N° 1 (Autumn 2007), pp. 78-105.

41 Sharp, L., *Strange Harvest. Organ Transplants, Denatured Bodies and the Transformed Self*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2006.

l'amputomanie on voit à l'œuvre un véritable indifférence pour le corps qui n'a qu'à suivre la volonté : seuls comptent les désirs ou les identités, les personnalités et les consciences.

L'individu se perçoit comme le propriétaire d'un corps radicalement étranger et modifiable, dont il peut jouer à volonté. C'est aussi le point de vue qu'illustre un autre canadien, cinéaste mais aussi ancien étudiant de Marshall Mac Luhan à Toronto, David Cronenberg, fasciné par les modifications corporelles, les cicatrices et les tatouages. Dans ses premiers films, comme *Videodrome*, les corps sont déformés, éventrés, reconstruits. Cronenberg joue sur les limites entre l'intérieur et l'extérieur des corps qu'il estime indissociables, réversibles : « Il reste toujours étonnant, à mes yeux, que tout le monde puisse se mettre d'accord sur la beauté d'une femme, mais que beaucoup seraient dégoûtés par le même corps en rayons X, ou auraient la nausée s'ils voyaient le même corps durant une opération chirurgicale [...]. Nous n'avons pas une esthétique totale dans la mesure où nous n'assumons pas l'intérieur de nos corps et la compréhension des organes et de leur fonctionnement »⁴². Il faut selon lui s'intéresser à la « nouvelle chair » offerte par la technologie (« longue vie à la nouvelle chair ! » est le mot d'ordre dans *Videodrome*) et aux nouveaux types de plaisir qu'elle peut procurer, notamment à travers de nouveaux orifices sexuels qu'il est possible de fabriquer. Emblématique de cette recherche est son adaptation étonnante, profondément dérangeante et troublante, de *Crash*, le chef d'œuvre d'un autre auteur contemporain qui a mis le corps postmoderne au centre de son œuvre, James Graham Ballard. Ce même Cronenberg est bien conscient de la dimension philosophique de son approche puisqu'il reconnaît : « je deviens très cartésien, vous savez. Descartes était obsédé par le schisme entre l'âme et le corps, et comment l'un est lié à l'autre »⁴³. Pour ces deux auteurs, Cronenberg et Ballard, l'expérience la plus étonnante de notre temps est celle de ces reconstructions de corps tout à la fois lisses, désincarnés mais aussi fortement érotisés par les blessures qu'ils s'infligent dans des accidents soigneusement planifiés.

Au-delà de l'exemple extrême de l'amputomanie et des fictions affolantes de Cronenberg ou Ballard, il existe bien d'autres pratiques corporelles contemporaines de masse qui manifestent cette volonté de donner un sens à un corps qui n'en a pas. On connaît l'engouement pour une chirurgie esthétique extrémiste qui vise à transformer radicalement des corps. On pourrait donner des exemples qui relèvent de la sociologie du corps et je crois savoir que José Luis Moreno Pestaña travaille sur la question des « *fat studies* », de l'anorexie, si répandue en Occident, qui manifeste une véritable peur du corps et un refus corrélatif de la sexualité.

On ne peut aussi que constater l'engouement actuel pour le tatouage et les modifications corporelles dans une bonne partie de la jeunesse du monde développé, à laquelle les philosophes n'ont pas assez réfléchi, alors que d'autres, sociologues ou écrivains, y ont été plus attentifs. Foucault, dans la conférence citée plus haut, voyait dans le tatouage un des moyens de donner une signification au corps en le faisant entrer « en communication avec des pouvoirs secrets et des forces invisibles » : « le masque, le signe tatoué, le fard déposent sur le corps tout un langage énigmatique, tout un langage chiffré, secret, sacré, qui appelle sur ce même corps la violence du dieu, la puissance sourde du sacré ou la vivacité du désir.

42 Cronenberg, D., *Entretiens avec Serge Grunberg*, Paris, Les Cahiers du Cinéma, 2000, p. 106.

43 Sammon, P. M., « David Cronenberg. Article and interview », *Cinefantastique*, 10 : 4, Spring 1981, 22.

Le masque, le tatouage, le fard placent le corps dans un autre espace, ils le font entrer dans un lieu qui n'a pas de lieu directement dans le monde, ils font de ce corps un fragment d'espace imaginaire qui va communiquer avec l'univers des divinités ou avec l'univers d'autrui »⁴⁴. Ce sont des opérations « par lesquelles le corps est arraché à son espace propre et projeté dans un autre espace »⁴⁵. Comment mieux dire que le tatouage permet d'échapper à la radicale contingence du corps, à son insignifiance initiale. Mais en 1966, lorsque Foucault y faisait allusion, ce phénomène n'était encore guère répandu, alors qu'il est devenu aujourd'hui massif dans les sociétés développées où justement il n'y a plus de religions pour justifier le corps ou nous faire attendre sa résurrection comme « corps glorieux ». Au delà d'une recherche assez vaine de la singularité, quand on sait le répertoire limité des tatoueurs, il est surtout question de donner du sens à un corps qui sans cela resterait muet, insignifiant, contingent. Notre corps doit dire quelque chose, doit signifier « notre » personnalité et ne pas être un corps quelconque indifférent à notre « identité » personnelle.

Gnosticisme

Un autre exemple de changement des attitudes à l'égard du corps qui mériterait réflexion est celui de l'engouement extraordinaire et en très rapide augmentation pour la crémation en Occident. Au delà de ses justifications écologiques ou de ses motifs simplement économiques, on peut sans difficulté y discerner une véritable horreur du corps, sous sa forme la plus impure, celle du cadavre et de son pourrissement. Le corps doit désormais disparaître, se volatiliser au moment de la mort et ne plus subsister lorsque la conscience le quitte. Ce n'est pas par hasard que cette pratique de la crémation a toujours été pratiquée dans des sociétés comme les sociétés hindouiste ou bouddhiste qui n'attachent pas une importance essentielle aux enveloppes corporelles. Un écrivain comme Michel Houellebecq est l'un des rares à avoir relevé ce phénomène massif pour le condamner comme « anthropologiquement impie ». Dans *la Carte et le territoire* le personnage nommé Houellebecq a demandé à « ne pas être incinéré, mais très classiquement enterré. « Je souhaite que les vers dégagent mon squelette », précisait-il, s'autorisant une notation personnelle dans un texte de facture par ailleurs très officielle ; « j'ai toujours entretenu d'excellentes relations avec mon squelette, et je me réjouis qu'il puisse se dégager de son carcan de chair » »⁴⁶. Il est approuvé en cela par un autre personnage assistant aux obsèques qui estime qu'il est « en quelque sorte anthropologiquement impie de disperser les cendres d'un être humain dans les prairies, les rivières ou la mer »⁴⁷.

Il serait sans doute possible d'aller plus loin et de penser que notre corps n'est désormais plus seulement perçu comme une machine, un outil à notre service, selon un schéma néo-dualiste, mais plutôt comme quelque chose qui nous fait honte. Plus que d'être à notre disposition, il semblerait que notre corps aujourd'hui nous dégoûte. Ce que notre société ne supporte plus c'est que notre corps soit simplement là, et que nous y soyons nécessairement liés. On connaît l'image qu'employait le jeune Aristote, encore très platonicien, pour dési-

44 Foucault, M., *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009, p. 15.

45 Ibid., p. 16.

46 Houellebecq, M., *La carte et le territoire*, Paris, Flammarion, 2010, p. 317.

47 Ibid., p. 3.

gner le rapport de l'âme au corps : leur relation évoquait pour lui le supplice tyrrhénien où un prisonnier était lié à un cadavre. Le corps est pour nous aussi ce cadavre répugnant, avec qui l'on ne supporte plus de devoir vivre. Il s'agit là d'un véritable retour au gnosticisme, à cette interprétation qui voit dans le corps la marque du mal, de la corruption de l'homme.

On retrouve cette idée dans toutes les réflexions autour de tous les trans- ou post-humanismes. C'est ce que notait il y a déjà longtemps Günther Anders, avec ses remarques sur la « honte prométhéenne » que l'homme peut éprouver face aux machines si parfaites qu'il a fabriquées. Face à ces machines, l'homme semble si mal conçu, si fragile. Il a honte de son origine naturelle, contingente et imparfaite. Dans *L'obsolescence de l'homme*, le personnage qu'observe Anders dans une exposition de machines « a honte d'être devenu plutôt que d'avoir été fabriqué. Il a honte de devoir son existence - à la différence des produits qui, eux, sont irréprochables parce qu'ils ont été calculés dans les moindres détails - au processus aveugle, non calculé et ancestral de la procréation et de la naissance. Son déshonneur tient donc au fait d'«être né», à sa naissance qu'il estime triviale (exactement comme le ferait le biographe d'un fondateur de religion) pour cette seule raison qu'elle est une naissance. Mais s'il a honte du caractère obsolète de son origine, il a bien sûr également honte du résultat imparfait et inévitable de cette origine, en l'occurrence lui-même »⁴⁸.

Ces remarques annoncent bien sûr le le mépris que les prophètes du post-humain éprouvent pour l'imperfection de notre corps lorsqu'ils la comparent à la perfection des puces en silicium de l'ordinateur. Notre corps c'est ce que William Gibson, auteur de *Neuromancien* et inventeur du cyberpunk, appelle avec mépris le monde de la « viande » : « le corps, c'était de la viande »⁴⁹. Son héros s'efforce de résister à cet appel de la viande lorsqu'il l'entend encore : « la viande, lui disait une partie de lui-même, c'est la viande qui parle, ignore-la »⁵⁰.

Les autres théoriciens du posthumanisme sont eux aussi en ce sens des nouveaux gnostiques : on retrouve le même dégoût pour la « viande » chez Hans Moravec ou Marvin Minsky, qui remplaceraient volontiers le corps par des microprocesseurs. Pour Minsky « une personne, ce n'est pas une tête, des bras et des jambes. C'est trivial. Une personne c'est un très grand multiprocesseur fait de millions de millions de petits composants qui sont agencés comme des milliers de calculateurs [...]. La chose la plus importante à propos de chaque personne ce sont les données, et parmi ces données les programmes qui sont dans le cerveau. Et un jour vous serez capable de rassembler toutes ces données, de les mettre sur un petit disque, et de les stocker pour des milliers d'années, et ensuite, en branchant tout cela à nouveau vous serez vivant dans le quatrième ou le cinquième millénaire »⁵¹. Voilà l'avenir radieux annoncé, le *downloading* de la conscience.

A la rigueur, si l'on devait sauver quelque chose de notre corps, cela ne pourrait être que le cerveau, qui ressemble déjà tellement à une machine informatique. Auguste Comte en avait eu le pressentiment lorsqu'il expliquait que notre cerveau est un organe tout à fait

48 Anders, G., *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Editions de l'Encyclopédies des Nuisances – Editions Ivrea, Paris, 2002, p. 38.

49 Gibson, W., *Neuromancien*, Paris, La Découverte, 1985, p. 9.

50 Ibid., p. 181.

51 Minsky, M., « How Computer Science Will Change Our Lives », Nara Conference on Artificial Life (1996) en : Hayles, N. K., *How We Became Posthuman*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1999, p. 244-245.

exceptionnel, « le seul qui ne peut être remplacé », celui qui a la plus grande longévité aussi : notre cerveau pourrait, selon lui, « user deux corps, et peut-être trois »⁵². Et Comte de conclure : « le corps est un simple soutien du cerveau », il n'existe ni n'existe qu'en fonction de son utilité pour le cerveau, qui est le seul organe vraiment digne de notre Humanité⁵³. Le cerveau est d'ailleurs un organe tellement particulier qu'il récupère bon nombre des caractères de l'âme, dont son immortalité : il existe une véritable immortalité cérébrale, ce que Comte nomme « l'immortalité subjective ». Tant qu'il y a des cerveaux vivants qui gardent le souvenir de leurs prédécesseurs, il n'y a pas à proprement parler, de mort. Au XXI^e siècle cette idée d'une pérennité des cerveaux sera reprise par des savants comme les époux Vogt en Allemagne, qui envisagèrent de créer un véritable culte autour de leur « Panthéon des cerveaux » et qui affirmaient que l'homme devient, et de plus en plus, « *ein Hirntier* », un animal cérébral⁵⁴. C'en sera alors fini de la misère corporelle.

La « pierre noire » du corps

Il semble donc qu'une certaine lecture de Foucault est au diapason d'un courant néo-dualiste, voire gnostique, qui considère le corps comme inessentiel ou défectueux. Mais les réflexions de Foucault sur le corps ne se réduisent pas aux œuvres des années 1970 et aux lectures qui ont pu en être faites. D'ailleurs, même dans ceux de ses textes qui ont été les plus utilisés dans un sens qui tend à faire des corps des effets du pouvoir, Foucault tient à souligner que reconnaître le caractère historique du sexe n'implique pas « nécessairement l'élimination du corps, de l'anatomie, du biologique, du fonctionnel »⁵⁵. Foucault, au moins d'un point de vue programmatique, est clair, il ne s'agit pas de faire une « histoire des mentalités » : « le but de la présente recherche est bien de montrer comment des dispositifs de pouvoir s'articulent directement sur le corps, sur des corps, des fonctions, des processus physiologiques, des sensations, des plaisirs »⁵⁶.

C'est cependant dans les premières œuvres de Foucault, comme *Naissance de la clinique*, qui ne sont certes pas les plus fréquentées par les « *body critics* », que s'impose la présence massive, matérielle, du corps. Dans *Naissance de la clinique* le corps est loin de n'être qu'une construction ou un langage. Il existe même sous sa forme la plus répulsive, la moins humanisée, qui est celle du « cadavre » et c'est pourtant de ce cadavre que vient la lumière de la connaissance du vivant. Le corps devient en effet accessible au « regard médical moderne » grâce à l'émergence de l'anatomie pathologique et Foucault reprend avec enthousiasme le mot d'ordre qui fut celui de Bichat : « ouvrez quelques cadavres et vous verrez aussitôt disparaître l'obscurité que la seule observation n'avait pu dissiper »⁵⁷. C'est l'ouverture des cadavres, dont la décomposition laisse à voir l'individualisation des

52 Comte, A., « Lettre à Audiffrent du 22 juin 1855 », *Correspondance générale et confessions*, t. VIII., 1855-1857, Paris, Editions de l'EHESS-Vrin, 1990 p. 64.

53 Comte, A., *Système de politique positive*, t. IV, Paris, Carilian-Goeury et Victor Dalmont, 1854, p. 36.

54 Cf. Hagner, M., *Des cerveaux de génie. Une histoire de la recherche sur les cerveaux d'élite*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2008.

55 Foucault, M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 200.

56 Ibid., p. 200.

57 Bichat, X., *Anatomie générale*, avant-propos, citado en : Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), Paris, P.U.F., 1975, p. 149.

tissus et leur comparaison possible, qui fournit à l'analyse de type idéologique un modèle «indépassable», plus complet que celui qui est offert par la chimie ou les mathématiques : « la décomposition idéologique ne peut être que la répétition dans la conscience du médecin de celle qui sévit dans le corps du malade »⁵⁸. Il commente cette découverte de manière poétique : « la nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort »⁵⁹. Plus précisément c'est le corps énigmatique qui s'ouvre à la connaissance grâce à la mort : « la mort, au contraire, ouvre à la lumière du jour le noir coffre des corps »⁶⁰.

Grâce à la théorie tissulaire de Bichat le «regard médical» peut s'arrêter et insister sur le corps du malade, ses organes mais surtout ses « membranes », c'est-à-dire ses tissus. Quand Foucault définit ce regard comme un « regard loquace » c'est « parce que ce regard a cette particularité d'entendre un langage au moment où il perçoit un spectacle »⁶¹. Foucault veut dire par là que la « grammaire des tissus » élaborée par Bichat impose une nouvelle spatialisation du corps. Le *Traité des membranes* invente une « lecture diagonale du corps, qui se fait selon des nappes de ressemblance anatomique, qui traversent les organes, les enveloppent, les divisent, les composent et les décomposent, les analysent et en même temps les lient »⁶². Mais il ne s'agit en aucun cas avec cette notion de regard loquace d'affirmer que les corps ne sont que langage, Foucault souligne au contraire que le modèle condillacien de « décomposition » et de « composition » des tissus doit permettre de retrouver finalement un réel dont « l'armature est elle-même dessinée d'après le modèle du langage »⁶³.

Au-delà de Bichat c'est l'œuvre de Broussais qui permettra au corps d'exister véritablement pour l'École médicale de Paris sans un espace idéal des maladies en arrière-plan. Broussais, que Foucault réévalue complètement, a fixé pour son époque le « dernier élément de la *manière de voir* », il a achevé la constitution du « regard médical moderne »⁶⁴. Alors que Bichat ne se prononçait pas sur l'être même de la maladie, Broussais, dans son combat continu contre l'« ontologie » médicale, réduit radicalement l'espace causal des maladies à l'espace local des « organes souffrants ». Le corps, rien que le corps, il n'existe pas d'« entités morbides » générales, pas même de maladies à proprement parler, seulement des « cris des organes souffrants ». On connaît l'impératif que Broussais assigne au médecin dans un passage fameux de l'*Examen de la doctrine médicale généralement adoptée* de 1816 : « formez un tableau aussi vrai qu'animé du malheureux livré aux angoisses de la douleur ; débrouillez moi, par une savante analyse, les cris souvent confus des organes souffrants ; faites moi connaître leurs influences réciproques ; dirigez habilement mon attention vers le douloureux mobile du désordre universel qui frappe mes sens afin que j'aie y porter avec sécurité le baume consolateur qui doit terminer cette scène déchirante, alors j'avouerai que vous êtes un homme de génie »⁶⁵.

58 Foucault, M. *Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical*, p. 131.

59 Ibid., p. 149.

60 Ibid., p. 170.

61 Ibid., p. 108.

62 Ibid., p. 130.

63 Ibid., p. 96.

64 Ibid., p. 197.

65 Broussais, F. J. V., *Examen de la doctrine médicale généralement adoptée*, Paris, Méquignon-Marvis, 1816, p. 179-180.

Le symptôme devient signe, dans la mesure où il n'y a plus d'essence de la maladie derrière le symptôme, qu'il conviendrait d'interpréter : la maladie est donnée là dans un signe sans arrière-plan : « désormais le signifiant (signe et symptôme) sera entièrement transparent pour le signifié qui apparaît, sans occultation ni résidu, en sa réalité même »⁶⁶. Foucault résume cette nouvelle « manière de voir » de l'École de Paris par « le changement infime et décisif qui a substitué la question : « Qu'avez-vous ? » par quoi s'inaugurerait au XVIII^e siècle le dialogue du médecin et du malade avec sa grammaire et son style propres, cette autre où nous reconnaissons le jeu de la clinique et le principe de tout son discours : « Où avez-vous mal ? »⁶⁷.

C'est dans ce contexte qu'apparaît l'autre image par laquelle Foucault désigne le corps, celle de la « pierre noire ». La nouvelle clinique s'aide de ce que Foucault appelle des « mythes épistémologiques » (structure alphabétique de la maladie, réduction nominaliste de l'être de la maladie, modèle chimique de l'analyse, regard sensible et concret du médecin pensé sous la notion de « coup d'œil » médical) pour « pénétrer dans de nouveaux espaces, où la visibilité s'épaissit, se trouble, où le regard se heurte à des masses obscures, à d'impénétrables volumes, à la pierre noire du corps »⁶⁸. Quelques pages plus loin il retrouve les mêmes mots : « l'âge de Bichat » est celui où « l'expérience clinique s'arme pour explorer un nouvel espace, l'espace tangible du corps, qui est en même temps cette masse opaque où se cachent des secrets, d'invisibles lésions et le mystère même des origines »⁶⁹.

Parler de pierre noire, c'est donc insister sur une présence insistante, pesante, énigmatique qui est celle du corps et que le nouveau regard médical tente de dévoiler. Pierre noire, masse opaque, mystère des origines, le moins que l'on puisse dire est que pour Foucault le corps est loin d'être devenu transparent, plastique et malléable à volonté. Même si la clinique s'efforce de dévoiler ses mystères, il semble qu'il ait gardé toute son impénétrabilité, voire même sa sacralité.

Le corps comme « donné » et comme « produit »

C'est d'ailleurs ce que l'on pourrait déplorer dans cette approche du corps par Foucault : une situation de « ou bien / ou bien ». Ou bien un corps-bulle de savon, léger et transparent, ou bien un corps-pierre noire, massif et opaque. Une telle approche nous semble trop radicale dans un sens ou dans l'autre et on pourrait alors être tenté de trouver une vision plus équilibrée du corps, notamment dans l'œuvre de Georges Canguilhem. Georges Canguilhem, bien que médecin, ou parce qu'il est médecin, a justement fort peu écrit sur le sujet du corps alors que toute son œuvre est consacrée à la question de la norme, à celle de la santé et de la maladie. Il n'a que rarement écrit sur le corps, qui n'est pas un problème médical en tant que tel, sauf dans son article sur *La santé. Concept vulgaire et question philosophique*, qui date de 1988. Ce qui fait l'originalité du « corps vivant » par rapport à la machine, c'est qu'il est « cet existant singulier dont la santé exprime la qualité des pouvoirs qui le constituent en tant qu'il doit vivre sous imposition de tâches, donc en relation d'exposition à un

66 Ibid., p. 90.

67 Ibid., p. XIV.

68 Ibid., p. 118.

69 Ibid., p. 123.

environnement dont il n'a pas d'abord le choix. Le corps humain vivant est l'ensemble des pouvoirs d'un existant ayant capacité d'évaluer et de se représenter à lui-même ces pouvoirs, leur exercice et leurs limites⁷⁰. Mais ce corps n'est pas seulement l'ensemble de ces « pouvoirs », il n'est pas que construit : « ce corps est, à la fois, un donné et un produit. Sa santé est, à la fois, un état et un ordre. Le corps est un « donné », dans la mesure où il est un génotype, effet à la fois nécessaire et singulier des composants d'un patrimoine génétique. Sous ce rapport la vérité de sa présence au monde n'est pas inconditionnelle. Il advient parfois des erreurs de codage génétique qui, selon les milieu de vie, peuvent ou non déterminer des effets pathologiques »⁷¹. Mais le corps est aussi un produit « dans la mesure où son activité d'insertion dans un milieu caractéristique, son mode de vie choisi ou imposé, sport ou travail, contribue à façonner son phénotype, c'est-à-dire à modifier sa structure morphologique et partant à singulariser ses capacités »⁷². Le corps est un donné, une chose et un produit, une signification.

Le corps n'est pas qu'un artefact mais ce n'est pas non plus qu'une chose. C'est une chose mais qu'il est en notre pouvoir de modifier, dans certaines limites. C'est ce caractère de « chose » du corps qu'a trop souvent oublié la réflexion phénoménologique sur le corps, au travers du thème de la chair. Comme le note le phénoménologue Jocelyn Benoist, collègue et ami de l'Université de Paris 1 : « si la phénoménologie a quelque chose de particulier à dire du corps [...] c'est que le corps n'est pas une chose. Or il y a dans cette idée quelque chose de tout à fait problématique ». En effet « il est tout à fait essentiel au corps (si ce mot doit signifier ce qu'il signifie ordinairement) qu'il puisse toujours aussi être une chose, et même qu'il le soit toujours »⁷³. La « Chair », comme l'avaient aussi noté Deleuze et Guattari, est « pour Husserl et beaucoup de ses successeurs » un moyen de « continuer le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même »⁷⁴.

De ce point de vue il semble que certains artistes aient mieux compris ce double caractère du corps : transformable et déformable dans une certaine mesure mais pas escamotable ou disponible à volonté, matériel mais aussi doté de signification. Je pense bien sûr à Francis Bacon qui a tout à la fois compris que les corps, qui « crient » et sont défigurés, sont de la « viande », de la pure matière, mais qu'ils ne sont pas méprisables pour autant, qu'ils ont même une dimension spirituelle. Cette « viande » a au contraire chez lui une sorte de dimension religieuse : « J'ai toujours été très touché », disait-il dans ses entretiens avec David Sylvester, « par les images relatives aux abattoirs et à la viande, et pour moi elles sont liées étroitement à tout ce qu'est la Crucifixion. C'est sûr, nous sommes de la viande, nous sommes des carcasses en puissance. Si je vais chez un boucher, je trouve toujours

70 Canguilhem, G. « La santé : concept vulgaire et question philosophique », en : Canguilhem, G., *Ecrits sur la médecine*, Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 58-59.

71 Ibid., p. 59.

72 Ibid., p. 59.

73 Benoist, J., « Phénoménologie », en : Marzano, M., *Dictionnaire du corps*, Paris, P.U.F., 2007, p. 710.

74 Deleuze, G., Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991, p. 48.

surprenant de ne pas être là, à la place de l'animal»⁷⁵. Ce que Deleuze commente alors: « ce que la peinture de Bacon constitue, c'est une zone d'indiscernabilité, d'indécidabilité, entre l'homme et l'animal. [...] Cette zone objective d'indiscernabilité, c'était déjà tout le corps, mais le corps en tant que chair ou viande. [...] Pitié pour la viande ! Il n'y a pas de doute, la viande est l'objet le plus haut de la pitié de Bacon, son seul objet de pitié, sa pitié d'Anglo-Irlandais. [...] La viande n'est pas une chair morte, elle a gardé toutes les souffrances et pris sur soi toutes les couleurs de la chair vive. Tant de douleur convulsive et de vulnérabilité, mais aussi d'invention charmante, de couleur et d'acrobatie Bacon ne dit pas « pitié pour les bêtes », mais plutôt tout homme qui souffre est de la viande [...]. Le peintre est boucher certes, mais il est dans cette boucherie comme dans une église, avec la viande pour Crucifié »⁷⁶. Une « viande spirituelle », peut-être est-ce en définitive cela, notre corps ...

Bibliografia

- ANDERS, G. (2002): *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Editions de l'Encyclopédies des Nuisances – Editions Ivrea, Paris.
- BENOIST, J. (2007): « Phénoménologie », en : Marzano, M., *Dictionnaire du corps*, Paris, P.U.F.
- BORDO, S. (2003): *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- BROUSSAIS, F. J. V. (1816): *Examen de la doctrine médicale généralement adoptée*, Paris, Méquignon-Marvis.
- BUTLER, J. (2005): *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte.
- BUTLER, J. (2009): *Des corps qui comptent*, Paris, Editions Amsterdam.
- BYNUM, C. (1995): « Why All the Fuss about the Body ? A Medievalist's Perspective », *Critical Inquiry*, 22, pp. 1-33.
- CANGUILHEM, G. (2002): « La santé : concept vulgaire et question philosophique », en : Canguilhem, G., *Ecrits sur la médecine*, Paris, Editions du Seuil.
- COMTE, A. (1854): *Système de politique positive*, t. IV, Paris, Carilian-Goeury et Victor Dalmont.
- COMTE, A. (1990): « Lettre à Audiffrent du 22 juin 1855 », *Correspondance générale et confessions*, t. VIII., 1855-1857, Paris, Editions de l'EHESS-Vrin.
- COURTINE, J.-J. (2006): « Introduction » en : Corbin, A., Courtine J.-J., Vigarello, G. (eds) : *Histoire du corps*, t. 3, *Les mutations du regard. Le XXI^e siècle*, Paris, Editions du Seuil.
- CRONENBERG, D. (2000): *Entretiens avec Serge Grunberg*, Paris, Les Cahiers du Cinéma.
- DELEUZE, G. (1981): *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Editions de la différence, t. I.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1991): *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit.
- EWING, A. (2000): *Le siècle du corps*, Paris, Editions de La Martinière.

75 Bacon, F. L'art de l'impossible. Entretien avec David Sylvester, citado en : Deleuze, G., Francis Bacon. Logique de la sensation, Paris, Editions de la différence, 1981, t. I, p. 21.

76 Ibid., p. 19-21.

- FASSIN, E. (2008): « L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel », en : *L'Homme*, 2008/3 n° 187-188, pp. 375-392.
- FAUSTO-STERLING, A. (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books.
- FECHNER, G. (1997): *Anatomie comparée des anges*, Paris, Editions de l'éclat.
- FOUCAULT, M. (1975a): *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* [1963], Paris, P.U.F.
- FOUCAULT, M. (1975b): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976): *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994): « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » en : Foucault, M., *Dits et écrits*, t. III, 1976-1979, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2003): *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard-Seuil.
- FOUCAULT, M. (2009): *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*, Paris, Lignes.
- GIBSON, W. (1985): *Neuromancien*, Paris, La Découverte.
- GOLDIE, T. (2015): *The Man Who Invented Gender. Engaging the Ideas of John Money*, Vancouver-Toronto, UBC Press.
- HACKING, I.: « Résumé du cours 2003-2004 au Collège de France. Le corps et l'âme au début du XXIe siècle », Site du Collège de France : https://www.college-defrance.fr/media/ianhacking/UPL2883502379452881562_Hacking2003_2004.pd
- HACKING, I. (2007): « Our Neo-Cartesian Bodies in Parts », *Critical Inquiry*, Vol. 34, N° 1 (Autumn 2007), pp. 78-105.
- HAGNER, M. (2008): *Des cerveaux de génie. Une histoire de la recherche sur les cerveaux d'élite*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- HOUELLEBECQ, M. (2010): *La carte et le territoire*, Paris, Flammarion.
- LOCK, M., FARQHAR, J., ed. (2007): *Beyond the Body Proper*, Durham-London, Duke University Press.
- MAISONNEUVE, J. (1976): « Le corps et le corporéisme aujourd'hui », en : *Revue française de sociologie*, 1976, 17-4, pp. 551-571.
- MINSKY, M. (1999): « How Computer Science Will Change Our Lives », Nara Conference on Artificial Life (1996) en : Hayles, N. K., *How We Became Posthuman*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1999.
- MONEY, J., JOBARIS, R., FURTH, G. (1977): « Apotemnophilia: Two Cases of Self-Demand Amputation as a Paraphilia », *Journal of Sex Research* 13, no. 2 (1977), pp : 115-25.
- SAMMON, P. M. (1981): « David Cronenberg. Article and interview », *Cinefantastique*, 10 : 4, Spring 1981, 22.
- SFORZINI A. (2014): *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, P.U.F.
- SHARP, L. (2006): *Strange Harvest. Organ Transplants, Denatured Bodies and the Transformed Self*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- SZASZ, T. (1979): « Male and Female Created He Them », *New York Times*, June 10, 1979.

CUERPO Y ALMA

Ingeniería humana: alterando el cuerpo para ampliar la fantasía moral. Una posible solución a los problemas planteados por Günther Anders

Human engineering: altering the body to widen moral fantasy. A possible solution to the problems posed by Günther Anders

VIRGINIA BALLESTEROS*

Resumen: En el presente trabajo exploraremos la hipótesis de que el uso de sustancias psicodélicas pueda ampliar nuestras facultades de representación y, por ende, nuestras facultades morales. De este modo, recogeremos el testigo que Günther Anders nos tiende en *La obsolescencia del hombre*, cuando señala que “en la medida en que queramos que no todo se eche a perder, la decisiva tarea actual consiste en la educación de la fantasía moral.” Antes de plantear esta cuestión, reflexionaremos sobre la idea andersiana que la suscita, el *desnivel prometeico*, para examinar de qué manera podría tener cabida nuestro planteamiento.

Palabras clave: desnivel prometeico, mejora moral, ceguera moral, tecnología, psicodélicos

Abstract: In this paper we explore the hypothesis of psychedelics widening our representational faculties and, hence, our moral faculties too. In this way, we will deal with the problem posed by Günther Anders on *Die Antiquiertheit des Menschen* in which he asserted that “inasmuch as we want everything not to go bad, the critical present task is the education of moral fantasy”. Before exposing this issue, we will reflect on the andersian idea that raises it, the *promethean gap*, in order to examine the adequacy of our approach.
Keywords: promethean gap, moral enhancement, moral blindness, technology, psychedelics

Reflexiones sobre el desnivel prometeico

Que la humanidad está afectada por una ceguera del apocalipsis es la sentencia que Günther Anders lanza en *La obsolescencia del hombre*. Nos hallamos en un punto en que la Técnica se ha constituido en sujeto de la Historia. La producción de la bomba –dispositivo que podría suponer la absoluta aniquilación tanto de la humanidad, cuanto de la vida tal y

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Institución: Universidad de Valencia. Investigadora en Formación. E-Mail: Virginia.Ballesteros@UV.es Líneas de investigación: Filosofía de la psiquiatría y la psicofarmacología.

como la conocemos— supone un punto de inflexión, un antes y un después en nuestra historia. Pero lo sorprendente es que aparentemente no estamos demasiado preocupados —proporcionalmente preocupados— por una posibilidad que es real e incluso probable en cierto grado: nuestra propia autoaniquilación mediante las armas nucleares. Ante este estados de cosas, Anders se interroga respecto a las raíces de tal ceguera y cree encontrar —parte— de la respuesta en lo que él denomina *desnivel prometeico*¹. Este desnivel refiere a un desfase entre nuestras facultades (hacer, pensar, imaginar, sentir, asumir responsabilidad), dado que cada una de ellas opera en una escala y una magnitud particular; y más allá de esos límites, la facultad no es operativa, no es sensible a las variaciones de magnitud. Lo vemos claramente en el siguiente ejemplo:

Hoy podemos planificar y, con ayuda de los medios de aniquilación producidos por nosotros, llevar a cabo la aniquilación de una gran ciudad. Pero imaginarnos ese efecto, concebirlo, sólo lo podemos hacer de manera muy deficiente. Y sin embargo, lo poco que podemos imaginar, la borrosa imagen de humo, sangre y escombros, es siempre demasiado grande si lo comparamos con el quantum mínimo de lo que somos capaces de sentir o de responsabilizarnos en la idea de la ciudad aniquilada².

Además, hay algunos límites de las facultades que son inamovibles: “el volumen del hacer y el pensar se puede ampliar *ad libitum*, mientras que la posibilidad de ampliar la imaginación es incomparablemente menor; y la del sentir, en comparación, parece ser claramente inmóvil”³. Esto afecta a la sincronía entre nuestras distintas facultades: la emoción parece moverse tan lentamente que prácticamente es lo que se mantiene constante a lo largo de la historia; es el escenario sobre el cual narramos nuestros productos e ideas continuamente cambiantes. Así mismo, nuestras facultades de representación van *a remolque* de la producción. La producción avanza tan rápidamente que no nos da tiempo a representárnosla correctamente. A nadie pasa desapercibido hoy en día el hecho de que esto supone una gran amenaza para la humanidad: la destrucción del medio ambiente, la posibilidad de crear una inteligencia artificial que acabe con el hombre, los problemas que podrían ocasionar los transgénicos, la cuestión de la energía nuclear... Todas estas amenazas son fruto de unas capacidades tecnológicas enormes. El hecho de que tengamos dificultades para representarnos las consecuencias de nuestra tecnología y que apenas podamos dar una respuesta moral proporcionada tiene que ver con el menor desarrollo de nuestras facultades representacionales y morales.

Resulta interesante traer a colación una metáfora empleada por Anders al comienzo de *Sobre el exertitium necesario hoy*: “en cuanto sentientes, aún nos encontramos en el rudimentario estadio artesanal”. Esta metáfora encierra dos connotaciones importantes: una, la falta de sofisticación de la tecnología que empleamos en referencia a nuestro sentir; dos, el carác-

1 Anders considera que el desnivel prometeico es una raíz de la ceguera que responde a una “particularidad relativa a nuestro *ser hombres*”. Además, existen también otras raíces, las históricas, relativas a nuestro actual *ser así*. Estas otras raíces son contingentes, forjadas por nuestra particular historia; pero no las abordaremos en este trabajo, pues no son aquí centrales y hemos de centrar el planteamiento.

2 Anders, G., *La obsolescencia del hombre. (Vol. I) Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-textos, 2011, p. 256.

3 *Ibid.*, p. 259.

ter de *elaboración artesanal* que tienen nuestros sentimientos, apuntando precisamente a su naturaleza de elaboración individual. Lo cierto es que la humanidad posee una gran capacidad tecnológica, pero la inmensa parte de ella tiene por objeto el mundo *externo* y no el *interno*.

¿Sería posible que desde la tecnociencia nos revistiéramos de las herramientas necesarias para poder mejorar nuestra fantasía moral? De este modo podríamos cumplir el requerimiento moral al que todo individuo parece estar obligado: realizar *ejercicios de dilatación moral, hiper-extensiones de sus habituales capacidades de fantasía y de sentimiento*⁴. Máxime si no queremos *que todo se eche a perder*.

Ampliando nuestra fantasía moral

La pregunta por cómo sincronizar nuestras facultades se puede responder de dos maneras: defendiendo la ralentización de la producción o defendiendo la aceleración de las representaciones. Si entramos en la lógica andersiana y aceptamos la independencia de los fines de la tecnociencia y su instauración como sujeto de la Historia, parece hartamente complicado encontrar un resquicio desde el cual poder llevar a cabo esa ralentización. Si fuéramos capaces de hacer esto, la técnica ya no sería sujeto de la Historia, sino que implicaría que hemos vuelto a tomar las riendas. De alguna manera, esto es lo que nos propone Anders al decirnos que si no podemos lograr una representación satisfactoria, lo mejor es que nos abstengamos de actuar.

La opción alternativa, acelerar nuestras representaciones, recuerda al *human engineering* que ya había criticado anteriormente el autor:

Igualmente tiene claro [el autor] que su reto es un acto de violencia. De hecho, su exigencia de que el hombre ha de ampliar de manera voluntaria sus capacidades recuerda notablemente aquellas brutales y exageradas exigencias, que había dibujado y rechazado tan enérgicamente en el examen del *Human Engineering*. Pero no ve otra salida. Las armas del agresor determinan las del defensor. Si nuestro destino es vivir en un mundo (creado por nosotros mismos) que por su desmesura esquiva nuestra imaginación y nuestro sentir y, así, nos amenaza mortalmente, tenemos que tratar de *adelantar y superar* esa desmesura⁵.

La diferencia clave entre la ingeniería humana que Anders critica y la que propone como necesaria se halla en el terreno de los valores: su propuesta de ampliación de facultades tendría como fin superar y adelantar a la producción; objetivo diametralmente opuesto al de la ingeniería humana que había criticado. Si bien es cierto que el filósofo del apocalipsis no llega a detallar cómo podría ser tal técnica, sí que hace referencia a la mística como un “intento de procurarse, con la ayuda de técnicas de autotransformación, accesos a situaciones, regiones u objetos, de los que, de no ser así, uno queda excluido.” A su juicio, la mística podría llevarnos a un *despertar real de las facultades*. Volveremos a esta cuestión más adelante.

4 *Ibid.*, p. 262.

5 *Ibid.*, p. 262.

Dicho todo esto, estamos en disposición de abordar nuestra propuesta en este ensayo; a saber: que la experiencia inducida por las drogas psicodélicas y empatógenas podría ser una vía válida para la ampliación y aceleración de las facultades de representación y las facultades morales.

Para sostener nuestra hipótesis nos apoyaremos en dos elementos: el primero, estudios científicos que muestran los efectos altamente empáticos, de conexión con la naturaleza y con el resto de seres –con *el todo*– que provocan algunas drogas; el segundo, las experiencias en primera persona narradas por Alexander Shulgin, gran químico y *tester* riguroso de todo tipo de sustancias. No vamos a defender que una única experiencia con las drogas sea lo suficientemente poderosa por sí misma para provocar un cambio moral, pero sí que defendemos que puede suponer un gran catalizador para este cambio si tras la experiencia reflexionamos sobre ella o si, previamente, dirigimos la experiencia hacia este tipo de cuestiones.

Partiendo de este punto, deseamos exponer primero los experimentos llevados a cabo por Timothy Leary, quien realizó un importante estudio sobre la psilocibina, con reclusos de la prisión estatal de Concord –Massachusetts, EE.UU.– entre los años 1961 y 1963. El experimento consistió en realizar varias sesiones de terapia psicológica, incluyendo el consumo de esta droga en dos de ellas. Se pretendía evaluar la capacidad de la sustancia para modificar permanentemente la conducta de los reclusos una vez que fueran puestos en libertad, apoyándose en la hipótesis de que la experiencia psicodélica puede ser catalizadora de un profundo y duradero cambio moral en el individuo. Además de realizar el experimento en la prisión, se pretendía hacer un seguimiento de los reclusos para ver cómo evolucionaban una vez fueran puestos en libertad. Leary creyó encontrar una medida objetiva de lo que sería un cambio moral: la tasa de reincidencia delictiva. Una baja tasa de reincidencia indicaría que las facultades morales de los ex-reclusos habrían mejorado. Aunque Leary concluyó en aquella época una modificación en la conducta de forma duradera, una revisión posterior de los estudios⁶, llevada a cabo en los noventa, determinó que los datos fueron malinterpretados, incurriendo en varios errores, de modo que, aunque se sí que se observó un cambio psicológico tras la experiencia psicodélica, éste no habría perdurado en el tiempo como Leary pretendió. Ahora bien, traemos este estudio a colación porque hay dos hechos que son llamativos: que los reclusos se abrieran a todo un abanico de nuevos sentimientos y que esto se viera efectivamente reflejado en las escalas psicológicas de rasgos de la personalidad. En este segundo punto no vamos a extendernos más, pues no tenemos para ello espacio, pero sí que queremos señalar que de las 18 escalas de personalidad que se emplearon con los sujetos, éstos mostraron cambios que fácilmente podrían ser interpretados como positivos moralmente en 12 de ellas⁷.

Entrando ahora en los presupuestos del estudio de Leary, vemos que cuando se explica la razón de ser de tal programa de investigación, se sostiene que la psilocibina puede producir un desapego o un estado de disociación de los roles y *juegos* de la interacción cotidiana,

6 Doblin, R., «Dr. Leary's Concord Prison Experiment: A 34-Year Follow-Up Study», *Journal of Psychoactive Drugs*, nº 30 (4), Octubre-Diciembre 1998.

Consultado en: <http://www.maps.org/news-letters/v09n4/09410con.bk.html> (15/01/2015).

7 Leary, T.; Metzner, R.; Presnell, M.; Weil, G.; Schwitzgebel, R; Kinne, S., «A new behavior change pattern using psilocybin», *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, nº 2 (2), 1965, pp. 61-72.

Consultado en: <http://www.psychedelibrary.org/leary2.htm> (15/01/2015).

de modo que se abre una nueva perspectiva sobre los comportamientos repetitivos o los patrones de pensamiento y una vía para la construcción de alternativas. La noción de *juego* resulta muy interesante para nuestro ensayo:

Un “juego” es cualquier secuencia aprendida de comportamiento con roles, reglas, rituales, valores, lenguajes especializados y metas limitadas. Los juegos autodestructivos son mantenidos principalmente por la inhabilidad de reconocer las características y las reglas del juego en que uno está involucrado, así como por la incapacidad de desapegar al yo de estas acciones; se mantienen a través de la falta de capacidad instrumental (energía, conocimiento) para desarrollar exitosamente los juegos preferidos por uno mismo⁸.

Nos parece que es bastante sencillo trazar paralelismos entre esta definición de juego y parte del análisis que realiza Anders sobre la condición humana actual. Podría pensarse la fragmentación del sujeto y la dispersión como el juego autodestructivo en que nos hallamos inmersos. Desde luego, es algo aprendido, con sus propias reglas, rituales, valores... y con metas limitadas. De hecho, casi podría decirse sin metas: sólo con medios, sin fines. Además, la falta de capacidad instrumental operativa en forma de energía y conocimiento también es algo que podemos identificar en el sujeto fragmentado.

Veamos ahora el caso de S.S., varón blanco de 48 años que cumplía condena por robo, falsificación y fuga. Según se indica en el estudio, S.S. mostraba el típico perfil de recluso duro. Había sido arrestado 30 veces anteriormente, siendo la primera de ellas a los 12 años. En su primera experiencia con la psilocibina parece que los resultados no fueron plenamente satisfactorios. En la segunda, debido a su robusta complexión, se decidió aumentar la dosis. Así es como describe S.S. su propia experiencia:

En el momento cumbre del efecto de la droga tuve un terrorífico sentimiento de tristeza y soledad, y un sentimiento de gran remordimiento por los años desperdiciados... Me pareció que estaba llorando por dentro y sentí como si las lágrimas estuvieran llevándose todo. Y yo estaba hueco por dentro, con sólo un caparazón, estaba allí viendo el tiempo detenerse. [...] Antes de tomar esta droga mis pensamientos siempre parecían viajar en los mismos círculos, beber, apostar, dinero y mujeres y sexo, como una vida fácil y supongo rápida... Ahora mis pensamientos son inquietos y a veces bastante confusos, pero todos son de una naturaleza honesta e inquisitiva. Sé lo que quiero ser y soy sincero en mi mente cuando digo que voy a intentar muy tenazmente hacerlo realidad. [...] Hay una apertura de la mente, y también tienes un mejor conocimiento de ti mismo y de la gente con la que estás en el grupo. Te sientes más libre para hablar de cosas de las que generalmente no hablas⁹.

Si bien es cierto que el contexto en que se realiza este experimento no se extrapolable al reto que nos plantea Anders, también lo es que este tipo de testimonios vendrían a apo-

8 *Ibidem.*

9 *Ibidem.*

yar la tesis de que es posible aumentar nuestras facultades morales, nuestra fantasía moral. Este individuo parece estar experimentando nuevos sentimientos y teniendo nuevos pensamientos, los cuales parecen acercarlo tanto a un mayor nivel de determinación y bienestar personal, cuanto a una mejor integración en la sociedad. ¿Y cómo trasladamos este tipo de experiencias a la resolución de los problemas que Anders nos plantea? Dirigiendo la experiencia: preparando tanto el entorno en que ésta vaya a tener lugar, cuanto al individuo, por ejemplo mediante introspección previa a la experiencia e integración posterior. El reto técnico se halla aquí. A nuestro parecer, ya disponemos de las herramientas para ampliar la fantasía moral, de lo que se trata ahora es de desarrollar una técnica que nos permita emplearlas adecuadamente.

Por ejemplo, para evidenciar que una misma sustancia puede emplearse con fines distintos, podemos señalar otro estudio. Entre 2004 y 2008 se llevó a cabo un ensayo con pacientes de cáncer terminal cuya esperanza de vida era inferior a un año¹⁰. En este caso, el uso de psilocibina tenía como fin la superación del miedo a la muerte y la ansiedad que ésta les generaba. Fueron 12 los pacientes a los que se les administró el tratamiento, en un entorno hospitalario supervisado; y fue todo un éxito. Las escalas de evaluación psicológica mostraron una reducción de la ansiedad y una mejoría del estado de ánimo. Además, los pacientes reportaron que tras la experiencia fueron capaces de examinar el impacto de la enfermedad en sus vidas, las relaciones con su familia y amigos cercanos y de ganar cierto sentido de *seguridad ontológica*. La experiencia con la psilocibina también les permitió manejar mejor su limitada esperanza de vida, pues obtuvieron nuevas perspectivas durante el tratamiento. De hecho, Alicia Danforth, quien participó como asistente investigadora en este estudio, relata que incluso hubo pacientes que después de la experiencia se dieron cuenta de que muchas de las cosas que estaban haciendo con sus vidas eran incorrectas¹¹. Danforth cree que la psilocibina es una herramienta que permite un cambio en la conciencia y que ayuda a los sentimientos de conexión con lo divino y lo místico. Por esto mismo, es una herramienta capaz de ayudar a los pacientes terminales.

Hablaremos de un último estudio que precisamente demuestra lo que Danforth sostiene: las enormes capacidades que tiene la psilocibina particularmente para inducir lo que podríamos llamar experiencias místicas. Es bien conocido el hecho de que durante siglos esta sustancia se ha empleado con fines religiosos y precisamente por ello se diseñó un experimento en el que se suministró esta droga a personas religiosas, pero que nunca habían tenido contacto con este tipo de sustancias. El fin del experimento era determinar los efectos tanto a corto como a largo plazo. En una primera fase, se realizó un seguimiento después de la experiencia y pasados 2 meses. En una segunda fase, se realizó un seguimiento tras 14 meses.

Los primeros reportes de la experiencia fueron realizados transcurridas 7 horas tras la administración de la droga. Según diversas escalas diseñadas para dar cuenta de la expe-

10 Grob, C., et al. «Pilot Study of Psilocybin Treatment for Anxiety in Patients With Advanced-Stage Cancer», *Arch Gen Psychiatry*, nº 68 (1), 2011, pp. 71-78.

Consultado en: <http://archpsyc.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=210962> (15/01/2015).

11 MAPS, «Psilocybin and MDMA Therapy Explained by Dr. Alicia Danforth». Consultado en <http://www.maps.org/maps-media/multimedia-library/5286-psilocybin-and-mdma-therapy-explained-by-dr-alicia-danforth> (15/01/2015).

riencia mística y los estados de conciencia alterados, se concluyó que 22 de las 36 personas tuvieron lo que se conoce como una experiencia mística completa¹². Transcurridos ese par de meses iniciales, los sujetos –recordemos que eran personas religiosas que, de hecho, participaban frecuentemente en actividades religiosas o espirituales– manifestaron que esta experiencia psicodélica tenía tanto significado espiritual como personal y, además, le atribuyeron cambios positivos en su comportamiento y actitudes, los cuales también fueron observados por terceras personas, que indicaron que se habían producido pequeños pero significativos cambios en sus actitudes y comportamientos. Tras 2 meses, se comprobó que la psilocibina había elevado las actitudes positivas, el estado de ánimo y las relaciones sociales. Además, un 67% de las personas que participaron en el experimento afirmaron que la experiencia era o bien la más significativa de su vida o se encontraba entre las cinco primeras. Tras 14 meses, las escalas no diferían significativamente: los resultados de la experiencia se habían mantenido en el tiempo¹³. Recordemos que el mismo Anders propone la mística una posible vía para ampliar nuestras facultades y procurarnos acceso a regiones en las que, de otro modo, nos hallaríamos excluidos.

Además, hay un dato que resulta tremendamente interesante: una parte de los voluntarios que tomaron la droga se enfrentó a momentos de gran ansiedad, cosa que suele ser frecuente. Dos personas compararon la experiencia con “estar en una guerra”. Obviamente, esas personas tuvieron un *mal viaje* y, de hecho, indicaron que no querrían volver a repetirlo, pero desde luego se puede afirmar que sintieron cosas que estaban totalmente fuera de su alcance en un estado de conciencia no alterado. ¿Qué ocurriría si este tipo de sentimientos se buscaran a propósito para poder acercarnos al horror? Múltiples cuestiones éticas surgen al respecto y no es este el lugar donde responderlas; una vez más, solamente queremos mostrar el potencial que encontramos en estas sustancias para estimular la fantasía moral.

Por último, deseamos citar una de las experiencias que Alexander Shulgin narra en su obra *PIHKAL (Phenethylamines I Have Known And Loved)*. Shulgin fue un excelente químico –murió a los 89 años de edad, en junio de 2014– con una enorme curiosidad por las sustancias psicoactivas. Dedicó toda su vida a la investigación de todo tipo de drogas que él mismo diseñaba en su laboratorio personal y después probaba rigurosamente. Por ejemplo, en los comentarios cualitativos respecto a la sustancia psicodélica 2-C-T-2, Shulgin escribe lo siguiente bajo los efectos de 12mg:

No siento esto durante toda la hora, pero cuando lo hago es bastante pesado. Es agradable confrontarse con ello. Está bien sentir dolor. No puedes eliminarlo. Y está bien contactar con tus pozos de ira. Y todo ello deriva de la falta de reconocimiento. Todo el machismo continuado, todas las luchas, las guerras, son medios para reclamar

12 Griffiths, R.; Richards, W.; McCann, U.; Jesse, R., «Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance», *Psychopharmacology*, n° 187 (3), Agosto 2006, pp. 268-283.

Consultado en: <http://csp.org/psilocybin/Hopkins-CSP-Psilocybin2006.pdf> (15/01/2015).

13 Griffiths, R.; Richards, W.; Johnson, M.; McCann, U.; Jesse, R., «Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later», *Journal of Psychopharmacology*, n° 22 (6), 2008, pp. 621-632.

Consultado en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3050654/> (15/01/2015).

atención y desquitarse por no haberla tenido en la vida de uno. Estoy experimentando más profundamente que nunca antes la importancia de reconocer y honrar profundamente a cada ser humano. Y fui capaz de pasar por ello y resolver algunos juicios sobre personas concretas¹⁴.

Consideramos que esta experiencia revela una ampliación de la facultad de sentir bastante importante, además de haber sido aplicada exitosamente a la resolución de problemas personales.

Queremos recalcar una vez más el hecho de que es necesario elaborar técnicas para emplear correctamente estas sustancias, además de continuar con la investigación sobre sus efectos. Es importante seleccionar qué tipo de sustancias desarrollamos y cuál es el fin que perseguimos: se trata de operar una transformación en nuestras facultades de representación ayudados por la facultad de producción. Hemos de producir sustancias y técnicas que sirvan a tales efectos. La mera producción de drogas no lleva automáticamente a la producción de herramientas adecuadas. Los psicodélicos, así como la experiencia psicodélica, son tan sólo medios para conseguir un fin. Por ello, aunque sean elaborados en el ámbito de la producción tecnocientífica, escapan a su lógica en tanto que ésta no contempla fin alguno más allá de la propia técnica.

Este enfoque es clave, pues obviamente no toda sustancia psicoactiva es válida para nuestros propósitos. De hecho, no hay sustancia alguna disponible legalmente hoy en día en nuestras farmacias que posibilite una expansión de la conciencia. El fin de la farmacopea actual es el de crear individuos funcionales y, frecuentemente, disipar las emociones y el sentir. Curiosamente, incluso en la industria ilegal de la droga se buscan actualmente psicodélicos cuya acción sea cada vez más corta para poder compatibilizar su uso con el escaso tiempo libre que nos deja el trabajo. Este uso de las drogas nos recuerda a la famosa novela de Huxley *Un mundo feliz*, donde éstas suponían simplemente una vía de escape de la realidad, pero no un motor mediante el cual poder operar una transformación. En este punto merece ser dicho que Huxley, a pesar de haber escrito esta distopía, consideraba que en los psicodélicos se halla el poder de *licuar la pegajosidad de nuestros lodos mentales*. Lo citamos por extenso:

Los impreviamente rápidos cambios tecnológicos y demográficos están aumentando sin parar los peligros que nos rodean y, al mismo tiempo, están disminuyendo sin parar la relevancia de los patrones de sentimiento y comportamiento impuestos por su cultura a todos los individuos, gobernadores y gobernados. La extensión, siempre deseable, del adiestramiento en el arte de agujerear las vallas culturales es ahora la más urgente de las necesidades. ¿Puede tal adiestramiento ser acelerado y más efectivo mediante un uso juicioso de los psicodélicos, físicamente inofensivos, ahora disponibles? Sobre la base de la experiencia personal y de la evidencia publicada, yo creo que sí. [...] Debemos descubrir, y descubrirlas muy pronto, nuevas fuentes

14 Shulgin, A.; Shulgin, A., *PIHKAL. A chemical love story*, Berkeley (California, USA), Transform Press, 2014, p. 559. Se puede consultar el original (en inglés) en: http://www.erowid.org/library/books_online/pihkal/pihkal040.shtml

de energía para superar la inercia psicológica de nuestra sociedad, mejores disolventes para licuar la pegajosidad de los lodos de nuestro anacrónico estado mental¹⁵.

Esta cita no sólo es importante por la visión que encierra, sino también por otro motivo: Anders consideraba a Huxley entre aquellos que, a pesar de que nunca tuvieron la ambición de ser filósofos, lo son auténticamente y, además, “dejan muy atrás a los filósofos profesionales de su tiempo”¹⁶. Y esto es especialmente relevante porque Anders no tenía una opinión demasiado favorable a las drogas. Si bien es cierto que dedica escasas líneas a reflexionar sobre ellas, también lo es que expresa contundentemente su opinión: las drogas son meros medios de asimilación. No es de extrañar que Anders tuviera esta imagen, pues a fin de cuentas conocía bien los efectos del *Veronal*, el primer barbitúrico comercializado, y con el cual se atiborraba a Claude Eatherly¹⁷. El punto que deseamos resaltar aquí es que entre las sustancias psicoactivas hay una infinidad de efectos posibles; meter en el mismo cajón el LSD y el *Diazepam*, por ejemplo, sería un grave error. Mientras que el primero expande la conciencia y no genera adicción, el segundo la contrae y sí que crea adicción. Y, a pesar de ello, consumir LSD está totalmente prohibido desde hace décadas, mientras que el *Diazepam* es masivamente recetado y consumido.

Antonio Escotado entiende tal prohibición dentro de lo que es *la batalla por la mente humana*: “lo que se dirime es la capacidad del estado de cosas para mantenerse inmodificado, justamente gracias a sutiles o groseros sistemas de condicionamiento mental”¹⁸. La lectura que Escotado hace del asunto es política y económica: cuando se refiere al estado de cosas habla fundamentalmente de poder político y económico. Pero podemos releerlo en clave andersiana:

La gran apuesta del poder contemporáneo es mandar desde *dentro*, como controlador cerebral. Y si no ha hallado peor ni más ubicuo enemigo en esa empresa que ciertas drogas es porque él mismo pretende influir sobre la conciencia con la misma inevitabilidad que una droga¹⁹.

Citemos ahora a Anders y el paralelismo será claro:

Un esquema de sociedad sólo tiene éxito cuando conforma al hombre *en su totalidad*. Sin embargo, una conformación del hombre es total solamente cuando también son modelados sus *sentimientos*²⁰.

15 Huxley, A., «Culture and the individual», *Playboy*, 1963. Consultado en

<http://www.psychedelibrary.org/huxcultr.htm> (05/09/2015).

16 Anders, G., *La obsolescencia del hombre. (Vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia, 2011, p. 421.

17 Vid. Anders, G., *El piloto de Hiroshima: más allá de los límites de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2010.

18 Escotado, A., *Historia general de las drogas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2008. p. 1156.

19 *Ibid.*, pp. 1156-1157.

20 Anders, G., *La obsolescencia del hombre. (Vol. II). Sobre el alma en época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 296.

Escotado hace una lectura similar a la de Anders a la hora de considerar al hombre actual: nuestra vida está basada en un consumo masivo de evanescencias y trivialidades. Aquellas cosas que nos son ofrecidas como sustanciales son realmente insustancialidades, sucedáneos de las cosas que existen por sí mismas. A juicio de Escotado, los psicodélicos se mantienen prohibidos porque, debido a su naturaleza de verdaderas sustancias, son capaces de sacar a la luz todo este mundo de cosas insustanciales.

La conclusión que podemos extraer es que debemos tomar las riendas, tal y como Anders nos exhorta a hacer, sobre qué estados fenomenológicos nos van a ser accesibles y cuáles no; deliberar sobre qué fines queremos perseguir con la producción y el uso de todas las sustancias psicoactivas. Ha de ser cada hombre quien diseñe sus propias experiencias: no podemos dejar, una vez más, que nuestros *viajes* se conviertan meramente en *cruceros*. Nada más potente para arraigar una moral que una experiencia mística o un fuerte sentimiento ético. Y subrayamos la palabra *arraigar*: la finalidad del empleo de drogas es la de ampliar las facultades de imaginación y sentimiento, pero habrá de entrar en juego también la deliberación para realizar la reflexión moral, las determinaciones de fines y medios.

Pero antes que todo eso hace falta un marco donde pudieran darse tales experiencias. Para comenzar, sería necesaria la despenalización de determinadas sustancias. Además, también sería necesario que hubiera cuidadosas investigaciones científicas sobre la seguridad, los posibles riesgos, efectos secundarios, etc. Incluso podríamos pensar en el diseño de drogas para estimular facultades particulares. Si bien es cierto que ninguna técnica es carente de riesgos, consideramos que los psicodélicos han demostrado ser sustancias cuyo consumo puede realizarse con bastante seguridad²¹. Conjuntamente, además de los esfuerzos realizados en el ámbito tecnocientífico, correspondería a otras disciplinas la elaboración de saberes y técnicas para guiar las experiencias y la reflexión. Neurólogos, chamanes, psicólogos, artistas, psiquiatras, filósofos... muchos perfiles tendrían cabida en tales investigaciones y, de hecho, alrededor de las pocas organizaciones que hoy en día tienen permitido estudiar puntualmente este tipo de drogas podemos encontrar tal multidisciplinariedad. Se trataría, pues, de poner a trabajar todas nuestras facultades al estilo de la *human engineering*, pero con un fin bien definido.

Por supuesto, no solamente nos va a bastar en este complejo mundo con esta combinación de fantasía moral y deliberación: hoy en día hay un componente epistemológico muy importante en el ejercicio del juicio moral. Es necesario conocer el objeto sobre el cual hemos de reflexionar y ésto resulta complicado en el seno de un sistema productivo y una subjetividad altamente fragmentados. El límite podría no estar, pues, en que las facultades morales no puedan formarse correctamente sus objetos, sino en que ya las mismas facultades de cognición se revelasen impotentes, dado que el objeto fuera tan complejo que, ni aun teniendo a nuestro alcance todas las herramientas para conocerlo, pudiéramos llegar a abarcar esa tarea. Este es un problema al que la misma ciencia ya se ve abocada en otros ámbitos, como por ejemplo en la meteorología, donde se disponen de modelos predictivos, pero la cantidad de datos a manejar es tan grande que sobrepasa nuestras capacidades (y,

21 No podemos entrar a considerar aquí los riesgos involucrados en el consumo de drogas. Tan sólo señalaremos que consideramos que Antonio Escotado ofrece buenas y amplias argumentaciones sobre tal cuestión, mostrando cómo precisamente la penalización es lo que más daño provoca en la salud de las personas que deciden consumir drogas. Vid. Escotado, A. *Historia general de las drogas*. Espasa-Calpe. Madrid. 2008.

al menos de momento, también las de nuestras máquinas). Así pues, un desarrollo de las técnicas necesarias para comprender objetos altamente complejos también tendría que ir aparejado al desarrollo de nuestra fantasía moral. No obstante, consideramos que es bastante plausible que si se efectúa una ampliación de la fantasía moral, se pueda poner cierto freno a la técnica y, como mínimo, poder cumplir eso que Anders considera sensato: no hacer aquello que no podamos representarnos con precisión.

Bibliografía

- Anders, Günther (2011): La obsolescencia del hombre. (Vol. I) Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial, Valencia, Pre-textos.
- Anders, Günther (2011): La obsolescencia del hombre. (Vol. II) Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial, Valencia, Pre-textos.
- Anders, Günther (2010): El piloto de Hiroshima: más allá de los límites de la conciencia, Barcelona, Paidós.
- Grob, Charles S., *et. al.* (2011): «Pilot Study of Psilocybin Treatment for Anxiety in Patients With Advanced-Stage Cancer», *Arch Gen Psychiatry*, 2011;68(1):71-78.
- Escohotado, Antonio (2008): Historia general de las drogas, Madrid, Espasa-Calpe.
- Griffiths, Roland, *et. al.* (2008): «Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later», *Journal of Psychopharmacology*, 2008;22(6):621-632.
- Griffiths, Roland, *et. al.* (2006): «Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance», *Psychopharmacology*, 2006;187(3):268-283.
- Leary, Timothy (1965): «A new behavior change pattern using psilocybin», *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 1965;2(2):61-72.
- Shulgin, Alexander; SHULGIN, Ann (2014): PIHKAL. A chemical love story, Berkeley (California, USA), Transform Press.

ΨΥΧΗ y ΣΩΜΑ

Una reflexión sobre la relación entre alma y cuerpo

ΨΥΧΗ and ΣΩΜΑ

A reflection about the relationship between soul and body

CRISTIÁN DE BRAVO DELORME*

Resumen: El siguiente artículo pretende arraigar la relación de alma y cuerpo en el suelo de la vida práctica. En ese sentido cabe comprender esta relación en conexión con los momentos que salen a relucir dentro del horizonte de la vida que habita un mundo. Esta interpretación, por lo tanto, considera el alma y el cuerpo no como dos sustancias unidas, sino como dos momentos que constituyen la referencia de la vida a su propio mundo a través del ánimo. El cuerpo, por lo tanto, debe ser comprendido a partir de su capacidad de servir y el alma como el modo por el cual el cuerpo puede ejercer su capacidad.

Palabras clave: Alma, cuerpo, tenencia, ánimo, mundo.

Abstract: The following paper aims to take root the relationship between soul and body in the ground of the practical life. In this way we can understand this relationship in connection with the moments that comes to light within the horizon of life that inhabits a world. This interpretation, therefore, considers the soul and body together not as two substances, but as two moments that make the reference of life in respects to its own world through the mood. The body, therefore, must be understood from its ability to serve and soul as the way in which the body can exert its ability.

Keywords: Soul, body, behavior, mood, world.

1. Introducción

El siguiente artículo se propone la tarea de reflexionar sobre la relación entre alma y cuerpo. Me orientaré principalmente por la *Ética a Nicómaco*, *Metafísica* y *De Anima* de Aristóteles, a fin de encontrar en estos textos los momentos constituyentes de la unidad del fenómeno de la vida humana. La pregunta por la unidad de la vida humana, que es lo que está a la vista en la relación entre alma y cuerpo, podemos en un primer momento plantearla, de acuerdo a la *Ética*, en consideración al carácter práctico de la vida humana (ζωή πρακτική). El movimiento de la vida humana, en efecto, se determina como πρόξις,

Fecha de recepción: 29/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Investigador postdoctoral, Becas Chile, CONICYT. Correo electrónico: debravo.cristian@gmail.com. Líneas de investigación: Fenomenología, Hermenéutica, Filosofía griega. Publicaciones: *Capital humano y voluntad de poder*, Revista *Themata*, n°51, Enero-Junio, 2015; *El sentido de la poiesis en el Banquete de Platón*, Revista *Alpha*, n° 38, Julio 2014.

una πράξις arraigada a su mundo e indica un momento ontológico fundamental, a saber, la determinación de la vida como ζῶον πολιτικόν λόγον ἔχον, *una vida en el mundo que tiene palabra*. Con ello se hace mención a la unidad originaria de la vida y su mundo a partir del λόγος como aquella posibilidad de hacer presente el mundo y habitarlo en común. A la vida humana le pertenece no de manera secundaria, sino cooriginariamente el mundo, la πόλις, cuya κοινωνία, es decir, cuya comunidad se sostiene en la palabra hablada, al estar hablando unos con otros de las cosas del mundo.

Se nos muestra aquí la estructura ontológica de la vida como una vida que tiene mundo. Veremos que este «tener» será crucial para comprender nuestro problema. Por ahora veamos lo siguiente. Al principio del segundo libro de la *Ética* Aristóteles dice que el modo de ser de la vida, es decir, el modo como la vida llega a habitar un mundo, no surge por sí mismo (por naturaleza), ni contra la naturaleza, sino por hábito o tenencia (ἔξις). Aquí ya debemos notar que el modo de habitar un mundo está en referencia al tiempo, pues es por la repetición temporal que el modo de ser de la vida humana se cumple, es decir, por la habituación (1103a 18-19)¹. Notemos además otra cosa. Aristóteles se pregunta por la generación del modo de ser en un mundo en contraste con la generación de lo ente natural (φύσει), lo cual se encuentra determinado por su propio τόπος, es decir, por su propio lugar. La piedra abajo y el fuego arriba. Se distingue de esta manera la determinación topológica del ser natural y la determinación etológica del ser humano, porque el «ahí» humano se genera por la repetición habitual de su comportamiento, por su ser temporal. Partimos entonces de la pregunta por el «ahí» propio del ser humano, por su ἦθος, según la originaria estructura del habitar, esto es, de una vida que habita un mundo.

2. ψυχή y σῶμα

En primer lugar debemos concentrarnos en lo que dice la palabra σῶμα. Significa “cuerpo” y para Homero exclusivamente “cadáver”². Se distingue más precisamente en oposición a δέμας como “cuerpo vivo” y se diferencia de δοῦλος, que hace referencia al “esclavo” familiar. Puede significar también prisionero o cautivo, lo cual ya da una indicación a lo que la palabra implica. Porque en tanto cuerpo allí delante (ὑποκείμενον) el σῶμα puede ser comprendido como posible “material” (ὑλη). Pero además el σῶμα puede ser un ὄργανο, por eso es que el esclavo (δοῦλος) al tener la capacidad de servir es nombrado como ὄργανον, aunque en un sentido distinto al ὄργανο “poético”³. Si el esclavo permanece en cierto modo interpretado como ὑλη, como “material”, en tanto es aquel que se encuentra allí dispuesto para el señor, el esclavo no tiene el modo de ser del trozo de madera, pero tampoco el del martillo, porque si bien puede asemejarse a los instrumentos de producción e incluso puede ser considerado como mero material, es específicamente diferente, pues es ὄργανον que sirve para la πράξις, para la ocupación con las cosas. El esclavo de acuerdo a su modo de ser forma parte activa de la familia como un todo vivo y, por ello, su disponibilidad tiene el carácter del servicio semejante al ὄργανο biológico, el cual, en tanto φύσις, es parte de un todo⁴.

1 Respecto al carácter temporal de la vida humana en Aristóteles remito a Vigo (1999, 87-92). Allí se hace referencia al tiempo en relación al carácter continente e incontinente descrito en el libro VII de la *Ética*.

2 Cf. *Iliad*, III, 23.

3 Cf. *Politics*, 1253b.

4 Cf. Heidegger, 2007, 273 ss.

Por otra parte, la ὕλη, la materia, no puede ser comprendida por sí misma, sino siempre en referencia a algo, según la orientación de un λόγος hermenéutico que cada vez descubre algo respecto a algo otro (τι κατά τινος)⁵. En este sentido la ὕλη nos remite, dentro del ámbito “poiético”, a «algo hecho de». En efecto, dentro de la τέχνη el carácter disponible de la materia nunca se muestra sin aspecto (εἶδος), sin referencia a su presencia, pues la madera nunca es mera materia, sino, por ejemplo, *este* determinado y escogido trozo de madera para el carpintero. Lo importante, según esto, es atender a lo que se destaca en el esclavo (σῶμα) como el momento de la disponibilidad del ὑποκείμενον (ὕλη). La disponibilidad servicial del esclavo, este «ser capaz para» ejecutar lo que se le ordena, este «poder estar dispuesto para» algo, sin embargo, no hace referencia a la disponibilidad del útil que puede ser usado, por ejemplo un martillo. Ciertamente el esclavo se deja ver como inferior en el trato con el señor y se encuentra allí dispuesto como ὄργανον, mas no de la ποιήσις, sino de la πράξις, lo cual implica que sirve por sí mismo para algo en tanto es un ὄργανον previo a todo instrumento técnico. Por lo tanto, lo más importante a considerar es que el esclavo es σῶμα porque sirve por sí mismo a la πράξις y su servicio forma parte de un todo.

De esta manera la δύναμις, el «ser capaz», se pone de relieve para comprender el σῶμα, el cual se muestra en su capacidad de servir y no tanto por su materialidad, pues ésta ya permanece previamente comprendida a partir de la disponibilidad. El σῶμα se determina entonces como ὕλη porque se encuentra en potencia (δυνάμει ὄν), en tanto es capaz de servir. En ambos casos, el esclavo y el cuerpo destacan la capacidad de servicio, de «trabajar», de «atender», de «suministrar», lo que implica la referencia a la obra. En el caso del σῶμα, en tanto φύσις, la capacidad procura para sí misma el servicio⁶.

Poder estar al servicio, por lo tanto, implica la capacidad de obrar del cuerpo. Esto quiere decir que con la determinación de la δύναμις necesariamente se ha de entender la ἐνέργεια. Por lo tanto, el σῶμα no puede ser comprendido sin ψυχή. Es necesario, por ello, comprender σῶμα y ψυχή en simétrica relación con el estar dispuesto (ὕλη) y la presencia (εἶδος), con lo cual el cuerpo no es nunca sólo «disposición para», sino «poder obrar por sí mismo», procurar su propio servicio. El σῶμα vivo se encuentra en ἔργον, en actividad, en movimiento respecto a sí mismo. Por eso el cuerpo es δυνάμει ὄν, pero no al modo de un pedazo de madera o un martillo que es utilizado por otro, sino como cuerpo vivo⁷, es decir, como una posibilidad que se sirve a sí misma. Esta δύναμις, por lo tanto, anuncia la vida que el cuerpo *tiene*. Así podemos decir que el cuerpo “tiene vida” (ζωὴν ἔχον) (*De anima*, 412a 17), porque el σῶμα está vitalizado, “animado” (ἔμψυχος) (*Metafísica*, 1036a 17). Como veremos la ψυχή misma destaca este «tener» del cuerpo⁸. Esto no quiere decir, sin embargo, que la ψυχή se sirva de un cuerpo y además que la ψυχή sienta, actúe o haga, pues no decimos que el alma construye, sino que tal hombre construye, ni decimos que el

5 Cf. *Metaphysica*, 1037b 27.

6 “Así como la araña, estando en el medio de la tela, siente inmediatamente cuándo una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional” (Heráclito (Eggers Lan/Julia, 1981, 395 [frag. 67^a]).

7 Cf. *De anima*, 412b 27.

8 Es significativo que Sócrates, dentro de un contexto etimológico muy especial, diga en el *Crátilo*: “Entonces bien dicho estaría nombrar como φυσέχην a este poder ser (δυνάμει) que tiene (έχου) y sostiene (όχει) la naturaleza (φύσις), aunque también cabe llamarla ψυχή no sin refinamiento (1905, 400b).

alma decide, sino que tal hombre decide. Según Aristóteles, es el cuerpo el que *tiene* ψυχή, sólo que debemos entender la ψυχή no como una posesión del σῶμα, sino como el modo de ser del propio σῶμα en tanto está vivo. La ψυχή destaca entonces la «tenencia» de la capacidad que procura su propio servicio.

Según Aristóteles, la determinación de la δύναμις no puede abstraerse de la determinación de la ἐνέργεια dentro del ámbito de la pregunta por la ζωὴ πρακτική, pues la vida que se ocupa en un mundo es una ψυχῆς ἐνέργεια, es decir, un estar en obra, en actividad. La capacidad del σῶμα, por lo tanto, se encuentra en referencia a las cosas del mundo, porque *tiene* mundo, donde el momento del «tener» lo revela la ψυχή. Aristóteles dice: ψυχή ἐστὶ οὐσία, esto es, εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντων ἔχοντος (*De anima*, 412a 20). Alma en primer lugar significa: estar presente (οὐσία) que aparece en su aspecto (εἶδος). Y este aparecer del aspecto es un presentarse del σῶμα φυσικόν, de la capacidad que por sí misma (φύσει) sirve y de tal modo que tiene mundo. Por lo tanto, no se trata de preguntar qué es lo que hace que el cuerpo tenga vida y alma. Se trata de entender el sentido ontológico de este «tener». Inconsecuente sería interpretar el cuerpo como una sustancia que fuese el fundamento del alma y a su vez que el alma fuese algo poseído por el cuerpo como sujeto. Así el cuerpo parecería ser una especie de recipiente y tendría alma como agua en una vasija. Pero aquí no cabe propiamente la palabra sustancia, sujeto o cosa para el σῶμα, pero tampoco para la ψυχή. No obstante, el σῶμα es ὑποκείμενον, un estar dispuesto, pero siempre en respecto y en referencia a su aspecto (εἶδος). La referencia a este momento, el momento de la presencia, hace advertencia al τέλος, al cumplimiento de algo, y por eso a una ἐντελέχεια, a «tenerse en su cumplimiento». En ese sentido, dice Aristóteles, el σῶμα no es la ἐντελέχεια de la ψυχή, sino que la ψυχή es la ἐντελέχεια del σῶμα (*De anima*, 408b 11). Esto no quiere decir que el alma sea aquello donde el cuerpo toma forma, sino que la ψυχή es el cumplimiento por el cual el σῶμα se tiene a sí mismo (ἐν τέλος ἔχειν del σῶμα). Tenemos que comprender con atención que esta tenencia aquí no significa que el cuerpo tenga un alma. Más bien, la ψυχή se nos muestra como el «tener mismo en obra», el modo como el σῶμα se tiene hacia su cumplimiento. En la *Ética* se nombra esta tenencia como ἔξις, es decir, el hábito, el tenerse a sí mismo respecto a su cumplimiento. Para llegar a esto, debemos considerar brevemente los sentidos del tener, pues desde allí será posible comprender más precisamente que la ψυχή sea una ἐντελέχεια del σῶμα.

3. El sentido del «tener» en referencia a la conexión entre ψυχή y σῶμα

Me remito al capítulo 20 del libro Δ de la *Metafísica*. Aristóteles destaca allí 5 sentidos del ἔχειν, del «tener». La primera acepción es la de “conducir según la φύσις o según el propio impulso (ὁρμή)” (1023a 8ss). Decimos que “el hombre tiene fiebre”, es decir, el hombre es atacado por la fiebre, lo cual significa que es más bien la fiebre la que tiene al hombre. “La mujer tiene vestido”, es decir, lo lleva puesto. “El Tirano tiene a la ciudad”, es decir, la domina. La segunda acepción dice “ser capaz de recibir (δεκτικῶ) algo presente” (1023a 12), por ejemplo, “el bronce tiene aspecto de estatua”, es decir, es una estatua. Además podemos decir del cuerpo que “tiene una enfermedad”, es decir, que se encuentra enfermo. Por lo tanto, aquí tener significa el «en dónde listo» para un estar presente. La tercera acepción dice tener como “lo continente tiene lo contenido” (1023a 14). Por ejemplo:

“la vasija tiene líquido”, es decir, lo contiene. “El pueblo tiene gente”, es decir, le pertenece como las partes al todo. La cuarta acepción dice que el tener es “sostener” o “retener” (1023a 15). Por ejemplo: “los pilares sostienen el peso que carga sobre ellos”, es decir, lo aguantan. Por lo tanto, el tener es un retener la tendencia de algo. La última acepción dice que tener es equivalente a “ser en” (1023a 24). Hemos de tener a la vista esta última acepción y la primera para orientarnos respecto al problema de la unidad de la vida humana.

El σῶμα como δυνάμει ὄν, significa «ser capaz de servir», estar al servicio de sí mismo, que no se muestra como un objeto material en el sentido de un δεκτικόν, al ser capaz de recibir algo como el bronce recibe el aspecto de la estatua. El σῶμα no es un material que reciba algo así como la forma-alma, ni tampoco un continente cuerpo para el contenido alma. ¿En qué sentido entonces podemos decir que el cuerpo tiene alma y en suma que tiene vida? Aristóteles dice del σῶμα: ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον, es decir, el σῶμα “es un poder estar siendo al modo del vivir, pero no habiendo arrojado a la ψυχή, sino teniéndola” (*De anima*, 412b 27). Esto quiere decir que el σῶμα en tanto está vivo se encuentra en referencia a la ψυχή como una «tenencia», lo cual significa que el σῶμα es capaz de tenerse a sí mismo a disposición, de servirse a sí mismo al tener vida, al tener ψυχή. En ese sentido la ψυχή es la referencia misma del tener, es la tenencia del todo vital.

4. La ἔξις como primer momento de la ψυχῆς ἐνέργεια

Aristóteles dice que la ἔξις es un “cierto estar en obra de lo que tiene y de lo tenido (ἐνέργεια τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἔχομένου), como cierta ocupación o movimiento (pues cuando alguien hace y otro es hecho, está entre ambos el hacedor; así también entre (μεταξὺ) el que tiene un vestido y el vestido tenido está el hábito o la tenencia (ἔστι ἔξις)” (*Metaphysica*, 1022b 20-24). Aristóteles nombra un fenómeno que se da entre dos momentos. Este fenómeno es la ἔξις, que destaca la ejecución del tener. En el caso del vestido, la tenencia se muestra al *estar* vestido. En el vestido en obra, es decir, llevado, puesto, se decide el ser del vestido y, por lo tanto, no cuando está guardado en el armario. Pero ¿en qué sentido puede ser equivalente hombre y vestido con cuerpo y alma? ¿Acaso el hombre tiene vestido como el cuerpo tiene alma? En el ejemplo del vestido se habla de lo tenido como una posesión, como un útil de uso y en ese sentido es algo que está a disposición del hombre. Pero ¿acaso entonces no sería al revés, a saber, que es el alma la que usa y dirige un cuerpo como lo refiere el Ateniense de las *Leyes*?⁹ Veamos lo que Aristóteles dice. El ser del vestido se cumple en el uso, en el ser llevado, en su tenencia. La tenencia se encuentra entre (μεταξὺ) el hombre vivo y el vestido. La tenencia es la «puesta en obra» de lo tenido (el vestido) y de lo que tiene (el hombre). Consideremos ahora qué tipo de tenencia sería la del σῶμα y la ψυχή. El σῶμα humano no es equivalente al mero cuerpo allí delante, sino que el σῶμα es «poder servir por sí mismo», en suma, «ser capaz de tenerse a sí mismo». Por eso la ψυχή no es lo tenido por un cuerpo, sino la tenencia misma de la capacidad para servir del cuerpo. La tenencia destaca «cómo» ser capaz de tenerse a sí mismo en obra. Esta tenencia no puede caer en el equívoco de pensarla bajo la estructura de un continente y un contenido o de un

9 Cf. *Leges*, 989e.

material que puede dar lugar a una forma. La relación entre el σῶμα y la ψυχή radica en la tenencia, esto es, en cómo la vida puede tenerse a sí misma, con lo cual el problema de la vida humana se lo conduce a su momento ontológico fundamental. No se trata de la relación entre el alma y el cuerpo, sino de *cómo tenerse a sí mismo*.

Los dos momentos, ψυχή y σῶμα, destacan un único fenómeno. La tenencia, la ἔξις, no alude a la posesión del alma por parte del cuerpo, sino al «cómo» (πῶς), al modo como la vida se tiene a sí misma respecto a su propio cumplimiento (τέλος). El cumplimiento de la vida humana, dice Aristóteles, es el καιρός, el instante propicio. Por lo tanto, la vida que se tiene a sí misma en su ser capaz está en referencia a la situación que en cada caso le sale al encuentro, al tiempo que en cada caso es necesario tener y tomar. El tiempo propio de la situación del comportamiento humano, la temporalidad en la cual la vida se tiene a sí misma, es lo que se transparenta o se cierra en relación a los modos de perderse o volver a tenerse a sí mismo. Estos dos momentos, perder la tenencia y volver a tenerla, destacan el fenómeno del πάθος. Por eso, a la tenencia de la vida humana la llama Aristóteles también compostura (τάξις), el poder tenerse compuesto que se encuentra en referencia a otra posibilidad, a la posibilidad de mi ser en el que algo me sobreviene, que me saca de compostura. La relación entre ψυχή y σῶμα entonces nos remite a cómo ser capaz de comportarse encontrándose en tal o tal ánimo, encontrándose bien o mal, animado o desanimado. De esta manera la ψυχή como ἔξις, como comportamiento, como compostura, como tenencia, pone de relieve el πάθος, donde se muestra un momento decisivo, a saber, el poder encontrarse a sí mismo, el estar de tal o tal ánimo, el sentirse así o así, pues, como dice Aristóteles, “es necesario reconocer como signo de los comportamientos la elevación del ánimo o el pesar (ἡδονὴν ἢ λύπην) que sobrevienen al obrar”. Desde aquí parece visible que el πάθος, el encontrarse de tal o tal modo, es propiamente lo tenido en la tenencia del todo vital.

5. El πάθος como segundo momento de la ψυχῆς ἐνέργεια

El πάσχειν puede ser interpretado como una κατηγορία de la οὐσία, es decir, como una acusación a algo que está delante. Por lo tanto, el padecer es un modo de decir lo que está delante. «Padecer» de este modo se refiere al modo de encontrarse en la acción de un agente y este encuentro implica una alteración (ἀλλοίωσις) en lo ente que se encuentra de tal modo. El momento de la pasividad y el momento de la actividad se reúnen en un solo y mismo movimiento, cuya causa mueve y cuyo movimiento altera. El sol causa que la piedra se caliente. Este πάσχειν destaca el momento del padecer de lo ente sin vida, de lo ente que no puede estar vivo. Sin embargo, nuestra reflexión nos condujo al momento del πάθος al interpretar el σῶμα como ser capaz de servirse a sí mismo, de procurarse atención, y la ψυχή como la tenencia del servicio, su ἔξις. La ἔξις determina en suma el modo como la vida humana se tiene a sí misma, cómo la vida humana se comporta y cómo pierde y vuelve a su compostura. En este sentido advertimos que la compostura, el tenerse a sí mismo, se encuentra referido a otra posibilidad de mi ser, a saber, a la posibilidad de que algo «me pase», de que algo «me ocurra». El ser capaz de sentirse a sí mismo así o así, el encontrarse con tal o tal ánimo sale a relucir ahora como un momento fundamental de la vida humana.

Para resumir lo dicho hasta ahora. Al interpretar el σῶμα como ser capaz de servir por sí mismo, de estar en obra, de procurar su propio cumplimiento, descubrimos el momento de la ψυχή como el modo por el cual la capacidad se tiene a sí misma en disposición a su propio τέλος. Así ahora no se trata de cómo el cuerpo tiene alma, sino de cómo la vida humana se tiene a sí misma en un mundo. Pues, en efecto, no podemos perder de vista que la pregunta por el σῶμα y la ψυχή ya había presupuesto el horizonte ontológico de la vida humana como una vida que se ocupa de las cosas (ζωή πρακτική), lo cual conlleva el momento cooriginario del mundo. Según la estructura de una vida que tiene mundo, el sentido del πάθος se nos muestra bajo determinados momentos intencionales por los cuales se diferencia de todo otro padecer que altera a lo ente sin vida. En la *Retórica* Aristóteles dice: “Es necesario distinguir respecto a cada uno de los modos de encontrarse con ánimo tres momentos estructurales (...): 1. *cómo* se encuentran dispuestos anímicamente los que se ocupan (πῶς τε διακείμενοι εἰσί), 2. *En relación a quiénes* se han acostumbrado a comportarse de tal modo (τίσιν εἰώθασιν), 3. *Sobre qué* se encuentran en tal disposición (ἐπὶ ποίῳ)” (1378a 24). La unidad del sentido del πάθος sólo es posible si ningún momento se desatiende. Pues al πάθος, es decir, al encontrarnos a nosotros mismos, al sentirnos así o así, le corresponde un «cómo», esto es, un modo de tener en cada caso ánimo, un modo de estar animado. Por lo tanto, el πάθος destaca el momento abierto e intencional del comportamiento, por lo cual el ánimo se tiene de tal y tal modo, en tal y tal circunstancia. Además, el modo como la vida humana se comporta al encontrarse así o así, al tenerse a sí misma en un «cómo», destaca una referencia a alguien, por lo cual el momento de la apertura intencional supone un mundo compartido, un poder estar uno con otro, pero también un poder estar contra otro.

Con lo anterior el último momento recién se muestra propiamente, pues esta apertura intencional del encontrarse a sí mismo en tal o tal ánimo está orientada por algo sobre lo cual uno está en tal o tal ánimo. Yo me enojo y me comporto así o así en tal disposición anímica, me enojo con alguien, con mi colega, y lo hago con respecto a algo de lo cual conversamos, acerca de algo con lo cual me ocupo y me interesa. El πάθος entonces no resulta ser una parte y menos algo accesorio dentro de la estructura de la tenencia de la vida humana, sino más bien está presente en cada momento intencional, pues el πάθος permanece en referencia a «ser capaz de» sentirse así o así, es decir, al σῶμα. Precisamente al poder sentirse así o así, le corresponde poder contenerse, retenerse, atenerse o entretenerse (ψυχή). Porque precisamente el πάθος me sobreviene al estar ocupado con lo que me atengo, porque resulta que me ocurre encontrarme enojado y me pasa estar alegre, el ánimo se refiere a una capacidad de mantener la compostura o de salirse de compostura. Por eso dice Aristóteles que las πάθη son μεταβάλλοντες (*The Art of Rhetoric*, 1378a 20ss.), es decir, modos de encontrarse así o así que hacen cambiar el juicio del hombre y ponen en tal ánimo que podemos disponernos de otro modo ante las cosas. Por ello las πάθη disponen, sobrevienen en el trato con las cosas y nos ponen así o así.

La tenencia del vivir (ψυχή), su compostura (ἔξις), es condición en la cual algo se encuentra en referencia a mí, es la condición en la cual algo aparece y se presenta por sí mismo para mí y por ello me anima, me pone en tal o tal ánimo, me dispone de un determinado modo. En este sentido el ser capaz de estar animado por algo, el encontrarse con tal o tal ánimo significa entonces estar en contacto con lo que necesita atención, con

lo que me ocupo. Aristóteles dice: “Es evidente que los modos de encontrarse con ánimo (πάθη) que sobrevienen se dan al poder estar vivo (μετὰ σώματος): coraje, mansedumbre, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. En estos casos, en efecto, al σώμα, es decir, al poder estar vivo le sobreviene estar en tal y tal modo” (*De anima*, 403a 16). En ese sentido puede decir posteriormente “que los modos de encontrarse con ánimo son dejados en claro en referencia (λόγος) a lo que se encuentra disponible para estar así o así (ἔνυλοι)”. Las πάθη, por lo tanto, me ponen en contacto con lo que me ocupo, me hacen sentirme tocado, conmovido y en ese sentido el πάθος no es una afección que meramente altera, por ejemplo, como el calor del sol altera a la piedra, sino que aquí el fenómeno patético tiene carácter ontológico. El πάθος conviene al ser de la vida humana y está presente siempre de algún modo en cada momento intencional como una determinada «apertura» del ser de la vida humana, como un «estar situado» que se siente a sí mismo. Esto es evidente en la medida que en cada modo de encontrarnos se da conjuntamente estar bien o estar mal, es decir, la ἡδονή y la λύπη, el placer y el dolor que se dan en todo πάθος comportado. ¿Es entonces el πάθος lo tenido en la tenencia de ψυχή y σώμα?

Escuchemos lo que dice Aristóteles. En *De interpretatione* afirma: “Todos estos modos de encontrarse a sí mismo con ánimo (παθήματα) son correspondencias (ὁμοιώματα) de todos estos asuntos (πράγματα)” (16a 6-7). El πάθος destaca la correspondencia intencional de lo que pone en tal ánimo y lo animado. Los παθήματα son ὁμοιώματα con los πράγματα. Dicho de otro modo, los modos de encontrarse con ánimo y las cosas de las que me ocupo son lo mismo al estar en obra (τὸ αὐτὸ κατ’ ἐνέργειαν)¹⁰. Por ello las πάθη son modos extáticos de tenerse y de tener las cosas, no meras afecciones psíquicas opuestas al mundo, sino modos de estar en contacto con el mundo, de poder estar concernido por lo que me toca o me daña. Los modos de encontrarnos así o así destacan un estar abierto a las cosas por cuyo contacto nos comportamos así o así en el mundo. Por eso lo tenido en la tenencia de la vida humana no es el mero sentimiento, la mera emoción, la mera afectividad, sino que lo que se tiene en la tenencia es *el mundo mismo en su sobrevenir de algún modo*. Recordamos ahora la última acepción del término “tener” del cual habla Aristóteles como «ser-en». Que el cuerpo *tenga* alma significa, en suma, *ser en* el mundo. El tener es el ser de la capacidad de servir por sí mismo. La ἔξις es la tenencia del πάθος, el modo de tener el mundo, de poder ser tocado por los asuntos de los cuales me ocupo, de mantener la compostura del mundo, cuyo modo de salir al encuentro abre la vida a sí misma situada de tal o tal modo ante las cosas. El tener ontológicamente considerado se muestra como el modo de ser mismo del σώμα. El σώμα es ἔμψυχος: tiene ψυχή, está vivo, por lo que procura servirse a sí mismo. La ψυχή es εἶδος σώματος: presencia de aquello que se tiene a sí mismo, que se procura a sí mismo el servicio, de ser tocado por el mundo. Así se nos ha mostrado ahora la vida humana bajo el momento del πάθος que nos abre el mundo situado. La vida humana tiene mundo, *es en el mundo*, es la capacidad de sentirse así o así al tenerse a sí mismo en disposición al propio cumplimiento.

10 Cf. *De anima*, 430a 20-27, 431a 1.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994): *Ética a Nicómaco* (Traducción de Julián Marias y María Araujo), versión bilingüe, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Aristóteles (1957): *Metaphysica*, Oxonii et Typographeo Clarendoneano, Oxford University Press.
- Aristóteles (1988): *Aristotelis De anima*, Ed. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1959): *Politics*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Aristóteles (1938): *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Loeb Classical Libraries, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Aristóteles (2006): *Art of Rhetoric*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Eggers Lan, C. / Juliá, V. (1981): *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.
- Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Traducción de Alberto Ciria), Alianza editorial, Madrid.
- Homer, "Iliad" en *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>).
- Platón (1905): *Platonis Opera*, Vol. I, Ed. J. Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde.
- Platón (1906): *Platonis Opera*, Vol. V, Ed. J. Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde.
- Rist, John (1988): "Pseudo-Ammonius and the Soul/Body in Some Platonic Text of Late Antiquity" en *The American Journal of Philology*, Vol. 109, N°3, pp. 402-415.
- Vigo, Alejandro (1999): "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles" en *Anuario Filosófico*, 32, pp. 59-105.

Alma y παιδεία en *La doctrina platónica de la verdad*: Configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma

Soul and παιδεία in Plato's doctrine of truth:
ontological configuration(s) body / soul

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO*

Resumen: Pretendemos delinear el arco disyuntivo entre dos textos de Martín Heidegger –*La doctrina platónica de la verdad* y el *Curso Parménides*– en torno a las relaciones alma/educación y los estatutos ontológicos relacionales de las conexiones cuerpo/alma, tal y como estos textos heideggerianos invitan a pensar a Platón. Nos centraremos en los libros VII y X de *La República* de Platón, en particular, en el “símil de la caverna” y el “mito de Er”, sin perder de vista el que las modulaciones interpretativas que Heidegger ofrece en sus lecturas de ambos *relatos* penden en buena medida del viraje y torsión-vuelta (die Kehre) de su investigación ontológica a finales de la década de los años 30.

Palabras clave: Heidegger, Platón, alma, παιδεία, República, λήθη.

Abstract: We are going to outline the disjunctive arc between two texts of Martin Heidegger – *The Plato's doctrine of truth* and *Parmenides Course*– around the soul / education relations and the relational ontological statutes from the connections body/soul, as these heideggerian texts invite us to think. We will do it through books VII and X of *Republic*, in particular with the “simile of the cave” and the “myth of Er”, without losing sight of changes Heidegger offers in his readings of both myths depend largely on the twist-turn (die Kehre) of its ontological investigation in the late 30's.

Keywords: Heidegger, Plato, soul, παιδεία, Republic, λήθη.

Es seguro de sobra conocido que el impulso interpretativo de Heidegger en *La doctrina platónica de la verdad*¹ se centra en mostrar una interpretación diferencial del “símil” de la caverna. Una interpretación de este “símil” del LIBRO VII de *La República* que, incardinándose en el *camino* de la “verdad del ser” en el sentido del viraje de la “verdad del ente”

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Actualmente doctorando co-tutelado en UNED-Madrid y Università degli studi di Torino, con el título provisional de tesis “La ontología hermenéutica de Martin Heidegger en el Poema de Parménides”. Líneas de investigación: Ontología Hermenéutica y Filosofía Griega Presocrática. Publicaciones de referencia del autor: “Distanciarse de sí leyendo y estar irreductiblemente solo: Puentes (entre) Paul Ricoeur y Felipe Martínez Marzoa”, en *Con Paul Ricoeur, Espacios de interpelación: Tiempo, dolor, justicia y relatos*, Dykinson, Madrid, 2016 (en prensa). “Nota crítica bibliográfica a *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, teología política*”, revista de Filosofía UNAM-Méjico (en prensa).

1 En lo que sigue referiremos el título de la obra como LDPV.

a la “verdad del ser” anunciado en la Nota Final de *De la esencia de la verdad* (Heidegger, 2014c, 170-171), apunta a una interpretación no sólo en torno la esencia de la educación (*παιδεία*) y su relación con el alma sino, sobre todo, a qué tiene que ver esto con el cambio de determinación en la esencia de la verdad que desde un prisma de la filosofía de la historia de la filosofía del ser supondría Platón.

En primer lugar, delinearemos tres indicaciones-orientaciones metodológicas que, a modo de pistas/señales/signos criterios operativos explícitamente en el texto, nos ofrece Heidegger en LDPV.

1) La primera indicación es que la interpretación que se está poniendo en juego en LDPV es una interpretación de lo no-dicho en su decir –en el decir de Platón– que exigiría volver a pensar en lo ya pensado y dicho con Platón². La clave, pues, parece que estaría en este “no” de lo no-dicho en el decir, que tomamos en el sentido del “no” de la conferencia *¿Qué es Metafísica?*, cuando Heidegger apunta a una experiencia de lo no-ente como experiencia otra del ser en cuanto “nada”, es decir, como experiencia de lo otro de lo ente, o experiencia de la alteridad a la totalidad de lo ente (Heidegger, 2014b, 100-105). Este “no” poco tiene que ver con su homónimo en los usos lingüísticos-onto-lógicos propios de la ciencia moderna, que, como una de la directrices de la metafísica moderna, hace valer la “nada” como “negación” justamente de esa totalidad de lo ente. Este “no” al que apunta Heidegger no podría ser el mero “no” de la lógica moderna, a saber, la negación del “no” no supone que aquello a lo que refiere el “no” sea, en el correlato lingüístico-onto-lógico de la referencia, ni ente particular ni la “totalidad de lo ente” - y por tanto “nada” no sería el resto vacío (nulidad) a esa “totalidad de lo ente” negada. Esto supone, entre otras cuestiones, una relación ser/pensar alejada de la de un “no” que marcara una relación cinética de pasaje de unas instancias dialécticas (negadas) a otras, mediante negación/superación i-limitada. En lo que más nos concierne, esta indicación deja de lado interpretaciones de Platón que, basándose sobre todo en el libro X de *La República*, hablasen de la “inmortalidad del alma” en un “más allá” substantivo, donde tuviese lugar y estancia, por problemática e indeseable que fuese, el alma.

2) La segunda indicación es que el “símil” no funciona por “imágenes”. Y esto en un doble sentido: El primero nos diría que en Platón, para Platón, no hay pensar representativo. No hay una subjetividad que funcionase, ahora siguiendo con *La época de la imagen del mundo*, por “imágenes” del mundo, que se situase situando y disponiendo a lo ente bajo su dominio (Heidegger, 2010, 73-78), aplanando lo cualitativo, la diferencia ontológica entre ser/ente. Es solidario con esto el que tampoco haya en Platón “verdad del ente” en sentido moderno, como certitudo, pero tampoco *adequatio* u *ὁμοίωσις pura*. Pero si no funciona por “imágenes”, y este sería el segundo sentido al que arriba remitíamos, sin embargo el “símil” es un “símil”, es decir, digamos, es “símil” de “algo”, apunta a un “algo” externo a él, a una externidad. El “símil” es el modo que tiene Platón, en la interpretación de Heidegger, de apuntar a eso no-dicho en las interpretaciones habituales del mito.

3) La tercera indicación, que se apoya en las dos anteriores, apuntaría a que el “símil” no trata de estancias o posiciones, de lugares delimitados en confrontación espacial, sino de

2 Dice Heidegger muy al comienzo del texto que “...la doctrina de un pensador es lo no dicho en su decir (...) para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador tenemos que volver a pensar lo dicho por él...” (Heidegger, 2014a, 173); paréntesis y puntos suspensivos nuestros.

tránsitos, procesos o relaciones entre estancias. Esto conecta con la temática de la investigación que plantea *La República* en conjunto: la justicia, δίκη, entendida como la trabazón o el ensamble.

Pues de lo que trata el “símil”, si se nos permite hablar así, es de la “relación”, “tránsito” o del “proceso” entre estancias, de estancias que son, estancias en las que hay cosas, pero de “estancias” tal vez no habitadas en los sentidos del “habitar” que posteriormente tratará Heidegger, por ejemplo en *Construir, habitar, pensar* y el propio Curso de *Parménides*³. En cualquier caso, las estancias del “símil” son moradas. La caverna, aun siendo caverna, oscura, oculta y escondida, es morada (οἰκός), en cuanto modo de apuntar, entiende Heidegger, a una cierta configuración de lo ente sin “afuera”, una configuración delimitada y “familiar” donde lo que es de tal modo encuentra “seguridad”, y se obstina en esa seguridad (Heidegger, 2014a: 181).

De aquí no costará caer en la cuenta de que se seguiría lo siguiente: Si el “símil” apunta a un “afuera” y, a la vez, lo no-dicho en el “símil” es el tránsito entre estancias sin “afuera”, mas sin totalidad de lo ente, ¿no habrá de ser pues ese tránsito también, si no estancia, al menos sí lugar relacional decible diferencialmente respecto al estatuto ontológico de las estancias?⁴

Utilizaremos este cuestionamiento como hilo conductor de nuestro interrogar en torno a las relaciones ontológicas entre alma/παιδεία y cuerpo/alma. Primero vamos a profundizar en la problematización que hacíamos hace un instante, trazando cuatro hitos o trayectorias que atraviesan la interpretación que nos ofrece Heidegger en LDPV.

La primera trayectoria es que cada estancia supone una configuración de lo ente y, correspondientemente, un correlato lingüístico o comprensión diferente del lenguaje que admite un “salir afuera” de “lo que se presenta” en cada estancia. Un “aparecer” –que no entonces “mero aparecer”– en un triple sentido: “salir a la luz” de “lo que se presenta” en cada estancia, un “salir cada vez más a la luz de lo que va de estancia en estancia (el alma)” y un “reflejar-brillar por el foco (fuego o sol)” de las entidades que en cada estancia se presentan.

Por otra parte, esta configuración de lo ente propia de cada estancia, sin embargo, no se asume como identitaria entre estancias, en cuanto no encontramos la idéntica configuración de lo ente en cada una, sino que es di-simétrica entre estancias. Esto en dos sentidos: por cuanto no hay paso inmediato entre estancias pues eso supondría ya estar en todas las estancias a la vez, que todas ellas fueran ya la misma y que el tránsito, en consecuencia, fuera in-esencial para lo que pretende contar el “símil”. Y también, por otra parte, si atendemos a que tanto las tres componentes de la configuración de lo ente de cada estancia como su modulación-tránsito permanece constante. Siempre son las mismas desde el conjunto del “símil” y la pretensión hermenéutica de Heidegger de invitarnos a lo no-dicho en él; pero sólo del símil *en su conjunto*, es decir, en cuanto el tránsito-proceso-relación entre estancias es lo no-dicho que opera ya desde el principio (desde la primera estancia)⁵.

3 Haremos referencia al curso de manera abreviada como CP.

4 Uno de los términos con los que Platón marcaría privilegiadamente eso no-dicho en “el símil” sería “recordar”.

5 Al respecto no costará darse cuenta de que únicamente el “salir cada vez más a la luz de lo que se presenta en cada estancia” es relacional y, en definitiva, modulará a las otras dos componentes. Dicho lo mismo de otro modo en el que iremos profundizando: Aquello que revela lo no-dicho entendido como *tránsito entre estancias* es la modulación de la primera componente (“salir a la luz de lo que se presente en cada estancia”) respecto a las

La segunda trayectoria de la problemática que estamos abordando nos dice que παιδεία refiere a ἀπαιδευσία, donde ἀπαιδευσία, a lo largo del diálogo, suele tener los significados de “falta de educación” o “ignorancia”. Heidegger señala el comienzo del LIBRO VII de *La República*, donde podemos leer que “μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας”. Es decir, παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, donde el τε πέρι καὶ marca la conexión y unidad de παιδείας y ἀπαιδευσίας; mas sólo en cuanto παιδεία refiere a la conexión y articulación de los lugares-estancias por la que se pregunta el texto.

La variación de intensidad lumínica que supone el cambio entre estancias conlleva *confusión*, los ojos requieren una adaptación progresiva, más o menos lenta, pero adaptativa y progresiva, tal y como el “alma” se ve orientada hacia la dirección fundamental de su tendencia en y con παιδείας... (τε πέρι καὶ) desde ἀπαιδευσίας, pero partiendo de la παιδείας. La posición, presencia en una estancia (configuración de lo ente), que sirve de norma regente o criterio para esa configuración de lo ente, surge gracias a un cambio de dirección que tiene que convertirse en hábitos estable-fijo a partir de una relación ya soportada en el ser del hombre (Heidegger, 2014a, 182). Dicho de otra manera: παιδεία supone la ya operatividad de una norma-criterio para una configuración de lo ente, de tal modo que anticipe el todavía-no cambio de “todo el alma en su esencia”. Pues παιδεία es περιαγωγή τῆς ψυχῆς, tanto tener ya un carácter, como que éste se esté desarrollando, como, a la vez, que se esté desarrollando de un modo esencialmente distinto, por tanto en una configuración de lo ente diferente⁶. En este sentido παιδείας es y permanece constantemente como desplazamiento hacia la ἀπαιδευσίας. Siempre, en los tránsitos entre estancias, se parte de ella y se llega a ella. Siempre, en el “símil”, exceptuando lo ya comentado, se trata de παιδεία y sin embargo παιδεία refiere esencialmente a ἀπαιδευσία. Será importante retener esto mientras seguimos las relaciones de παιδεία y a-letheia en la interpretación heideggeriana del símil. Esta será la tercera trayectoria que queremos señalar.

Pues la cuestión de “la relación” como lo no-dicho en el “símil” entre las configuraciones de lo ente que supondrían las estancias, se *resuelve* con ἀλήθεια, con el tratamiento de lo que habitualmente se entiende por “grados de verdad”. En cada estancia hay ἀλήθεια y además esta verdad “en cada estancia” no se confunde con las diferentes configuraciones de lo ente, aunque sí determina las diferentes configuraciones de lo ente (Heidegger, 2014a, 185). A cada “grado de verdad” corresponde una “liberación” pero la liberación no viene por la pérdida de ataduras, sino por el aumento de la claridad, es decir, por la pérdida de “confusión”. Al ver las cosas claras se accede a su verdad. Y en grado máximo en la superficie. Así, si bien el “símil” mostraría que ἀλήθεια es tanto “hacerse accesible” lo que aparece, como mantener abierto en su aparecer (ese acceso), así como también, en términos generales pues es esencial para Heidegger que en Grecia se den diversos modos de ocultamiento, un “encubrirse” u “ocultarse”, que haría que “verdad” se determinase por la “α-” de “ἀλήθεια”.

dos siguientes (“salir cada vez más a la luz” y “reflejar-brillar de lo que se presenta por el foco”) de tal manera que únicamente varía el reflejo-brillo de las entidades en cada estancia en función de la luz y del foco (por ello la configuración de lo ente de cada estancia no es idéntica entre estancias pero sí permanece constante en la modulación). Esta modulación es regida por “la idea del Bien”, requiere una acomodación de los ojos tanto a la claridad como a la oscuridad, y es la base de la παιδεία en el “símil de la caverna”.

6 Carácter se dice entonces problemáticamente dos veces, así como también “alma”.

Y sin embargo, con esta “α-” de “ἀλήθεια” el encubrimiento-ocultación se asume como sus-tracción/privación de lo no-oculto, es decir, tal y como apuntamos con παιδεία/ἀπαιδευσία, como una “...superar constantemente...” donde el abandono y denigración de lo que no hay en Platón, no puede haber, y sin embargo no puede *dejar de evitarse* constantemente, vierta el riesgo de que, ciertamente, si se in-siste en ello, finalmente se genere el cierre al acceso del encubrimiento-ocultación. Produciéndose la clausura de la diferencia ontológica por la mera apariencia, mera presencia de lo que se presenta.

Y precisamente la cuarta trayectoria que subrayaremos de LDPV es el cambio de deter-minación en la esencia de la verdad y la “vuelta” a la caverna.

Habíamos visto muy al principio que dos de las tres componentes de la configuración de lo ente propia del tránsito entre estancias que supone la paideía, era un “salir cada vez más hacia la luz” y, a la vez, un “reflejar-brillar” de las entidades que se presentan por el foco. Y aquí, justamente Heidegger detecta una tensión entre dos determinaciones distintas de la esencia de la verdad. Pero esta tensión, primero, no es competitiva, en el sentido de negadora y excluyente de uno de los elementos que entra en tensión con el otro ni tampoco biunívoca ni bilateral entre ellos, y segundo, no tiene papel fundamental en lo propio de la tensión el que la misma sea entre las dos componentes que acabamos de mentar, sino, si acaso, entre estos dos, en su particular relación, y el tercero que apuntábamos, el “salir a la luz de lo que se presenta” en cada estancia. Será la especial relación entre el “salir cada vez más a la luz” y el “reflejar-brillar” lo que determine la relación del compuesto que rivalizará no competitivamente con el “salir a la luz de lo que se presenta”, pero, insistimos, sólo por la relación de subordinación que ya reside *sobre* el “salir cada vez más a la luz” *a causa de* el “reflejar-brillar”.

Al final del “símil” los liberados tras haber visto la luz del sol, las cosas tal y como brillan *por* ella, e incluso fantasear muy poco seriamente con la posibilidad de seguir yendo única-mente “cada vez más a la luz”, de tocar con los ojos y mirar directamente al sol (idea del Bien) confundiendo en lo que brilla la luz (cosas) con el foco de luz, vuelven a la caverna. Pero la vuelta, si bien no permite configuraciones de lo ente i-limitadas, sí es sujeta por el tránsito y el continuo desplazamiento entre estancias. Las configuraciones de lo ente en las que se transita son finitas y en tránsito, ninguna de ellas es definitiva. No hay una última, ni una que englobe a las demás, pues el alma no puede dejar de educarse en el tránsito entre estancias acotadas, regulares, finitas... y sin embargo, sí hay un techo que transforma el alma. ¿Definitivamente, y en qué sentido? Si παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας, el desplazamiento continuo de ἀπαιδευσίας empuja, igual que empujó (“en su tendencia”) de configuración de lo ente en configuración de lo ente, al “alma” hacia un regreso o vuelta en la que el que regresa ya no vuelve como partió. Ya no está solo. El hombre desencadenado requiere, aún entre dudas fruto de la confusión lumínica, contar-hablar, compartir y expresar la verdad que la contemplación de la idea del bien ha favorecido. Pero la expresión es secundaria en cuanto a la παιδεία del alma, pues el alma, al cabo, es un alma individuada que primero se educa, y después, de ahí la vuelta, ha de expresarse como alma cada vez más completada (en proceso educativo nunca definitivo, en confusión-desplazamiento acotado entre configuraciones de lo ente delimitadas). Por eso la vuelta es un error, error exigido sin embargo. Lo que aprende el alma en la educación es a educarse, a seguir educándose. Y es lo único que se perderían los encadenados es decir, justamente, los tránsitos y desplazamientos entre estancias, la paideía.

Por ello, incluso la posibilidad de reunión en un mismo lenguaje del alma en educación y de las almas no-educadas resulta en el diálogo tan extraño a Glaucón y Sócrates como lo es el que el desencadenado pudiera contemplar ya y siempre directamente a la “idea del Bien”. El salto, la relación entre las configuraciones de lo ente no es dicha ni constituida en “el símil” en lenguajes vinculantes y participativos, siempre habrá una y solo una estancia para los presos, siempre habrá una suerte de *memoria* de lo sido ya en la estancia precedente y de lo todavía por ser en la estancia a la que se llega, mas la relación entre configuraciones de lo ente disimétricas se plasma en desplazamiento de una estancia a otra como dejar atrás una olvidándose de una (la anterior) mientras ya se está en otra diferente a la cual hay que adaptarse: confusión, παιδεία, y, sobretodo, adaptación bajo el yugo de la mirada.

Pues la mirada visual predomina, el “reflejar-brillar” de las cosas en cada estancia tiene el mando no sólo sobre el “salir cada vez más a la luz” sino, sobretodo, sobre “el salir a la luz de lo que se presenta” en cada estancia, lo cual equivale a que las posibles dimensiones vinculantes diferencialmente plurales entre configuraciones de lo ente queden no-dichas (lenguajes, deseo y actuar en general), esto es, supeditadas a la previa visión de la idea, es decir, “superadas continuamente” desde la παιδεία (Heidegger, 2014a: 228-229). No a otra cosa nos parece que nos insta a atender Heidegger en su propia puesta en obra, a pensar la esencia del des-ocultamiento, ἀλήθεια.

Y precisamente Heidegger continúa esta investigación hermenéutica en torno a la esencia de ἀλήθεια a través de La República de Platón en el Curso del semestre de invierno de 1942-1943 dedicado a Parménides. En la acumulación cualitativa de calas interpretativas no saturadas de los decires griegos que ofrece la lección, desde luego favorecida por la condición de curso impartido en diversas lecciones espaciadas entre sí, se piensa a Píndaro, Sófocles, Homero, Parménides, Heráclito, Aristóteles, Platón..., si bien, y debido al salto en el alcance de la investigación ontológica sobre la esencia de ἀλήθεια que doxográficamente suele señalarse como giro-torsión (die Kehre) en la obra de Heidegger (Duque, 2010: 9-15, 23-25; Oñate, 2004: 15-27) podemos notar lo diferencial –lo común y alejado– del posicionamiento de Platón respecto a la *esencia* de la verdad entre *LDPV* y *CP*. Esta posición es también, a la vez y sobretodo, distorsión del lugar particular que se le da a Platón en la historia de la filosofía del ser. Mas que se nos entienda bien, la complejidad que desde el punto de vista de una filosofía de la historia de la filosofía supone el planteamiento según el cual la destinación epocal del ser que se esencia ofreciéndose, donándose, dándose desde su púdica retracción (Duque, 2010: 9-15), así como el exhorto a la escucha de esa triple regalía y su propio carácter de apertura, nos obligan a ser, al menos, prudentes a la hora de des-problematizar o des-ambiguar esa posición de Platón.

Digamos en este sentido que, en el Curso de Parménides, si bien Heidegger *sí trata* trata del carácter vinculante-participativo-expresivo –es decir, παιδεία– de la verdad que está poniendo en juego Platón, lo hace, podríamos decir subrayando la evidente herencia derridiana que el francés toma de nuestro autor, di-seminando las referencias, no tanto esparciendo por “aquí” o por “allí” las semillas de lo dicho en *LDPV* en una extensión textual arbitraria, sino más bien permitiendo, primeramente con la oralidad y después con el paso al registro escritural de *CP*, sembrar una espacialidad nutricia de la simiente en la que se evidencia que cielo y tierra, campo y lugar, apertura y hendidura, límite y lenguajes, y no ya sólo la rectitud de la mirada orientada en el “ir cada vez más hacia la luz” del Sol y el

“brillar-reflejar” de la idea en cada configuración de lo ente, son necesarias para la interpretación de la esencialidad de la esencia de la verdad como a-letheia entre “los griegos”.

Por ello en CP resuenan las indicaciones iniciales (metodológicas) que recogíamos de LDPV, mas haciendo hincapié ahora, diciéndolo con Felipe Martínez Marzoa, en que ese carácter de intralingüisticidad del “mito” y del “símil” en Platón es el de un *decir cualificado* (Marzoa, 2005: 15-31). Decir mítico que nos ofrece y exige pensar el “lugar” y el “límite” (tanto sus dos lados como el propio límite-ser) desde el carácter propio del μῦθος en Platón. En este sentido podemos decir que esta indagación continúa donde lo había dejado LDPV. Pues es ahora a lo no-dicho por Platón en el “símil” del libro VII de República –el tránsito entre lugares-estancias (configuraciones de lo ente) diferenciadas– a lo que se a-tiende en la interpretación del mito de Er del libro final de República que ofrece CP. Y desde luego que si República trata de la πόλις como lugar esencial en el que se dan las relaciones –trabazón, urdimbre, δίκη– de ajustamiento que permiten ser a cada cosa que es, precisamente aquello que es, no podemos perder de vista que este estatuto de ser del “es” de cada aquello que “es”, descansa en el des-ocultamiento del ser, en la apertura del despejamiento que permite que aquello que “es”, sea, aparezca y se muestre; de este modo se nos plantearía la cuestión –cuestión que vehicularía todo CP– de cómo pensar los estatutos ontológicos (y con ello los correlatos ontológico-lingüísticos) del ocultamiento⁷, la retracción, la sustracción, propia de eso del ser que se oculta, que no es mera presencia, sino que se retrae, sustrae a favor del despejamiento de aquello que ya sí se desoculta y por tanto “es” o “no es” (Heidegger, 2005, 184-185). Y esto supondrá, claro, y ya en conexión con la interpretación del “mito de Er”, tanto atender a la pluralidad de ajustamientos-relaciones entre unidades políticas (hombres) en la πόλις, digamos “internamente”, como a las relaciones de sustracción entre esas unidades constitutivas y constituidas en la πόλις con lo otro de ellas –unidades a-políticas de la πόλις: animales y dioses–; mas sin olvidar las relaciones de sustracción “externas”, a saber, las relaciones con el lugar otro radical, con el “allí” de la πόλις, el μετὰ del curso de la vida del hombre de la πόλις, ¿un μετὰ con retorno habitable en los lenguajes?

El tránsito del guerrero al “allí” de la πόλις, tras la batalla y la salida del “aquí”, se dice como espacio de discernimiento-separación, no sólo entre el “aquí” y el “allí” de la πόλις sino, entonces también, como diferenciación de éstos con el tránsito mismo. Mas esta diferenciación desde el pasaje de ambos, en clara *inversión* del “símil de la caverna”, exige del guerrero escuchar (ἀκούειν) y ver (θεᾶσθαι) todo en ese lugar para poder decir, en la vuelta, como mensajero (ἄγγελον) del “allí”, pero también de su ruta y tránsitos. Es decir, no sólo que el escuchar y el contemplar el “allí” sea legítimo, tenga sentido en el “aquí”, si se dice, si es contado. Tampoco únicamente que esto sitúe dos planos diferenciados - “aquí” y “allí” - que contemplar y escuchar necesariamente desde el tránsito entre ellos, diferenciando además tal vez, el contemplar y escuchar del “aquí” con el contemplar y escuchar del “allí”. Sino que si la necesidad de contemplar y escuchar en el “allí” cobra sentido para contar y decir en el “aquí”, esta necesidad, situada en el relato en el tránsito entre el “aquí” y el “allí”, cobra sentido en la vuelta del “allí” hacia “aquí”.

Además estas subdivisiones entre planos-niveles y tránsitos, mostradas desde el propio tránsito entre el “aquí” y el “allí”, no son divisiones substantivas cerradas ni simétricas.

7 Esto es, los diversos modos de decirse ausencia/presencia.

Aquello que Er cuenta desde el discernimiento y separación del “aquí” y el “allí”, es, ciertamente, lo que podríamos considerar una subdivisión del “allí” en cielo y tierra. Mas el cielo y la tierra se muestran, en su accesibilidad o tránsito, como abiertos, desgarrados por una doble hendidura (*χάσματα*). Así el tránsito y el paso, la relación entre el “aquí” y el “allí” supone un discernimiento, un κρίνειν, una diferenciación y respectivización entre “aquí” y “allí” mas un discernimiento abierto, en cuanto la accesibilidad al “allí” se dice como abismo (*χάσματα*) entre cielo y tierra. Esta apertura es previa, en el sentido de la permisión y la solicitud, a cualquier “cosa” que fuese (vista y escuchada) en cielo y tierra, a cualquier diferenciación secundaria. Esto, por de pronto, rompe la irreversibilidad y unilateralidad del paso del “aquí” al “allí” o, en otras palabras, rompe cualquier posible clausura-exclusión o *substantivación enunciativa* del “allí” en *contraposición* al “aquí”, pues el “allí”, como lugar demoníaco, es el lugar de intervención de lo extra-ordinario de lo daimónico, lugar al que pertenece un mirar que ya no es concebir lo que cada cosa en su lugar “es” (Heidegger, 2005: 152-153), sino un contemplar la esencia –divina– de las cosas del “allí” tal y como *fueron* “aquí”, sí, pero con vistas a cómo son y serán en el “aquí”, pues Er, insistimos, ha de mirar y escuchar como mensajero del “allí” en la medida en que se hace necesario decir de aquello en el “aquí”.

Y un mirar y escuchar que sólo se dice legítimamente en la vuelta *desde* el discernimiento y la apertura que ofrece el pasaje de ida, en el tránsito desde el que se diferencian pluralmente instancias en la apertura de unas y otras, asume, pues, también, una asimetría en cuanto pluralidad de estatutos ontológicos asimétricos relacionales decibles en la vuelta entre el “aquí”, el “allí” y la misma relación de ambos. En efecto, consideramos que se apunta a una relación en el decir-escuchar no tanto meramente bilateral, sino mutua asimétricamente, y no ya di-simétricamente como notábamos en el “símil de la caverna”, es decir, atendida desde el olvido, la sustracción y la diferencia ontológica propias del ocultamiento del “allí”. Pues no otra *cosa* es aquello que Er contempla y escucha “allí”, en el campo de λήθη (Heidegger, 2005: 157).

“Allí”, a diferencia de “aquí” no hay cosas vivas, nada crece ni brota. Pero que en el campo de λήθη no haya nada, no nos dice que no sea campo, localidad. Ya habíamos visto que esta “nada” en Platón no podía ser la contraposición negada a la totalidad de lo ente. Esa nulidad es “algo”. La presencia y el hacerse presente de φύσις no son propias del “allí”, si bien sí hay una suerte de presencia y presenciarse en esa localidad de λήθη. Algo sí tiene estatuto de presencia esenciado por el retraimiento y devastación del campo de λήθη donde *nada* emerge. Allí, donde *acampa y descansa* Er en su camino en el “allí”.

Tanto Er como sus acompañantes volverán al “aquí” pues *es* en el transitar y habitar el campo de λήθη hasta el río “libre de cuidado”⁸ donde ocurre la vuelta al “allí”. Y sin embargo, la memoria, y, en definitiva, el decir como mensajero dicente de la vuelta, es bien diferente. Todos, excepto Er, beben del río, mas sólo algunos, llevados por la desmesura, beben fuera de la medida (μέτρον). Éstos olvidan (ἐπιλανθάνεσθαι), Er recuerda. Aquellos que beben según la medida también. Ellos también han escuchado y visto en la memoria-leguaje el “allí” y el tránsito. Y tienen derecho a recordar diciendo y que no sólo impere el

8 Así traduce acertadamente Carlos Masmela el Fluss “Ohnesorge” con el que Heidegger traduce Ἀμέλητα ποταμόν.

olvido respecto al “allí”, evitando que la vuelta pueda mantenerse en un continuo μετά circular des-delimitado entre “aquí” y “allí”. Er no olvida el “allí” sino que por ver y escuchar el “allí” desde el tránsito, puede volver al “aquí” y decir que lo más propio del “allí” es el olvido, la ausencia de la presencia.

Que esta vuelta diciente del mirar y escuchar del “allí” sea aprendizaje del “alma” que, por el resto, se re-uniría al *cuervo* en la vuelta al curso del “aquí”, no puede sino dejar abierta la cuestión, no resoluble para Platón –y que por ello Heidegger nos invita a seguir pensando–, del cruce del carácter de negación del “des-” y el carácter de “-ocultamiento” de la verdad del ser como ἀλήθεια en cuanto apertura y despejamiento del presentarse de lo que viene a la presencia. En este sentido, si bien en CP la παιδεία del alma se deslindaría de la referencia a los dos modos de vuelta del “allí” al “aquí”, con los giros señalados respecto al planteamiento LPDV en cuanto al estatuto y condición ontológica de las estancias-lugares y del tránsito entre ellas, la cuestión de la relación alma/παιδεία, nos parece, se mantendría ligada a lo ofrecido como por-pensar en Platón de manera privilegiada en el “mito de Er”: el campo *de* λήθη como localidad de lo divino daemónico.

Bibliografía

- Duque Pajuelo, Félix (2010), *Residuos de lo Sagrado*, Abada, Madrid.
- Heidegger, Martin (2014c), *De la esencia de la verdad en Hitos*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2014b), *¿Qué es Metafísica?* en *Hitos*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2014a), *La doctrina platónica de la verdad en Hitos*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2010), *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2005), *Parménides*, Akal, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (1996), *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (2005), *El saber de la comedia*, La balsa de la Medusa, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (2006), *El decir griego*, La balsa de la Medusa, Madrid.
- Oñate y Zubía, María Teresa (2004), *El Nacimiento de Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid.
- Oñate y Zubía, María Teresa (2001), *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XX*, Dykinson, Madrid.

Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo

Being-in-the-body: attempts to a clarification about how a body appears. In and world

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN*

Resumen: El cuerpo ha sido un problema para la mayor parte del pensamiento filosófico. En concreto, para el filósofo alemán Martin Heidegger, quien apenas realizó algún comentario sobre el mismo. En nuestra meditación, por tanto, hemos intentado cuestionar, con la ayuda de algunos conceptos heideggerianos, la problemática de la corporalidad humana, entendiéndola como ser-en-el-cuerpo. Para ello, hemos comprendido a éste como “un comportarse”, en el horizonte fenomenológico de un “en” y un “mundo”. En relación a ello, se ha explicitado los equívocos de ciertas concepciones contemporáneas al considerar el cuerpo como significante hegemónico, a fin de proponer, a modo de esbozo, una cierta prope-
deútica cuya principal tarea sea la de transparentar nuestro propio modo ser. Si transparentamos nuestro modo de ser, esclareceremos la problemática de la corporalidad.

Palabras clave: Heidegger; Fenomenología; Cuerpo; Hermenéutica; Ontología.

Abstract: The body has been a problem for most of philosophical thought. In particular, for the German philosopher Martin Heidegger, who barely made any comment on it. In our meditation, we have tried to question, with the help of Heidegger's concepts, about problem of human corporeality, understanding it as being-in-the-body. To do this, we have understood this being-in-the-body as “a to bear oneself”, in a phenomenological horizon which is expressed as “in” and “world”. In this way, it has explained the mistakes of some contemporary interpretations which consider the body as hegemonic signifier. Lastly, we try to propose, as an outline, a propaedeutic whose main task is the transparency of our own way of being. If we reveal our way of being, we clarify the issue of corporeality.

Keywords: Heidegger; Phenomenology; Body; Hermeneutics; Ontology.

Fecha de recepción: 24/05/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Esta comunicación ha sido posible gracias al estipendio otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD), del Reino de España, en relación a la convocatoria FPU13/00375. Universidad de Sevilla, Investigador Contratado en Formación, jjgarper@us.es. Líneas de Investigación: Fenomenología; Heidegger; Ontología; Hermenéutica. Últimas publicaciones: “El horror a ti debido: lo inhóspito en el origen de la obra de arte de Martin Heidegger”, en: *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 6., nº 2., pp. 283-312. [DOI:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i2.23310>.]; “Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger”, en: *Endoxa: Series Filosóficas*, [DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/endoxa.36.2015.13956>].

0. Introducción

En la época de la ausencia –o muerte, según Nietzsche– de Dios, una cierta, y dominante, visión fisiológica del cuerpo ha imperado por doquier, hasta el punto de afirmar, en un alarde de fobia metafísica, que somos el conglomerado –quizás azaroso– de millones de células, que, químicamente, pululan transidamente entre nuestros órganos. Que nos componemos de materia es un hecho palmario, pero que *somos* materia es una afirmación algo más difusa, yo diría, más bien, que ésta, es una afirmación filosófica. Precisamente, somos incapaces de pensar propiamente el sentido de ese *somos*, pues, aun compartiendo la materia más material con los animales o plantas, nuestro *ser* parece muy distinto al *ser* de ellos. Nuestra principal tarea es, por tanto, la dilucidación de ese *somos*. Para ello propongo pensar ese *somos* radicalmente, esto es, fenomenológicamente, a fin de esclarecer cómo llega éste a aparecer.

Por otro lado, el problema de tener un cuerpo lo vamos a definir, acudiendo a la fenomenología heideggeriana, en tanto “comportarse” [*sich-Verhalten*] con respecto a algo que ya (se) es. Afirmar que “somos corporales” es re-aceptar el *factum* de que estamos siempre ya llevados más allá de nosotros mismos (Cfr. Heidegger, 1989, 110, 118 y 119), es decir, afectados por “temples anímicos” [*Stimmungen*], temples que para “determinar(nos)los” [*Bestimmen*], lo tenemos que hacer siempre en un “dejar(nos)-templar” [*Stimmen*]. El cuerpo es, por ende, una manifestación de nuestro ser-en-el-mundo, un ser-siendo-con-otros, un siendo en una situación fáctica concreta. Por eso, nuestro cuerpo es “cuerpo vivido” [*Leib*] (Cfr. Husserl, 1952, 145-146; Heidegger, 2006, 116-117 y 1986, 41) y no cuerpo -solamente- material [*Körper*]. La pregunta directriz sería: ¿es la corporalidad [*Leiblichkeit*], construida en relación al constructo hegemónico, cultural, político o social, el fundamento de todo comportarnos en el mundo (ser-en-el-mundo), o, contrariamente, la corporalidad es derivada de la posibilidad ontológica de que algo como un mundo se nos abra y a partir de él nos pensemos y seamos?

Responder a esta pregunta, a nuestro juicio fundamental, constituirá el objeto de nuestra aportación.

1. Primero el mundo, luego el cuerpo

Qué sea el cuerpo no es la cuestión. La cuestión estribaría en arrinconar las múltiples determinaciones del *eidos* cuerpo, para responder al horizonte del interrogante: ¿cómo es posible un ser-en-el-cuerpo? Cuando se mienta la palabra cuerpo, se está explicitando el cuerpo del ser humano, el cuerpo material y vivido del mismo, no el cuerpo de un animal, el cuerpo de un maniquí, sino el cuerpo del yo, del tú y del nosotros. Y es que vivimos nuestro cuerpo de forma diferente del animal, de la vaca y del maniquí. Nuestro modo de ser, dijimos, es ser-en-el-mundo. Esto significa que nos comportamos en base a disposiciones afectivas que nos exponen intencionalmente en las cosas que nos rodean, las cosas que “están-ahí” [*Vorhandensein*]. Precisamente, nos caracterizamos, a diferencia del modo de ser de las cosas particulares, en que, para ser, tenemos que ser junto a aquello que nos condiciona, arrojados a nuestra posibilidad más nuda. Heidegger lo dice más melancólicamente: el modo de ser del aquel que existe, el *Dasein*, es el ser en “cada caso mío” [*Jemeinigkeit*], es decir, que en mi posibilidad de ser radica la de dejar de ser. De mi ser, yo no puedo predicar

un *principatum*, características imposables y estáticas que lo enmarquen y definan; antes al contrario, de mi ser sólo puedo decir que radica en “tener que ser” [*zu sein*], inevitablemente, sin elección. Pero este tremendismo heideggeriano, no sería más que una abstracción si no siguiéramos intuyendo los recovecos de lo explícito en el *dictum*: ¿tener que ser dónde¹? La respuesta se antoja fácil, pero es esquivada: decimos “en el mundo”. De ahí que se afirme que el ser que somos nosotros mismos es un ser “en” el mundo. Todavía no ha quedado claro que quiera decir la preposición “en” (Cfr. *Infra.*, 2.1.), ni qué papel jugará para este ser que nosotros mismos somos, pero, al menos, podríamos aventurar cómo el mundo se esboza como el horizonte “abierto” [*offen*] que soporta al ente que existe, o vive: el ser humano. El mundo es “el suelo fundante” [*der gründende Boden*], el único espacio para que la dación de la fenomenalidad se dé, y su horizonte de sentido se abra para el ente que la re-clama: el *Dasein*. No es de extrañar, por tanto, que Martin Heidegger, en *Ser y Tiempo*, muestre lo siguiente:

Dos entes, que están en el mundo en el estado de estar-ahí y, aparte de eso, carecen de mundo por sí mismos, no pueden, nunca, tocarse, ninguno de ellos puede estar junto al otro (1986, 55)².

En el “carecer de mundo” [*Weltles*], que escenifica el modo como los entes existen en la “efectividad” [*Wirklichkeit*], como “puestos-ahí” [*Gegenstand*] en la realidad [*Realität*], se esconde un principio para intentar atisbar la relevancia de la corporalidad en el pensar heideggeriano, pues, según parece, ser-en-el-mundo significa ser “tocado” y “estar junto al otro”. Tener un mundo es compartir la posibilidad de la comunión con el amigo, la comunicabilidad con el extranjero, el entendimiento filosófico, el amor de tu pareja, la comunidad política; estar en la brecha del “estado de apertura” [*Erschlossenheit*] del ser, donde acontece todo venir-a-la-presencia. Este mundo, entendido como horizonte de “aprehensibilidad” para todo ente, es ontológicamente previo⁴ para Heidegger, soportador de toda determinación

-
- 1 Habrá que hacer notar, para hacer justicia a la tentativa del propio Heidegger en su proyecto más ambicioso: *Ser y Tiempo*, que el horizonte que delimita dónde es el *Dasein*, está insuficientemente pensando en el *opus magnum*, habiéndose decantado el autor por ahondar en las relevancias del *quien* es el que tiene que ser. La moraleja es bien fácil: el *quien* del *Dasein* es su propio horizonte de temporalidad, pues es en el tiempo donde el ser acaece, se da para el *Dasein*. La explicitación de este *quien* es ejercida en la Segunda Sección del Tratado (1986, 251-453).
 - 2 “Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst weltlos sind, können sich nie “berühren”, keines kann bei dem andern sein”. El autor de texto se hace cargo de la traducción. No obstante, conviene no olvidar la excelente traducción del profesor chileno Jorge Eduardo Rivera (1997).
 - 3 *Gegenstand* es unas de las traducciones al español de objeto. Para Heidegger, *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum* y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quidditas*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*.
 - 4 Debería entenderse que el tratamiento de Heidegger a lo previo, está emparentado con aquello que él llama lo “pre-teorético” [*Vor-theoretisches*], esto es, todas aquellas estructuras que describen el modo de ser del *Dasein*, sus existenciaríos: ser-en-el-mundo, el cuidado, la caída, etc. Esto ya es esbozado en 1919, en el conocido curso de posguerra (1999, 59): “Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con el propósito de producir un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético”. [“Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in der Weise, daß man einen Primat des Praktischen

sobre el ente. La corporalidad se asienta, no obstante, a partir de lo abierto en el mundo. Corporalidad es, entre otras cosas, comportarse en el mundo desde un cuerpo material, que siente, padece, piensa, un cuerpo que no es elegido, sino que nos atenemos a él, como el existente a su existencia finita y fáctica. Pero, entonces, ¿la apertura del ser del ente, mediada por el horizonte-mundo, no responde a un mecanismo cultural, de poder, de mediación histórica? ¿No está, *nolens volens*, Heidegger practicando el uso de su criticada metafísica, es decir, falsando el principio de la diferencia ontológica a favor de una entidad, una substancia (*ousia*), un principio *a priori*, impensado e impuesto? Por último, ¿no responde este mundo a una serie de estructuras fundadas históricamente?

2. El cuerpo creado. La imposibilidad de un esclarecimiento del comportarse

Hay una corriente de pensamiento bastante extensa, practicada desde la segunda mitad del siglo XX, que considera que todo lo que es estriba en una convención humana, un producto, cultural e histórico, que responde a estructuras de voluntad de poder⁵. Al socaire de la crítica a la metafísica -considerada ésta como esencialista- ejercida por Heidegger, la mayoría de estos pensadores se han esforzado por describir genealógicamente la estructura de formación de estos conceptos que, en su mayoría, actúan como significantes de identidad. Bien es verdad, como en el caso del feminismo, que esta corriente de pensamiento ha servido para transparentar, acaso radicalmente, la socavación en la que, a lo largo de la tradición, se ha visto la mujer⁶, por ejemplo, enclaustrada en una identidad de sumisión y vasallaje. Para ello se han destruido las construcciones hegemónicas de conceptos tales como el de sexo y género, se ha abierto la clausura de todo *eidós*, al considerarlo impotente, vago, infértil⁷. Con la idea de cuerpo ha sucedido algo similar, pues al cambiar los mecanismos de anclaje de identidad en los se había asentado nuestra *imago*, se ha producido una modificación de nuestro ser-en-el-cuerpo. ¿Es esta modificación de nuestra corporalidad (ser-en-el-cuerpo) actual, un fenómeno originario? ¿o, más bien, esta modificación del comportarnos junto a nuestro cuerpo, sigue la estructura ontológica del *modus vivendi* moderno y, por tanto, es una consecuencia cultural o social?

Que hayamos descubierto, en nuestro tiempo posmoderno, que los conceptos son productos de una convención humana, y que detrás de ellos nada se esconda, no quiere,

proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vor-theoretisches zurückweist”].

- 5 Se está pensando en Foucault, Lacan, Derrida, el pensamiento feminista de Judy Chicago, los estudios estéticos de los *Gender Studies*, *Lesbian Studies*, *Feminist Studies* o *Queer Studies*, entre tantos. En nuestra opinión, *grosso modo*, todos convergen en la consideración de que el ser del ente, como decía Nietzsche, es humo, una palabra vacía; luego, siguiendo la lógica más elemental, este ser hay que crearlo. Lo que aparece, sea cultural o no, responde a motivaciones de poder, artificios, voluntad soterrada de dominio. La bibliografía es bastante extensa. Baste mencionar: Butler, 1997, 135-159; 1993, 1-16 y 223-230; 1990; Jones, 1996 y Owens, 1985, 93-124.
- 6 La mujer en el caso del feminismo, pero esto sería aplicable a cualquier fenómeno no ajustable con el patrón eidético usual y aceptado comúnmente, a los transexuales, a los parias sociales, a los vagabundos, etc. Fenómenos tales son harto interesantes, pues arrinconan al *eidós* en su propio límite, mostrándolo a veces para negarlo otras, a fin de lograr una ampliación, un ensanchamiento del propio *eidós*.
- 7 Crisis del *eidós* es un epitome que refleja la crisis de la filosofía, la crisis histórica, y la definición de los contornos del movimiento de la posmodernidad. Ver en: Lyotard, 2008.

necesariamente, mentar un cambio originario en la forma específica de nuestro ser-en-el-cuerpo. Una inversión del esencialismo metafísico, sigue siendo metafísica. La genealogía cultural, filosófica, practicada por estos movimientos sigue reivindicando una subjetividad hecha *cogito*, es decir, está en búsqueda de procesos “identitarios” al modo de las *cogitationes* cartesianas, impidiendo que salga a la luz esta relación intencional que implica el comportarse [*sich-Verhalten*]. No es que más bien, en la dualidad antropológica cartesiana, hayan una substancia pensante y otra corpórea, un alma y un cuerpo material, es que se permanece en la concepción de concebir al ser humano como ente al que le pertenece una subjetividad y, por tanto, es *subiectum* de algo, aunque lo sea de la creación de su propia identidad fabulada. El hecho es que se sigue pensando el mundo como un objeto [*Gegens-tand*], como un algo-ahí que es puesto [*setzend*], fabulado o inventado por un sujeto, que, a pesar de ser débil y de no erigirse como *cogito*, coincide con éste en la imposibilidad de pensar la radicalidad de su ser-en-el-mundo. Lo que quiere mentar “en” y “mundo” quedan sin ser pensados, porque “en” no es una suerte de espacio físico, un contenedor de espacio-tiempo; ni “mundo” refleja lo externo de lo interno: el yo. Todo lo contrario, tanto “en” como “mundo” son dimensiones de nuestro propio modo de ser, nuestro ser comporta, de suyo, estas dimensiones existenciales. Por eso, para lograr una percepción cabal de nuestra subjetividad, es menester un esclarecimiento de estas dimensiones. La tarea no consiste en afirmar un nihilismo ontológico -ser es igual a humo-, sino en reclamar espacios de acogimiento para nuevas formas fenoménicas de corporalidad (ser-en-el-cuerpo) que se dan y se nos muestran. Ser-en-el-cuerpo, tener algo así como un cuerpo, un cuerpo que se comporta desde un “en” y un “mundo”. ¿Qué es aquello que hace posible a un cuerpo? ¿qué es eso que hace posible la creación de nuevas identidades?

2.1. El “en” como el suelo de lo abierto por el ser

¿Cómo comenzamos en un cuerpo? En este sentido, sucedería algo similar a lo que Heidegger dice en el despliegue analítico de la estructura existencial del *Dasein*, cuando intenta describir el existenciario “ser-en” [*In-sein*], ya que no comenzamos siendo un “yo”, un *cogito*, un género de pensamiento interiorizado en un cuerpo. No. Todo esto son abstracciones. Comenzamos siendo en lo dado culturalmente, en lo transmitido por nuestras generaciones, en lo que se dice y se hace, en “lo uno” [*das Man*]:

Al principio no soy yo en el sentido del propio sí mismo, sino que soy los otros a la manera de lo impersonal. Desde éste y como éste me estoy, en primer lugar, dado a mí mismo (1986, 129)⁸.

Ante este aserto, pensado como descripción positiva de nuestro ser-en-el-mundo, debemos ser cautos y no considerarlo al modo psicológico. No es que yo comience siendo impersonal o inauténtico, para, a lo largo, hacerme a mí mismo. Infértil es toda la tarea que persigue esta tentativa, pues, entre otras cosas, no hay un esclarecimiento real, y fructífero,

8 “Zunächst bin nicht ich im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir selbst zunächst geben”.

de lo que quiera decir sí-mismo⁹. El “uno” heideggeriano muestra un fenómeno positivo; es una descripción de la forma en la que nos comportamos con las cosas, “en” el mundo; principio formal e indicativo de nuestra estructura ontológica. Con el “uno” se quiere mostrar el carácter originario de la espacialidad de nuestro modo de ser, que radica en un tener que atenerse a lo “ya” [*schon*] sido, acontecido. Según Heidegger, nosotros comenzando siendo en lo otro porque, justamente, lo otro ya se nos ha abierto. La tarea de la espacialidad será aquella que intente “abrir-espacio” [*Raumgeben*], un “ordenar espacio” [*Einräumen*] en nuestra constitución más propia: ser-en-el-mundo. Esta dimensión espacial es la que recoge la preposición “en”, que hiende el horizonte de posibilidad para que las cosas se den y acontezcan. El “en” es la dimensión del “ahí” [*Da*] del ser, porque es a partir de este “en” como las cosas se abren, devienen en fenómeno. Si el humano tiene cuerpo, lo tendrá en base a este “en”, esto es, en relación a lo abierto en él. Por esta razón, el tener nunca es entendido como atributo de una interioridad hecha yo, ni mucho menos entendido como posesión de ésta, sino que tener significa la posibilidad de ser en lo abierto del ser.

Y una vez dicho esto, ¿qué tiene que ver lo dicho con la cuestión del cuerpo? El cuerpo, si lo entendemos materialmente -como *Körper*- , debemos hacerlo en relación a este “en”, esto es, que no hay cuerpo vivido, ni material, que *sea* sin estar en relación a lo que aquí denominamos, fenomenológicamente, “en”. Por eso, cuando decimos “somos” cuerpo, es necesario pensar la relevancia de ese “en”, que configura, y explicita, el cómo, el dónde, el suelo, de todo lo que, en fenomenología, es llamado fenómeno, las cosas que se dan y aparecen. ¿Responde este “en” a una estructura cultural, de voluntad de poderío histórico?; ¿es el “en” constructo, una variante estructural del nexo público llamado *habitus* (Cfr. Bordieu, 1997, 87)? Iría contra el sano sentido común, negar que el complejo impersonal, aparato objetivo, del *das Man*, no respondiera a una determinación histórica concreta, en este caso, para occidente, de un predominio de la hegemonía masculina, pero de lo que se trata aquí es de ver cómo la corporalidad, y su acción, el “corporeizar” [*leiben*], no se co-determina en base a esta hegemonía histórica y cultural, sino al contrario: la corporalidad del *Dasein* está basada en la apertura del ser, una apertura que es vivida y proyectada como dimensión extática del “en”. Este “en”, por tanto, refleja la necesidad situacional de que, para el *Dasein*, tiene la apertura del ser, pues es el *Dasein* quien se relaciona con ella, soportándola, en un “proyecto” [*Entwurf*].

2.2. La incompreensión del ser-en-el-cuerpo: el error de la construcción hegemónica

Si ser-en-el-cuerpo mienta la relación originaria entre lo abierto por el ser y la forma en la que esta apertura es corporeizada o interiorizada, es decir, la forma en la que es encarnada, material y eidéticamente, no podemos afirmar que sea la determinación de la hegemonía histórica -sea machista o colonial- la que domina la forma de auto-conciencia¹⁰ que es nuestra corporalidad. Esta relación originaria de nuestra corporalidad, se ejerce en

9 Es que no se ha aclarado el sí mismo, no se ha hecho manifiesto. El sí mismo, según la visión de Heidegger, no se ha hecho fenómeno, y si no se ha hecho fenómeno, tendríamos que preguntarnos entonces: ¿es posible su conocimiento? Este será uno de los objetivos de *Ser y Tiempo*.

10 Decimos autoconciencia, no pensando en la capacidad epistemológica que para ella tiene un yo, sino para expresar que toda “corporealización” significa auto-conocimiento, conocimiento de sí mismo. Heidegger lo

el suelo común de una situación ontológica denominada “en”, y en la medida en que este “en” es el suelo en el que se tiene que desplegar, o proyectar, nuestro ser-en-el-cuerpo, es menester salvar esta situación. En este caso, con Ortega y Gasset, podríamos parafrasear lo dicho: “si no salvo a las circunstancias...” (Cfr. 1966, 322). Imperativo, para todo aquel que existe, es salvar este “en”, para poder salvarse a sí mismo. En innumerables ocasiones, se le ha acusado a Heidegger de apelar a una ética de la decisión (Cfr. Krämer, 1992; Luckner, 2001, 167; Volpi, 2009, 3-33; 1994, 195-212 y 1988, 1-44), en relación a la tarea dual planteada en *Ser y Tiempo*: el *Dasein* es aquel ente que tiene la posibilidad de vivir una vida en propiedad [*Eigentlichkeit*], o dejarse caer en la impropiidad [*Uneigentlichkeit*]. ¿Se podría decir lo mismo con la corporalidad, esto es, hay una manera de vivir propiamente mi cuerpo con respecto a otra impropia? En este caso, podríamos decir que sí. Justamente, aquí se asienta una de las críticas heideggerianas al *cogito* cartesiano que, en virtud de su dualismo metafísico entre *res extensa* y *res cogitans*, hace que el ser humano huya, evada y banalice la cuestión de la relación con su propia apertura y el modo en la que éste se relaciona con ella, es decir, como un *comportarse*. La lectura de Heidegger hace ver, por ejemplo en el caso de Descartes (Cfr. 1986, 41-45 y 83-95), que la experiencia del cuerpo como mezcla entre substancia pensante y substancia corpórea, es una forma de soslayar el principio originario de la corporalidad, en su relación con lo abierto por el ser (lo no-ente¹¹) en su situación ontológica: el “en” y el mundo. Por esta razón, aunque se parta de la descripción positiva heideggeriana sobre el *modus vivendi* cotidiano del *Dasein*, en la estructura impersonal del *das Man*, esto no quiere decir que éste sea el principio por el que se rija nuestro ser-en-el-cuerpo. Lo que se persigue con esta constatación es hacer notar que empezamos “entregados” [*überantworten*] en lo otro, en un estado a-teórico, a leguas de las consideraciones primigenias del pensamiento occidental: alma, persona, cogito, yo-pensante, etc. Lo propio de nuestro ser es estar, estar-entregado a nuestro modo ser, un modo de ser que se define como posibilidad, dentro de un horizonte fáctico, finito y, además, en el cumplimiento de su propio *telos*: “ser-para-la-muerte” [*sein-zum-Tode*]. Por todo ello, no nos resulta fructífera la visión de cierta parte del pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX, y en concreto del feminismo, pues, desde su lectura innegable de Heidegger, pensamos que no han comprendido los entresijos del meditar de éste, a no hacer constar la relevancia de la apertura y la dimensión situacional del “en”, el mundo y el “ahí” [*Da*]. Una relevancia no surcada, primordialmente, por los elementos históricos que toda cultura comporta, ora en su relevancia de dominación, ora en la dimensión puramente epocal. La pregunta que tenemos que resolver es si, desde esta situación, podemos aventurar una forma de vivir en propiedad nuestro ser-en-el-cuerpo.

3. La tarea de la apropiación del ser-en-el-cuerpo

En el mundo líquido que vivimos (Cfr. Bauman, 2013), las relaciones personales están cada vez más orientadas a la lógica del capitalismo. Hasta la propia percepción intelectual

piensa con el término “estar-despierto” [*Wachsein*], para significar el estado de alerta que el *Dasein* debe tener ante su tendencia natural a la “caída” [*Fallen*].

11 Entiéndase: lo no-ente, en virtud de la diferencia ontológica, el ser no es un ente.

y universitaria es tomada en tanto *capital humano*¹², es decir, como un elemento susceptible de conversión económica. Para decirlo en palabras de Heidegger, esta situación es nuestro propio *das Man*. En base a la relación con nuestro cuerpo y más allá de tendencias seculares -como el culto del cuerpo físico en los gimnasios, la cultura *Fitness*- la inmensa mayoría de nosotros, europeos, nos seguimos comportando en base a la dualidad cartesiana: alma y cuerpo, es decir, hemos sido incapaces de, según Heidegger, explorar nuestra propia “mismidad” [*Selbstheit*]. Así, de este modo, el adolescente acude presto al gimnasio para tonificar su cuerpo, a fin de que, más pronto que tarde, pueda embriagar a una joven, extraordinariamente guapa -o a la inversa, también- ¿Qué es, entonces, esto de vivir propiamente nuestro ser-en-el-cuerpo? Con vivir propiamente nuestro ser-en-el-cuerpo se quiere expresar un contra-movimiento naciente del movimiento inercial de nuestro “estado de caída” [*Verfallen*] en el “uno” [*Man*].

A partir de aquí, entonces, nos limitaremos a esbozar un serie de tentativas, o campos de futura explotación meditativa, para realizar una comprensión más particular de lo que proponemos como modo propio de ser-en-el-cuerpo.

3.1. *Propedéutica: conoce tu ser-en-el-cuerpo*

El ser-en cobra el modo existencial del no-ser-en-casa. Es lo que quiere decir al hablar de lo “inhóspito” [...] El no-ser-en-casa acaba de ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario (Heidegger, 1986, 212¹³).

El *Dasein* es un ser-en-el-mundo, es decir, existe arrojado en su propio ser-posible y además lo hace entregado a un mundo. Quiere esto decir, también, que al *Dasein* le pertenece ontológicamente un “ser-en” [*In-sein*]. Dentro de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, el *Dasein* está “familiarizado con” [*Vertarautsein mit*] su “mundo entorno” [*Umwelt*], este mundo le otorga al *Dasein* la brújula con la que dirigir su vida; el mundo cotidiano es, para el *Dasein*, un “ser-en-casa¹⁴” [*Zuhause-sein*]. De suerte que con la corporalidad sucede algo similar, las propuestas auto-perceptivas que una determinada cultura tiene para sí, dotan al ser humano de una imagen propia, en sus diversos horizontes hermenéuticos: el cuerpo es la cárcel del alma, el cuerpo como pecado y castigo, el cuerpo virtual, el cuerpo soñado, proyectado idealmente y programado por la moda, el marketing estético, etc. Con Heidegger, podríamos decir, que todas estas formas son modos impersonales de ser-en-el-cuerpo, pues son concepciones herederas que no “transparentan” [*Durchsichtigkeit*] nuestro propio modo de ser. La tarea de la apropiación de nuestra corporalidad consiste, entonces,

12 La tendencia a considerar la inteligencia humana como capital humano es un tema que requiere tiempo y demora. Por razones evidentes, el lector entenderá que no pueda extenderme. Sin embargo, piénsese las relaciones entre el capital humano y la ciencia entendida modernamente como poder. Véase, por ejemplo, el siguiente informe del CES: (Consejo Económico y Social, 2009).

13 “Das In-sein kommt in den existenzialen Modus des Un-zuhause. Nichts anderes meint die Rede von der Unheimlichkeit [...] Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden”.

14 Recordemos lo que dijo el poeta Novalis acerca de la tarea del filósofo: “La filosofía es propiamente nostalgia, un impulso de estar dondequiera en casa”. [“Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein”] (1987, 491).

en convertir nuestra relación situacional de nuestro cuerpo “en” el “mundo”, en una forma que responda a eso que somos, en primer lugar: entes que están entregados a las cosas que se le presentan, circundados por la finitud, la facticidad, destinados a morir. ¿Y cómo se logra esto? Atreviéndose a reclamar para sí, en los términos ontológicos-existenciales que lo hace Heidegger, lo “inhóspito” [*Umheimlichkeit*], esto es, que la evidencia apodíctica de nuestro modo de ser consiste en relacionarse con lo abierto de las cosas, con aquellas cosas que, en virtud de la diferencia ontológica, son inteligibles y unificadas por el “ser”. Este ser, además, tiene la connotación de lo inhóspito porque, según su definición, no se ajusta a un ente, es un *principium* no asignable a un *principatum*. En términos hermenéuticos, es un horizonte de significatividad no conformado en alguna determinación específica y concreta, sino que sirve de fundamento para toda determinación posible. En el caso del ser-en-el-cuerpo, la tentativa estribaría en la posibilidad de una corporalidad que acoja en su seno a esta apertura, en sus consecuencias más radicales, en su inconformidad bajo alguna determinación particular, óptica. ¿Es ello realmente posible?

Lo realmente decisivo para el interés filosófico del mismo es que el mero hecho de pensar en la posibilidad de que nuestro modo de ser es un comportarnos con las cosas, hace que cambiemos nuestra autopercepción y que comprendamos porqué la visión occidental de nuestra corporalidad, ejemplarizada en la dualidad alma y cuerpo, es una modificación existencial de la relación originaria mentada como ser-en-el-mundo. De este modo, comprenderemos el equívoco, por ejemplo, de la percepción feminista, pues la lucha no debe estar en la dislocación de ideologías “reificantes” que petrifican las relaciones sexuales en una estructura de dominación (Cfr. Butler, 1989, 86), antes al contrario, construir una propedéutica cuya finalidad sea el esclarecimiento de nuestra estructura existencial y ontológica. En este sentido, la filosofía tiene mucho que decir. La creación de esta propedéutica ha de ser un compromiso interdisciplinar. Porque la tarea no consiste en inventar otras hegemonías más amables para que, por así decir, sigamos siendo cartesianos en hegemonías negadores de toda substancialidad, es decir, siendo “malos” cartesianos.

Nuestro ser-en-el-cuerpo comienza en nuestro ser-en-el-mundo y si no salvamos nuestro “en”, no podremos salvar nuestro cuerpo.

4. Conclusión: en búsqueda del ser-en-el-cuerpo

La presente meditación no ha buscado, en ningún momento, la consecución de respuestas y conclusiones absolutas. Precisamente, la naturaleza de la cuestión pensada -cómo aparece el cuerpo entendido como ser-en-el-cuerpo- lo impide. Aun así, pasaremos a resumir brevemente, de forma indicativa, lo alcanzado.

Ante la pregunta cómo se da un cuerpo, éste no se da, inmediatamente, como alma, substancia o *cogito*, sino como “un comportarse” [*ein-sich-Verhalten*]. El comportarse, que define nuestro modo de ser -también en tanto temple anímico- es siempre un comportarse “en” y un “mundo”, que es “ahí” [*Da*] en lo abierto del ser [*Erschlossenheit*]. Por tanto, hay que dilucidar, primero, si se quiere saber qué es el cuerpo, estas dimensiones ontológicas originarias.

Por otro lado, el “en” es el cómo, el dónde, el suelo, de todo lo que, en fenomenología, es llamado fenómeno, las cosas que se dan y aparecen. El mundo es lo abierto en este “en”. Toda corporalidad, si realmente “es”, ha de ser dentro del horizonte del “en” y el mundo.

Estos horizontes no responden, de modo originario, a constructos hegemónicos, estructuras de voluntad de poder de cierto correlato histórico. Más bien, éstos son modificaciones de la experiencia originaria que, en Heidegger, tiene un nombre: lo abierto por el ser.

También, el feminismo, en particular, se equivoca con el propósito de considerar el cuerpo, el sexo y el género, como construcciones hegemónicas, pues, si así lo hacen, siguen viviendo en el paradigma de la modernidad, es decir, cartesiano, como modificación ciega ante el fundamento de la corporalidad: lo abierto por el ser.

Por último, la tarea sería, más bien, la de una propedéutica filosófica, en un diálogo interdisciplinar con otras ciencias, cuya finalidad sea transparentar [*Durchsichtigkeit*] nuestro propio modo de ser.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt (2013): *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bravo, Cristián (2014): *Ética a Nicómaco. Libro II (1103 a 14 – 1109 b 29)*, in Id., *Apeiron: Estudios de Filosofía*, Madrid, n° 1, pp. 382-412.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A politics of the Performative*, Routledge, Londres-Nueva York.
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Londres-Nueva York.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres-Nueva York.
- Butler, Judith (1989): *Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Present*, in Id., *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 85-100.
- Consejo Económico y Social (2009): *Sistema educativo y capital humano*, Consejo Económico y Social, Madrid. <http://www.ces.es/documents/10180/18510/Inf0109>.
- Descartes, René (1988): *Discurso del método*, Losada, México.
- Heidegger, Martin (2006): *Zollikoner Seminare, II. Abteilung, Band 89*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1999): *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*, in Id., *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 3-117.
- Heidegger, Martin (1989): *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen.
- Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen. [(1997): *Ser y Tiempo*, trad., Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria S.A., Santiago de Chile].
- Heidegger, Martin (1976): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, II. Abteilung, Band 26*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Volumen Segundo: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution)* (Husserliana IV), Martinus Nijhoff, Den Haag.

- Irigaray, Luce (1984): *Ethique de la difference sexuelle*, Minuit, Paris.
- Irigaray, Luce (1983), *L'Oubli de l'aire chez Heidegger*, París, Minuit.
- Jones, Amelia (1996): *The Sexual Politics of the Dinner Party. A Critical Context*, in Id., *Sexual Politics. Judy Chicago's Dinner Party in Feminism Art History*, University of Chicago Press, Berkeley, pp. 88-102.
- Krämer, Hans (1992): *Integrative ethic*, Suhrkamp, Frankfurt am Maim.
- Novalis, Friedrich (1987): *Aus dem Allgemeinen Brouillon*, in Id., *Novalis: Werke*, Beck, München.
- Luckner, Andreas (2001): *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff Eigentlichkeit*, in Id., *Sein und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 149-168.
- Liotard, Jean-François (2008): *La posmodernidad explicada a niños*, Gedisa Barcelona.
- Ortega y Gasset, José (1966): *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras Completas, vol. I.*, Revista de Occidente, Madrid.
- Owens, Craig (1985): *El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo*, in Id., *La posmodernidad*, Paidós, Barcelona, pp. 93-124.
- Rubin, Gayle (1984): *The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex*, in Id., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Routledge, Boston, pp. 157-210.
- Volpi, Franco (2009): *Ser y tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?*, in Id., *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, pp. 3-31.
- Volpi, Franco (1994): *Being and time: A translation of the Nichomachean Ethics?*, in Id., *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, pp. 195-212.
- Volpi, Franco (1988): *Dasein como praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggeriene de la philosophie pratique d'Aristotle*, in Id., *Heidegger et l'idée de la phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, pp. 1-44.

Die Pforten der Träume und der prophetische Flug der Seele: ein klassisches literarisches Thema bei J.L. Borges

The Gates of Dreams and the Prophetic Flight of the Soul: a Classical Literary Theme in J.L. Borges

DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE*

Abstract: This paper deals with a literary leitmotiv from the Graeco-Roman Classical Tradition in the works of Jorge Luis Borges, with special emphasis on his poetry. The theme of the Gates of Dreams and of the soul that, after loosing its ties from the body while the latter sleeps, flies freely and comes back afterwards with a prophetic knowledge, appears often in Classical Antiquity, both in poetry and philosophy. Perhaps the best known example is a passage in the *Odyssey* in which Penelope warns Odysseus about the difference between false dreams and prophetic dreams. Virgil's *Aeneid* contains another reworking of this issue, which is treated by thinkers such as Plato and Cicero. This double role of dreams, both as prophecies and as sources for literary inspiration, was known to Borges, who theorizes about it in some of his essays. But, more interestingly, one can find literary traces of this theme in some of Borges' most famous poems.

Resumen: Este artículo trata de un leitmotiv literario de la tradición clásica grecolatina en la obra de Jorge Luis Borges, con especial énfasis en su poesía. El tema de las puertas de los sueños y del alma que, después de haber disuelto sus lazos con el cuerpo o mientras este duerme, vuela libremente y vuelve después con un conocimiento profético, aparece a menudo en la Antigüedad clásica, tanto en la poesía como en la filosofía. Tal vez el mejor ejemplo es un pasaje de la *Odisea* en el que Penélope advierte a Ulises sobre la diferencia entre los falsos sueños y los sueños proféticos. La *Eneida* de Virgilio contiene una reelaboración de este motivo, cuyo tratamiento filosófico puede verse en pensadores como Platón y Cicerón. Este doble papel de los sueños, bien como profecías o bien fuente de inspiración literaria, era conocido por Borges, que teoriza acerca de ello en algunos de sus ensayos. Sin embargo, y tal vez lo más interesante, se pueden encontrar huellas literarias de este tema en algunos de los poemas más famosos de Borges.

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Professor für Altertumswissenschaft an der Nationalen Fernuniversität Spaniens (UNED). Email: dhdela Fuente@geo.uned.es. Forschungsinteressen: Kulturgeschichte der Antike, Griechische Literatur und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit (bes. Nonnos), Griechische Religion (bes. Mantik und Dionysismus), Geschichte der Platonismus (bes. Platons Gesetze). Letzte Buch-Publikationen: *Historia del Pensamiento Político griego* (mit Pedro Barceló), Madrid: Trotta 2014 und *Mitología griega*, Madrid: Alianza 2015. Die Überlegungen zu diesem Beitrag entstanden während meines Aufenthaltes als Stipendiat der Humboldt-Stiftung an der Universität Potsdam im Jahr 2010. Er ist Rocío Orsi *in memoriam* gewidmet.

„Und die Seele unbewacht,
will in freien Flügen schweben,
um im Zauberkreis der Nacht
tief und tausendfach zu leben.“

H. Hesse

1. Die Pforten der Träume

Das Thema der Pforten der Träume und der Seele, die im Schlaf fliegt, um unerforschte Ebenen der Realität zu besuchen und eine metaphysische und manchmal auch prophetische Erkenntnis zu gewinnen erscheint in den Werken einiger wichtiger Autoren der griechischen und römischen Philosophie, wie Platon und Cicero¹. Dieses Thema war tief in der griechisch-römischen Poesie und besonders in zwei bekannten Passagen der *Odyssee* und der *Aeneis* verwurzelt. Gemäß der klassischen Überlieferung gab es zwei mythologische Tore zu den Träumen, welche den Menschen Visionen und Vorhersagen auf verschiedene Weise mitteilten. So erklärt Penelope, die Odysseus noch nicht erkannt hat, nachdem dieser versucht hatte, einen ihrer Träume zu deuten (*Odyssee* XIX 560ff.):

ξείν', ἢ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι
γίνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι.
δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμνηνῶν εἰσὶν ὄνειρων·
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι.
τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
οἱ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·
οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἱ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

Fremdling, es gibt doch dunkle und unerklärbare Träume,
Und nicht alle verkünden der Menschen künftiges Schicksal.
Denn es sind, wie man sagt, zwei Pforten der nichtigen Träume:
Eine von Elfenbein, die andre von Horne gebauet.
Welche nun aus der Pforte von Elfenbeine herausgehn,
Diese täuschen den Geist durch lügenhafte Verkündung;
Andere, die aus der Pforte von glattem Horne hervorgehn,
Deuten Wirklichkeit an, wenn sie den Menschen erscheinen².

Träume können dementsprechend in zwei Kategorien unterschieden werden: einerseits die Prophezeiungen, welche die Götter den Sterblichen durch die Gabe des Schlafes vermitteln. Zu dieser ersten Kategorie behauptet Cicero, dass die Träume eine Art „natürliche Wahrsagung“ („quod arte careret“, *De div.* I 18) verkörpern. Aber andererseits gibt es Träume,

1 Plat. Tim. 71b, Cic. De div. I 4.

2 Ilias und Odyssee, In der Übertragung von Johann Heinrich Voß; nach dem Text der Erstausgabe (Ilias: Hamburg 1793, Odyssee: Hamburg 1781) mit einem Nachwort von W.H. Friedrich. Stuttgart / Hamburg (Dt. Bücherbund) o.J.

die nicht mehr als bloße Erfindungen und lügenerische Phantasien sind. Diese treten in einem irrealen Gebiet auf und haben vielleicht stärker eine literarische Bedeutung.

Ein literarisches Nachleben dieses Themas kann man im Werk Jorge Luis Borges finden. Die Verwendung der Träume ist eines der eigentümlichsten Merkmale seines Werkes. Unabhängig von der freudschen Traumdeutung ist dieses Motiv bei Borges von der klassischen Tradition inspiriert, sowohl poetisch als auch philosophisch. In Borges Werk treffen beide Arten der Fiktion aufeinander. Meines Erachtens spielt die Metapher der Tore der Träume eine Schlüsselrolle in der literaturwissenschaftlichen und philosophischen Traumdeutung des argentinischen Autors. In diesem Sinne werden die folgende Anmerkungen die Rezeption dieses Leitmotivs in Borges Werk und insbesondere in seiner Dichtkunst unterstreichen.

Borges nahm die Wichtigkeit des Begriffes schon in der *Odyssee* wahr, die er nicht in ihrer originalen griechischen Sprache, sondern in einer der englischen Übersetzungen las³. So kannte er beispielsweise besonders gut die Prosa-Version von Samuel Butler.

Stranger, dreams are very curious and unaccountable things, and they do not by any means invariably come true. There are two gates through which these insubstantial fancies proceed; the one is of horn, and the other ivory. Those that come through the gate of ivory are fatuous, but those from the gate of horn mean something to those that see them⁴.

Obwohl die Vorliebe für Homer angesichts seiner 65 Erwähnungen in Borges Werk offensichtlich ist, erscheint Vergil als Hauptquelle dieses Themas beim Argentinier. Die *Aeneis* greift das Motiv dieser mythischen Tore am Ende des sechsten Buches auf und stellt die Träume beider Arten auf folgende Weise vor (*Aeneis* VI 893 ff.):

*Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua veris facilis datur exitus umbris;
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes.*

Träume benutzen zum Austritt zwei Tore. Das eine besteht aus Horn, ihm entschlüpfen mit Leichtigkeit die tatsächlichen Schatten; aus hellschimmerndem Elfenbein wurde das andre gestaltet, dadurch entlassen die Manen nur täuschende Träume zum Himmel⁵.

3 García Gual, C. «Borges y los clásicos de Grecia y Roma», *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 505-507, 1992 (Homenaje a Jorge Luis Borges), 321-346, insbesondere S. 322, An. 3. In «Acerca de mis cuentos» schreibt Borges: «Lo vemos en la primera línea -yo no sé griego- de la Iliada de Homero, que leemos en la versión tan censurada de Hermosilla: „Canta, Musa, la cólera de Aquiles“.»

4 *The Iliad of Homer and the Odyssey* / rendered into English prose by Samuel Butler, Encyclopaedia Britannica, Chicago [etc.], 1987.

5 Vergil: *Werke* in einem Band. Herausgegeben und aus dem Lateinischen übersetzt von Dietrich Ebener. 2. Auflage. Aufbau-Verlag, Berlin, 1987.

Borges las die englische Version der *Aeneis* von John Dryden, der diese Stelle so übersetzt:

Two gates the silent house of Sleep adorn;
Of polish'd ivory this, that of transparent horn:
True visions thro' transparent horn arise;
Thro' polish'd ivory pass deluding lies⁶.

Das elfenbeinerne Tor stellt zweifellos eine grobe Verfälschung der Wirklichkeit dar, und vielleicht deshalb wurde es am häufigsten von Dichtern und Schriftstellern aufgegriffen / verwendet. Borges war sich dessen sehr wohl bewusst, wie man auch im Vorwort zu *Libro de Sueños* lesen kann⁷. Dort fügt der argentinische Schriftsteller zu seiner literarischen Sammlung von Träumen und Visionen die folgende Zusammenfassung der vergilischen Episode hinzu:

El sexto libro de la *Eneida* sigue una tradición de la *Odisea* y declara que son dos las puertas divinas por las que nos llegan los sueños: la de marfil, que es la de los sueños falaces y la de cuerno, que es la de los sueños proféticos. Dados los materiales elegidos, diríase que el poeta ha sentido de una manera oscura que los sueños que se anticipan al porvenir son menos preciosos que los falaces, que son una espontánea invención del hombre que duerme.

In einem weniger bekannten Text unter dem Titel “Noche segunda: la pesadilla”, der zum Sammelband *Siete Noches* seiner Vorträge im Theater Coliseo de Buenos Aires gehört⁸, stellt Borges die Frage der prophetische Träume in einem detaillierten Bericht vor:

Hay otro tema que no puede eludirse: los sueños proféticos. Es propia de una mentalidad avanzada la idea de los sueños que corresponden a la realidad, ya que hoy distinguimos los dos planos.

Hay un pasaje en la *Odisea* en el que se habla de dos puertas, la de cuerno y la de marfil. Por la de marfil llegan a los hombres los sueños falsos y por la de cuerno, los sueños verdaderos o proféticos. Y hay un pasaje en la *Eneida* (un pasaje que ha provocado innumerables comentarios): en el libro noveno, o en el undécimo, no estoy seguro, Eneas desciende a los Campos Elíseos, más allá de las Columnas de Hércules: conversa con las grandes sombras de Aquiles, de Tiresias; ve la sombra de su madre, quiere abrazarla pero no puede porque está hecha de sombra; y ve, además, la futura grandeza de la ciudad que él fundará. Ve a Rómulo, a Remo, el campo y, en ese campo, ve al futuro Foro Romano, la futura grandeza de Roma, la grandeza de Augusto, ve toda la grandeza imperial. Y después de haber visto todo eso, después de haber conversado con sus contemporáneos, que son gente futura para

6 Aus Virgil's *Aeneid* / translated by John Dryden with introduction and notes, P. F. Collier, New York, 1965.

7 Borges, J.L., *Libro de sueños*, Alianza, Madrid, 2002.

8 Erste Ausgabe von 1980. Dazu J.L. Borges, *Siete noches*, Alianza, Madrid, 1999. Cf. auch J.L. Borges, *Obras completas*, tomo III, Emecé, Buenos Aires, 2000.

Eneas, Eneas vuelve a la tierra. Entonces ocurre lo curioso, lo que no ha sido bien explicado, salvo por un comentador anónimo que creo que ha dado con la verdad. Eneas vuelve por la puerta de marfil y no por la de cuerno. ¿Por qué? El comentador nos dice por qué: porque realmente no estamos en la realidad. Para Virgilio, el mundo verdadero era posiblemente el mundo platónico, el mundo de los arquetipos. Eneas pasa por la puerta de marfil porque entra en el mundo de los sueños —es decir, en lo que llamamos vigilia.
Bueno, todo esto puede ser.

In dieser etwas längeren Paraphrase Vergils spiegelt sich spürbar die Leidenschaft des argentinischen Autors für das lateinische Epos wieder. Etwa 56 Zitate und mehrere Anspielungen in Borges Werken beweisen die Bewunderung für den römischen Dichter, die in einem kürzlich erschienenen Buch unter dem Titel *Borges autor de la Eneida* von Francisco García Jurado⁹ dargelegt wurde.

Aber in Bezug auf Träume ist es offensichtlich, dass Borges den Traum, der zwar plausible aber falsche Vorstellungen inspiriert, als attraktiver empfindet. Durch diese Träume kann der Dichter einen Rahmen schaffen, in welchen seine Leser integriert sind. Genau das ist die Wirkung seiner Literatur und die bewusste und methodische Verwendung dieser Art von Traum ist sozusagen das Haupterbe dieses Themas in Borges' Gedichten und Erzählungen.

2. Die Pforte aus Elfenbein

Das interessanteste der literarischen Materialien wird dann durch das Tor der falschen Träume übergeben. Im Gedicht "La cierva blanca" („Der weiße Hirsch“)¹⁰ evoziert Borges diese Auffassung vom Traum.

¿De qué agreste balada de la verde Inglaterra,
de qué lámina persa, de qué región arcana
de las noches y días que nuestro ayer encierra,
vino la cierva blanca que soñé esta mañana?

Duraría un segundo. La vi cruzar el prado
y perderse en el oro de una tarde ilusoria,
leve criatura hecha de un poco de memoria
y de un poco de olvido, cierva de un solo lado.

Los númenes que rigen este curioso mundo
me dejaron soñarte, pero no ser tu dueño;
tal vez en un recodo del porvenir profundo

9 García Jurado, F., *Borges autor de la Eneida*, ELR, Madrid, 2006.

10 Erste Ausgabe in der literarischen Abteilung der Zeitung *La Nación*, 22.06.1975. Später in *La rosa profunda* (1975). Alle Referenzen zu Borges Dichtung beziehen sich auf die Ausgabe *Obra poética 1923-1976*. Alianza Tres/Emecé, Madrid, 1979.

te encontraré de nuevo, cierva blanca de un sueño.
Yo también soy un sueño lúcido que perdura
un tiempo más que el sueño del prado y la blancura.

Nochmals ist das Wachsein ein Traum und die Träume zeigen eine andere literarische Dimension. Dichter und Leser sind in einer einzigen Welt verwirrt und in nebulösen Regionen zwischen Realität und Fiktion vereint. In diesem Zusammenhang gelten der weiße Hirsch und seine legendäre Herkunft als Symbole der literarischen Prägung seiner schwer fassbaren Literatur. In diesem Gedicht erscheint der Traum wie bei Calderon als ein mit dem Leser besonders verbundenes Kontinuum von Literatur und Leben, das Borges' Schreiben dauerhaft inspirierte. Ein anderes Beispiel dieses dichterischen Wissens ist "Arte poética" ("Dichtkunst"), das zum Buch *El hacedor* (1960) gehört¹¹. Die letzten vier Verse lauten dort:

Sentir que la vigilia es otro sueño
que sueña no soñar y que la muerte
que teme nuestra carne es esa muerte
de cada noche, que se llama sueño.

Bemerkenswert an diesem Vierzeiler ist, dass die Zuordnung des Todes zum Traum – „esa muerte de cada noche“ – einer Tradition folgt, die sich bis zu Hesiods *Theogonie* zurückführen lässt (756): „Schlaf, Bruder des Todes“. Etwas später im gleichen, berühmten Gedicht, realisiert Borges die enge, innige Verbindung zwischen Tod und Traum gemäß der klassischen Überlieferung: "Ver en la muerte el sueño, en el ocaso / un triste oro."

Aber die Pforte aus Elfenbein steht auch für eine bestimmte Art von Träumen, die eine wichtige Rolle in der Literatur Borges spielen: die Alpträume. Die unangenehmen Alpträume faszinieren unseren Autor als Quelle der literarischen Schöpfung. Wieder im *Libro de sueños* spricht Borges zunächst in folgender Weise:

Hay un tipo de sueño que merece nuestra singular atención. Me refiero a la pesadilla, que lleva en inglés el nombre de *nightmare* o "yegua de la noche", voz que sugirió a Victor Hugo la metáfora de *cheval noir de la nuit*, pero que, según los etimólogos, equivale a ficción o fábula de la noche. *Alp*, su nombre alemán, alude al elfo o íncubo que oprime al soñador y que le impone horrendas imágenes. *Ephialtes*, que es el término griego, procede de una superstición análoga.

Angesichts der Auswirkungen solcher Träume in der Literatur wurden die bedeutendsten Etymologien dieses Begriffes in verschiedenen Sprachen in "Noche segunda: la pesadilla" von Borges wiederum zusammengefasst.

El nombre español no es demasiado venturoso: el diminutivo parece quitarle fuerza. En otras lenguas los nombres son más fuertes. En griego la palabra es *ephialtes*: *Ephialtes* es el demonio que inspira la pesadilla. En latín tenemos el *incubus*. El

¹¹ Borges, J.L., *El hacedor*. Alianza, Madrid, 2005.

íncubo es el demonio que oprime al durmiente y le inspira la pesadilla. En alemán tenemos una palabra muy curiosa: *Alp*, que vendría a significar el elfo y la opresión del elfo, la misma idea de un demonio que inspira la pesadilla. [...] Llegamos ahora a la palabra más sabia y ambigua, el nombre inglés de la pesadilla: the *nightmare*, que significa para nosotros “la yegua de la noche”. Shakespeare la entendió así. Hay un verso suyo que dice “I met the night mare”, “me encontré con la yegua de la noche”. Se ve que la concibe como una yegua. Hay otro poema que ya dice deliberadamente “the nightmare and her nine foals”, “la pesadilla y sus nueve potrillos”, donde la ve como una yegua también.

Pero según los etimólogos la raíz es distinta. La raíz sería *niht mare* o *niht maere*, el demonio de la noche.

Besonders interessant ist, dass sowohl die falsche bzw. populäre Etymologie des englischen *Nightmare* („Stute der Nacht“) als auch der wahre Ursprung des Wortes („Fiktion oder Märchen der Nacht“) als „la palabra más sabia y ambigua“ betont werden, sodass der Leser hier die Quelle von Borges literarischer Verwendung solcher Träume klarer erkennen kann. Es wird zunächst erwähnt, dass die deutsche Etymologie von Alptraum viel mit der klassischen Figur des Incubus, aber auch mit der germanischen Mythologie zu tun hat. Die „Alben“ oder „Nachtalben“ waren eine bestimmte Art von Sagenwesen oder Elfen der Träume. Diese hießen ursprünglich „Mahren“ oder „Nachtmahren“ und verweilten in der Nacht auf der Brust der Schlafenden und flößten ihnen Grauen ein. In diesem Bezug bezieht sich Borges des Weiteren auf die europäische Romantik durch eine Erwähnung des berühmten romantischen Gemäldes *Nachtmahr* (1802) von J. H. Füssli, das sich heute im Detroit Institute of Fine Arts befindet und ein solches Wesen zeigt (s. unten).

In diesem Sinne scheint das folgende Sonett, “La pesadilla”¹², fast nach einem Diktat eines solchen Elfen geschrieben oder zumindest von der keltischen Dichtkunst des W.B. Yeats inspiriert.

Sueño con un antiguo rey. De hierro
es la corona y muerta la mirada.
Ya no hay caras así. La firme espada
lo acatará, leal como su perro.

No sé si es de Nortumbria o de Noruega.
Sé que es del Norte. La cerrada y roja
barba le cubre el pecho. No me arroja
una mirada su mirada ciega.

¿De qué apagado espejo, de qué nave
de los mares que fueron su aventura,
habrá surgido el hombre gris y grave

12 In *La moneda de hierro* (1976).



que me impone su antaño y su amargura?
Sé que me sueña y que me juzga, erguido.
El día entra en la noche. No se ha ido.

Etwas später möchte Borges seine persönlichen Alpträume in einer luziden literarischen Übung klassifizieren. Der Autor nennt zwei Arten von Alpträumen "que pueden llegar a confundirse" und die sehr nützlich für das Verständnis einiger seiner bekanntesten Erzählungen und Gedichte scheinen. Die erste Art ist der Schrecken des Labyrinths, den er in seiner Kindheit durch eine alte Zeichnung des Labyrinths von Kreta in einem Buch über die sieben Weltwunder vernahm. Natürlich kann man an die Geschichte „La Casa de Asterión“ denken, welche den Mythos des Minotaurs erzählt. Die zweite Art Alptraum betrifft das Problem der Identität und der Widerspiegelungen des Selbst und des Anderen: es ist der Traum des Spiegels, der häufig Thema seines Werkes ist, wie beispielsweise als Herkunft des skandinavischen Königs im Gedicht „La pesadilla“. Ich zitiere erneut aus "Noche segunda: la pesadilla", im *Siete Noches*:

Siempre sueño con laberintos o con espejos. En el sueño del espejo aparece otra visión, otro terror de mis noches, que es la idea de las máscaras. Siempre las máscaras me dieron miedo. Sin duda sentí en la infancia que si alguien usaba una máscara estaba ocultando algo horrible. A veces (éstas son mis pesadillas más terribles) me veo reflejado en un espejo, pero me veo reflejado con una máscara. Tengo miedo de arrancar la máscara porque tengo miedo de ver mi verdadero rostro, que imagino atroz. Ahí puede estar la lepra o el mal o algo más terrible que cualquier imaginación mía.

Auf diese Alpträume wirkt natürlich der Einfluss der griechisch-römischen Literatur, die sich kontinuierlich mit keltischen und germanischen Themen vermischt. Die Kombination aus der Wiederauferstehung dieses klassischen Themas und fantastischen Märchen der Romantik muss als metaliterarisches Instrument in der großen Tradition der europäischen Traum-Literatur berücksichtigt werden. Die Themen Borges' wie Identitätsproblematik, Doppelgänger, das Leben als Traum, Metafiktion oder phantastische Elemente im Alltagsleben stammen zweifellos aus der Vermischung der klassischen, also homerischen und vergilianischen Tradition mit der späteren Fantastik. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, den Ausspruch Gerard de Nervals aus dem Beginn seiner *Aurélia* zu erwähnen: "Le Rêve est une seconde vie. Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoire ou de corne qui nous séparent du monde invisible"¹³.

3. Die Pforte aus Horn

«Wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen, daß wir träumen»¹⁴, wie Novalis schreibt. Und gerade dieses Gefühl bezeichnet die zweite Art von Traum bei Borges. Der Begriff prophetischer Träume spielt auch eine bedeutende Rolle als literarische Methode; insbesondere in seiner Erzählkunst. Zwischen der Realität und den Träumen gibt es die Prophezeiung als Verschmelzung beider Elemente, die nämlich einem vermittelnden Momentum zwischen der klassischen Welt und der europäischen Romantik basiert. Die spanische Lite-

13 Nerval, G., de *Les filles du feu : Aurélia*; postface et notes de Francine de Martinoi Seuil, Paris, 1992

14 Novalis, *Werke*, hrsg. von G. Schulz, C.H. Beck, München, 1969, S. 326.

ratur aus dem sogenannten Goldenen Zeitalter ist ein Schlüsselement in der Überlieferung des Themas traumhafter Wahrsagung bei Borges.

Die europäische Neuzeit hat das Thema der Pforten der Träume durch die Klassifizierung und Zusammenfassung des Macrobius in der Spätantike gekannt¹⁵. Überall finden wir Echos dieses Motivs bei den spanischen Autoren, wie Garcilaso, der in seiner *Égloga* II. 113-118 schreibt:

¿Es esto sueño, o ciertamente toco
la blanca mano? ¡Ah sueño! ¿estás burlando?
Yo estábate creyendo como loco.
¡Oh cuitado de mí! Tú vas volando
con prestas alas por la ebúrnea puerta;
yo quedome tendido aquí llorando¹⁶.

Der prophetische Traum scheint schon in Cervantes Don Quixote sowohl die definitive Grenze der Fiktion als auch ein literarisches Erbe des Altertums zu sein. In einem Buch von 1994 untersuchte Aurora Egido die Episoden der traumhaften Inspiration bei Cervantes.¹⁷ Gute Beispiele hierfür sind der so genannte Retablo des Maese Pedro (Don Quixote, 2. Teil) und vor allem der Abstieg in die Höhle von Montesinos, eine Art *katabasis* in die Unterwelt mit den zugehörigen Visionen “parte... falsas y parte verisímiles” (2. Teil, Kap. XXV).¹⁸

Zwei andere wichtige Autoren des spanischen Barock dienen auch als Vermittler für die Beschäftigung mit diesem Begriff. Auf der einen Seite betonte Quevedo mit einem Zitat Homers, wie nützlich für den Schriftsteller das göttliche Vorrecht der prophetischen Träume ist. Das entsprechende Zitat am Anfang seines ersten *Sueño* lautet: “Los sueños, Señor, dice Homero que son de Júpiter y que él los envía; y en otro lugar dice que se ha de creer que esto es así cuando tocan en cosas importantes o los sueñan Reyes o grandes señores”¹⁹.

Calderón de la Barca ist die zweite barocke Quelle der Traumdeutung Borges. Der Argentinier verteidigt die Wichtigkeit der poetischen Intuition für eine echte literarische Verwendung der Träume, unabhängig von der Art und Weise freudscher Interpretationen. Die duale Taxonomie Homers zeigt sich gemäß Borges in der Poesie – vielmehr als in der Psychologie –, wo die tiefen und intuitiven Wahrheiten der Literatur als Träume kategorisiert werden. Das folgende Zitat von “Noche segunda: la pesadilla” enthält einige Zeilen aus Calderóns Sonnett “A un sueño”:

Como quiera que sea, en las pesadillas lo importante no son las imágenes. Lo importante, como Coleridge —decididamente estoy citando a los poetas— descubrió, es la

15 Cf. Stahl, W.H., Macrobius. *Commentary on the Dream of Scipio*, Columbia University, New York 1990.

16 Zum Text und dem klassischen Kommentar von Fernando de Herrera, cf. Gallego Morell, A. (Hrsg). *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Gredos, Madrid 1972.

17 Zu dieser Tradition bei Cervantes, cf. Egido, A., *Cervantes y las puertas del sueño. Estudios sobre «La Galatea», «El Quijote» y «El Persiles»*. PPU, Barcelona, 1994, S. 137-178.

18 Riva, R., «La cueva de Montesinos como oráculo», *Revue Romane* 42.2, 2007, S. 334-344, analysiert diese Episode im Vergleich mit den uralten griechischen Orakeln der Träume und mit der mythischen *katábasis* (Abfahrte) von klassischen Helden. Für diese Abfahrt als Traum-Metapher cf. Egido (*loc. cit.*).

19 Cf. die Ausgabe von Arellano, I., Francisco de Quevedo, *Los sueños*, Cátedra, Madrid, 1991.

impresión que producen los sueños. Las imágenes son lo de menos, son efectos. Ya dije al principio que había leído muchos tratados de psicología en los que no encontré textos de poetas, que son singularmente iluminativos²⁰. Veamos uno de Petronio. Una línea de Petronio citada por Addison. Dice que el alma, cuando está libre de la carga del cuerpo, juega. “El alma, sin el cuerpo, juega.” Por su parte, Góngora, en un soneto, expresa con exactitud la idea de que los sueños y la pesadilla, desde luego, son ficciones, son creaciones literarias:

El sueño, autor de representaciones,
en su teatro sobre el viento armado
sombras suele vestir de bulto bello²¹.

Im Falle Calderóns gibt es prophetische Träume von Königen oder Potentaten wie Henry VIII von England oder Salomon in den Stücken *El cisma de Ingalaterra* (143) und *La Sibila del Oriente* (1156). Im letztgenannten Werk wurde Gottes Besuch bei Salomon in dessen Traum so beschrieben:

Suena música, córrese una cortina y debajo de un dosel aparece Salomón durmiendo, vestido a lo romano y por lo alto, en una apariencia, sale una visión, cantando, cubierto el rostro.

Salomón: Dios grande, inmenso Señor,
¿Vos a visitarme a mí ?
¿Vos a vuestro esclavo hacéis
tan grandes favores?
Dios: Sí.
[...]
Pide y espera de mí
mercedes; que yo concedo
cuanto me quieras pedir.
Sal. Grande Dios de las batallas,
Pues hoy cargas sobre mí
Todo el peso de tu pueblo.
Porque mi humilde cerviz
No desmaye, dame ciencias
Con que me pueda regir.

20 Am Anfang dieses Textes schreibt Borges eine offensichtliche Referenz zu Freud: «Estuve relejendo estos días libros de psicología. Me sentí singularmente defraudado. En todos ellos se hablaba de los instrumentos o de los temas de los sueños (voy a poder justificar esta palabra más adelante) y no se hablaba, lo que yo hubiera deseado, sobre lo asombroso, lo extraño del hecho de soñar.» Wichtig erscheint hier, dass Borges eine Vorliebe für die antike Traumdeutung im Bezug zu freudscher Psychoanalyse zeigt. Zur Bedeutung der Psychoanalyse in Argentinien, cf. Plotkin, M., «The Diffusion of Psychoanalysis in Argentina», *Latin American Research Review*, Vol. 33, N. 2, 1998, S. 271-277.

21 Ciplijauskaitė, B. (Hrsg.), Luis de Góngora, *Sonetos completos*, Castalia, Madrid, 1969, S. 130.

Dios: Justa fue tu petición;
 yo la concedo.

Bemerkenswert ist auch dieses Thema in der Erzählkunst Borges‘ und besonders passend scheint hier die Erzählung *El milagro secreto* (1943) nach dem Vorbild Calderóns. Der Protagonist dieser Geschichte, die während des Zweiten Weltkriegs geschrieben wurde, ist ein tschechischer Schriftsteller namens Jaromir Hladik. Hladik arbeitet immerzu an seinem unvollendeten Stück *Los enemigos* und bekommt bedeutende Träume aus den doppelten Pforten des Mythos. Sein erster Traum enthält die prophetische Vision eines ewigen Schachspiels, an dem er teilnimmt und die Vorhersage seines eigenen Todes durch die Hände der Nationalsozialisten, die Prag besetzen. Nach seinem Todesurteil träumt der Schriftsteller wieder und dieses Mal ist sein Traum literarisch und wunderbar, wie der Titel der Erzählung andeutet. Hladik erhält eine sozusagen göttliche Eingebung im Schlaf wie in der klassischen Überlieferung. Der Schriftsteller beginnt ein Gespräch mit der Gottheit und bittet diese:

Si de algún modo existo, si no soy una de tus repeticiones y erratas, existo como autor de *Los enemigos*. Para llevar a término ese drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año más. Otórgame esos días, Tú de quien son los siglos y el tiempo.

Nach dem Hören einer „allgegenwärtigen“ Stimme, welche die Vollkommenheit der Wunder bestätigt, gewährt die Gottheit dem Schriftsteller ein Jahr, um seine Arbeit zu vollenden. Aber in der realen Welt dauert dieses Jahr nur eine Minute, während Hladik vom Erschießungskommando hingerichtet wird.

Dass der prophetische Traum ein außergewöhnliches Zeitmaß darstellt, erfuhr Quevedo nach seinem Abstieg in die Unterwelt, den er detailliert am Ende des *Sueño de la muerte* beschreibt. Quevedo erschreckt sich in seinem Bett „como si la pendencia hubiera sido verdad y la peregrinación no hubiera sido sueño“. Also beschließt Quevedo „no despreciar del todo esta visión y darle algún crédito, pareciéndome que los muertos pocas veces se burlan, y que gente sin pretensión y desengañada, más atiende a enseñar que a entretener“. Beim Erwachen kann der Schriftsteller aus den Regionen jenseits des Traumes eine wichtige Lektion weitergeben.

4. Fazit: eine Poetik der Träume

Letztlich ist die Identifikation des Autors mit dem Charakter ein wesentliches Leitmotiv abgeleitet von dieser doppelten literarischen Verwendung der Träume und ihrer zwei Pforten. Unser s Beispiel eines dichterischen Traumes bei Borges ist ein Cervantes und Don Quixote gewidmetes Sonett unter dem Titel „Sueña Alonso Quijano“ („Alonso Quijano träumt“). Hier verbindet Borges das klassische Thema der Pforten der Träume mit diesen erwähnten Episoden von Don Quixote, wie der Begriff „el doble sueño“ andeutet. Auch hier wurde Cervantes von Don Quixote geträumt, wie Borges vom skandinavischen König im Sonett „La pesadilla“.

El hombre se despierta de un incierto
sueño de alfanjes y de campo llano
y se toca la barba con la mano
y se pregunta si está herido o muerto.

¿No lo perseguirán los hechiceros
que han jurado su mal bajo la luna?
Nada. Apenas el frío. Apenas una
dolencia de sus años postrimeros.

El hidalgo fue un sueño de Cervantes
y Don Quijote un sueño del hidalgo.
El doble sueño los confunde y algo

está pasando que pasó mucho antes.
Quijano duerme y sueña. Una batalla:
Los mares de Lepanto y la metralla.

In dieser Poetik der Träume nähert sich Borges der endgültigen Erkenntnis an, die aus der Literatur der Antike kommt: Der Assimilation von Traum und Wachsein, Literatur und Leben. Irgendwo zwischen Wahrheit und literarischer Fälschung, Abenteuer und Traumdeutung liegt die Doppeltür des Traumes als Quelle aller Literatur. Durch das doppelte Tor träumt der Autor von seinen Charakteren und seine Charaktere träumen wiederum vom Autor. Beide vermischen sich in derselben nebulösen Welt des weißen Hirsches, des skandinavischen Königs, des tschechischen Schriftstellers; in einer Dimension, wo sich die Träume in greifbare Wirklichkeit verwandeln und die Realität zum sichtbaren Alptraum wird. Es war unsere Absicht, eine Klassifizierung der literarischen Verwendung der Träume bei Borges nach dem Beispiel der griechisch-römischen Literatur vorzunehmen und damit eine neue Perspektive auf beide Arten von Träumen in seinem Werk zu gewinnen. Das Thema der Pforten der Träume bei Borges erinnert uns an die subtile aber dauerhafte Beschäftigung mit dem ewigen Motiv der Traumdeutung, das sich als künstlerische Erfindung durch das Labyrinth der moderne Literatur zieht²².

Literatur

- Arellano, Ignacio (Hrsg.) (1991): Francisco de Quevedo, *Los sueños*, Cátedra, Madrid.
Borges, Jorge Luis (1979): *Obra poética 1923-1976*. Alianza Tres/Emecé, Madrid.
Borges, Jorge Luis (1999): *Siete noches*. Alianza, Madrid.
Borges, Jorge Luis (2000): *Obras completas*, tomo III, Emecé, Buenos Aires.
Borges, Jorge Luis (2002): *Libro de sueños*, Alianza, Madrid.
Borges, Jorge Luis (2005): *El hacedor*, Alianza, Madrid.

22 Dazu im Allgemeinen vgl. Dieterle, B. (Hrsg.), *Träumungen. Traumerzählung in Film und Literatur*. Gardezi, St. Augustin, 1998.

- Ciplijauskaitė, Biruté (Hrsg.) (1969), Luis de Góngora, *Sonetos completos*, Castalia, Madrid.
- Dieterle, Bernard (Hrsg.) (1998): *Träumungen. Traumerzählung in Film und Literatur*. Gardezi, St. Augustin.
- Dryden, John (1965): *Virgil's Aeneid* / translated by John Dryden with introduction and notes, P. F. Collier, New York.
- Ebener, Dietrich (Hrsg.) (1987): Vergil, *Werke* in einem Band. Herausgegeben und aus dem Lateinischen übersetzt von Dietrich Ebener. 2. Auflage. Aufbau-Verlag, Berlin.
- Egido, Aurora (1994): *Cervantes y las puertas del sueño. Estudios sobre «La Galatea», «El Quijote» y «El Persiles»*, PPU, Barcelona.
- Gallego Morell, Antonio (Hrsg.) (1972). *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Gredos, Madrid.
- García Gual, Carlos (1992): «Borges y los clásicos de Grecia y Roma», *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 505-507, (Homenaje a Jorge Luis Borges), 321-346
- García Jurado, Francisco (2006): *Borges autor de la Eneida*, ELR, Madrid.
- Nerval, Gerard de (1992): *Les filles du feu : Aurélia*; postface et notes de Francine de Martinoi, Seuil, Paris.
- Novalis (1969): *Werke*, hrsg. von G. Schulz, C.H. Beck, München..
- Plotkin, Mariano Ben (1998), «The Diffusion of Psychoanalysis in Argentina», *Latin American Research Review*, Vol. 33, N. 2, 271-277.
- Riva, Reynaldo (2007): «La cueva de Montesinos como oráculo», *Revue Romane* 42.2, 2007, 334-344.
- Stahl, William Harris (Hrsg.) (1990): *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*. Columbia University, New York.

Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, párrafos 19, 20, 21)

Heidegger around Modernity mistake: The critique of the Cartesian dualism of body and soul (*Sein und Zeit*, paragraphs 19, 20, 21)

FERNANDO GILBERT*

Resumen: A partir del pensamiento presentado por Martin Heidegger en *Sein und Zeit*, podemos elaborar una crítica a la Modernidad filosófica. A nuestro juicio, los presupuestos de esa Modernidad parten del error cartesiano de la dualidad del mundo en dos dominios: la *res extensa* y la *res cogitans*, el cuerpo y el alma. A partir de ese error, la filosofía deriva en una ciencia del ente, que no tiene en cuenta al ser, núcleo del pensar filosófico. A partir del concepto heideggeriano de *Dasein* podemos mostrar como no hay tal dualidad y como es necesario un giro radical en la filosofía.

Palabras clave: Heidegger, Modernidad, dualismo, error cartesiano.

Abstract: As of thought presente by Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, we can develop a critique of philosophical Modernity. In our view, the budgets of the Modernity starts of the Cartesian mistake of the duality of the world in two domains: *res extensa* and *res cogitans*, body and soul. From that mistake, philosophy leads to a science of being, which does not considerer the Being, core of philosophical thinking. From Heidegger's concept of *Dasein* we can show how there is no such duality and as a radical change is necessary in philosophy.

Keywords: Heidegger, Modernity, duality, Cartesian mistake.

Fecha de recepción: 02/07/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Universidad de Sevilla. Doctorando con una tesis acerca de la posibilidad de una teoría política en el pensamiento de Martin Heidegger. Miembro del grupo de investigación de la US *Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufriamiento, Sociedad* (HUM-018). Sus líneas de trabajo son el pensamiento de Martin Heidegger y su relación con la filosofía contemporánea, la filosofía política y el psicoanálisis. Secretario de la revista *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* y del Centro de Estudios Heideggerianos. Entre sus últimas publicaciones encontramos *Reacción Opus Clásica*, en GADEA, W. F. y ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)* (2015, Fénix, Sevilla, pp. 57-66) y *The concept of Volk in Heidegger as an exponent of the fundamental ontological structure of Mit-sein*, en *Diacrítica. Revista do centro do estudos humanísticos* (2016, Braga-En imprenta). Contacto: fernando.gilbert.bello@gmail.com

1. En 1927, al publicarse *Sein und Zeit*, obra magna de Martin Heidegger, toda la filosofía desde Sócrates a Husserl se tambaleó. No decimos nada nuevo al señalar que, en opinión de Heidegger, los filósofos han olvidado la pregunta esencial de la filosofía, la pregunta por el ser. La tradición filosófica, como señala Heidegger en *Sein und Zeit*, no se ha preocupado por el ser, y cuando lo ha hecho, ha considerado al ser como un ente, cuando precisamente no puede ser tratado como tal, porque el ser es *aquello que determina al ente en cuanto ente* (Heidegger, 1977, 6). Considerar al ser como algo obvio implica el riesgo de perder el sentido y, a partir de ello, desarrollar una metafísica que no contemple al ser sino que desarrolle una especulación sobre lo ente conforme a una serie de prejuicios. Esa metafísica especulativa es entonces la contraposición al estudio del ser iniciado en la Antigüedad con el pensamiento presocrático, originando una nueva tendencia en la filosofía basada en lo ente y no en el ser. Este no pensar el ser y centrarse en lo ente es la clave para entender la Modernidad filosófica, contrapuesta al pensamiento antiguo. El origen del abandono del ser y la suplantación del ente como lo relevante en filosofía se encuentra en la propia Antigüedad, en la Grecia clásica que vio nacer el pensamiento presocrático acerca del ser. Tal y como señala Heidegger:

Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión (1977, 2).

La característica fundamental de la Modernidad filosófica es entonces el estudio del ente y el olvido del ser. Desde entonces, toda la tradición contribuye a ese olvido. Y aunque la filosofía escolástica medieval estudió el ser, lo expuso también como si fuera un ente. Pero en el siglo XVII, en plena Edad Moderna, la pregunta cambia en su totalidad, y con ello el estudio más representativo de la filosofía, que ahora será el estudio del conocimiento, la epistemología.

Del XVII se ha dicho que es el siglo de la física por la importancia de los descubrimientos que para esta disciplina en él tuvieron lugar. Este hecho no es banal para nuestra investigación: la física es la ciencia que estudia al ente en su particularidad espacial y material, obviando al resto de entes. El predominio de la física desde esta centuria implica la confusión del ente con el ente material, aislando, por no poder probarse físicamente, al ente no material. Esos entes que escapan del dominio de la física no son el objeto de la filosofía moderna, sino que ésta tiene, como señalamos, como objeto de su estudio la epistemología, la teoría del conocimiento, el modo que tiene el hombre de aprehender los entes materiales, los cuales se encorsetan en unos parámetros según los que, o bien se consideran como provistos de materialidad, esto es, buscando los nexos de la imaginación con la física mediante procesos neuronales y estímulos fisicoquímicos, o bien, como aquello que aporta el hombre para el proceso del conocimiento. Pero a pesar de su modernidad, la teoría del conocimiento acoge la herencia griega y pervierte el sentido del *ὑποκείμενον*, “lo que subyace”, y que en la Metafísica aristotélica era algo que se predicaba de otras cosas pero no de otras personas (Aristóteles, 1996, II, 1), transformándose en la Edad de la Razón en sujeto, del latín *subjectum*. Este sujeto se convierte en el centro de la reflexión filosófica moderna, y, por ende en el centro del Universo. De ahí que la Modernidad filo-

sófica concentre sus esfuerzos en vincular la relación del hombre-sujeto con la realidad que le rodea. El mundo físico-material es la realidad que rodea al hombre, núcleo cohesionador de esa realidad, la cual se convierte en un binomio donde el hombre particular e individual, identificado con el sujeto, trata de aprehender esa realidad, aquellos entes materiales que conforman lo que se llama mundo. Este mundo ajeno al sujeto se compone de cosas, los objetos, que rodean al sujeto, siendo el mismo mundo una cosa más. Así, sujeto y objeto son los puntos de referencia de la teoría del conocimiento de la filosofía moderna, girando siempre la pregunta filosófica en torno a ese binomio, inclusive en el tema que pretextamos para nuestro trabajo, el dualismo cuerpo y alma. El *leitmotiv* de la cuestión filosófica moderna es la aprehensión del objeto por parte del sujeto, la cual siempre será analizada siguiendo las pautas de la ciencia moderna, cuya disciplina más representativa es la física, no contemplándose en ningún momento a la filosofía como base de la ciencia, sino que más bien se trata de encorsetar a la filosofía como si de una ciencia más se tratara, siguiendo modelos físicos o matemáticos.

Podría parecer que Heidegger como fenomenólogo estaría en esa línea. Husserl, el padre de la fenomenología y maestro de Heidegger, es continuador de la Modernidad en el doble sentido de que quiere considerar a la filosofía como ciencia estricta y de que su interés radica en ir a las cosas mismas, al objeto puro (Moreno Márquez, 2000). Pero Heidegger se aparta del camino trazado por la fenomenología husserliana, tomando de ésta el método pero apartándose radicalmente del binomio sujeto-objeto, roto al emplear el término *Dasein*, donde sujeto y objeto no son una dualidad porque la conciencia de sí mismo (identificable con el sujeto) y el mundo (identificable con el objeto) se dan indisolublemente al constituirse en estructuras fundamentales de dicho *Dasein*.

2. El giro hacia el sujeto y el olvido del ser en el XVII tiene como uno de sus principales puntas de lanza la filosofía de Descartes, quien es además uno de las principales figuras de la revolución científica. Para Heidegger todo el entramado de la filosofía cartesiana es un error que ha perjudicado seriamente a todo el pensamiento posterior al racionalismo debido a la herencia centrada en el planteamiento con el que Descartes busca establecer el edificio del saber. En el apartado B del capítulo tercero de la primera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*, en los párrafos 19, 20 y 21, Heidegger confronta su teoría con la de Descartes (Heidegger, 1977, 89 y ss.). No será la única vez: esta confrontación está presente en todo el camino del pensar heideggeriano, como en los estudios sobre Nietzsche (Heidegger, 1997) o en los seminarios de Zollikon (Heidegger, 2006), donde ataca una y otra vez al racionalismo cartesiano. Nos centraremos en *Sein und Zeit*, porque creemos que ahí se hallan las bases de la oposición de Heidegger a la filosofía cartesiana, sobre todo en relación a la cuestión del dualismo. Esta batalla librada contra Descartes en *Sein und Zeit*, clarifica que la interpretación heideggeriana de la mundaneidad es más acertada que la concepción cartesiana del mundo. A ese respecto, Heidegger señala que

con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo radical Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente *el sentido de ser del sum* (1977, 24).

En Descartes, el mundo no es un mundo donde el binomio sujeto-objeto no tiene sentido al fundirse en el horizonte de la estructura fundamental del Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) como sucede en el planteamiento heideggeriano, sino que el punto de partida es que los objetos que hay en este mundo dan una imagen que, a juicio de Heidegger, no tiene que ver con el mundo mismo como fenómeno. Para Heidegger, “*la interpretación (usual) del mundo toma su punto de partida primeramente en los entes intramundanos, y termina por perder de vista el fenómeno del mundo*” (*Ib.*, p. 89). Cuando Heidegger habla aquí de interpretación usual del mundo no se refiere sólo al cartesianismo, también hace referencia al pensamiento post-socrático y medieval que había dado preeminencia a lo óntico, los entes, sobre lo ontológico, el ser (*Ib.*, 8-15).

Aunque Heidegger critica la visión que sobre el ser se tiene tras la irrupción del platonismo en la historia de la filosofía, piensa que es aún peor la visión surgida con Descartes, entre otras cosas, por corromperse la visión de los postaristotélicos y originando una ontología fallida que parte de una ontología anterior también fallida donde se secularizan términos teológicos en términos antropológicos, sin sentido en dicha disciplina, entre otras cosas, porque sitúan al hombre en la categoría de lo divino, una categoría ajena a lo humano. Al respecto, en una conferencia de 1924 que allana el camino para lo que en 1927 será *Sein und Zeit*, Heidegger señaló que la terminología teológica no puede derivar en una terminología filosófica porque el cometido de teología y filosofía es diferente (2004, 107).

Si, según Heidegger, la filosofía griega y medieval yerran en sus pretensiones al cometer un error de fundamentos, la filosofía post-cartesiana, alzada sobre estos fundamentos equivocados, construye un error sobre el error, un equívoco cuya base está en Descartes y que Heidegger denuncia minuciosamente con ocasión de su exposición de la mundaneidad en *Sein und Zeit*.

3. La tradición filosófica nos ha dejado un buen puñado de críticas a la teoría de Descartes, si bien el cartesianismo ha tenido cierta entidad como escuela racionalista, en muchos de sus casos el trabajo de sus continuadores ha sido enmendar los errores habidos en la teoría del “padre de la Modernidad”, sobre todo los relativos a su concepción dualista (Ryle, 2000). Esa misma dualidad es la base de la crítica de Heidegger, pero entre las críticas de la tradición y la de Heidegger hay diferencias notables en función de los intereses filosóficos de cada una.

La concepción dual que Descartes tiene del mundo y del hombre se despliega en las *Meditationes de prima philosophia* y en los *Principia Philosophiae* sobre todo. Allí formula que el hombre es un ser dotado de cuerpo y alma y que esta dualidad tiene su correlato en el mundo, siendo el alma o *res cogitans* lo pensante y el cuerpo o *res extensa* lo material. Estas obras serán el blanco de la crítica que Heidegger hace en *Sein und Zeit*. Según nos indica Heidegger

Descartes ve la determinación fundamental del mundo en la *extensio*. Y dado que la extensión es un momento constitutivo de la espacialidad y que, según Descartes, es incluso idéntica con ella, y que, por otra parte, la espacialidad es en cierto modo constitutiva del mundo, la discusión de la ontología cartesiana del mundo nos depara, al mismo tiempo, un punto de apoyo negativo para la explicación positiva de la espacialidad circundante y del *Dasein* mismo (1977, 89).

Con esto, Heidegger nos muestra que su crítica a Descartes viene por el materialismo con el que el francés toma al mundo, tratándolo como algo ajeno sin entidad propia salvo un compendio de entes. Descartes no se preocupa por el mundo en su conjunto, dándolo por sentado como algo obvio, como un conjunto de objetos, mera extensión constituída por cuerpos (objetos, entes) que están en un espacio. La *res cogitans*, el alma, está “por otro lado”. Entonces, según el planteamiento cartesiano, el sujeto no habita este mundo de objetos, sino que está más allá de lo corpóreo, estando, como sucedía en el platonismo, encerrado en un cuerpo material (Platón, 1989). De igual modo sucede con el mundo: el mundo material es extensión, existiendo un ser pensante ajeno a dicho mundo que podría identificarse con la divinidad. Pero para Heidegger no existe la posibilidad de contemplar tal dualidad porque la conciencia propia de sí y el mundo están ligados indisolublemente, puesto que el *Dasein* tiene como una de sus estructuras fundamentales el Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*).

Así, para Heidegger, distinguir entre cosa pensante y cosa material, como hace Descartes, es disolver lo indisoluble. Es más, la distinción cartesiana de alma y cuerpo implica diferenciar entre espíritu y naturaleza, hacerlos opuestos, enfrentarlos. Pero esta oposición está falta de fundamentos a pesar de todas las variaciones que ha tenido esta idea a partir del planteamiento cartesiano y aunque desde entonces prevalezca la oposición entre sujeto y objeto como dos cosas desvinculadas entre sí, como dos mundos ajenos, a saber, un mundo espiritual, vinculado al alma, y un mundo material, cuyo ser propio es la naturaleza. Y así, de Descartes a Hegel, la Modernidad se ha basado en el error de la dualidad al considerarla obvia. Para Heidegger

por múltiples y variadas que sean las modulaciones ópticas que fijan el contenido de esta pareja de conceptos opuestos, la falta de claridad de sus fundamentos ontológicos y la de las partes antagónicas mismas tienen su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes (1977, 89).

Por ello, Heidegger se plantea en qué comprensión del ser se basa Descartes para constituir esta idea de dualidad, hallando la respuesta en la confusión cartesiana del término sustancia al aplicarlo a lo ente, por lo que ser y ente se dan en conjunto como una y la misma cosa:

El término para el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia*. Esta expresión mienta tanto al ser del ente que es sustancia, vale decir, la sustancialidad, como el ente mismo: una sustancia (*Ib.*, 89-90).

Es curioso como Descartes, aquél del que criticamos la dualidad, precisamente su mayor error haya sido unificar bajo el mismo concepto de sustancia la diferencia que hay entre ser y ente. Con eso, configuramos que el error cartesiano es la dualidad entre lo pensante y lo corpóreo y, por otro lado, la sustancialidad de lo corpóreo.

4. Una explicación se presenta como necesaria sobre la consideración que Descartes hace de la extensión en base a “*la sustancialidad de esta res corpórea entendida como sustancia*” (*Ib.*, 90). En la tradición, la noción de sustancia viene dada a partir de Aristóteles (1957). Entendemos por sustancia lo que en Aristóteles era la *οὐσία*. La *οὐσία*

puede definirse como “lo que es” pero se traduce como “lo que subyace”, como se traduce al latín *ὑποκείμενον*, *substantia*, “lo que persiste”. Esa substancia, llamémosle así de manera canónica, tenía en Aristóteles diversas interpretaciones (1957, L, VII, I), destacando la de substancia material y la de substancia primera, que se vinculan en la tradición filosófica al estudio del ser. La substancia material aristotélica es el equivalente cartesiano de lo corpóreo y extenso, ya que la extensión se asocia a la materia, mientras que la *res cogitans* se relaciona con lo espiritual, no material. Ahora bien, en Aristóteles la substancia primera era el ser, aquello que existe en el mundo y de lo que se podría predicar cualquier cosa, los atributos (1957, L, VII, I). Heidegger y Aristóteles presentan al ser como la substancia primera, dejando aparte a unas “substancias segundas” que, siguiendo las pautas del estagirita, serían los accidentes, identificados con los atributos, lo que atribuimos a los existentes, a la substancia. Pero en Descartes, al dar por hecho que ser, la substancia, y ente, su substancialidad, son lo mismo, se yerra el tiro que desorienta a todo el pensamiento moderno.

Heidegger señala que “*las substancias son accesibles en sus atributos, y cada substancia tiene una propiedad característica en la que se puede encontrar la esencia de la substancialidad de esa determinada substancia*” (1977, 90), esto es, que el ser de las cosas se muestra oculto, siendo la manera de desvelarlo aquello que le es propio, su fenómeno más característico. Este fenómeno propio de cada cosa es lo que permite al ser desvelarse, lo que permite a la substancia ser tal substancia. Pero en Descartes, la *res corpórea* posee propiedades que implican una especie de ser antes que el ser: Afirma que lo que le es propio a la *res corpórea* es “*la extensión a lo largo, ancho y profundo*” (1974). Esto es, se dota a la substancia con atributos pero queda indefinido lo propio de ella, no se define aquello que lo hace substancia, sino que se le otorgan una serie de cualidades, como si de alguna manera ya tuviera ser antes de dotarlo de ser, como si ya *estuviese* antes de ser. Según Heidegger, para Descartes “*la extensión es aquella estructura del ser del ente en cuestión, que ya tiene que ser antes de todas las demás determinaciones de ser para que éstas puedan ser lo que son*” (1977, 90). Ello implica que el espacio que ocupan las cosas ya se da previamente a las cosas mismas, no pudiendo entonces demostrarse que aquello que es el mundo tenga como atributo principal el espacio que ocupe, su extensión misma, porque implicaría que hay mundo antes del mundo, algo anterior a cualquier aspecto de éste, dejando a esa extensión al margen de toda comprensión al darse por hecho. Para Heidegger

la demostración de la extensión y de la substancialidad del mundo caracterizada por aquella se realiza mostrando como todas las demás determinaciones de esta substancia, y en particular las de *divisio*, *figura* y *motus*, sólo pueden concebirse como *modi* de la *extensio* y que, a la inversa, la *extensio* resulta comprensible *sine figura vel motu* (*Ib.*, 90).

Con ello, la cosa en tanto que corpórea puede variar de muchos modos siempre que mantenga su extensión, esto es, que mediante el movimiento puede ser de muchas maneras, quedando siempre algo que permanece, el ser, el cual, como vemos, es relacionado por Descartes con la extensión.

5. Pero no sólo de extensión vive el error cartesiano. Relacionar ser y extensión no es el único desacierto de la teoría de Descartes, también el otro aspecto de ese dualismo del que está impregnada toda su filosofía presenta el problema de la unicidad entre substancia y substancialidad al dar por hecho que ambas son lo mismo en relación a la *res extensa*. Desde el planteamiento cartesiano “*por substancia no podemos entender sino un ente que es de tal manera que para ser no tiene necesidad de otro ente*” (*Ib.*, 92). Esto implica que la substancia es independiente y no creada, no dependiendo de nada más allá de ella misma, lo cual estaría dentro de la definición de mundo como extensión al vincularse a la substancia. Pero “*el ser de una substancia se caracteriza por una no-necesidad*” (*Ib.*, 92), matizando así la idea de independencia que tiene consigo el ser con respecto del ente en la teoría cartesiana. Así, tenemos entonces que, para Descartes, el ser de las cosas materiales, de lo extenso, es independiente y no creado. A este respecto nos sale al paso la pregunta de si Descartes viene a decirnos con esto que este mundo material existe desde siempre, siendo eterno y por tanto reuniendo las características propias del *ens perfectissimus*, de lo divino, de Dios. La respuesta es un no rotundo. El propósito cartesiano, según lo ve Heidegger y de ahí parte su crítica, es totalmente al contrario: Dios es el creador y el mundo material es lo creado. El mundo material depende entonces de Dios.

Con esto topamos con la diferencia entre lo eterno y lo precedero (lo temporal), entre lo infinito y lo finito. Esta incursión en la teología posee relevancia ontológica al haber entre lo infinito y lo finito una diferencia notable en el grado de ser de uno y otro. Se da por hecho que Dios, el *ens perfectissimus*, y el mundo, el *ens creatum*, son entes y que como tales albergan en su interior una noción de ser. Pero al tener uno como propiedad la infinitud y otro la finitud, al ser uno infinito y el otro finito, damos al término “ser” un sentido tan amplio que llega al infinito. Por ello, podemos señalar que según Descartes, lo creado, el mundo finito, alberga algo independiente pero, en cierto modo, “creado” al ser finito: los dos términos de la dualidad cartesiana, la *res cogitans* y la *res extensa*, pensamiento y extensión, alma y cuerpo, que son finitas pero participan de lo infinito al ser productos de lo divino.

Entonces, para aclarar qué es la substancia se necesitará saber qué es lo que comparten la divinidad, que es infinita, con la *res cogitans* y la *res extensa*, finitas como decimos. Para Heidegger

el ser de la substancia cuya *proprietas* distintiva es la *extensio* será ontológicamente determinable, en principio, cuando se haya aclarado el sentido de ser que es común a las tres substancias, a la infinita y a las dos finitas (*Ib.*, 92-93).

Pero Descartes omite este problema, no sabemos si intencionalmente para cuadrar su sistema o porque no reparó en ello. Heidegger advierte que este problema fue ampliamente debatido por la escolástica cuando trató de relacionar la finitud con la infinitud al mostrarse las diferencias entre el ser infinito divino y el ser finito de lo mundano. Pero “*al eludir este problema, Descartes deja sin examinar el sentido del ser involucrado en la idea de substancialidad y el carácter de universalidad de esta significación*” (*Ib.*, 93).

Descartes no sólo elude completamente la pregunta ontológica por la substancialidad, sino que también afirma explícitamente que la substancia como tal, es decir, la substancialidad es inaccesible en sí misma (*Ib.*, 94).

Por ello, todo el planteamiento de la filosofía posterior a Descartes rechaza enfrentarse al problema del ser, puesto que, tal y como se entiende conforme a estas bases asentadas por el cartesianismo, el ser se mantiene extraño a este mundo del que sólo se perciben los entes, estando la cosa-en-sí ajena al sujeto. Al pretender que el ser posea las características de un ente cualquiera para que sea posible acceder a él como tal, se le buscan atributos y de ahí que la extensión como cosa corpórea tenga como atributo primero la propia extensión. Pero para Heidegger ello es un error que permite eludir el problema del ser. Heidegger lo expone cláramente:

Con lo dicho se han evidenciado los fundamentos ontológicos de la determinación del mundo como *res extensa*: esa determinación se basa en la idea de substancialidad, no sólo no aclarada en su sentido de ser, sino tenida por inaclarable, y expuesta mediante el rodeo a través de la característica substancial más importante de la substancia en cuestión (*Ib.*, 94).

Lo ontológico no puede sustentarse en lo óptico. Descartes y todo el pensamiento que heredó sus ideas montan un entramado óptico-ontológico poco claro del término substancia que no tiene validez según nos lo presenta Heidegger, por lo que el problema sigue abierto.

6. El interés que Heidegger pone en rebatir las propuestas de Descartes parten de la pretensión de demostrar que lo que este último plantea con la ontología que va en el corazón de su filosofía es un sinsentido al confundir mundo con ente, marginando el fenómeno del mundo. Esto se debe a que la ontología planteada por Descartes no se pregunta en ningún momento acerca de la cuestión por el ser, sino que sólo se centra en lo ente, no siendo entonces ontología. Para Heidegger, Descartes se ha olvidado del mundo en su interpretación del mundo. En palabras de Heidegger

Descartes no sólo ofrece posiblemente una determinación ontológica errada del mundo, sino que su interpretación y los fundamentos de ella conducían a pasar por alto tanto el fenómeno del mundo como el ser del ente intramundano inmediatamente a la mano (*Ib.*, 95).

Así, el error cartesiano es confundir mundo con ente y no preocuparse por la comprensión de la entidad de ese ente denominado *Dasein*. El estudio cartesiano de la mismidad implica una inmersión de ésta en la realidad, pero en Descartes, esa mismidad se relaciona con un sujeto vinculado al mundo en tanto que puede conocerlo. Heidegger, por su parte, defiende que el vínculo del sí-mismo con el mundo ya está dentro de la propia constitución de la mismidad, de ese *Dasein* en tanto que éste está-en-el-mundo.

La crítica heideggeriana al planteamiento cartesiano no es sólo sobre el vínculo que plantea con la realidad, planteamiento de antemano equivocado al referirse a dicha realidad exclusivamente desde el conocer. También el modelo de conocimiento que de sus teorías surge, el racionalismo, se torna totalmente solipsista. Descartes defiende que el modo de acceder al mundo es mediante el conocimiento físico-matemático, instaurando así como pilar fundamental la labor científica en tanto que conocimiento seguro y fiable. Eso sí, Descartes

no es el único: también Kant y su interés por la física newtoniana. Esta fascinación por la ciencia y el conocimiento racional es objeto de la crítica de Heidegger. Y aunque el modelo cartesiano es superado por los planteamientos kantianos más tarde, éstos parten de que el conocimiento comienza en la sensación, la cual no es nada si no se pasa por el filtro de la razón (Kant, 1998).

Pero aún hay más. Si Kant elegirá como modelo de conocimiento la física newtoniana, en Descartes el modelo es, como señalamos, el modelo matemático euclidiano. Heidegger señala que “*El conocimiento matemático es considerado como aquel modo de aprehensión del ente que pueda estar en todo momento cierto de poseer en forma segura el ser del ente aprehendido en él*” (1977, 96). La elección de Descartes de las matemáticas se debe a su búsqueda de certezas, las cuales, según cree, dotarán de validez a su teoría. Pero una certeza no es lo mismo que una verdad, sino que aquella es siempre para el yo, por lo que tiene que ver más con el convencimiento que con el conocimiento. Así, Descartes insta un conocimiento desde la óptica del yo, olvidándose luego de este yo al no saber salir del atoladero solipsista. Para salir del paso recurre a Dios, que está fuera del plano del mundo, buscando una especie de garantía de alteridad. Y con este retruécano se vincula la matemática con la teología, marginando a la ontología. La matemática denota lo que siempre es, lo que siempre permanece constante. “*Propiamente es lo perdurantemente permanente. Lo que es tal lo conocen las matemáticas. Lo accesible en el ente por medio de ellas constituyen su ser*” (Ib., 96). Mediante la matemática es posible acceder al ente, según plantea Descartes. Pero, tal y como lo plantea Heidegger, en esta sugerencia de la teoría cartesiana se halla el error fatal que hemos señalado:

Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser=permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su verdadero ser (Ib., 96).

Así, el recurso matemático de Descartes se centra en una explicación del ser como algo eterno e imperecedero, rechazando la temporalidad, base de la crítica heideggeriana. La explicación cartesiana no necesita recurrir a la sensación como objeto de conocimiento, ya que, para Descartes, todo en ella falla porque con el predominio de una ontología que vincula el ser con lo permanente, como sucedía en Aristóteles, se justifica el recurso a la razón y no a la percepción: “*Los sentidos no hacen conocer en absoluto el ente en su ser, sino que sólo anuncian el carácter útil o perjudicial de las cosas externas del mundo para el ser humano corpóreo*” (Ib., 96-97). Y por ello la crítica que Heidegger hace a Descartes ha de mostrarse implacable:

De esta manera, el análisis de las posibles vías de acceso al ente intramundano no cae, para Descartes, bajo el dominio de una idea de ser que ha sido tomada de una determinada región de este ente (Ib., 97).

Al centrarse en una “parte” del ente, cae en el error de no contemplar al ser, considerando al *Dasein* como sustancia, estando entonces en la misma categoría que la extensión.

La interpretación cartesiana de la *res cogitans* y de la *res extensa* toma la misma orientación ontológica que el resto de la tradición, esto es, mirando al mundo como algo ajeno.

Que tras Descartes se encubre el problema del mundo constituye una novedad, pero no creemos que sea una ruptura con la tradición al continuar el error existente sobre la pregunta por el ser, pregunta que a Heidegger le interesa recuperar como nuevo giro de la filosofía. La filosofía moderna se centra en valores añadidos, en atributos presupuestos pero que no dicen nada acerca del ser. “*Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental*” (*Ib.*, 99). Ello no logra la pretensión que persigue Heidegger:

Del mismo modo como Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades valiosas logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aun convertirlo en tema ontológico (*Ib.*, 100).

Con este error cartesiano se inaugura la Edad Moderna, la historia de un error. Por ello es necesario una correcta reinterpretación como la que Heidegger pretende llevar a cabo.

Bibliografía

- Aristóteles (1957): *Metaphysica*, ed. W. Jäger, Oxford University Press, Oxford.
- Aristóteles (1996): *Categories*, ed. H. P. Cooke, Harvard University Press, Cambridge (Massachusset).
- Descartes, René (1974): *Ouvres*, ed. C. Adam y P. Tannery, Cerf, París.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. GB2, ed. F. W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main. (Para la traducción de las citas al castellano empleamos la traducción de J. E. Rivera Cruchaga: (2004): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid).
- Heidegger, Martin (1997): *Nietzsche*. GB6, ed. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2004): “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”, en *Der Begriff der Zeit*. GB 64, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2006): *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgesprache-Briefe*. ed. M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburgo.
- Moreno Márquez, César (2000): *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, Madrid.
- Platón (1989): *Phaedo*, ed. J. Burnett, Oxford University Press. Oxford.
- Ryle, Gilbert (2000): *The concept of mind*. Penguin, Londres.

El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty

The body in the Merleau-Ponty's Philosophy

ANTONINO FIRENZE*

Resumen: El propósito de esta contribución es exponer los elementos esenciales de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty. En un primer momento describiré la función trascendental del cuerpo como *cogito* tácito planteada en *Phénoménologie de la perception*, para a continuación poner de relieve la profundización ontológica que, con respecto a ésta, se esboza en *Le visible et l'invisible*. En efecto, en este contexto tardío, la comprensión de la corporeidad (lo visible) depende constitutivamente de su vínculo con el pensamiento (lo invisible). Mostraré que este *quiasmo* de visible e invisible remite de modo original al principio de productividad immanente a la *carne del mundo* en cuanto que dimensión ontológica fundamental.

Palabras clave: cuerpo, Merleau-Ponty, ontología, *cogito* tácito, quiasmo, carne del mundo

Abstract: The aim of this paper is to present the essentials elements of Merleau-Ponty's philosophy of body. I will describe the transcendental function of the body as a tacit *cogito* outlined by *Phénoménologie de la perception*, in order to highlight, in contrast with this, the ontological deepening roughed out by *Le visible et l'invisible*. Indeed, in this late context, the understanding of the corporeality (the Visible) depends in a constitutive way on his link with the thinking (the Invisible). I will show that this Visible-Invisible *Chiasm* adheres in an original way to the productivity principle immanent to the *flesh of the world* as a fundamental ontological dimension.

Key words: body, Merleau-Ponty, ontology, tacit *cogito*, Chiasm, flesh of the world.

1. El cuerpo como trascendental

Desde la publicación de sus primeras dos obras hasta el escrito póstumo *Le visible et l'invisible*, el problema teórico fundamental que preocupó a Merleau-Ponty fue el de superar el clásico dualismo metafísico de cuerpo y conciencia, paradigmáticamente representado en

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Antonino Firenze es profesor agregado de Filosofía Contemporánea en el Departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Sus principales líneas de investigación están relacionadas con la fenomenología y la antropología filosófica. Entre sus publicaciones destacan *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2011, e «Intercorporéité et interanimalité. La philosophie de la nature de Merleau-Ponty et l'esquisse d'une nouvelle ontologie de la vie», en K. Novotný, P. Rodrigo, J. Slatman, S. Stoller (Ed.), *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 139-148. Correo electrónico: antonino.firenze@upf.edu

la modernidad por la filosofía cartesiana¹. Según el planteamiento crítico que recorre toda la obra del pensador francés, en efecto, el dualismo cartesiano sería el responsable de haber enfocado la relación cuerpo-conciencia desde una perspectiva profundamente dicotómica en la que se enfrentarían una forma de ser en cuanto conciencia con otra en cuanto cuerpo-cosa. Dicho con otras palabras, por un lado, una conciencia absolutamente libre, que constituye autónomamente la realidad del mundo mediante las *cogitationes* ciertas y evidentes del *cogito*. Y, por el otro, un cuerpo exterior a la conciencia, concebido por tanto de la misma manera que los objetos físicos estudiados por las ciencias naturales. Esta dicotomía entre un punto de vista reflexivo-idealista y uno causalista-realista desemboca, según Merleau-Ponty, en una “diplopía” en cuyo interior el hombre se ve desdoblado.² Es precisamente esta diplopía ontológica que Merleau-Ponty se esforzó de repensar a lo largo de su obra para conducir la interrogación filosófica más allá del *impasse* dualista.

Dicho esto, cabría señalar que sobre todo a partir de *Phénoménologie de la perception*, y en la estela de la fenomenología husserliana, el filósofo emprende su crítica del dualismo a partir de una *rehabilitación fenomenológica de la corporeidad subjetiva*, o, tal y como suele escribir allí Merleau-Ponty, de la subjetividad entendida como “cuerpo propio” (*corps propre*). Como es generalmente admitido por la crítica, con este término el filósofo suele referirse a la noción husserliana de *Leib* (cuerpo vivo), en cuanto cuerpo sujeto, «Yo puedo» y unidad originaria e implícita de la conciencia, contrapuesta a la de *Körper* (cuerpo físico), en cuanto cuerpo objetivado por las ciencias naturales.

Por lo tanto, la descripción fenomenológica de la diferencia ontológica entre *Körper* y *Leib* es un elemento teórico esencial con el que medirse a la hora de devolver la debida centralidad a la corporeidad subjetiva frente a las pretensiones cognoscitivas de la corporeidad objetiva exhibidas por el *Cogito* cartesiano. En suma, si la experiencia perceptiva del cuerpo propio se opone de modo radical al movimiento dicotómico de separación de sujeto y objeto, se tratará de rehabilitarlo diferenciándolo claramente de la representación científica del cuerpo objetivo como *partes extra partes* y fragmento de la *res extensa*. Como el propio Merleau-Ponty afirma: «Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, estas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos», ya que «es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo “cosas”»³. Lo que se quiere aquí poner de relieve es que solo a partir del cuerpo propio, es decir de una subjetividad encarnada en un cuerpo vivo, resulta posible acceder al mundo y a los otros cuerpos vivos, y esto de forma preliminar a la intervención de la conciencia reflexiva volcada a pensar el mundo según los parámetros de la verdad objetiva construida por la ciencia. Por lo tanto, es en este “saber singular” que

-
- 1 Cfr. *La structure du comportement*, Puf, Paris 2002 (1942), trad. cast. de E. Alonso, *La Estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957; *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2003 (1945), trad. cast. de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, México D.F. – Buenos Aires, Planeta De Agostini, 1993; *Le visible et l'invisible*, seguido de: Notas de trabajo, texto establecido por C. Lefort, Gallimard, París, 2003 (1964), trad. cast. de E. Consigli, B. Capdevielle, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
 - 2 Sobre esta noción de “diplopía”, a la que acompaña a menudo como sinónimo la de “estrabismo”, cfr. *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 149-150 nota (nota de trabajo enero de 1959). Sobre el trasfondo blondeliano de esta noción véase Saint Aubert, E. de, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, pp. 123-130.
 - 3 *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 202-203.

tenemos del mundo y de los demás hombres, sólo porque “somos un cuerpo”, que la ciencia y la filosofía se descubren enraizadas antes que en ningún conocimiento tético, discursivo y puramente intelectual.

Coherentemente con este planteamiento teórico, la *Phénoménologie de la perception* defiende esta primacía de la corporeidad perceptiva sobre la objetiva recurriendo a menudo al término “*cogito* tácito”. Desde un punto de vista pre-reflexivo, este indicaría el cuerpo propio como una forma de autoconciencia primordial, anterior a la expresión verbal y al concepto. En este contexto por lo tanto el término de *cogito* tácito viene a designar el lugar de fundación del *cogito* reflexivo, hallando por ello en el cuerpo propio la condición de posibilidad de la experiencia y el centro de irradiación de un contacto “directo” del sujeto perceptivo con el mundo. La noción de *cogito* tácito acabaría de este modo coincidiendo con el núcleo “trascendental” de la subjetividad, a partir del cual refundar el sentido producido por la percepción en contraste con la abstracción intelectualista de una primacía metafísica del pensamiento reflexivo sobre la existencia corpórea.

Como se puede leer en el siguiente fragmento, en el que toma como blanco de su crítica la segunda meditación metafísica,⁴ Merleau-Ponty desmonta la pretensión de Descartes de someter la evidencia indudable de su existencia al ser pensante, identificando la noción de *cogito* tácito con una forma de autoconciencia originaria y, por ello, más auténtica: «ni siquiera podría leer el texto de Descartes, si no estuviera, anteriormente a toda palabra, en contacto con mi propia vida y mi propio pensamiento y si el *Cogito* hablado no hallara en mi un *Cogito* tácito. [...] Todo el problema radica en comprender bien el *Cogito* tácito, en no poner en él más de lo que verdaderamente comprende, y en no hacer del lenguaje un producto de la conciencia con el pretexto de que la conciencia no es un producto del lenguaje. Ni la palabra, ni el sentido de la palabra son, en efecto, *constituídos* por la conciencia».⁵ Para Merleau-Ponty, por lo tanto, el origen del pensamiento se hallaría, en efecto, en la palabra, pero entendida ésta como gesto expresivo del cuerpo y ya no como el resultado del poder constituyente de la conciencia reflexiva. En este sentido si afirma que el «*Cogito* tácito, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía»,⁶ lo hace para recuperar la génesis opaca del pensamiento, es decir el momento en el que la palabra, en cuanto gesto del cuerpo, es atravesada por el silencio a la vez que se esfuerza por decir su vínculo originario con el mundo. En otros términos, se trata de hallar por debajo de la “palabra hablada” el silencio primordial del cuerpo justo en el momento en que la “palabra hablante” rompe este silencio con su gesto expresivo⁷.

4 Cfr. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 23-30.

5 *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 411 (trad. modificada).

6 Cfr. *Ibid.*, p. 413; véase también: *Ibid.*, p. 397: «Nuestro cuerpo en cuanto se mueve, eso es, en cuanto es inseparable de una visión del mundo y es esta misma visión realizada, es la condición de posibilidad [...] de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural».

7 Sobre la diferencia entre “palabra hablante” (*parole parlante*) y “palabra hablada” (*parole parlée*) véase el capítulo titulado «*El cuerpo como expresión y la palabras*» (cfr. *Ibid.*, pp. 191-216). En este contexto, de hecho, Merleau-Ponty trata de mostrar que el sentido operante en la *parole parlante*, antecedendo la relación entre significante-sujeto y significado-objeto, es pre-comprendido por el cuerpo como significado afectivo procedente del cuerpo de las cosas y del cuerpo de los otros sujetos. Por debajo del significado lógico-categorial de las palabras aparece por lo tanto un significado *gestual* mediante el cual el sujeto recoge de modo originario el esfuerzo de su cuerpo para ser-en-el-mundo. Sobre este punto véase Dastur, F., *Le corps de la*

Sin embargo, este planteamiento deja sin resolver un aspecto fundamental de la cuestión. La primacía atribuida al cuerpo propio en la genealogía de la conciencia llevada a cabo en la obra de 1945 no permite enfocar de modo adecuado el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido lingüístico. Para decirlo de otro modo, a causa de la identificación fenomenológica del *Leib* con la vida silenciosa y anónima del *cogito* tácito, Merleau-Ponty acabaría desatendiendo la especificidad ontológica del lenguaje. Pero eso no es todo. Más radicalmente, al concebir el *cogito* tácito como el lugar de fundación del *cogito* reflexivo, es decir como centro de la experiencia de la conciencia, la *Phénoménologie de la perception* terminaría haciendo del cuerpo propio un nuevo trascendental, recayendo así en la actitud subjetivista propia de la metafísica.⁸

2. El quiasmo de visible e invisible

No obstante, como se puede apreciar en los textos posteriores a *Phénoménologie de la perception*, este punto de vista se revela insuficiente a la mirada del propio Merleau-Ponty. En otro lugar,⁹ he mostrado que en los textos de los años 50 no se expresaría tanto un rechazo del anterior planteamiento sino más bien una radicalización de la filosofía del cuerpo en dirección de lo que el filósofo considera el suelo ontológico fundamental de este cuerpo, a saber: el Ser en cuanto *carne del mundo*. Es esta radicalización en sentido ontológico de su temprano enfoque fenomenológico sobre el cuerpo propio lo que llevará a Merleau-Ponty a concebir el Ser del mundo como el lugar en el que se realiza la metamorfosis del cuerpo en palabra y de la palabra en cuerpo. Lo que de este modo se acaba mostrando es la “pregnancia” del sentido ideal y del sentido mudo del cuerpo por cuanto ambos proceden de esta dimensión ontológica fundamental.

Gracias a esta nueva perspectiva, el propio Merleau-Ponty, en las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*, retoma de modo autocrítico la noción de *cogito* tácito defendida en *Phénoménologie de la perception*. Tomemos como ejemplo este pasaje: «El Cogito de Descartes (la reflexión) es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión). Presupone pues un contacto prerreflexivo de uno consigo mismo [...] o un cogito tácito (ser cerca de sí mismo) - así lo he razonado en *Ph. P.* ¿Es correcto? Lo que llamo el cogito tácito es imposible. Para tener la idea de «pensar» (en el sentido del «pensamiento de ver y de sentir»), [...] es necesario tener las palabras».¹⁰

parole, en Id., *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, 2001, pp. 49-68, en part. p. 60; más en general: Thierry, Y., *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987.

- 8 Sobre todo Nancy ha detectado en este enfoque fenomenológico de la corporeidad la pervivencia de cierto consciencialismo metafísico: concebir el cuerpo como “interioridad primera”, “presencia absoluta” y “*organon* del sentido”, implicaría pensarlo todavía en la estela de la metafísica de la presencia como evidencia auto-representada del fundamento. Véase: Nancy, J.-L., *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000.
- 9 *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milán, Mimesis, 2011, pp. 145-179, en donde se ha puesto especialmente el acento en la reciprocidad metodológica de fenomenología y lingüística (Saussure, Jakobson), sobre cuya base Merleau-Ponty ha concebido el entrelazamiento ontológico de la diacriticidad del signo lingüístico con la opacidad estructural de la experiencia corpóreo-perceptiva.
- 10 *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 154 (enero 1959). Sobre la autocrítica relativa al concepto de *Cogito* tácito véanse: Taminiaux, J., *L'expérience, l'expression et la forme dans l'itinéraire de Merleau-Ponty*, en Id., *Le*

Criticando de este modo por ingenua la idea del *cogito* tácito como fundamento de la experiencia subjetiva, el autor lamenta especialmente haber creído que era posible adecuar descriptivamente la conciencia reflexiva a este fondo pre-verbal, cuando en realidad no había hecho otra cosa que describir el silencio mediante un discurso basado íntegramente sobre las “virtudes del lenguaje”. De este modo lo que se cuestiona es el cuerpo propio como coincidencia psicológica y núcleo profundo de la subjetividad, el cuerpo propio como referente originario y “trascendental”. Leamos otro pasaje significativo a este respecto: «El *Cogito* tácito, por supuesto, no resuelve esos problemas. Revelándolo como lo hice en *Ph. P.* no he arribado a una solución [...]: por el contrario, he planteado un problema. El *Cogito* tácito debe hacer comprender cómo el lenguaje no es imposible, pero no puede hacer comprender cómo es posible - Queda pendiente el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido referido al lenguaje, [...] el lenguaje realiza quebrando el silencio lo que el silencio quería y no obtenía. [...] Se trata de aprehender *lo que*, a través de la comunidad sucesiva y simultánea de los sujetos hablantes, *quiere, habla, y finalmente piensa*». ¹¹ Lo que está aquí en juego es por tanto la profundización de la interrogación fenomenológica del sujeto corpóreo hacia la interrogación ontológica del sentido de ser del *suelo (Boden)* originario en cuyo sí se manifiesta el sentido de ser específico del sujeto. Es decir, el sentido de ser de un Ser que “quiere, habla y piensa” *en y a través* del sujeto corpóreo-hablante.

No obstante, no se trata simplemente de indicar el límite teórico de su enfoque anterior sino más radicalmente de poner de relieve una paradoja ineludible y constitutiva del discurso filosófico en cuanto tal. Dicho de otro modo, si bien se hace necesario lograr pensar que el cuerpo viviente es tal porque está íntimamente ligado al lenguaje, por lo que hay que evitar hipostasiar el cuerpo y su *cogito*, también es cierto que revelar la incrustación del lenguaje en la corporeidad no deja de tener consecuencias decisivas en relación con la pretensión de auto-referencialidad y transparencia representativa que, tradicionalmente, han contribuido a fundamentar la voluntad constituyente del discurso filosófico. El problema central de la reflexión de Merleau-Ponty es ahora comprender de qué modo el ser corpóreo visible se diferencia de sí mismo hasta convertirse en ser lingüístico invisible. Más precisamente, lo que el filósofo pretende esbozar es esa característica impensada del Ser en virtud de la cual la palabra emergente del cuerpo se manifestaría ante todo como algo que no le pertenece al cuerpo propio, en calidad de su específica prerrogativa trascendental y antropológica, siendo más bien fruto de una expresión operante de modo preliminar en el Ser.¹²

Como se verá a continuación, es justamente la noción de *quiasmo* de cuerpo y palabra, de percepción y lenguaje, o para decirlo con el título de la obra, de lo visible y lo invisible, lo que permite a Merleau-Ponty repensar de manera radical el dualismo metafísico y formular así su “nueva ontología”. Al respecto, en otra nota de trabajo, se puede leer que «hay un

regard et l'excédent, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 90-115; Barbaras, R., *De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair*, en Id., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, pp. 95-136; Thierry, Y., *Le «cogito» comme expérience sensible*, en Barbaras, R., Robert, F. (ed.), *Notes de Cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de «Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty»*, Paris, PUF, 1998, pp. 255-268.

11 *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 158.

12 Como señala generalmente la crítica, la ontología defendida en este tardío contexto parecería deudora del pensamiento heideggeriano posterior a la *Kehre*. Este tema lo he tratado en Firenze, A., «I segni di una nuova concezione dell'essere. Merleau-Ponty lettore di Heidegger», *Chiasmi internazionali*, n° 9, 2007, pp. 169-190.

cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo» solo porque hay «un *quiasmo* entre ellos»; y el espíritu se manifiesta como «el *otro lado* del cuerpo» ya que no es posible pensar el ser como un espíritu que no esté «acompañado por un cuerpo» y que no se establezca «en este *suelo*». ¹³ Como he tenido ocasión de señalar en otro lugar, este “suelo” es el mundo como *Boden* de todo lo posible, es decir la Tierra de la que habla Husserl en el manuscrito de 1934 *Umsturz der Köpernikanischen Lehre*. ¹⁴ Reconduciendo su reflexión a este texto, Merleau-Ponty se da cuenta de que con respecto a la Tierra, a su cuerpo-suelo (*Boden-Körper*), el cuerpo del sujeto ya no puede pensarse como cuerpo propio, porque el movimiento de las cosas y de los “otro cuerpos vivos” atraviesan al sujeto, entendido como cuerpo que percibe de modo originario la trascendencia de la corporeidad del mundo como una extrañeza y una alteridad que son internas a sí mismo. En su contacto primordial con la Tierra, el cuerpo vivo del sujeto se revela como *sujeto-objeto* (*Leib-Körper*) simultáneamente, ya que como individualidad que procede de la generalidad corpórea de la Tierra está entrelazado al cuerpo del mundo como su tejido ontológico fundamental. Es justamente mediante la noción de *quiasmo* que se puede desarticular toda distinción rígida de interior y exterior, de propio y ajeno, ya que la experiencia que procede de la generalidad corpórea de la Tierra es simultáneamente experiencia de pasividad y actividad, de una posesión marcada por un desposeimiento.

Como escribe el filósofo en otra nota de trabajo: «la idea del *quiasmo*, es decir: toda relación con el ser es *simultáneamente* aprehender y ser aprehendido, la aprehensión es aprehendida, está *inscrita* y se inscribe en el mismo ser que ella aprehende. A partir de eso, elaborar una idea de la filosofía: ella no puede ser aprehensión total y activa, posesión intelectual, puesto que lo que hay para aprehender es un desposeimiento - Ella no está *sobre* la vida, sobrevolándola. Está *debajo* de ella. Es la experiencia simultánea de lo que aprehende y de lo aprehendido en todos los órdenes». ¹⁵ Irreductible tanto a una oposición de interior y exterior como a una secreta coincidencia de los términos o a una fusión intuitiva de los opuestos, el *quiasmo* se revela como el lugar de un cruce entre sujeto y mundo, interioridad y exterioridad, actividad y pasividad; o sea, el lugar en el que se abre el horizonte intotalizable del ser. Como se puede leer en otra nota de trabajo: «Quiasmo yo-el mundo, yo-otro, quiasmo mi cuerpo-las cosas, realizado por el desdoblamiento de mi cuerpo en adentro y afuera - y por el desdoblamiento de las cosas (su adentro y su afuera). Es posible porque hay esos 2 desdoblamientos: la inserción del mundo entre las 2 hojas de mi cuerpo, la inserción de mi cuerpo entre las 2 hojas de cada cosa y del mundo. Esto no es antropologismo: al estudiar las 2 hojas debemos encontrar estructura del ser - Partir de esto: no hay identidad, ni no-identidad o no-coincidencia, hay adentro y afuera girando uno en torno al otro». ¹⁶

El *quiasmo*, por tanto, está pensado como una dehiscencia de lo visible exterior en lo invisible interior y viceversa; es decir, como una relación abierta e irreductible a la unidad

13 *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 228 (junio de 1969).

14 Cfr. Husserl, E., «Umsturz der Köpernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation», en Farber, M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940, pp. 307-325. Sobre este punto me permito remitir a Firenze, A., «Mundo-de-la-vida, intercorporeidad, Tierra: Merleau-Ponty y la fenomenología», *Phainomenon*, n° 20, 2010, pp. 129-142.

15 *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 234 (noviembre de 1960).

16 *Ibid.*, p. 232 (noviembre de 1960).

simple de la identidad del Ser consigo mismo. Lo visible y lo invisible en el sujeto están envueltos por una torsión propia de la estructura abierta de la cosa y del mundo. El quiasmo de externo e interno, de cuerpo y pensamiento, como el de empírico y trascendental, manifiesta, entonces, un movimiento a través del cual el ser del mundo, y no la conciencia subjetiva, reproduce su inagotable trascendencia inmanente.¹⁷ Desde este punto de vista, la palabra operante en el pensamiento resulta ser co-extensiva al simbolismo mudo del cuerpo justamente porque «prolonga en lo invisible, extiende a las operaciones semánticas la pertenencia del cuerpo al ser y la pertinencia corpórea de todo ser, que me es definitivamente comprobada por lo visible».¹⁸ Es esta co-pertenencia que la filosofía, en cuanto reactivación indirecta de la palabra operante en el lenguaje, debe poner en el centro de su reflexión con vistas a «reconocer una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones».¹⁹

La participación lateral e indirecta en esa productividad simbólica intrínseca al Ser corpóreo-sensible abre permanentemente el campo de lo decible transformando las propias estructuras de lo visible mudo en lo invisible hablante-pensante. Al lenguaje mudo de la percepción y del cuerpo se debe acompañar el lenguaje hablante del pensamiento en cuanto “sublimación”, por parte del ser humano, de un poder de expresión ya operante en el cuerpo del mundo. La estructura muda de lo visible es tal que en él todas las posibilidades del lenguaje están presentes de modo implícito pero siempre a punto de expresarse. Merleau-Ponty pretende aquí afirmar el carácter profundamente fecundo y productivo del Ser en cuanto “vientre de los posibles”; es decir de un Ser que envuelve lo humano y hace de éste el lugar de su propia expresión, que nace con la percepción muda del cuerpo y se hace mediante la negatividad de la palabra operante en el lenguaje.

En suma, lo que se opone ahora al *cogito* tácito, concebido en su momento como ambigua coincidencia psicológica del cuerpo consigo mismo y con el mundo, es el desajuste (*écart*) del *cogito* corpóreo consigo mismo y su desposeimiento por parte de un Ser que lo determina y constituye como carne *en el y del* mundo. La expresión que surge de la *carne del mundo* a través del cuerpo es posible gracias a este desajuste consigo mismo que no es el yo corpóreo a determinar, ya que es fruto de una “negatividad *natural*” que está siempre ya dada de forma preliminar. Como se indica en otro pasaje, se trata de comprender la *inherencia* de lo invisible lingüístico con respecto a lo visible corpóreo en los términos de una potencia o trama latente que forra desde atrás la evidencia carnal del mundo para dejarse captar por el pensamiento de modo indirecto y negativo: «Nuestra tesis es que hace falta ese HAY [*IL Y A*] de inherencia, y nuestro problema es mostrar que pensamiento, en el sentido restrictivo (significación pura, pensamiento de ver y sentir) sólo se comprende como cumplimiento por otros medios del deseo del HAY, por sublimación del HAY y realización de un invisible que es exactamente el reverso de lo visible, la potencia de lo visible».²⁰

17 No comparto la crítica según la cual Merleau-Ponty, no habiendo superado el dualismo de empírico y trascendental, habría quedado ligado a una forma refinada de filosofía de la consciencia. Cfr. Barbaras, R., «Le problème du chiasme», en *Studia Phenomenologica*, Vol. III, n° 3-4, 2003, pp. 15-20.

18 *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 109.

19 *Ibid.*, p. 137.

20 *Ibid.*, p. 131 nota (trad. modificada).

Con toda evidencia, lo invisible al que se refiere aquí el filósofo no es un invisible absoluto, lugar metafísico de la intuición originaria o de la adecuación del pensamiento al ser; más bien, lo invisible se entiende como esa negatividad o ausencia de la que surge el mundo visible de los cuerpos vivos y de los cuerpos de las cosas. Lo invisible es lo que se da como ausencia en la inminencia perceptiva y que, gracias a esta negatividad, genera en el sujeto corpóreo-sensible la cavidad en cuyo interior el mundo visible puede devenir decible y pensable. Lo invisible «está *allí* sin ser *objeto*, es la trascendencia pura», ya que todos los visibles están enraizados sobre un núcleo de ausencia o negatividad que a la vez funge de apertura para que lo posible llegue a existir en lo visible.²¹ Lo visible, por ende, se presenta como horizonte perceptivo intotalizable justamente porque está impregnado de lo invisible, es decir de una trascendencia que funge de condición de posibilidad de la propia visibilidad. Dicho de otro modo, lo invisible no es lo opuesto metafísico de lo visible sino su revés ontológico, así como el forro interno de un guante es el revés de su parte exterior, de la que resulta inseparable: «lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene una armazón de invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en él, es el *Nichturpräsentierbar* [no-presentable de modo originario] que me es presentado como tal en el mundo - no se lo puede ver allí y todo esfuerzo para *verlo allí* lo hace desaparecer, pero está *en la línea* de lo visible, ese es su hogar virtual, se inscribe en él (entre líneas)».²² Desde esta perspectiva, el sentido de ser del mundo concebido a partir del entrelazamiento ontológico de visible e invisible se fundaría en la presentación originaria de aquello que no es presentable de modo originario.²³ Es decir, sobre la base de una negatividad o trascendencia originaria que es condición de posibilidad tanto de la percepción corpórea como del lenguaje pensante.

En este contexto teórico, el modo de ser del cuerpo subjetivo acaba siendo concebido también como un “pliegue” del Ser en el que éste se da un cuerpo visible y se hace pensamiento invisible simultáneamente. El propio Merleau-Ponty lo señala en otra nota de trabajo: «Querría desarrollar esto en el sentido: lo invisible es un hueco en lo visible, un *pliegue* (cursiva mía) en la pasividad, no producción pura. Para eso, hacer el análisis del lenguaje, que muestre hasta qué punto este es desplazamiento casi natural. [...] No hay que buscar cosas espirituales, sólo hay estructuras del vacío - Simplemente, quiero plantar ese vacío en el Ser visible, mostrar que es su *reverso* - en especial el reverso del lenguaje».²⁴ El sujeto en cuanto pliegue se convierte, de este modo, en el lugar del tener lugar en el que la apertura originaria del Ser deja ver al mismo tiempo que hace hablar y pensar, ya que es el propio Ser quién se ve en lo visible y se piensa en lo invisible. En el marco de esta co-pertenencia ontológica de visible e invisible, la visión silenciosa de la percepción se descubre entrelazada al lenguaje pensante como expresión ideal y sublimación de la expresión bruta originaria procedente del cuerpo del mundo. Y esto porque el Ser del mundo lleva inscrito en sí mismo la posibilidad del lenguaje y del pensamiento como sublimación en el cuerpo del sujeto de las indefinidas posibilidades simbólicas latentes en él. En conclusión, lo que se puede sacar de todo este análisis es que esta concepción del Ser como articulación “quiasmática” de

21 Cfr. *Ibid.*, p. 203 (enero de 1960).

22 *Ibid.*, p. 191 (noviembre de 1959, trad. modificada).

23 Cfr. *Ibid.*, p. 224 (mayo de 1960).

24 *Ibid.*, p. 208 (febrero de 1960; trad. modificada).

cuerpo y pensamiento que atraviesa al sujeto, y por el que éste está originariamente poseído, inaugura una irrevocable deconstrucción de la subjetividad. En cuanto “pliegue” de interior y exterior, de invisible y visible, la subjetividad se revela a sí misma constitutivamente supeditada a un movimiento inacabado y siempre por rehacer que no es propio del hombre sino del Ser en cuanto tal.²⁵

A causa de este *exceso del Ser sobre la conciencia del ser*, la subjetividad se descubre vinculada a una trascendencia que es simultáneamente immanente al ser del mundo y a sí misma. Insertada en un campo de operaciones procedentes del revés de las cosas, de la sombra de una latencia intotalizable que no cesa de alimentarla, la conciencia se descubre destronada de su posición de primacía metafísica. La subjetividad en cuanto “pliegue” del Ser ya no es definible como apoderamiento intelectual del mundo por parte de una interioridad constituyente; más bien, se revela destinada a una interrogación arqueológica del *suelo* ontológico del cual procede. Y la filosofía que realiza este esfuerzo arqueológico debe ser capaz de remontar a lo originario en la *carne del mundo* sin caer por ello en la ilusión de una fusión o coincidencia con el “origen”.²⁶

Como he intentado mostrar, en la filosofía del último Merleau-Ponty el cuerpo se manifiesta, de modo esencial, como “pliegue” de un Ser que ejerce de *suelo ontológico* para la dehiscencia tanto de la carne del cuerpo subjetivo como de la carne de todas las cosas. Según la nueva ontología esbozada en *Le visible et l'invisible*, el cuerpo ya no se puede pensar, como todavía parecía suceder en la *Phénoménologie de la perception*, a partir de la rehabilitación de su estatuto “trascendental”. Considerado a partir de esta generatividad ontológica, el pensamiento que emerge del cuerpo hablante del sujeto se revela como un *deseo* de expresión que excede los límites del *cogito* tácito para hallar finalmente sus raíces en el principio de productividad immanente a la trascendencia propia del Ser en cuanto *carne del mundo*.

Bibliografía

- Barbaras, Renaud (1998): *De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair*, en Id., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, pp. 95-136.
- Barbaras, Renaud (2003): «Le problème du chiasme», en *Studia Phenomenologica*, Vol. III, n° 3-4, pp. 15-20.
- Dastur, Françoise (2001): *Le corps de la parole*, en Id., *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, pp. 49-68.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*, Paris, Minuit.

25 Al respecto, véase este breve pero no por ello menos esclarecedor apunte de Deleuze: «Un Dehors, plus lointain que tout extérieur, “se tord”, “se plie”, “se double” d’un Dedans, plus profond que tout intérieur, et rend seul possible le rapport dérivé de l’intérieur avec l’extérieur. C’est même cette torsion qui définit la “Chair”, au delà du corps propre et de ses objets. Bref, l’intentionnalité de l’étant se dépasse vers le pli de l’être, vers l’Être comme pli». Cfr. Deleuze, G., *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 117. Véase también: Gambazzi, P., «La piega e il pensiero. Sull’ontologia di Merleau-Ponty», *Aut-Aut*, n° 262-263, 1994, pp. 21-47.

26 Sobre el concepto de arqueología véase: Lawlor, L. «Le chiasme et le pli. Une introduction au concept philosophique d’archéologie», en Cariou, M., Barbaras, R., Bimbenet, E. (eds), *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible, Cahiers de Chiasmi International*, n° 1, 2003, pp. 191-205.

- Descartes, René (1977): *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara.
- Firenze, Antonino (2007): «I segni di una nuova concezione dell'essere. Merleau-Ponty lettore di Heidegger», *Chiasmi international*, n° 9, pp. 169-190.
- Firenze, Antonino (2010): «Mundo-de-la-vida, intercorporeidad, Tierra: Merleau-Ponty y la fenomenología», *Phainomenon*, n° 20, pp. 129-142.
- Firenze, Antonino (2011): *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis.
- Gambazzi, Paolo (1994): «La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty», *Aut-Aut*, n° 262-263, pp. 21-47.
- Husserl, Edmund (1940): «Umsturz der Köpernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation», en Farber, M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 307-325.
- Lawlor, Leonard (2003): «Le chiasme et le pli. Une introduction au concept philosophique d'archéologie», en Cariou, M., Barbaras, R., Bimbenet, E. (eds), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, *Cahiers de Chiasmi International*, n° 1, Milano, Mimesis, pp. 191-205.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002): *La structure du comportement*, Paris, Puf; trad. cast. de E. Alonso, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard; trad. cast. de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, México D.F. – Buenos Aires, Planeta De Agostini, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Le visible et l'invisible*, seguido de: Notas de trabajo, texto establecido por C. Lefort, Gallimard, Paris; trad. cast. de E. Consigli, B. Capdevielle, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Nancy, Jean-Luc (2000): *Corpus*, Paris, Éditions Métailié.
- Saint Aubert, Emanuel DE (2006), *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin.
- Taminiaux, Jacques, «L'expérience, l'expression et la forme dans l'itineraire de Merleau-Ponty», en Id., *Le regard et l'excédent*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, pp. 90-115.
- Thierry, Yves (1987): *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia.
- Thierry, Yves (1998): «Le 'cogito' comme expérience sensible» en Barbaras, R., Robert, F. (ed.), *Notes de Cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de «Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty»*, Paris, PUF, pp. 255-268.

El cuerpo sexuado en los diálogos de Platón

The Sexed Body in Plato's Dialogues

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE*

Resumen: Se postula que la categoría «género», entendida en términos de construcción social impuesta sobre el cuerpo sexuado, fue propuesta originariamente por Platón. En primer lugar, se ha señalado que el «cuerpo homérico» fue pensado como conjunción de miembros y órganos. En segundo lugar, los antiguos griegos creían que el útero era la causa de varios desórdenes psicósomáticos y una razón por la cual las mujeres deberían estar subordinadas a los hombres. Por último, Platón descubrió que los testículos causan «histeria masculina». Así, hombres y mujeres son igualmente susceptibles al vicio y la enfermedad. Sucintamente, la antropología platónica es completamente igualitaria.

Palabras clave: Platón, cuerpo, alma, género, sexo.

Abstract: This paper argues that the category of «gender» –understood as the social construction imposed upon sexed body– was first proposed by Plato. To start with, it has been pointed out that the «Homeric body» was thought as the conjunction of limbs and organs. Secondly, the ancient Greeks believed the uterus was the cause of several psychosomatic disorders and one reason why women should be subordinated to men. Finally, Plato found that the testicles are the source of «masculine hysteria». Thus, men and women are equally prone to vice and disease. To put the problem succinctly, Plato's anthropology is completely egalitarian.

Keywords: Plato, body, soul, gender, sex.

1. El cuerpo en los orígenes y los orígenes del cuerpo: una sinécdoque particularizante

El autor de *Simbolo e corpo* no se equivoca al incluir el cuerpo entre las dimensiones de lo humano. Dicho escritor hace hincapié en que la «corporeidad» constituye parte de «la dimensión propia del hombre» (Santasilía, 2016, 96). Sin embargo, cuando menos en Occidente, aunque parezca contrario a la intuición, esta categoría se consolida progresivamente paralelamente al concepto de alma.

Fecha de recepción: 03/05/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador Titular adscrito al Instituto de Investigaciones Filológicas. Correo electrónico: victormendez1971@gmail.com Líneas de investigación: Platón, éticas clásicas y estudios de género. Publicaciones recientes: MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo (2014): «Ética tau y utopía en Aristóteles», *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* (México), nº 27, pp. 43-53; y MÉNDEZ AGUIRRE, Víctor Hugo (2016): «Nombre e identidad de la mujer griega. *Gyné y dâmar* de Homero a Platón», in: Francesca M. Dovetto y Rodrigo Frías Urrea (eds.): *Nome e identità femminile nel mondo antico*, Roma, Aracne editrice, pp. 317-334.

Sôma es la palabra griega que suele ser traducida por cuerpo. Pero resulta menester tener en cuenta que en los orígenes de la literatura clásica todavía no había adquirido plenamente dicha acepción. En Homero *sôma* alude al cuerpo exclusivamente cuando éste ya ha perdido la vida, es el cadáver antes que el cuerpo propiamente dicho (Chantraine, 1968, 1083).

Bruno Snell se hizo célebre por su tesis de acuerdo con la cual el hombre homérico carecía de nuestro concepto unitario de cuerpo. «A nosotros se nos hace difícil creer que en un tiempo el hombre no haya tenido una concepción clara, ni correspondiente expresión, del cuerpo como tal. De las expresiones mencionadas, que pueden tener en la frase el lugar de lo que luego fue *sôma*, sólo los plurales *gyîa* y *mélea* [miembros], etc., denotan el cuerpo en su corporeidad» (Snell, 1965, 22).

Homero recurre a diferentes palabras para referirse al cuerpo vivo. Algunas de ellas remiten a su límite espacial, ya sea a su estatura o a la piel que lo envuelve. «*Démas*» refiere a «figura, cuerpo; estatura» (Tapia, 2013, 151). En la *Odisea* X, 239-240 se relata que cuando Circe transforma en puercos a los marineros «ellos tenían las cabezas, la voz y las cerdas de puercos, y el cuerpo (*démas*), mas su mente estaba firme, justo como antes» (Homero, 2013, 165). Emilio Crespo hace suya la idea de Snell al encontrar en la «piel» el tropo con el que alude Homero al cuerpo. «El término homérico que más se aproxima por su significado al cuerpo es *khros*, que se traduce como ‘piel’ o ‘carne’ y que en los poemas homéricos designa propiamente la superficie o el límite externo del ser humano que sirve como sustrato del color y de la textura» (Crespo, 2015, 49).

En la línea 26 de la *Teogonía* de Hesíodo las Musas se refieren a los humanos llamándolos «vientres tan sólo» (Hesíodo, 1986, 1). Los mortales, cuya existencia depende de la ingesta de alimentos, procedentes de la tierra, no son otra cosa que vientres.

La totalidad del cuerpo del individuo es representada mediante un tropo a través de la alusión a uno de sus órganos. «Es la sinécdoque *particularizante* en la que por medio de lo particular se expresa lo general; por medio de la parte, el todo; por medio de lo menos, lo más; por medio de la especie, el género; por medio del singular, el plural» (Beristáin, 2001, 474). El uso de tal figura retórica para referirse al cuerpo y, se diría ahora, a la persona, no es privativo de la literatura homérico-hesíodica ni refleja necesariamente una fase primitiva y superada de la mentalidad humana. De hecho, el «rostro» ha sido asociado a la totalidad de la persona en diferentes épocas y latitudes. Los *tlamatinime*, sabios o filósofos aztecas precolombinos, empleaban el difrasismo «rostro y corazón» para referirse a la totalidad de la persona. «Rostro es, pues, para los *tlamatinime* la manifestación de un *yo* que se ha ido adquiriendo y desarrollando por la educación» (León-Portilla, 2006, 190). En cierta filosofía de los últimos siglos, particularmente en la línea de Lévinas, la «corporalidad» encuentra «su representación a través [de la] noción de rostro» (Azaovagh, 2011, 73).

Sea como fuere, aunque Homero y Hesíodo pueden ser considerados los educadores indiscutibles de Grecia, según el testimonio de Heródoto, lo cierto es que en sus obras todavía no se consolida plenamente el concepto «cuerpo». ¿Cuándo ocurre tal hazaña intelectual? La autorizada opinión de filólogos como Snell y Crespo percibe que esto se registra en tiempos posthoméricos. Y tal proceso es solidario de la emergencia del concepto de alma, en particular del alma que es inmortal núcleo de identidad del individuo.

2. Hacia el tándem cuerpo/alma

En la *Nekyia* homérica, el canto 11 de la *Odisea*, el alma en el Hades es algo prácticamente inane. Esta concepción parece haber impregnado el imaginario social heleno incluso a finales de la época arcaica. En una bien conocida ánfora ateniense de cuello de figuras negras del Pintor de Diosfos (ca. 500-490 a. C.), perteneciente a la colección del Museo de Louvre, Hipno y Tánato levantan el cadáver de Sarpedón. El alma del muerto es representada por una pequeña imagen que se aleja del cadáver, haciendo hincapié en la asimetría entre aquélla y éste.

El griego homérico carecía tanto de un concepto unitario de cuerpo como de alma. «Esta carencia de un concepto unitario de cuerpo lleva indefectiblemente a la inexistencia del concepto opuesto, el de alma [...] para el griego homérico, no existe todavía una neta distinción entre ambos conceptos, sin duda porque [...] todavía no se han conformado de forma unitaria» (Martos, 1999, 56).

Cuando menos dos líneas de antropología filosófica parecen haber competido en lo atinente a la emergente concepción del complejo alma/cuerpo. Por una parte, cierto monismo postula que sin una no puede subsistir la otra. Esta concepción va desde el alma aire de Anaxímenes hasta las almas atómica epicúreas, sin olvidar el alma percepción protagórica. Por otra parte, el dualismo psicósomático, tanto en sus versiones órficas como pitagóricas, también contribuyó de manera decisoria a la conformación de los conceptos de alma y cuerpo como entidades unitarias. Ambas concepciones antropológicas, la unitaria y la dualista, parecen haber coexistido en las mentalidades de los griegos de época arcaica y clásica. El dualismo psicósomático, particularmente en sus líneas órfica y pitagórica, parece haber contribuido a la consolidación de concepciones unitarias tanto de cuerpo como de alma.

Oscilando entre religión y filosofía, pitagóricos y órficos postularon la inmortalidad del alma y su independencia con respecto al cuerpo. Aunque existe cierto debate al respecto del presunto silencio pitagórico, los órficos sí nos heredaron diversos textos. Algunos de ellos son bien conocidos desde hace siglos, otros, como el Papiro de Derveni, han sido descubiertos recientemente, apenas en 1962. «La oposición cuerpo/alma con menosprecio del cuerpo frente al alma la hallamos claramente atribuida a los órficos en las laminillas de Olbia [...] En una de ellas leemos [...] Dioniso (en nom. o dat.) / mentira verdad / cuerpo alma» (Bernabé, 1995, 219).

En Píndaro, poeta que habla de la inmortalidad del alma, la «suma de sus miembros» ya ha cedido su lugar a lo que ahora se entiende por cuerpo. En las Estrofa y Antistrofa 4 de la *Nemea* VII (70-73), se dice: «De familia Euxenida, Sógenes: yo lo juro: no, traspasando el término, he de lanzar mi rápida lengua, tal como el asta por el bronce atajada, esa que despidió de las peleas el cuello y el poder no sudados, antes de que al sol quemante el cuerpo (*gyíon*) se extendiera» (Píndaro, 2002, 29). Snell comenta al respecto de este pasaje que en él «Píndaro tenía ya el concepto de cuerpo, se halla también en *Nem.* 7,73, donde *gyíon* se usa en singular; también aquí se trata de un sustituto poético de *sôma*» (Snell, 1965, 23).

A pesar de que se puede constatar la unidad paralela de cuerpo y alma entre algunos contemporáneos y seguidores de Píndaro, lo cierto es que las tesis de origen homérico del cuerpo como «suma de sus miembros» y de las almas corporales no son abandonadas completamente, ni siquiera ante la emergencia de la ciencia que hace del cuerpo su objeto de estudio: la medicina.

Esta evolución explica una de las peculiaridades más desconcertantes de algunas antropologías filosóficas griegas, como la de los diálogos de Platón. Por una parte, los conceptos cuerpo y alma se encuentran consolidados como núcleos de unidad e identidad humana en época clásica. Por la otra, «almas corporales», esto es, órganos que desempeñan funciones psíquicas y que incluso parecen ser el elemento hegemónico del ser humano en algunos autores, no desaparecen del todo del imaginario social de la época.

Los órganos de los sistemas reproductivos de hombres y mujeres difieren entre sí. Los úteros de éstas van a acaparar la atención de los tratados ginecológicos hipocráticos nimbando de una pretendida científicidad los prejuicios patriarcales de los griegos.

3. El cuerpo sexuado y sus enfermedades en los tratados hipocráticos

La primera época de la ilustración, el siglo V a. C., atestiguó el apogeo de los hipocráticos. Sus teorías médicas ilustradas, oscilando entre relatos míticos antiquísimos, concepciones populares de sus contemporáneos y el espíritu científico que configurará el rostro de Occidente, constituyen un elemento esencial de las antropologías filosóficas de época clásica. «El cuerpo humano es así visto como un recipiente complejo y un tanto misterioso, cubierto por la piel y articulado por el esqueleto, que puede ser afectado por heridas externas y desequilibrios internos» (García, 1999, 67).

Un tema recurrente en sus tratados ginecológicos es el de un órgano que, evocando tanto a Homero y Hesíodo, parece reclamar cierta primacía con respecto al resto del cuerpo y se solivianta en caso de no recibir la atención requerida: la matriz (*hystére*). Una vez alcanzada la menarca la matriz permanece en un equilibrio precario dentro del cuerpo. En caso de no registrarse una situación idónea, incluida la humedad, ésta se desplaza e invade espacios pertenecientes a otros órganos, generando diferentes disturbios psicossomáticos. Se trata de la enfermedad llamada histeria.

El *Sobre la naturaleza de la mujer* ofrece un itinerario de los diferentes destinos preferidos por las matrices vagabundas. Éstas pueden dirigirse al corazón, a la cabeza, a los hipocondrios, a los pies y las piernas, a la cadera, a los costados, afuera de los genitales, al ano, a la izquierda, la derecha, o a uno y otro lado.

Los desplazamientos de las matrices causan estragos en la salud de las afectadas. En *Sobre la naturaleza de la mujer* 3 se resalta que «cuando la matriz se dirige hacia el hígado, hay pérdida repentina de voz, castañeteo de dientes y el color de la piel de la enferma se vuelve lívido. Estos trastornos sobrevienen de repente, pese a estar sana la mujer, y les ocurren a las mujeres vírgenes sobre todo de edad avanzada y a las viudas que, pese a ser jóvenes y haber dado a luz, enviudan» (Hipócrates, 1988, 361).

El *Sobre las enfermedades de las mujeres* I 1 inicia señalando que «en lo referente a las enfermedades de las mujeres, digo que una que no ha dado a luz hijo alguno padece trastornos menstruales más agudos y frecuentes que la que ha tenido hijos» (Hipócrates, 1988, 47).

La comunidad científica de Grecia clásica generó la ginecología hipocrática. No hay duda de que ésta es un capítulo de la historia de la ciencia médica. Sin embargo, ¿se encuentra exenta de ideología?

4. Cuerpo sexuado e ideología

¿Por qué tanta atención al útero y sus enfermedades? Una explicación plausible podría ser que éstas ofrecieron una base científica a la naturalidad de la organización patriarcal de la sociedad. Los tratados ginecológicos hipocráticos en general gravitan en torno a la idea de que el matrimonio es una institución natural dado que sólo él y la subsecuente maternidad pueden garantizar la salud y la vida misma de las mujeres. «L'utero [è] causa unica di tutte le patologie femminili, è un animale selvaggio e riottoso che solo la terapia fallica, riconducendolo letteralmente al suo sito naturale è veramente in grado di addomesticare» (Lombardi, 1994, 25).

Parafraseando el célebre libro de López Austin, *Cuerpo humano e ideología* (1980), podría afirmarse la existencia en Grecia de una ideología patriarcal construida en torno del cuerpo sexuado. En el caso de estudio de esta pesquisa, Grecia antigua, «son cuestiones que descansan en una política, y una política masculina que precisa la reflexión médica para una mayor eficacia: una gineconomía, política en relación a la mujer que, en este caso, es una política ejercida por los hombres sobre el cuerpo femenino. La política de dos hombres: el padre y el marido; la política de todos los hombres, por mediación de la ley» (Rousselle, 1989, 48).

No obstante lo anteriormente dicho, no todos los filósofos antropólogos atenienses se adhirieron a tal empresa, algunos, como intentaré mostrar, la cuestionaron, y entre ellos destaca Platón.

5. Cuerpo y alma en los diálogos de Platón

Platón construye progresivamente sus propias teorías relativas al cuerpo y el alma haciendo suyas, no sin antes depurarlos de todos aquellos aspectos que él considera impropios, ideas procedentes de la tradición que hereda. Alberto Bernabé ha empleado el concepto «transposición», acuñado originariamente por Diès, para referirse a la manera en que Platón absorbe críticamente ideas procedentes de otras fuentes para formular sus propias y muy personales teorías (Bernabé, 2011, 233). Esta tesis de la transposición resulta más que afortunada en lo atinente a la antropología filosófica de los diálogos. Aunque no rescata completamente a Homero ni en su cuerpo «suma de sus miembros» ni en su alma inane, sí presta mayor atención a Píndaro, los pitagóricos, los órficos y los hipocráticos. Por una parte, hará suya y le imprimirá su impronta a la tesis de la inmortalidad del alma al relacionarla con el mundo de las Ideas antes que con el del devenir. Por otra parte, el cuerpo puede formar parte de lo sensible y resultar susceptible de cambio y corrupción, no obstante, mientras vive, es una unidad, quizá lábil pero unidad al fin.

La preeminencia del alma sobre el cuerpo tiende a minimizar las diferencias entre hombres y mujeres, en particular si se toma en cuenta que al momento de la reencarnación quienes fueron hombres en su otra vida pueden optar libremente por encarnar en cuerpos femeninos. Lo contrario funciona igual, quienes anteriormente fueron mujeres al momento de la transmigración de su alma se encuentran en la posibilidad de animar cuerpos viriles.

No se puede soslayar que las concepciones platónicas acerca del cuerpo y el alma evolucionan con el tiempo. En *Alcibíades* –si este diálogo es realmente platónico– se plantea

que el ser humano es su alma y que el cuerpo no es otra cosa que su instrumento. En 130 c, según la canónica numeración de Stephanus que será mencionada cada vez que se cite un diálogo, se afirma: «Y puesto que ni el cuerpo ni el conjunto son un hombre, queda, creo, o que no es nada, o si es realmente algo, se sigue que el hombre no es otra cosa que alma» (Platón, 2013, 199). En el *Banquete*, donde se celebra el triunfo de Agatón y Eros preside las conversaciones, no se habla explícitamente de la inmortalidad del alma pero se revelan los misterios del amor de acuerdo con los cuales lo mortal puede adquirir la inmortalidad a través de la procreación. En el *Fedón* Sócrates a punto de ingerir la cicuta define la filosofía como una preparación para la muerte dando pábulo al desprecio de lo corpóreo y el encumbramiento del alma aislada en su pureza. En *República* y *Fedro* el alma inmortal es tripartita. En *Timeo*, con también una tripartición del alma, parece retomarse la tesis de las almas corporales cuando se señala que el alma concupiscible se aloja entre el diafragma y el ombligo, con el hígado como núcleo del cual irradia la mántica, la irascible entre el diafragma y el cuello, gravitando en torno de corazón y pulmones y la racional en la cabeza.

¿Qué dice Platón del cuerpo? Afirma que pertenece al orden del devenir y que por lo tanto está sujeto a la muerte. Pero por mortal y efímero que sea, mientras se mantenga con vida constituye una unidad. El Sócrates que protagoniza *Filebo*, en el pasaje 29 d, pregunta a Protarco, «¿No llamamos nosotros cuerpo a todas esas cosas de las que acabamos de hablar cuando vemos que componen una unidad?» (Platón, 2011, 99).

Los cuerpos humanos poseen sexo biológico. Hombres y mujeres tienen cabezas e hígados, partes corpóreas esenciales para el conocimiento de acuerdo con la fisiología del *Timeo*. En esta obra Platón se adhiere a las creencias populares y a los conocimientos hipocráticos imperantes en su sociedad, claramente patriarcal. Sin embargo, la antropología filosófica sobre la que se edifica su utopía por antonomasia, la Calípolis o ciudad bella de la *República*, sorprende por su objetividad. Las únicas diferencias relevantes entre hombres y mujeres que son percibidas por el autor del diálogo sobre la justicia radican en los respectivos sistemas reproductivos y en la mayor fuerza física de los primeros. Por una parte, según *República* 454 d-e, «las mujeres paren y los hombres procrean» (Platón, 2000, 164). Por la otra, de acuerdo con *República* 455 d-e, «la mujer, por consiguiente, participa por naturaleza en todas las funciones, y en todas igualmente el varón, sólo que en todas es más débil la mujer que el varón» (Platón, 2000, 165). En las acertadas palabras de Giovanni Cassertano, «è identica la loro natura» (Cassertano, 2010, 126).

En su conquista del concepto del cuerpo unitario Platón, a pesar de todo, no renuncia completamente a las almas corporales, particularmente en el *Timeo*. Y estas concepciones tradicionales le sirven para explicar, cuando menos en parte, tanto la salud/enfermedad como la virtud/vicio.

6. Los males que aquejan a los cuerpos y sus respectivas *téchnai*

Téchnē suele ser traducido como arte o técnica. Aunque tal traducción no vierta completamente el sentido de la palabra original en la lengua de recepción ya se ha vuelto canónica. Puede decirse que «una *téchnē* implica siempre la posesión de una destreza, habilidad o pericia que permite al que la posee, el *technítēs* o experto, aplicar correctamente determinados conocimientos organizados dirigidos a un fin» (Aguirre, 2013, 94).

En lo relativo al cuerpo, el objetivo de las artes abocadas a él es su cuidado, esto es, su *therapeía*. En *Gorgias* 464 b Sócrates señala que para el cuidado del cuerpo coadyuvan dos artes complementarias: «la que se relaciona con el cuerpo, no te la puedo nombrar así como única, sino de este único cuidado del cuerpo nombro dos partes: por un lado, la gimnasia, por otro, la medicina» (Platón, 2008, 25). Las *téchnai* abocadas al cuidado del cuerpo son la medicina y la gimnástica, ambas bien valoradas por el autor de los diálogos. «Dizer que o filósofo não dedica sua vida exclusivamente ao cuidado do corpo não significa dizer que ele o odeie, essa não é a intenção de Platão, logo porque é presente em vários âmbitos de sua filosofia que ele, o corpo, tem sua participação, seja na dimensão ética ou epistemológica» (Filgueiras, 2011, 179).

Debilidad y fealdad se encuentran íntimamente asociadas en el imaginario social griego clásico, «la fealdad clásica se define ante todo como la privación de la belleza y de la armonía que se deriva de ella [...] De ahí que todo lo que escape al ideal del cuerpo atlético y por tanto a la norma de excelencia, se acerque a la fealdad» (Moreno, 2015, 195).

El feo/deforme por antonomasia en los orígenes de la literatura es Tersites. Para el aristocrático Homero queda claro que tal personaje es feo y malo en virtud de su falta de nobleza. Pero el ideal de la bondad bella se modifica radicalmente con el nacimiento de la ética.

La fealdad de Sócrates es un tópico tanto en las obras de Platón como en las de Jenofonte. A pesar de las diferencias entre ambas, lo que queda claro es que las virtudes del filósofo ágrafo lo embellecen independientemente de su nariz chata y lo abultado de su vientre. La bondad/belleza del cuerpo para los socráticos requiere tanto ejercicio físico como cuidado del alma, esto con independencia del sexo biológico.

7. Enfermedades del cuerpo sexuado en los diálogos de Platón

Siendo la comida, la bebida y el sexo los principales deseos en el imaginario social heleno, no resulta difícil comprender las razones por las cuales Platón eligió el lugar del alma concupiscible. En lo relativo al cuerpo sexuado femenino, hace suya parte no desdeñable de la teoría ginecológica hipocrática señalando la relativa independencia del útero dentro del cuerpo como conjunto. En *Timeo* 91 c-d se puntualiza:

las que son llamadas matrices y úteros, un ser viviente interior deseoso de la procreación de hijos, cuando sucede que está infecundo por mucho tiempo más allá del período oportuno, lo soporta con dificultad y se irrita, y errando por todas partes a través del cuerpo, al no permitirle respirar le arroja a las angustias más extremas y provoca todo tipo de enfermedades, hasta que, ya que el deseo y el amor de ambos los impulsó, ellos, y como quienes acto seguido cosechaban de los árboles un fruto, mientras sembraban como en tierra labrada criaturas invisibles por su pequeñez e informes, y separaban de nuevo los órganos, ellas estuvieron en condiciones de nutrir grandes las criaturas dentro y después de eso pudieron consumir la generación de seres vivos cuando los condujeron a la luz (Platón, 2004, 228-229).

En lo relativo al cuerpo masculino, la carencia de útero no lo inmuniza del riesgo de histeria. Aunque en el varón no existe ninguna *hystére* que se desplace debido a reseque-

dad, la producción de esperma puede acarrear consecuencias igualmente indeseables, una especie de histeria masculina, anticipando a Charcot. En *Timeo* 86 c-e se afirma:

Así, todo el que genera un esperma abundante y fluido alrededor de la médula, y como si fuera un árbol por naturaleza más fructífero que lo adecuado, al proporcionarse en cada ocasión por medio de sus deseos y productos de su entorno muchos sufrimientos y muchos placeres, a pesar de que está desquiciado la mayor parte de su vida por causa de sus grandes placeres y penas, porque su alma está enferma y se halla sin uso de razón por la acción de su cuerpo, no se le considera como un enfermo sino como un hombre voluntariamente malo. Pero la verdad es que la incontinenia respecto de los placeres sexuales se transformó en una enfermedad del alma debido a la constitución fluida y en estado húmedo de una sola substancia, producto de los huesos del cuerpo. Y quizá prácticamente de todo tipo de placeres se dice que son una inmoderación y un motivo de reproche injustamente: porque nadie es malo voluntariamente, sino que, en virtud de una cierta constitución viciosa del cuerpo y un género de vida sin educación el malo llega a ser malo, y esto es odioso para cualquiera y le sobreviene como un mal. Además, en lo concerniente específicamente a los dolores, el alma de un modo semejante adquiere mucha maldad por causa del cuerpo (Platón, 2004, 219-220).

Platón complementa la ginecología hipocrática con una teoría del cuerpo sexuado masculino. Éste, como tal, no le interesa a Platón; lejos está del espíritu científico de los tratados biológicos de su discípulo. Pero en el diálogo donde acusa a los varones injustos y cobardes de reencarnar como mujeres afirma la existencia de una clase de «histeria masculina» cuyas connotaciones morales le preocupan. Los hombres carecen de matriz que se desplace dentro de sus cuerpos por causa de la sequedad; pero es precisamente un exceso de humedad, inverso al que amenaza a las mujeres, lo que los «histeriza».

Chantraine subraya que los griegos solían distinguir la lascivia en función del género del sujeto que la experimenta: «*mákhlos*, «lascif», dit en principe des femmes, tandis que *lágnos* se dit des hommes» (Chantraine, 1968, 673). Si el pensamiento patriarcal hizo hincapié en la lascivia presuntamente inherente a las mujeres (*makhlosýne*), los moralistas clásicos también estuvieron conscientes de los estragos generados por la lascivia masculina (*lagnéa*). Y si en la tragedia ática Fedra se suicida y difama a Hipólito al ser derrotada su razón por sus pasiones, en la tragedia de Atenas la histeria masculina, quinta esencia de la personalidad tiránica, provocó los tan temidos episodios de disensión o *stásis* que estremecieron a varias *póleis* clásicas. ¿Qué tragedia es mayor? ¿Treinta Fedras sufriendo hasta el suicidio por los desplazamientos de sus matrices o la ciudad de Atenas masacrada por los deseos descontrolados de sus treinta tiranos?

8. Consideraciones finales

Es un lugar común que el Sócrates platónico prácticamente instaura la concepción del alma imperante en la mayor parte de la historia de Occidente. Suele atribuirse al platonismo una preeminencia del alma con respecto al cuerpo. Sin negar lo anterior, la presente

comunicación ha hecho hincapié en que la antropología de los diálogos platónicos también incorpora una teoría desarrollada del cuerpo. El dualismo psicosomático planteado por Platón, como se ha demostrado, dedica más tiempo al cuerpo de lo que usualmente se piensa.

Apoyándose y cuestionando al mismo tiempo la ciencia médica y los prejuicios patriarcales de la época que le tocó vivir, Platón postula que las diferencias biológicas de los cuerpos sexuados se reducen a la fisiología de la procreación y a las dimensiones de los cuerpos; pero tales características no implica ninguna consecuencia en lo relativo al lugar de las mujeres y de los hombres en la sociedad. Y tal concepción del cuerpo sexuado resulta sorprendentemente vigente si se toma en cuenta la categoría género prácticamente omnipresente en las teorías sociales y las sociedades contemporáneas.

Sucintamente, la antropología filosófica contenida en las utopías platónicas prefigura la categoría contemporánea de género entendida en términos de construcciones sociales impuestas a cuerpos sexuados.

Bibliografía

- Aguirre, J. (2013): *Platón y la poesía. Ion*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Azaovagh de La Rosa, A. (2011): «Cuerpo e iconicidad: los rostros de la humanidad», in: Sierra González, Ángela y Yasmina Romero Morales (eds.): *Actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía «Razón, crisis y utopía»*, Santa Cruz de Tenerife, Universidad de La Laguna/Sociedad Académica de Filosofía, pp. 73-83.
- Beristáin, H. (2001): *Diccionario de retórica y poética*, México, UNAM.
- Bernabé, A. (1995): «Una etimología platónica: *sôma-sêma*», *Philologus*, n° 139.2, pp. 204-237.
- Bernabé, A. (2011): *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, Abada.
- Cassertano, G. (2010): «La giustizia come il fare le cose proprie (Plat. *Resp.*)», in: A. Arbea y R. Inostroza (eds.): *La idea de justicia en la antigüedad clásica*, Santiago de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, pp. 109-131.
- Chantraine, P. (1968) : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck.
- Crespo, E., (2015): «La aparición del concepto de cuerpo en época posthomérica», in: C. Sánchez e I. Escobar (eds.): *Dioses, héroes y atletas. La imagen del cuerpo en la Grecia antigua*, Madrid, Comunidad de Madrid/República Helena, pp. 45-52.
- Filgueiras de Araújo, H. (2011): «A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão», *Perspectiva filosófica* (Recife), n° 36, pp. 163-181.
- García Gual, C. (1999): «El cuerpo humano y su descripción en los tratados hipocráticos», in: A. Pérez y G. Cruz (eds.): *Unidad y pluralidad del cuerpo humano*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 63-79.
- Hesíodo (1986): *Teogonía*, México, UNAM.
- Hipócrates (1988): *Tratados Hipocráticos. Vol. IV*, Madrid, Gredos.
- Homero (2013): *Odisea*, México, UNAM, 2013.
- León-Portilla, M. (2006): *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- Lombardi, T. (1994): «Alcune considerazioni sul mito di Pandora», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (Roma), n° 46.1, pp. 23-34.

- López, A. (1980): *Cuerpo humano e ideología. Los conceptos de los antiguos nahuas*, México, UNAM.
- Martos Montiel, J. (1999): «La concepción homérica del cuerpo humano», in: A. Pérez y G. Cruz (eds.): *Unidad y pluralidad del cuerpo humano*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 37-61.
- Moreno Conde, M. (2015): «Entre la risa y el rechazo: la fealdad en la antigua Grecia», in: C. Sánchez e I. Escobar (eds.): *Dioses, héroes y atletas. La imagen del cuerpo en la Grecia antigua*, Madrid, Comunidad de Madrid/República Helena, pp. 187-200.
- Píndaro (2002): *Nemeas*, México, UNAM.
- Platón (2000): *República*, México, UNAM.
- Platón (2004): *Timeo*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Platón (2008): *Gorgias*, México, UNAM.
- Platón (2011): *Filebo*, Madrid, Encuentro.
- Platón (2013): *Alcibíades*, Santiago de Chile, Ediciones táctas.
- Rousselle, A. (1989): *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era Cristiana*, Barcelona, Península.
- Santasilia, S. (2016): «Sugerencias para una posible fenomenología del límite», *Interpretatio. Revista de Hermenéutica* (México), n° 1, pp. 95-115.
- Snell, B. (1965): *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid, Razón y fe.
- Tapia, P. (2013): *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*, México, UNAM.

Semántica bidimensional y teoría de la identidad en Kripke

Two-Dimensional Semantics and the Theory of Identity According to a Kripkean Perspective

RODRIGO NEIRA*

Resumen: El presente trabajo consistirá en aplicar el esquema de la semántica bidimensional —la cual se define porque pone en relación convenciones semánticas con mundos posibles y permite dar una respuesta a las ilusiones modales que se originan al asimilar lo contingente a lo *a posteriori* y lo necesario a lo *a priori*— a la comprensión de la crítica de Kripke a la teoría de la identidad entre los estados mentales y los estados cerebrales; su conclusión, tomando como ejemplo la identificación del dolor con la estimulación de unas fibras particulares, será que un enunciado que afirme la identidad mente-cerebro no podrá ser necesario, de tal manera que la teoría de la identidad quede en entredicho.

Palabras clave: designador rígido, designador accidental, referencia, mundo posible, contexto de uso.

Abstract: The aim of the current paper consists of applying the conceptual background of the Two-Dimensional Semantics —which allows to reject some modal delusions which have their origins in the assimilation between the contingent and the *a posteriori* and the necessary and the *a priori* by connecting semantic conventions with possible worlds— to the understanding of the criticism against the Theory of Identity between mental and physical states put forward by Kripke; its conclusion, which will be arrived at after considering the identification of pain with the stimulation of some particular fibers, will be that the correspondent statement cannot be necessary, so that the Theory of Identity is put into question.

Keywords: rigid designator, accidental designator, reference, possible world, context of use.

Para Kripke (1985:154-161) todo aquél que defienda la teoría de la identidad entre tipos de estados está comprometido con ciertos supuestos: si el dolor ha de ser la estimulación de las fibras C, tesis que bien podría sostener un teórico de la identidad, entonces esa proposición ha de ser verdadera en todos los mundos posibles y estar constituida por designadores rígidos, expresiones cuyo referente es el mismo en relación a cualesquiera situaciones contrafácticas de las que se hable. Si A es el nombre de una sensación y B el nombre del estado cerebral con el que —según asegura la teoría de la identidad— esa

Fecha de recepción: 11/05/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Estudiante de doctorado en la Universidad de Oviedo. Correo electrónico: UO228519@uniovi.es . Líneas de investigación: transparencia, externismo de los contenidos mentales, autoridad de primera persona, ficcionalismo. Publicaciones: “La versión modal del argumento ontológico”. *Textos y estudios de filosofía medieval: De Natura: la naturaleza en la Edad Media*. Vol. II., 2015, pp. 653-659; “Recensión de *Possibility* de M. Jubien”. *Teorema*. Vol. XXXII/3, 2013, pp. 179-183.

sensación se identifica, entonces A y B deberían ser designadores rígidos y el enunciado $A=B$ debería ser necesariamente verdadero: el estado mental y el estado cerebral serían una y la misma cosa y las propiedades del uno serían las del otro. Ahora bien, este compromiso que debe asumir la teoría de la identidad no parece avenirse con que podamos concebir que B, el estado cerebral, podría haber existido sin que se presentara la sensación A –imaginémos un caso de anestesia o los efectos derivados de la ingestión de una droga. ¿Cómo puede responder a estos el teórico de la identidad? Desde luego no puede darlo por bueno y seguir argumentando a partir de ahí: los compromisos que ha asumido al adoptar la tesis de la identidad –el carácter necesario de los enunciados de identidad con designadores rígidos– imponen su legalidad teórica y le impiden aceptar sin más la premisa cartesiana a la vez que niega la conclusión cartesiana. Tampoco caben salidas de emergencia como la de argüir que ser tal sensación es una propiedad contingente de A. Pero eso resulta de todo punto inadmisibile: ¿acaso ser una determinada sensación es una propiedad contingente de esa sensación?, ¿acaso presentarse como dolor es una propiedad contingente del dolor? Un teórico de la identidad que defendiera la postura de que B puede darse sin que se dé A debería incluso decir que A es contingentemente una sensación, dado que en principio B puede darse sin que se dé ninguna sensación en absoluto. Recordemos que la teoría de la identidad no afirma que B produzca A sino que A y B son una y la misma cosa. Por eso A y B son designadores rígidos y el enunciado que componen es necesariamente verdadero.

En estas líneas se resume la primera parte de la argumentación de Kripke. La crítica de Kripke ha hecho presa hasta ahora en aquellos teóricos de la identidad que, aun aceptando la premisa cartesiana de que podemos concebir la mente como existente al margen del cuerpo, rechazan la conclusión cartesiana de que la mente es distinta del cuerpo. No hemos hecho de momento ninguna distinción en cuanto a las diversas versiones de las teorías de la identidad. Lo que nos interesa destacar por ahora es lo que a nuestro juicio constituye el núcleo de la crítica de Kripke a estos teóricos de la identidad: Kripke denuncia aquí la primera de las confusiones subyacentes a la tesis de la identidad. Según Kripke, los teóricos de la identidad confunden los enunciados de identidad necesariamente verdaderos del modelo $A=B$, en los que ambos términos son designadores rígidos, con los enunciados de identidad contingentemente verdaderos en los que uno de los términos es un designador accidental. Son ejemplos de enunciados del primer tipo “El dolor es la estimulación y las fibras C” y “Descartes es B” –entendiendo B como un designador rígido del cuerpo de Descartes—. Del segundo tipo Kripke cita como ejemplo “Franklin es el inventor de las lentes bifocales”. Nótese que en este segundo caso “el inventor de las lentes bifocales” podría haberse referido a otro hombre: el hecho de que en el mundo actual Franklin pueda ser honrado como el inventor de las lentes bifocales no quiere decir que no haya otros mundos posibles en los que fue otro hombre, por ejemplo Descartes, quien inventó las lentes bifocales, o en los que las lentes bifocales no fueron inventadas jamás, sin que por ello Franklin no haya existido en esos otros mundos. En el caso del enunciado “Descartes es B” ninguno de los dos términos de la identidad es como “el inventor de las lentes bifocales”: Franklin pudo haber existido aun en los mundos posibles que hemos descrito pero, si Descartes es B, entonces Descartes no puede ser concebido sin B y en ningún mundo posible en el que no exista B podrá existir Descartes.

La semántica bidimensional puede caracterizarse porque tiene en cuenta que el valor de verdad de las oraciones es uno u otro dependiendo de lo que es el caso en el mundo y también de los valores semánticos que puedan tener. Con respecto a la primera parte de la argumentación de Kripke, el análisis bidimensional puede aplicarse de la siguiente manera: dando por buena la tesis de la identidad resulta que “Descartes es B” es un enunciado verdadero en todos los mundos posibles. Al representarlo en una tabla unidimensional la proposición horizontal debe ser siempre verdadera:

I	M1	M2
c1	V	v

Supongamos ahora que, mientras que en M1 están vigentes las convenciones semánticas actuales, en M2 el designador rígido B se usa para referirse al cuerpo de Spinoza en vez de al de Descartes. Tendríamos entonces la tabla bidimensional completa:

II	M1	M2
c1	V	v
c2	F	f

¿Cuál es la diferencia con respecto a “Franklin es el inventor de las lentes bifocales”? En este caso tenemos un enunciado contingentemente verdadero a priori. A diferencia de lo que ocurre respecto de “Descartes es B”, este enunciado no es verdadero en todos los mundos posibles, de ahí que en una celda de la línea horizontal aparezca como verdadero y en la otra aparezca como falso. En cambio, conforme a las convenciones semánticas que rigen en cada mundo posible, el enunciado es siempre verdadero en la diagonal. Supongamos que en M2 el inventor de las lentes bifocales no es Franklin sino Descartes mientras que en c2 utilizamos ‘Franklin’ para referirnos a Descartes. La tabla bidimensional completa es la siguiente:

III	M1	M2
c1	V	f
c2	F	v

La segunda de las partes en las que hemos dividido la crítica de Kripke a la tesis de la identidad tiene como objeto una versión concreta de dicha tesis. Se trata de la versión de la teoría que identifica tipos de estados mentales y tipos de estados físicos. Un teórico de la identidad que defendiera esta versión de la teoría podría decir que el dolor no es otra cosa que la estimulación de un cierto tipo de fibras que Kripke llama fibras C. Así, este teórico asentiría al enunciado “El dolor es la estimulación de las fibras C”. Kripke denuncia una confusión semejante a la anterior en este planteamiento. El filósofo que defienda que el dolor es la estimulación de las fibras C queda inmediatamente comprometido con determinadas tesis que debemos hacer explícitas: en particular el teórico se compromete con el carácter necesario del enunciado “El dolor es la estimulación de las fibras C”. Así pues, el dolor no puede no ser la estimulación de las fibras C en ningún mundo posible, cosa que al menos

a primera vista resulta francamente difícil de admitir. ¿Acaso no podemos imaginarnos con suma facilidad la existencia de seres a quienes la estimulación de las fibras C no les produzca la misma sensación que a nosotros sino otra muy distinta?

Pero al margen de esta intuición la confusión de la que es víctima el teórico de la identidad como identidad de tipos consiste en suponer que el enunciado “El dolor es la estimulación de las fibras C” es análogo respecto de enunciados científicos como “El calor es el movimiento de las moléculas”. En la teoría de los designadores rígidos estos enunciados son necesariamente verdaderos: los términos de género natural tales como ‘calor’ son designadores rígidos que se refieren en todo caso a los mismos procesos físicos. Es difícil no ver al mismo tiempo que “el movimiento de las moléculas” es un designador rígido. La tesis usual cae presa de la ilusión de contingencia que producen estos enunciados científicos: confundimos el calor con la sensación de calor. Ahora bien, el hecho de que nosotros sintamos un proceso físico de tal o cual manera depende de nuestra constitución fisiológica y bien podría haber sido el caso de que el universo hubiera estado habitado por seres con otra constitución fisiológica para los que el movimiento de las moléculas se presentara bajo otra apariencia. ¿Diremos entonces que el calor es para esos seres una cosa distinta que para nosotros? La respuesta de Kripke es que el calor es en todo caso el movimiento de las moléculas; lo que es contingente es la manera que tenemos de sentir el calor en tanto que está mediada por nuestro aparato senso-perceptual. Identificamos el calor de manera no rígida, y eso es lo que produce en nosotros una ilusión de contingencia.

¿Podemos explicar de la misma manera la aparente contingencia de la identificación del dolor con la estimulación de las fibras C? Los teóricos de la identidad como identidad de tipos suponen que “El dolor es la estimulación de las fibras C” es análogo a “El calor es el movimiento de las moléculas”. Si esto fuera así es de suponer que caeremos a propósito del dolor en la misma ilusión de contingencia que a propósito del calor: así como parece que podría darse el movimiento de las moléculas sin que nadie lo sintiera como calor, parece que podría darse la estimulación de las fibras C sin que nadie la sintiera como dolor. Recordemos aquí que el teórico de la identidad no afirma que el estado mental sea un efecto producido por el estado físico o un epifenómeno del estado físico, sino que niega toda distancia entre ambos: son una y la misma cosa. Si bien puede haber seres que tengan la sensación de calor aunque no estén en presencia del movimiento de las moléculas, es decir, seres que se encuentren en la misma situación epistémica que nosotros cuando estamos en contacto con el calor objetivo, no parece que el mismo esquema se pueda aplicar al caso del dolor: tener la sensación de dolor es estar en contacto con el dolor objetivo. En el caso del dolor determinamos la referencia de acuerdo con una propiedad esencial de la cosa y no de acuerdo con la propiedad accidental de que produzca en nosotros, dada la mediación de nuestra fisiología, tal o cual sensación. El resultado de estos razonamientos es la conclusión de que la aparente contingencia de la identificación del dolor con un proceso físico no es ilusoria, como en el caso del dolor y su identificación con el movimiento de las moléculas. Por tanto, el teórico de la identidad no puede explicarla de esa manera.

La aspiración de la teoría de la identidad como identidad de tipos es que la tabla resultante del análisis bidimensional de “El dolor es la estimulación de las fibras C” sea como en II, es decir, que arroje como resultado un enunciado verdadero en todo mundo posible. Ese mismo sería el análisis resultante de “El calor es el movimiento de las moléculas”.

En cambio, la tabla resultante si damos por buena la contingencia de la identidad del dolor con la estimulación de las fibras C sería como en III. Supongamos que M1 es el mundo actual mientras que en M2 los únicos seres con conciencia sensible que pueblan el universo experimentan la sensación de dolor –es decir, el dolor mismo– con la estimulación de las fibras H en vez de C. En c2 la convención semántica que rige es la de referirse con ‘dolor’ a la estimulación de las fibras H:

IV	M1	M2
c1	V	f
c2	F	v

Se trata pues de un enunciado contingentemente verdadero a priori. Esto implica que es posible un estado físico sin el estado mental correspondiente en el mundo actual. Si esa correspondencia es contingente, la tesis de la identidad queda en entredicho.

Referencia bibliográfica

Kripke, Saul (1985): *El nombrar y la necesidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Poder, teoría queer y cuerpo Cyborg

Power, queer theory and Cyborg body

DANIEL PERES DÍAZ*

Resumen: En el presente artículo se analizan los conceptos de poder, género, sexo, cuerpo y Cyborg a partir de la ligazón entre teoría queer, ciberfeminismo y una ontología que podría calificarse como “posthumanista”. El objetivo principal radica en deconstruir el discurso del poder hegemónico y dibujar las líneas maestras de un nuevo proyecto emancipatorio basado en la implementación de tecnologías inteligentes que mejorarían las capacidades del ser humano y darían forma a un sujeto nómada, cuya peculiar condición ontológica le convertiría en un ser subversivo. Para ello, se propone una crítica de los conceptos mencionados como hilo conductor de la argumentación.

Palabras clave: Poder, teoría queer, cuerpo, ontología Cyborg, posthumanismo.

Abstract: In this article discusses the concepts of power, gender, sex, body and Cyborg from the nexus between queer theory, cyberfeminism and an ontology that could be described as “posthumanist”. The main objective is to deconstruct the discourse of hegemonic power and draw the outlines of a new emancipatory project based on the implementation of intelligent technologies that enhance the capabilities of human beings and they would shape a nomadic subject, whose peculiar ontological status make him a subversive being. To this purpose, it is proposed a critique of the concepts above as common thread of the argument.

Keywords: Power, queer theory, body, Cyborg ontology, posthumanism.

1. Introducción

En el momento actual de revolución de las biotecnologías, tecnologías de la información, psicofarmacología y ciencias cognitivas, la crítica del sistema sexo-género se imbrica necesariamente con una reflexión acerca de las posibilidades reales de transformar la realidad óptica del cuerpo en un proyecto más amplio e integrador de “mejora humana”. Ello nos

Fecha de recepción: 29/05/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Becario de colaboración en la Universidad de Granada. Líneas de investigación: teoría queer, género, populismo, economía política del desarrollo. Dos publicaciones recientes: Peres Díaz, D. (2015) «La construcción del en-común político: Hegemonía, disputa por el sentido e hiperpolítica», en *Pensamiento al margen. Revista digital*, nº 3, pp. 1-16; y Peres Díaz, D. (2016) «Los límites de lo humano: Teoría queer, ciberfeminismo y ontología Cyborg», *Tales. Revista de la Asociación de estudiantes de Filosofía*, nº6, pp. 151-162. Correo electrónico institucional: peres@correo.ugr.es

construye a emprender una serie de deliberaciones con importantes implicaciones ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas, centrándonos especialmente en el advenimiento y consolidación de nuevas subjetividades.

Frente a la idea del cuerpo como límite negativo a la apertura de nuevas realidades, puede vislumbrarse un nuevo marco epistémico que opera en la frontera, en las diversas posibilidades de transformar, manipular, cambiar o hacer del cuerpo una entidad abierta, susceptible de recibir nuevos significados y, en línea con ello, de generar diferentes espacios de pensamiento. Entonces, es posible articular, dar forma, a una noción positiva de límite cuya condición de posibilidad actual es el surgimiento de las nuevas tecnologías, y rastrear a partir de ella algunas señas que podrían hacernos pensar en un humanismo biotecnológico entendido como un nuevo proyecto posthumanista.

En esta línea, considero que el concepto de “cuerpo Cyborg” es el soporte idóneo para materializar dicho humanismo, pues constituye un espacio genuino de reflexión que engloba la relación entre cultura y naturaleza en toda su amplitud, al tiempo que perfila una plataforma adecuada para pivotar la transición hacia una nueva ontología en la cual la disolución de las oposiciones actúa como una fuerza política subversiva.

Así, retomando la famosa frase de Stelarc, podemos decir que “el cuerpo está obsoleto”, lo que significa que este debe ser reconceptualizado, resignificado. Dado que el cuerpo, entendido como una entidad natural, es insuficiente para describir en términos ontológicamente adecuados los retos, intelectuales y políticos, a los que inexorablemente debemos hacer frente hoy, se propone una visión alternativa según la cual el poder es generador de realidades corpóreas, ónticas, que desembocan en una hegemonía cultural y simbólica. Y puesto que, desde las posibilidades tecnológicas, se pueden deconstruir el sexo y el género, es posible que emerja un Cyborg que es en sí mismo un sujeto subversivo.

Así las cosas, en la exposición se enlazan las propuestas de Judith Butler y la teoría *queer* con la idea del *cuerpo Cyborg*. El análisis de Butler nos va a servir de punto de partida para luego esbozar la propuesta de una ontología posthumanista, fundada en la idea de un Cyborg, en conexión con el ciberfeminismo de Haraway. El hilo conductor, por tanto, anida en un enfoque y metodología “deconstructivista”, en la medida en que se busca deconstruir las categorías fundamentales que son objeto de examen en el presente trabajo.

2. Poder en el cuerpo: La teoría queer

La construcción contemporánea del cuerpo está claramente sobrepasada por la visión tradicional del poder según la cual este se trasmite de un modo vertical, fácilmente identificable y a través de instituciones más o menos visibles. Más bien, la problemática del cuerpo, su construcción social y científica, pone de manifiesto un poder de una naturaleza distinta, un poder disperso, difuso, que se expande subrepticamente y se consolida gracias a prácticas sociales e instituciones aparentemente neutras cuyo objetivo último es la legitimación de un orden cultural, político y económico dominante (Peres Díaz, 2015).

Por ello, la crítica del cuerpo ha de ser una crítica biopolítica, esto es, debe centrarse en examinar los mecanismos de construcción socio-cultural del cuerpo más que en las instituciones que operan “visiblemente” en él. De ello se infiere una actitud crítica por defecto, ya que es en ese acervo de biopoder, en esos dispositivos, donde anida el verdadero vector

creador de realidades. Así pues, el primer paso lógico que debe darse es una deconstrucción del imaginario colectivo occidental, haciendo un énfasis especial en la relación entre cuerpo, poder y sexo-género, ya que ello nos permitirá enlazar con la teoría queer. Como afirman Madera Pacheco y Pacheco Ladrón de Guevara:

La cultura occidental se basa en el dualismo jerarquizante y antagónico que afecta a todos los ámbitos del conocimiento, de la cultura y de la ética y lo establece como formas masculinas de relación. Esas formas masculinas de relación se desarrollan en la exclusión del mundo de las mujeres y de las formas de vida no humana. Se convierten, a su vez, en arquetipos profundos de la cultura, alimentados por sistemas de creencias, valores y actitudes, uno de ellos es la construcción de las mujeres como cuerpo-sexo, y su reducción a naturaleza. (2015, 57)

Como puede constatar, el enemigo a batir es el esencialismo y el pensamiento binario. La crítica al binarismo y al pensamiento oposicional en términos de categorías lo encontramos de un modo claro y conciso en el planteamiento de Butler (2007), cuya tesis nuclear viene a decir que el género es el producto de un complejo proceso de construcción social y cultural. En esta línea, se sostiene que el sexo-género se construye discursivamente, esto es, lingüística y culturalmente. No habría, por tanto, un sexo natural, material y prediscursivo (Butler, 2002), sino tan solo su significación social y cultural en tanto que género.

El género, pues, no es sino una construcción que alcanza forma a partir de la repetición de unas prácticas cotidianas incrustadas en la estructura de la sociedad. De este modo, el género no existe sino en la performatividad del lenguaje, es decir, solo tiene sentido y es comprensible desde el momento en que lingüísticamente lo designamos (Pérez Navarro, 2004). En consecuencia, el género no es algo que preexiste al lenguaje, sino que se crea en el lenguaje. A juicio de Butler, el género no es algo “sustantivo”, sino, como digo, una construcción performativa, algo que “constituye la identidad que se supone que es” (Butler, 2007, 58).

Dando un paso más, podemos afirmar que el sujeto depende de una regla discursiva, esto es, *existe* gracias a que tenemos un nombre para decir que existe. En otras palabras: “algo que no es sujeto deviene sujeto gracias a la reglamentación discursiva” (Butler, 2006, 83). Así las cosas, el acto de nombrar resulta ser no ya un mero acto de designación, que haría referencia a una conexión conceptual entre dos entidades previamente conocidas, sino la inclusión en el lenguaje del momento fundamental que constituye la cosa misma, o sea, la creación instantánea de una realidad concreta (Argañaraz, 2012). Cuando nombramos, pues, estamos inscribiendo realidades indeterminadas en unas lógicas culturales, simbólicas, económicas y políticas muy concretas.

Estas lógicas cohabitan, se superponen y ensamblan una hegemonía, entendiendo por esta un proceso de repetición de prácticas sociales que refuerzan determinados ideales y representaciones colectivas sobre cómo ha de organizarse la vida, el trabajo, la reproducción, la economía, la ciencia, la identidad, la sexualidad, etc. Con ello, se establece una biopolítica en el sentido de una creación de actitudes vitales, de disposiciones aprehendidas que constituyen un *a priori* conductual para sí y para con los demás. Y luego, esa biopolítica genera exclusiones jerarquizantes (Romero, 2003).

Si esto es así, o sea, si el sexo-género se construye discursivamente, significa entonces que el control de la subjetividad responde a una “gramática de la gobernabilidad”. En efecto, si entendemos que el lenguaje es capaz de construir realidades nuevas que no existían previamente, parece como mínimo razonable pensar que quienes detentan el poder de cambiar, manipular, transformar o imponer un lenguaje tienen, en última instancia, el poder de controlar los cuerpos (Peres Díaz, 2016a).

Por lo tanto, estaríamos ante un modo de legitimación de unas formas de estar en el mundo y, *sensu contrario*, ante una manera de discriminación e invisibilización de otras:

(...) Se produce un “cierre categorial” cuyo fin último anida en excluir toda forma de subjetividad que cuestione la validez del orden social hegemónico. Ese cierre nos obliga a entender el género como un dispositivo de poder, esto es, como un operador que regula la vida social en interacción con otros dispositivos. Desde un análisis foucaultiano, podríamos decir que el género está construido sobre la base de unas relaciones de poder dispuestas de un modo reticular, y destinadas a generar un poder microfísico que legitima unas prácticas al tiempo que invisibiliza otras (Peres Díaz, 2015, 658).

El poder, en este marco, se manifiesta a través de criterios de veridicción, de patrones de demarcación entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, etc. Por eso, el poder es *en y a través* del cuerpo, ya que, de este modo, se interioriza en él una serie de vivencias que son las que posibilitan designar estados de ánimo, formas de conducta o identidades. La validación del “modo apropiado” de comportarse se produce mediante una sanción social, generalmente lingüística o simbólica, que indica que “estamos haciendo lo correcto”.

Es por todo ello que la visibilización de sexualidades, y más genéricamente identidades, periféricas, esto es, que bordean la norma, es por su mera existencia una herramienta cuestionadora del régimen y del poder hegemónico (Fonseca Hernández, & Quintero Soto, 2009). El caso de Herculine Barbin analizado por Foucault (2007) es un claro ejemplo de esto; Herculine, como hermafrodita, cuestionaba el orden legal en tanto en cuanto no era ni hombre ni mujer, sino ambos y al mismo tiempo¹. Se observa el carácter coactivo del Derecho en la genealogía de la sexualidad que emprende Foucault (1998), donde se muestra la clara arbitrariedad del sexo-género, demostrándose así que todo concepto tiene una génesis y una evolución destinadas a legitimar un estado de cosas. Se trata de narrativizaciones, ficcionalizaciones del pasado orientadas a validar un poder que se constituye en hegemónico (Suárez Briones, 1999). Más claramente, la imposición de una perspectiva clínica de conductas sexuales “marginales”, como la transexualidad, es producto de una situación ideológica y tecnológica concreta (Balza, 2009).

Ahora bien, si somos capaces de relativizar el género, y con él todas las categorías que nos son dadas, aplicando el método genealógico foucaultiano, podremos poner de relieve la

1 Lo mismo ocurre con la transexualidad, cuya despatologización médica no ha venido acompañada en la práctica de una crítica de los roles de género. La verdad es que las personas transexuales tienen dificultades para encontrar coordenadas simbólicas que les permitan interpretar su propio cuerpo desde el momento en que la sociedad sigue imputando sexos y géneros unívocos y binarios (Rubio Arribas, 2009).

arbitrariedad de nuestros propios conceptos y, con ello, abonar el campo para la apertura de nuevas subjetividades (Córdoba García, 2003).

En este contexto, la teoría queer aboga por la proliferación de nuevas identidades que rebasen el marco y que permitan crear una brecha en la conformación y consolidación de realidades fijas, inmutables, claramente establecidas. Se trata de un “deshacer el género” (Butler, 2006) que nos lleva inmediatamente a un “deshacer las categorías”. En esa tarea las posibilidades que ofrece la convergencia entre biotecnologías, tecnologías de la información y el cuerpo son, cuando menos, interesantes de cara a la discusión que se quiere inducir en el presente trabajo. Por ello, la idea de un Cyborg nos va a permitir dilucidar la cuestión de la identidad y el cuerpo desde las posibilidades que ofrece la tecnología en el marco de una nueva ontología.

El hilo conductor que permite conectar este primer apartado con el segundo estriba en el carácter abierto de la identidad y el género, como construcción cultural, en un caso, y como cuerpo Cyborg, en el otro; y en su potencial de subversión política al derrumbar los binomios de la lógica bivalente y la ontología monovalente.

3. Superando paradigmas: El cuerpo Cyborg como nueva ontología

La convergencia entre nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas (tecnologías NBIC) puede alcanzar en el futuro un estado de desarrollo lo suficientemente avanzado como para pensar que es posible su uso fiable con fines de rediseño y mejora de la especie humana. De este modo, hay autores que plantean como plausibles aplicaciones tales como la creación de fármacos génicamente especializados, la inserción de genes con rasgos favorables, la clonación y reemplazo de órganos, el diagnóstico preimplantarorio, la eugenesia (positiva y negativa), la modulación del comportamiento y de la respuesta fisiológica, la mejora de las capacidades cognitivas, funcionales, metabólicas o inmunológicas, la integración de dispositivos auxiliares para procesar e interpretar información masiva, la prolongación de las expectativas de vida y el retraso del envejecimiento o la conexión directa del cerebro humano a una base de datos infinita.

Ante estos retos, la filosofía debe dar una respuesta que abarque las implicaciones onto-epistémicas, pero también éticas, sociales y políticas, en un marco teórico que supere la dicotomización entre transhumanistas y bioconservadores, por ser posturas enteramente reduccionistas, esencialistas y simplificadores del debate en cuestión, y adoptando un enfoque que yo denomino “posthumanista”.

El posthumanismo, en conexión con diferentes estudios de prospectiva científica y tecnológica de carácter interdisciplinar, viene a sostener que estamos muy cerca de conseguir las herramientas que harán posible reducir de manera radical las limitaciones tradicionalmente asociadas a la especie humana en su condición natural, abriendo de este modo un horizonte que justificaría hablar de individuos posthumanos, claramente diferenciados en sus capacidades de los humanos no rediseñados, pero sin querer por ello eliminar el cuerpo y la historia como elementos transversales de lo que somos y nos constituye, como sí que pretende el transhumanismo, o postular una esencia natural, como sostiene el enfoque bioconservador, que se muestra a todas luces insatisfactorio para describir en términos epistemológicamente adecuados el potencial de las tecnologías NBIC.

La era del ciberespacio, en la que nos hallamos irremediabilmente insertos, como se deduce de la hiperexpresión en que se ha convertido Internet y las redes sociales, transforma la concepción del individuo y del yo; se produce de este modo una torsión del centro de gravedad de la metafísica tradicional, dependiente en exceso de una ontología monovalente incapaz en última instancia de dar cuenta del nuevo paradigma de la información. Frente a la noción de cuerpo como objeto de estudio, esto es, como una cosa tematizada por las ciencias naturales durante la Modernidad en algo meramente objetivo y mecánico (Aguilar, 2007a), la posibilidad de comunicación en esa red de interrelaciones que es el ciberespacio provoca un vaciamiento de la construcción del yo, de deconstrucción de “nuestra sustancia” en el conjunto de fuerzas y relaciones que sujetan lo que somos (Aguilar, 2012).

O sea, el yo, en este marco, es fundamentalmente posibilidad, sujeción de relaciones en constante proceso de disolución y acoplamiento. Ello permite articular un intento de deconstrucción, consistente en desedimentar las bases de la civilización occidental atacando las categorías sustancialistas de la metafísica de la presencia y posibilitando la emergencia de nuevas identidades deslocalizadas, no jerarquizantes, inclusivas y ontológicamente políticas. La apuesta del Ciberfeminismo sería precisamente la de buscar la emancipación de la mujer a través del Cyborg (Aguilar, 2007b).

En este contexto, la ontología Cyborg es una posición “intermedia” entre transhumanismo y bioconservadurismo, una ontología que aquí se caracteriza como “posthumanista” en la medida en que integra las posibilidades transformadoras de las NBIC con la realidad óptica del cuerpo. Esa posición intermedia, la ontología posthumanista, que se funda en la idea del cuerpo Cyborg, no pretende superar el yo en una alteridad totalmente otra, sino combinar el potencial de la tecnología para hacer del cuerpo una entidad más plástica y, con ello, flexibilizar al yo. Para eso, habría que ensayar un humanismo tecnológico (Molinuevo, 2004) en el que las tecnologías no fuesen elementos de alienación, sino herramientas al servicio de un ideal de humanidad focalizado en la mejora.

No en vano, ya usamos la tecnología para fines humanistas, y la educación persigue eso mismo; no habría diferencia entre lo que hacemos ahora y lo que haríamos si aplicásemos tecnologías NBIC en el futuro, siendo así que estas y la educación, que es el modo actual en que las sociedades humanas buscan la “mejora humana”, convergen en un mismo fin. O sea, al usar la tecnología no estaríamos empleando herramientas muy diferentes a las que ya usamos, por lo que no tendría sentido criticar el empleo de, por ejemplo, psicofármacos o implantes neuronales para conseguir mejorar las capacidades humanas arguyendo que “eso va contra natura”.

De facto, ya estamos rompiendo la barrera entre mejora y terapia humana. Cuando usamos vacunas, por ejemplo, no estamos curando a un enfermo, sino mejorando el sistema inmunológico para prevenir futuras eventualidades; del mismo modo, la terapia génica o el uso de psicofármacos va en la misma línea. No podemos apelar a una naturaleza o esencialidad humana, que previsiblemente debe ser cuidada, cuando todos los días tomamos café para mejorar nuestra percepción y atención, usamos lentes para corregir la visión y empleamos complejos vitamínicos para suplir carencias alimentarias.

En este sentido, Sloterdijk (2000) habla de “reglas para el parque humano” haciendo referencia precisamente a eso, a la idea de que el objetivo perseguido por la educación es la mejora humana, exactamente lo mismo que pretende alcanzarse mediante el uso de estas tecnologías. Por otro lado, habría que hacer una distinción capital en este punto, a saber, la

distinción entre “alotécnicas” y “homeotécnicas” (Sloterdijk, 2004), esto es, entre técnicas que nos hacen daño, que tienen efectos secundarios y que no contribuyen a que alcancemos nuestros objetivos, y técnicas inteligentes que nos pueden ayudar a mejorar nuestras capacidades. Un ejemplo de alotécnica sería un fármaco que mejora la memoria pero lesiona el hígado, mientras que un ejemplo de “homeotécnica” sería una cápsula con nanorobots que se implementan en las células vivas para conseguir prevenir el cáncer sin ocasionar ningún tipo de lesión o daño. La confluencia entre biología molecular, cibernética y neurociencia haría posible la consolidación de estas “homeotécnicas”.

Pero para que esta visión que pretende superar el reduccionismo tanto de la postura bioconservadora, que postula un sujeto hipostasiado, sin historia, como de la postura transhumanista, que en el fondo es un neoplatonismo que niega la realidad del cuerpo, consiga dotarse de eficacia es necesario deconstruir el imaginario utópico-distópico de las tecnologías.

Efectivamente, un análisis de las narrativas digitales de la segunda mitad del siglo XX nos muestra una visión totalmente anacrónica de las tecnologías. La imagen que transmiten la literatura de ficción y el cine distópico responde a una visión determinista del ser humano en la que, para bien o para mal, las tecnologías funcionan independientemente del curso de la historia humana, cayendo en una flagrante falacia de pendiente resbaladiza.

Matrix, *Fahrenheit, 1984*, *Un mundo feliz* o *Gattaca* son algunos casos que responden a esa lógica determinista y deshumanizante propia de la Nueva Izquierda tecnófoba de segunda mitad del siglo XX, la cual viene a decir que el modelo de racionalidad moderno ilustrado responde al esquema científico-técnico-industrial que termina en una cosificación del hombre. Es indudable que, ya sea en su visión utópica o distópica, este imaginario estético parte de una visión simplista en extremo de las tecnologías que obvia el impacto humano que subyace al desarrollo e implantación de las tecnologías en las que serán las futuras comunidades humanas.

Más bien, se trata de entender, tal y como hace Rifkin (2009), la biotecnología como arte, es decir, como creación, negando que la naturaleza sea un campo de restricciones y entendiéndola en su lugar como campo de transformación. El cuerpo se revela como inservible sin las prótesis tecnológicas que lo capacitan para funcionar en el mundo actual; la ampliación del cuerpo humano por el aparato tecnológico, la posibilidad de llegar a una realidad *augmentada*, es el nuevo reto que los sujetos de las sociedades emergentes deben plantearse como aceptación incondicional de una nueva naturaleza, más abierta desde que descubrimos la textualidad del cuerpo con el ADN a partir del *Proyecto genoma humano*.

Además, el Cyborg, al no responder a las categorías bivalentes tradicionales de sexo, raza, género, etc. se constituye como un nuevo sujeto revolucionario (Haraway, 1990). Por esta razón, se da una intrínseca relación entre la idea del cuerpo Cyborg y una nueva visión de la biopolítica:

Igualmente, el Cyborg, al no responder a las categorías bivalentes tradicionales, se constituye como nuevo sujeto revolucionario en tanto que no funda una identidad sobre una clase social, una etnia específica o un colectivo determinado. Por esta razón, se da una intrínseca relación entre la idea del cuerpo Cyborg y una nueva visión de la (bio)política. En efecto, un sujeto desprendido de las categorías bivalentes sería un sujeto revolucionario en tanto en cuanto la construcción de su identidad sería mucho más abierta, independiente en cierto sentido de los patrones sociales,

lo que significa que por su propia condición estaría arrojado insoslayablemente al cuidado de sí. Liberados de gran parte de nuestra dependencia biológica, así como de los roles claros impuestos por la dinámica económica de las sociedades capitalistas avanzadas, los sujetos Cyborg deberán emprender la tarea de construir una comunidad de la diferencia, asentada no ya en una identidad sustancial –la nación, la religión, la cultura– sino sobre la apertura de todo individuo a hacerse a sí mismo. (Peres Díaz, 2016b, 159)

Estaríamos a las puertas de un sujeto fronterizo, nómada, cuya morada no sería otra que el devenir mismo, la textura de lo real en tanto que singularidad irreductible e incardinada en una red de posibilidades fluctuantes e inagotables. El Cyborg, asentado sobre la observación de que el cuerpo importa y sobre el compromiso ontológico de que es el cuerpo el vehículo fundamental por el que transita el poder, serviría a los propósitos de una ontología inherentemente política.

Una vez rotas las barreras entre el humano y la máquina, la naturaleza y la cultura, lo dado y lo construido, estaremos en disposición de comprender el cuerpo como evento, como híbrido (Haraway, 1990). Y que el cuerpo sea un evento no quiere decir, ni más ni menos, que los cuerpos han de ser insumisos a las normas reguladoras del sexo, el género y la identidad; significa que el cuerpo, dimensión constitutiva de lo que somos y de lo que queremos ser, no tiene ninguna limitación natural *a priori* y fuera del discurso. Por consiguiente, es en las posibilidades actuales del discurso en que se cifra el proyecto individual y colectivo de las no-identidades humanas.

En última instancia, se trataría de suprimir el cuerpo físico, orgánico, y adentrarnos en la condición ontológica posmoderna (Lyotard, 2007), que consiste en difuminar las dicotomías por medio del concepto de lo virtual y la mezcla con la tecnología. Hecho esto, nos habríamos adentrado de lleno en una ontología posthumanista cuyo núcleo principal sería la transformación del cuerpo en Cyborg.

4. Algunas conclusiones

Se ha querido exponer una crítica de las nociones de poder, sexo, género, cuerpo y ontología Cyborg partiendo de la deconstrucción que opera en la teoría queer y enlazando esta con las posibilidades de transformación que ofrece la confluencia de tecnologías nano-bio-info-cognitivas.

En esta línea, se ha argumentado a favor de una concepción reticular del poder, que opera en y desde los cuerpos, para proponer después la tesis de que la transformación del cuerpo permite la apertura de nuevas subjetividades, así como perfilar una ontología no bivalente que hemos denominado “posthumanista”. La noción de Cyborg, como híbrido, se muestra aquí como fundamental, pues desde ella se puede repensar el marco de la ontología y las implicaciones que tendría un proyecto de estas características.

Un trabajo de este tipo en ningún caso puede ser más que una aproximación, sin ánimo de querer llevar a cabo un análisis pormenorizado, cuyo único objetivo es el de bosquejar un marco teórico lo suficientemente rico como para ir profundizando luego en aspectos más concretos y problemáticas que podrían ir surgiendo al hilo de lo planteado aquí.

Cada dimensión o nivel de discusión es susceptible de abarcar problemas de diferente índole, como puede ser el político (¿qué valores políticos guiarán tal transformación?), económicos (¿tendría acceso todo el mundo a dicha tecnología?), éticos (¿es lícito usar la tecnología para mejorarnos?), sociales (¿está la sociedad preparada para cambiar su forma de entender el mundo?), ontológicos (¿seguiríamos siendo “humanos?”), epistemológicos (¿cómo podríamos saber lo que está por venir?), etc.

Como es obvio, quien escribe esto no puede ni pretende contestar a todas esas preguntas, sino tan solo problematizar y dilucidar, a veces intentando afectar al lector con aseveraciones bastante contundentes, para señalar o llamar la atención sobre un problema filosófico de primer orden, a mi juicio, apasionante. A tal fin, el presente artículo no es sino una modesta contribución para enriquecer un debate con cada vez más presencia y que camina inexorable en busca de respuestas.

Referencias

- Aguilar, T. (2007a), «Biopolítica y fenomenología: Consideraciones en torno al cuerpo objeto», *Revista Laguna*, n° 21, pp. 29-42. Recuperado de: [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/21%20%202007/02%20\(Teresa%20Aguilar\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/21%20%202007/02%20(Teresa%20Aguilar).pdf)
- Aguilar, T. (2007b), «Ciberfeminismo y ecofeminismo», *Germinal*, n° 3, pp. 73-81. Recuperado de: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2729580.pdf
- Aguilar, T. (2012), *Ontología Cyborg. El cuerpo en la sociedad tecnológica*, Barcelona, Gedisa.
- Argañaz, C. (2012), «Una aproximación a la lógica subjetiva de la Modernidad líquida: el caso de las minorías sexuales», *Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpo, Emociones y Sociedad*, n° 7, pp. 43-51. Recuperado de: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewFile/70/104>
- Balza, I. (2009), «Bioética de los cuerpos sexuados: transexualidad, intersexualidad y transgenderismo», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 40, pp. 245-248.
- Butler, J. (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J. (2006), *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Espasa.
- Córdoba, D. (2003), «Identidad sexual y performatividad», *Athenea Digital*, n° 4, pp. 87-96. Recuperado de: <http://www.hartza.com/david.pdf>
- Fonseca, C. & Quintero, M.L. (2009), «La Teoría *Queer*: la deconstrucción de las sexualidades periféricas», *Sociológica*, n° 69, pp. 43-60. Recuperado de: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/6903.pdf>
- Foucault, M. (1998), *Historia de la sexualidad (Vol. I)*, México D.F., Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007), *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Talasa.
- Haraway, D. (1990), «Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y sociedad*, n° 30, pp. 121-163. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=154534>
- Haraway, D. (1991), *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

- Lugo-Márquez, S. (2003), «Cuerpo-artefacto: Aportes de las perspectivas de género y queer a la deconstrucción de los cuerpos ‘naturalizados’», *Revista Trilogía*, n° 9, pp. 37-46. Recuperado de: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4521397.pdf
- Liotard, F. (2006), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Madera Pacheco, J.A. & Pacheco Ladrón de Guevara, L.C. (coord.) (2015), «Miradas actuales a las ciencias sociales», *Noésis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. especial, pp. 54-64.
- Martínez-Guzmán, A. & Montenegro, M. (2010), «Narrativas en torno al trastorno de identidad sexual», *Prisma social. Revista de ciencias sociales*, n° 4, pp. 1-44.
- Molinuevo, J.L. (2004), *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid, Alianza.
- Moral Eusebio, E. (2014), «¿Es el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura? Una aproximación queer para el análisis arqueológico», *ArqueoWeb*, n° 15, pp. 248-269. Recuperado de: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/15/Moral.pdf>
- Peres Díaz, D. (2015), «Subjetividad y legitimación: La construcción contemporánea del cuerpo de las mujeres», en: Cabrera Espinosa, M. & López Cordero, J.A., (eds.) *VII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, pp. 653-664. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5346961>
- Peres Díaz, D. (2016a), «El género como categoría crítica: Implicaciones onto-epistémicas de la teoría queer», *CuadrantePhi. Revista estudiantil de Filosofía*, núm. de enero de 2016. Recuperado de: <https://cuadrantephi.com/2016/01/22/el-genero-como-categoria-critica-implicaciones-onto-epistemicas-de-la-teoria-queer>
- Peres Díaz, D. (2016b), «Los límites de lo humano: Teoría queer, ciberfeminismo y ontología Cyborg», *Tales. Revista de la Asociación de estudiantes de Filosofía*, n°6, pp. 151-162. Recuperado de: <https://asociaciontales.wordpress.com/numero-6/>
- Pérez Navarro, P. (2004), «Performatividad y subversión de la identidad: a propósito de la obra de Judith Butler», *Revista Laguna*, n°14, pp. 147-164. Recuperado de: [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20%202004/08%20\(Pablo%20P%C3%A9rez%20Navarro\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/14%20%202004/08%20(Pablo%20P%C3%A9rez%20Navarro).pdf)
- Rifkin, J. (2009), *El siglo de la biotecnología: el comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Paidós.
- Romero, C. (2003), «De diferencias, jerarquizaciones excluyentes, y materialización de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría queer», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 21, n° 1, pp. 33-60. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=821197>
- Rubio Arribas, J. (2009), «Aspectos sociológicos de la transexualidad», *Nómadas: revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 21, n° 1. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909140361A/26234>
- Sloterdijk, P. (2000), *Reglas para el parque humano*, Barcelona, Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004), «El hombre auto-operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica», *Laguna: Revista de Filosofía*, n° 14, pp. 9-22. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1059747>
- Suárez, B. (1999), «Sobre hombres y márgenes. Relaciones entre feminismo y teoría queer», *Lectora*, n° 4, pp. 83-91. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2227633>

La noción de cuerpo y alma como centro en el *Bruno* de F.W.J. Schelling

The notion of body and soul like center in F.W.J. Schelling's *Bruno*

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ CORDÓN*

Resumen: Cuerpo y alma son conceptos antinómicos que permiten establecer un juego de analogías donde decir cuerpo supone también decir lo real, ser, finitud, lo mortal, o el trabajo del entendimiento, mientras alma denota a su vez lo ideal, pensar, la infinitud, la inmortalidad, o el órgano de la razón. Con todo, seguir esta pista, la de ver grados distintos de conceptos opuestos recíprocamente, es tanto como conformarse con ver en el vínculo de los términos correlativos una «turbia unidad» meramente analítica. La cuestión por tanto es si ha de haber una unidad absoluta que pueda extraerse de la inseparabilidad de estos conceptos. A partir de este punto se deja introducir el concepto de centro. Sólo cuanto más se habita este centro, el hombre logra quedar incluido en esta unidad absoluta, y ser más auténticamente hombre.

Palabras clave: cuerpo, alma, astro, luz, centro, hombre.

Abstract: Body and soul are contradictory concepts that allow to establish a set of analogies where body means also real, being, finitude, mortal, or the work of understanding, while soul denotes the ideal, thinking, infinity, immortality, or the organ of reason. Nevertheless, to follow this track, i. e. to see different grades of concepts reciprocally opposed, forces to admit the existence of a «turbid unit» merely analytical in the link of the correlativeterms. The question therefore is if there has to be an absolute unit that could be extracted from the inseparability of these concepts. From this point we are allowed to introduce the concept of center. The more this center is inhabited, the more the man manages to remain included in this absolute unit, and to be more authentically man.

Keywords: body, soul, star, light, center, man.

1. Cuerpo y alma separados

En las primeras páginas del *Bruno* los dos puntos de vista que aparecían en el *Sistema del Idealismo trascendental*, el subjetivo y el objetivo, el ideal y el real, continúan aquí igualmente contrapuestos: lo ideal está emparentado con las verdades imperecederas, iguales a sí mismas. Cuando es el hombre, en cambio, el que trata de aprehender la verdad, ésta

Fecha de recepción: 05/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Universidad Complutense de Madrid. Doctorando en el Departamento de Historia de la Filosofía. Correo electrónico: miguelramirezcordon@gmail.com.

queda deslucida, las verdades eternas pasan a estar «subordinadas» con respecto al aparato de intelección humana, que no puede asumir la verdad de un modo inmediato¹. El Anselmo del diálogo no se conforma con ello, y sugiere si no pudieran tratar de llegar a entender la verdad no como una mera copia de aquella verdad originaria, sino apropiarse de esa verdad que es tan clara como deba serlo Dios mismo². En el diálogo inicial de Anselmo y Alejandro, parece que el hombre podría encontrar en la bocamanga el modo de llegar a ascender a aquella verdad suprema. Dado que las cosas tal como aparecen bajo el punto de vista humano están desustanciadas, debe existir algún modo que paulatinamente permita llegar a una verdad cada vez más depurada. Esta estrategia consistirá en acercarse a los arquetipos, el primero de los cuales es la naturaleza³. La naturaleza es de algún modo el escenario perfecto donde se muestran los «modelos eternos de las cosas», a los cuales se les debe atribuir un parentesco directo con Dios. Cuando lo que se está observando por tanto no son los objetos de la naturaleza, sino su vínculo con las verdades eternas, el conjunto del «arte viviente» dibujado por Dios debe ser la primera pista para hallar la relación directa entre las cosas y la verdad o la belleza eterna.

No se está hablando de otra cosa que del concepto. El concepto es el órgano mediador que pone directamente en relación la verdad eterna y el estatuto de las cosas por medio de modelos ideales que suponen la plataforma necesaria de la adecuación entre los modelos de la verdad implícitos en las cosas y Dios⁴.

El papel del concepto como mediador entre Dios y las cosas no es más que un modelo ideal. Establecido el modelo de la perfección absoluta de Dios, y el procedimiento a que está sometida la razón para llegar a inteligir la idea de Dios, se pasa a un orden de consideración diferente. Quien aparece aquí es el hombre, ámbito específico de la finitud, al cual en cambio deben de serle accesibles las verdades eternas, así como la obra de arte, en su particularidad finita, obtiene a través de los modelos la forma de Dios a través de una representación. De entre los dos modos de conocimiento posibles, la filosofía y el arte, es éste último el que le queda reservado al hombre como modo de aproximación más óptimo a la verdad⁵. Los hombres solo ven copias de aquella verdad impertérrita, y deben de recurrir a algo externo que pueda aproximarles a lo eterno.

Es fundamental a este respecto el papel que juegan los misterios. Los misterios tienen el cometido de limpiar el alma y hacerla retomar el conocimiento de la verdad que ya tenía en otro momento. El alma tiene la disposición de albergar la verdad, ya la contuvo en su interior, pero por una falta debió caer. Si el alma podía contener en sí la verdad, que es la unidad por antonomasia, el alma entonces no debía tener partes diferentes entre sí, ella misma tenía que ser unidad. Si ahora debe purificarse es porque es partes extra partes, es materia, es cuerpo, y debe acarrear ese cuerpo con el que debe alimentar su alma con la verdad, para lo cual debe rememorar lo que era en otro momento, precisamente a través de

1 S.W. III, p. 115.

2 S.W. III, p. 116.

3 S.W. III, p. 118.

4 S.W. III, p. 121-122.

5 Wieshuber, A.; “Del sistema de la libertad al diagrama del poder. Reflexiones estéticas a partir de la *Filosofía del Arte* de Schelling”, en *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*, Carrasco Conde, A. y Gómez Ramos, A. (eds.), Dykinson, 2013, Madrid, pp. 51-60.

una institución, es decir, no solitariamente, sino por medio de una organización social, pues al fin y al cabo el alma depende de un cuerpo inscrito en el espacio que hace que tenga unas partes a continuación de otras, y que permite a su vez la coexistencia de otras partes a continuación de otras partes, los cuerpos de otros individuos.

Los misterios enseñarán cómo el hombre debe limpiarse hasta llegar a alcanzar la verdad, y la mitología es el lenguaje por medio del cual deben ser transmitidos estos contenidos. De los misterios, del modo como debe ir llegándose a la verdad, debe encargarse el filósofo; la mitología, el lenguaje que debe destilar este particular mecanismo de conocimiento, le está reservado al poeta. Si bien la filosofía puede por sus propios medios llegar a conocer la verdad, no así el filósofo, ente finito que arrostra un modo infinito de conocer, inconmensurable con su propia naturaleza. Así, la filosofía, en manos del hombre, deberá convertirse en mitología.

En el momento en el que se comprueba el fracaso de poder llegar a ostentar el conocimiento del absoluto, el momento en el que los interlocutores resuelven que no queda más remedio que producir bellas imágenes del Absoluto que pueda dar una remota idea de lo que el Absoluto es, sin aspirar nunca a tocar siquiera el halo más cargado de herrumbre de su luz, aparece la diferencia y la oposición de los términos antinómicos, tal como muerte e inmortalidad, finitud e infinitud, o cuerpo y alma. Por lo mismo, arranca también en este punto un debate donde lo que se introduce es el modo de trabajo del entendimiento en el análisis de las diferencias, necesario para llegar a la unidad verdadera⁶.

En el análisis que abre la relación de la oposición y la unidad, se debate qué papel puede tener «lo Primero». Si se coloca lo Primero como lo prioritario, lo Primero no podrá evitar encontrar frente a sí algo que se le oponga, pongamos por caso lo segundo, y aquello derivado se opone a la unidad de lo Primero introduciendo la dualidad. Una unidad como esta, afirma Luciano, es una unidad «enturbada por la diferencia»⁷. El camino que debe emprenderse pues para hallar una unidad auténticamente pura, es entender que siempre ha de haber una unidad absoluta, lo primero de donde nunca podría arrancar la sucesión de la multiplicidad de los subsiguientes números. Esta unidad por tanto comprendería en ella lo Primero y la contrariedad generada por la aparición de la oposición que estaba siendo invocada por la pretendida presencia incólume de lo Primero. No se trataría de la unidad lábil del “uno”, sino más bien la del “cero”. Dejaríamos así de tener dos términos opuestos entre sí, tal como lo está lo primero y lo segundo, lo infinito y lo finito, el alma y el cuerpo, y deberíamos de ver en el horizonte un tercero bajo el que se subsumiera la identidad de la unidad (lo Primero, el alma, si se quiere) y la diferencia (lo segundo, el cuerpo). Esto tercero no es en modo alguno lo que sucediera aritméticamente a lo segundo, sino un tercer término que no tiene por qué estar en relación aritmética con lo primero y lo segundo, sino que puede entenderse como lo que se encuentra en la situación de peraltación de las unidades matemáticas relacionales. Aquella unidad absoluta no se coloca frente a nada, sino que engloba la totalidad de oposiciones sin ser propiamente la totalidad⁸.

6 S.W. III, p. 131.

7 S.W. III, p. 132.

8 S.W. III, p. 135.

La oposición de lo ideal y lo real es en el diálogo la primera de todas, pero pese a ser la oposición prioritaria, no puede entenderse sin su fundamento, que es justo el del pensar y el intuir, que en cambio no pueden ser tenidos como un grupo separado del primero, sino que es idéntico a lo ideal y a lo real respectivamente. Así como ocurría con la unidad y la diferencia, lo ideal está determinado gracias a la oposición que mantiene con lo real, siendo idéntico el caso que nos ocupa con respecto al pensar y al intuir, lo infinito y lo finito, o el alma y el cuerpo, y así sucesivamente⁹. En el caso del intuir y el pensar, el concepto tiene la facultad de recoger la multiplicidad de las diferencias bajo una unidad integradora, sometiendo lo diferente a lo indiferente. Cualquier particular, lo cual recibe la intuición por medio de la recepción sensible de los objetos externos, aparece reunido en el concepto como una unidad finita, así como una colección infinita de otras unidades particulares pueden pasar a ser registradas por el concepto en una línea infinita de determinaciones, de modo que la finitud nunca asumiría tal nomenclatura de no tener sobre sí la ilimitada determinación de un pensar infinito que ciñese el campo específico de lo que la cosa pueda ser. Hasta ahora estaríamos en efecto moviéndonos en torno a dos polos contrapuestos, el de la intuición y el concepto (o también, el cuerpo y el alma), de modo que aunque uno de ellos sea la facultad de lo infinito, el concepto, en cambio, está sometido de algún modo a lo particular de la intuición, a lo que debe atribuir su realidad. El resultado de esta mezcla sería que el infinito estaría tan limitado como lo finito. Con relación a aquella unidad absoluta, aquel “cero” que reunía lo “primero” y lo “segundo”, es en este punto la idea la que engloba, en esta teoría de conjuntos, lo ideal y lo real, el pensar y el intuir, el concepto y lo particular, la infinitud y la finitud, el alma y el cuerpo¹⁰. De esta idea absoluta donde se reúne la totalidad «de los conceptos eternos de las cosas»¹¹, es la filosofía la encargada de determinar cuál es su lugar y cuál el modo de llegar a ella.

Schelling nos recuerda que, así como en el hombre la razón se extiende y se desborda sobre toda la realidad, en esta criatura la razón «está subordinada a la intuición en la intuición y al entendimiento en el entendimiento»¹². El «absoluto absoluto»¹³, como llama Schelling a esta unidad absoluta donde para ella no hay diferencia en la distancia que en efecto hay entre la oposición de lo uno y de lo otro, no opera del mismo modo bajo las condiciones humanas de conocer, donde lo ideal queda reducido a mera posibilidad, y lo real a lo dado en el tiempo¹⁴. Los conceptos que elaboramos en el órgano del entendimiento se encuentran en una trama de oposiciones, donde no es nunca posible llegar al estadio último en el que reposa la idea, la unidad suprema de todas las diferencias, y no podemos nunca llegar a decir de ella más que debe ser, sin poder por ello residir armónicamente en su confluencia. Nuestros conceptos son remedos de las ideas originales, están ajustados quizá a la realidad, pero son postizos con respecto al «absoluto absoluto». Las únicas unidades por tanto de las que podemos hablar son de aquellas donde se produce la subsunción de lo particular a lo general. Una vez más, la filosofía en boca del ser humano se convierte en mitología¹⁵.

9 S.W. III, p. 136.

10 S.W. III, p. 142-143.

11 S.W. III, p. 139.

12 S.W. III, p. 196.

13 S.W. III, p. 139.

14 S.W. III, p. 140.

15 S.W. III, p. 139.

2. Cuerpo y alma como acceso a la cuestión del hombre

Los interlocutores tendrán a partir de ahora que imaginarse que Dios fuera parecido al mecanismo por el que lo infinito, el espíritu, reuniese en sí la esencia entera de todos los particulares, y que las cosas pudieran ascender a esta infinitud del concepto, pues es solo gracias a esta infinitud que lo finito puede ser lo limitado, encontrándose de este modo ajustado a su propia esencia, tal *como si* en ese movimiento, Dios gustase de abajarse y mezclarse con las cosas sometidas «a las condiciones del tiempo»¹⁶. Pero esto no es más que una metáfora. Descubierta esta auténtica verdad, los cuatro personajes del libro ceden a la solicitud de Luciano y se lanzan a conocer cómo funciona la conciencia, regresan todos al punto de vista exclusivamente humano¹⁷.

Así como el “cero” era el punto de indiferencia del “Primero” y del “segundo”, o como la idea es el punto supremo respecto de lo ideal y lo real, del concepto y lo particular, en el ámbito de las facultades humanas es el saber el punto de indiferencia que mantiene ligados el pensar y el intuir, el alma y el cuerpo. El saber por tanto, como equalizador del pensar y del intuir, se convierte en la unidad de la conciencia, en el substrato que actúa como producto de la unidad de cada una de las facultades cognitivas humanas. Esta conciencia es una unidad, la del pensar y el intuir, pero no es una unidad absoluta sino derivada.

Si la conciencia es derivada, una unidad primera, pero que debe tener todavía algún elemento allende su naturaleza substancial, el saber, que actúa como aglutinador de lo que la conciencia pueda llegar a conocer por medio del intercambio que mantienen la forma y la materia, el pensar y el intuir, debe igualmente ser «una unidad relativa»¹⁸. El saber lo es de algo, de algún objeto, del contenido que posibilita la relación del pensar y el intuir, el concepto y la intuición. Aquello que todavía no es saber, que no es aún conclusión de nada, es aquello de lo que aún no se tiene noticia, es el ser. El ser es una presencia, un *aliquid* del que solo constatamos su apariencia, sin conocer aún su esencia, su *quid*. El ser es algo aún relativo, tanto como lo es el saber, que es una unidad del concepto y la intuición solo cuando puede afirmar que sabe, pero nada puede saber sin previamente detenerse en aquello todavía desconocido¹⁹. El “cero” que actuase pues como unidad de la unidad de la conciencia, este «absoluto absoluto» radicado con todo en la naturaleza humana, sería la conciencia absoluta, respecto de la cual el saber resultaría ser algo derivado. Pero así como se ha expuesto que es imposible conocer aquello que es trascendente con respecto a lo inmanente como no sea negativamente, así como no puede haber trasvases entre los géneros, y cualquier resultado en este sentido sería irracional, como le ocurre a los números que se deducen de la relación inconmensurable que se da entre la diagonal y el lado de un cuadrado, en cambio no debería generar conflictos llegar a conocer aquello absoluto que se da dentro de los límites humanos mismos. Separarse del modo particular de conocer las diferencias limitadas, conservar la unilateralidad del modo de proceder de la intuición y el pensar, pero desde ahí llegar al punto en el que se aprehende la manera como la razón actúa absolutamente, deslavazada de toda relatividad, eso es conocer el modo como

16 S.W. III, p. 148.

17 S.W. III, p. 148.

18 S.W. III, p. 151.

19 S.W. III, p. 151.

opera el punto absoluto de la conciencia, esto es, el punto más elevado de la potencia intelectual en grado sumo del hombre. A ello Schelling lo denomina “intuición intelectual”.

A partir de este punto supremo de la conciencia, puede entenderse el origen de la conciencia particular y de la división que se practica a su vez en ésta entre su capacidad de intuir las cosas del mundo y la tarea de referir a cada cosa su universal, funciones encargadas cada una de una operación, pero equidistantes ambas, indiferenciadas en la unidad que engloba la conciencia absoluta. Esta conciencia real que reduce su influencia a lo meramente existente puede afirmar su esecidad gracias a la atribución que le transfiere el lado ideal, el polo limitante de la conciencia, que viene a su vez dado en función de la unidad suprema de la conciencia absoluta²⁰. El mero lado ideal de la conciencia, como se había demostrado ya en el *Vom Ich* de 1795, era impotente para determinar por sí solo un saber completo porque él mismo era una pieza fundamental del conocimiento, pero en definitiva opuesta al elemento encargado de recibir los datos de la realidad, por tanto unilateral, y sobre estos dos elementos contrapuestos debía haber el acto originario de una conciencia absoluta que dominase, por medio de un acto libre e incondicionado, el mecanismo del intuir y del pensar²¹.

Cada cosa recibe su esencia específica por medio de la antítesis establecida con aquella diferencia que se le opone. Para el punto de vista absoluto aquella diferencia no queda recluida a la finitud, sino que la particularidad es entendida como esencia, es su *quid* lo que la inteligencia ha logrado extraer, y por tanto lo finito adquiere una naturaleza eterna, lo finito llega a ser idéntico a lo infinito, y con todo, es algo particular. Un objeto cohabita en la indiferencia del absoluto, y gracias a recibir su límite preciso por parte de la conciencia infinita, obtiene también la naturaleza que le permite desplegarse en el terreno de la existencia, aunque no parasitando la vida del absoluto, sino desplegándose por sí mismo en lo particular. Las cosas son, pero no pueden recibir el ser sin acoger las notas que le atribuyen el intuir y el pensar, dándose la abstracción del concepto con el que queda igualado con el resto de sus congéneres. A esta maniobra de la intuición se le llamará indistintamente cuerpo, así como a la labor de la razón se la denominará con el nombre de alma²². Lejos de la unidad absoluta, pero con la yerra indeleble del absoluto, aparecen las cosas en la finitud desde la que son contemplados por el hombre, y solo el hombre puede inteligir el universo desde esta plataforma.

3. Centro o fundamento que confiere su inseparabilidad al cuerpo y al alma

El empleo de los conceptos le permite al hombre dirigirse a cada cosa que no es él mismo, salir expulsado de sí mismo para comprender lo que queda fuera de él. Cuanto más acerado es el concepto con respecto a lo designado, el hombre más se divide a sí mismo en aquellas realidades que intenta traducir según sus conceptos, y por tanto más los conoce según su naturaleza, haciéndose más concorde con su carácter intelectual. Sustrayéndose cada vez más de su particularidad, más fiel es a su naturaleza espiritual, y con más fidelidad se acerca al objeto que denota²³. El hombre sigue siendo una criatura particular, pero solo él

20 *S.W.* III, p. 153-154.

21 Augusto, R.; “La libertad y el idealismo trascendental de Schelling”, *Agora* 27/2, 2008, p. 67.

22 *S.W.* III, p. 155.

23 *S.W.* III, p. 125.

y no otra entidad puede insuflar vida también a las ideas de aquellos objetos que adquieren por este proceso la misma independencia con respecto al hombre mismo. El hombre posee así una vida doble, en tanto que criatura independiente en sí mismo, y en tanto que criatura capaz de insuflar vida e independencia a otros productos igual que él, pero a los cuales, en cambio, él produce, mientras ellos no pueden intervenir en su producción.

El hombre es alma, en la misma medida que es cuerpo, pero por la primera de sus estructuras, es infinito, es espíritu, y esta disposición que procede de lo absoluto, le convierte en producto de lo absoluto. El hecho de que esta particular criatura finita tenga en sí también la posibilidad de recibir la esencia de todas las cosas, pudiendo vincular cada unidad con el eterno absoluto, le convierte en un ser afortunado que disfruta de la dicha divina, y que cuando está cerca de esta idea, más alejado está de su naturaleza individual. El hombre, como cualquier otro ser orgánico, recibe su individualidad de tal modo que cree poder subsistir por sí mismo. El cuerpo orgánico recibe una organización cerrada sobre sí misma de tal modo que adquiere vida por sí mismo y sin ningún tipo de dependencia de ningún apéndice de algo que no esté relacionado con su propia naturaleza, de modo que capaz de subsistir por sí mismo, se cree autónomo también con respecto a lo absoluto mismo. El hombre clausurado en su ipseidad olvida que toda criatura es relativa, que nada existe auténticamente sino gracias a su unidad con lo eterno²⁴, y es solo en la medida en la que se acerca a lo infinito que adquiere toda su perfección, es decir, recalca en su naturaleza, la de ser dependiente de un centro. El centro, o lo eterno, Dios, es la indiferencia de lo uno y lo múltiple. Aquello en cambio que no puede ser al mismo tiempo y a la vez los tres términos, es lo «nacido»²⁵. De esta naturaleza es el hombre, pero a diferencia del resto de criaturas, el hombre puede encontrar radicada su unidad en el fundamento oculto de lo infinito. Cuando el hombre se comporta de este modo, adquiere la luz de un astro mismo, que es la esfera ígnea más perfecta del universo, la más dichosa de todas pero, tal como perfila esta estrella Schelling en su texto, un astro que se mueve en giro de traslación en torno a un astro más grande y absoluto que contiene cada una de las órbitas de los objetos celestes, sin seguir por eso ninguna de las rutas de estos planetas²⁶:

De esta naturaleza son los astros y todos los cuerpos celestes, cuyas ideas son las más perfectas de todas las que se hallan en Dios porque son las que más expresan aquel ser de lo finito cabe lo infinito en Dios.

Schelling aclara a qué se refieren dichas estrellas, y asegura que prefiere decir que son «animales dotados de sentido y entendimiento», cargados con un tiempo que es propio de su naturaleza orgánica constitutiva, pero también dotados de un alma de donde pueden extraer conceptos universales. En relación a aquella bestia que, dotada tan solo de sensibilidad no podía dar cuenta más que de su individualidad, este otro animal del que habla Schelling debe ser el hombre, una criatura carnal, pero también capaz de producir luz. Aquella imagen relativa a los movimientos orbitales además, que representa por un lado el carácter

24 *S.W.* III, p. 157.

25 *S.W.* III, p. 160.

26 *S.W.* III, p. 158.

móvil del pensar, donde se cifra así mismo el fluir del tiempo por el que discurre y que le relaciona con su realidad material, gracias a lo cual adquiere una naturaleza «dinámica, infinita, activa»²⁷, es lo que representa y debe denominarse autoconciencia, que se produce por medio de la unión de lo finito con lo infinito, de modo que sin la ayuda de Dios, de donde procede el fundamento de la existencia del hombre, el hombre carecería de aquello que lo hace distintivamente hombre, su naturaleza infinita, aquella que le permite transitar por la realidad de cada cosa pero que, en el momento en el que el orden de adecuación tiene lugar, no se produce ya con respecto a la existencia vacía, sino con respecto a la idea de la que procede el patrón que le otorga su existencia a lo particular. Aquel conocimiento entonces es un saber racional, que se trata de «la imagen más inmediata de lo eterno»²⁸. Cuando esta criatura celeste que es el hombre es capaz de representar fielmente lo particular por medio de conceptos infinitos, y logra expresar lo finito bajo la forma de la idea, el hombre es capaz de simultanear su existencia corporal, sin sufrir ningún tipo de menoscabo, y al mismo tiempo hacerlo de un modo absoluto²⁹. Cuerpo y alma no se oponen en una pugna irresoluble, como le ocurre a Fichte en su diseño de la relación del cuerpo con respecto al alma³⁰, sino que entran en una concordancia armónica en tanto que atienden a un principio que permite sujetar al cuerpo y al alma unidos bajo un centro o un fundamento primero, o para ser, más exactos, bajo un fundamento “cero”.

La propiedad infinita del alma aborda espontáneamente lo finito, tiene la facultad, sencillamente, de «representar el cuerpo»³¹, de atribuir contenido a los datos que el cuerpo presenta, y colocándose como instancia infinita de lo que de particular conocemos, el alma se sitúa en la posición de genitivo del cuerpo, siendo este último lo individual que, no obstante, se pone como idéntico a la infinitud por medio del alma. El cuerpo permite que el alma obtenga alguna expresión concreta, gracias a que el alma comunica al cuerpo de manera inmediata su concepto, tendiéndose entre los dos lo eterno por lo que alma y cuerpo devienen una unidad. Finitud e infinitud devienen uno en el individuo particular, devienen «necesidad infinita»³², fusión de necesidad y libertad en el sujeto concreto.

El alma, reflejo directo de la razón, podría mostrar inmediatamente las determinaciones del universo de manera consecutiva. Pero recluida en los límites del cuerpo celeste que es el hombre, no puede abordar semejante empresa sin obstáculos, sino que su tarea es más humilde, teniendo que hallar metódicamente cada determinación tal como ordena el proceso del conocimiento finito a que fuerza el límite marcado por la sustancia corpórea, hasta llegar paulatinamente a conceptos precisos. Se trata de un modo de conocer especulativo, si nos permite introducir esta expresión la metáfora empleada por Schelling según la cual nosotros «conocemos aquí solo como a través de un espejo»³³. El alma por tanto, que tiene la facultad de conocer infinitamente, debe hacerlo en cambio representando ilimitadamente las cosas sometidas al tiempo. Un alma así no estará menos sometida al tiempo. Pero a la vez

27 S.W. III, p. 161.

28 S.W. III, p. 163.

29 S.W. III, p. 163.

30 Fichte, G.F.; *Doctrina de la ciencia nova methodo*, Valencia, Natán, 1987, p. 144.

31 S.W. III, p. 177.

32 S.W. III, p. 190.

33 S.W. III, p. 180.

el alma es el conocer infinito, una pieza indispensable de la capacidad omnímota de Dios, pero solo una parte. Debe introducirse pues una concepción dual de alma: 1) un alma finita, cuando la vemos referirse a las cosas de las que pueden abstraerse conceptos determinados; y 2) un alma infinita, que responde estrictamente a su capacidad eterna de conocer. El alter ego de Schelling en el diálogo, Bruno, resumirá esta relación diciendo que la primera es «el concepto infinito del conocer», y la segunda «el conocer objetivamente existente»³⁴. Ambas piezas constituyen la unidad indisoluble del pensar y el intuir, así como el pensar sin el intuir produciría fantasmas terribles y el intuir sin el pensar cuerpos amorfos, o como el alma sin el cuerpo, y éste sin el primero, sería un objeto muerto³⁵. Dado que el alma no puede poner en acto su posibilidad infinita de conocer sin los límites que le imponen el cuerpo, el alma infinita y el alma finita viven apaciguadamente en el cuerpo y son uno, pero el alma infinita dentro de este límite está recordando constantemente su origen ilimitado, eterno, su procedencia divina. Cuando todo se mueve de modo concorde a este modelo, los planetas realizan sus órbitas tal como dicta el motor rector, pero ese movimiento, aunque realizado tal como le dicta su propia naturaleza, en cambio es impulsado gracias al arrastre atractivo del Sol. Hay aquí posibilidad de conocer aquella necesidad destilada por Dios mismo, y la posibilidad de conocer sus efectos, «lo que pertenece al reflejo»³⁶, algo facilitado por la actividad del pensamiento que reside en el alma, y las cualidades y determinaciones materiales radicadas en los límites impuestos por el cuerpo. Así, aunque la ipseidad del intelecto depositada en el hombre, reducida a los límites del cuerpo material y orgánico, puedan dar la idea de una independencia radical, pues el organismo, como se vio, es una unidad subsistente por sí sola, en cambio el conjunto de su identidad reside en un foco distinto. El hombre, siendo una figura central de la creación, no puede en cambio constituir ningún centro³⁷:

[...] el conocer absoluto, aun estando eternamente en Dios y siendo Dios mismo, no puede sin embargo pensarse como actividad. Pues alma y cuerpo, esto es, actividad y ser son sus propias formas, que no están en él sino bajo él.

Bibliografía

Fuentes originales

Schellings Werke, (1927-1954): M. Schröter. C.H. Beck/ R. Oldenburg, München (= Münchener Jubiläumsdruck).

Traducciones al español

Schelling, F.W.J. (1985): *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Orbis, Barcelona.

Schelling, F.W.J. (2012): “Sistema del Idealismo trascendental”, en *Schelling*, Gredos, Madrid.

34 *S.W.* III, p. 183.

35 *S.W.* III, p. 188-189.

36 *S.W.* III, p. 193.

37 *S.W.* III, p. 201.

Fuentes primarias

Fichte, G.F. (1987): *Doctrina de la ciencia nova methodo*, Natán, Valencia.

Fuentes secundarias

Augusto, R. (2008): “La libertad y el idealismo trascendental de Schelling”, *Agora* 27/2, pp. 63-85.

Wieshuber, A. (2013): “Del sistema de la libertad al diagrama del poder. Reflexiones estéticas a partir de la *Filosofía del Arte* de Schelling”, *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*, (Madrid), Carrasco Conde, A. y Gómez Ramos, A. (eds.), Dykinson, pp. 51-60.

“Yo soy mi cuerpo.” La concepción henryana del *ego* como emergencia de una subjetividad corporal desde la immanencia radical y patética de la Vida

“I am my body.” The henryan conception of the *ego* as emergence of a corporal subjectivity from the radical and pathetic immanence of Life

VÍCTOR TEBA DE LA FUENTE*

Resumen: En su radicalización de la fenomenología, Michel Henry (1922-2002) identifica la esencia del aparecer, condición de posibilidad de la manifestación de lo real, con la autorrevelación de la Vida en el espacio de la immanencia radical y patética. Desde este esquema y siguiendo el pensamiento de Maine de Biran, Henry propone una concepción del “yo” como “cuerpo subjetivo”, sentido y vivenciado como poder de acción y pasividad radical en la que se produce la autoafección de la Vida. Esta interpretación de la subjetividad plantea unas implicaciones espirituales, éticas y políticas que abren la reflexión filosófica a nuevos campos de investigación.

Palabras clave: Michel Henry, fenomenología radical-material, esencia del aparecer, cuerpo subjetivo, immanencia patética, comunidad de vivientes

Abstract: In his radicalization of phenomenology, Michel Henry (1922-2002) identifies the essence of the appear, condition of the possibility of the reality's manifestation, with the self-revelation of Life in the space of radical and pathetic immanence. From this scheme and following the Maine de Biran's thought, Henry propose a conception of the “I” as “subjective body”, felt and experienced as action power and radical passivity in which the auto-affection of Life happens. This interpretation of the subjectivity suggests some spiritual, ethical and political implications that bring the philosophical reflection to new research fields.

Keywords: Michel Henry, radical-material phenomenology, essence of the appear, subjective body, pathetic immanence, community of livings

1. Introducción

Es un hecho incuestionable que, si algo ha marcado las directrices de la filosofía moderna de forma realmente significativa, ha sido la apuesta cartesiana por el *ego cogito* como ver-

Fecha de recepción: 14/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Miembro del Personal Docente e Investigador en Formación (PDIF) del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (UGR). Intereses de investigación: Michel Henry, fenomenología francesa, filosofía de la religión, teoría queer y derechos LGTBI. Correo electrónico: vteba@ugr.es La presente comunicación se enmarca en el seno de actividades financiadas por las ayudas para la formación del profesorado universitario (Becas FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

dadera certeza autoevidente sobre la que fundamentar el conocimiento y la realidad. Y, con ella, también una concepción de la subjetividad como esa actividad pensante, con existencia independiente del cuerpo, de la cual es imposible dudar y que no es otra cosa sino “mi yo”. La filosofía contemporánea, sin embargo, motivada por las investigaciones de la fenomenología y las aportaciones de corrientes como el enactivismo, empezó ya hace un tiempo a traer al campo de la reflexión filosófica el papel que la inserción, irremediamente corporal, de la existencia humana en el mundo juega en la emergencia de la subjetividad. En la presente comunicación, se propone un análisis breve, pero no por ello menos profundo, de la reflexión en torno a la experiencia corporal que realiza Michel Henry, uno de esos autores realmente preocupados por la dimensión corporal del “yo”, verdadero motor de su empresa filosófica y *Leitmotiv* de su obra, ya desde su primera tesis, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (trabajo publicado, no obstante, con posterioridad a su tesis de habilitación, *La esencia de la manifestación*).

Partiré, en primer lugar, de una presentación un tanto somera de las ideas que articulan el sentido general del proyecto filosófico henryano sirviéndome, para ello, no solo de sus principales obras, sino también de alguno de los capítulos introductorios que los estudiosos españoles de Henry ofrecen en las ediciones en castellano de sus libros y de alguno de los artículos que, sobre el pensamiento henryano, se han venido publicando. A continuación, intentaré mostrar la distinción entre los “tres cuerpos” de los que nos habla Henry siguiendo a Maine de Biran (filósofo contemporáneo de Descartes pero crítico con la antropología intelectualista cartesiana), para clarificar, en la medida de lo posible, su idea de la emergencia de la subjetividad como “resultado” de una *autoafección* de la Vida a sí misma por mediación del cuerpo propio. Finalmente, señalaré superficialmente algunas de las implicaciones de la fenomenología henryana del cuerpo en determinados ámbitos de nuestra realidad más cotidiana, utilizando la lectura que Michel Henry realiza de instancias existenciales vinculadas a nuestra dimensión corporal. La presente comunicación se perfila, así, como un acercamiento a la filosofía henryana del cuerpo que puede ser utilizada como estado de la cuestión para futuras investigaciones.

2. Una fenomenología radical y material

Michel Henry (1922-2002), filósofo y novelista francés todavía relativamente desconocido en España, entronca con la tradición fenomenológica (aunque de una manera heterodoxa o, sí se quiere, herética, como señalaré a continuación) porque recoge en sus obras los principios fundamentales de dicha tradición (en concreto, la identificación principal entre el *ser* de lo real y su *aparecer*), pero intenta al mismo tiempo, trascenderla. Como dice Tomás Domingo en su introducción a *La barbarie* (Domingo Moratalla, 2006, 8), lo que ocurre es que Henry “se mantiene dentro de la fenomenología, pero, como casi todos los fenomenólogos, quiere radicalizarla”. Podemos esbozar, así, las notas principales de una fenomenología que el propio Henry describe como *radical* (porque busca la raíz del fenómeno, la raíz de lo que aparece –lo que no se manifiesta y, sin embargo, es la fuente de la manifestación–) y *material* (porque busca aquello de lo que está compuesto el aparecer, la sustancia de la que está hecha la manifestación, la condición material de posibilidad del fenómeno). Surge, pues, una fenomenología “arqueológica”, que, recogiendo los postulados husserlianos y

heideggerianos, intenta superarlos en busca de aquello que sostiene el aparecer y es su fundamento, su *arché*, su Comienzo, el origen material que, detrás de la apariencia, constituye el verdadero ser de los fenómenos (Cazzanelli, 2013, 5 y 6).

En este intento de radicalizar la fenomenología, Michel Henry se propone llevar a sus últimas consecuencias la “reducción fenomenológica” husserliana y la “diferencia ontológica” heideggeriana con el objeto de separar de manera definitiva el *ser* del *ente*, buscando más allá (en realidad, más acá) de la *exterioridad* del mundo, la instancia sobre la que descansaría la verdadera posibilidad del *aparecer* de la realidad. Para Michel Henry, la tradición de la “fenomenología histórica” de la que se quiere distanciar sigue presa de un prejuicio que ha acompañado a la filosofía a lo largo de su desarrollo histórico, a saber, la necesidad de presentar el fenómeno en la “distancia fenomenológica”: a la luz de estas filosofías, lo que se nos presenta, se presenta como ya siempre *separado*, de forma que el *ser* se concibe en la *exterioridad* trascendental, en un *ek-stasis*, en una ruptura y separación originarias (Domingo Moratalla, 2006, 9).

En su análisis del párrafo séptimo de *Ser y tiempo*, Henry señala que cuando Heidegger desarrolla su estudio etimológico del término “fenómeno”, está manifestando este prejuicio de la trascendencia intramundana, propio de toda la tradición filosófica desde el pensamiento griego, según Henry. Lo que dice Heidegger es que el término “fenómeno” (*phainomenon*) deriva del verbo *phainesthai*, mostrarse; de forma que “fenómeno” significaría “lo que se muestra”. Pero *phainesthai* deriva, a su vez, de la raíz *pha-*, que significa “luz”, “claridad”; es decir, el ámbito en lo que algo puede hacerse visible. “Fenómeno” sería, pues, “mostrarse viniendo a la claridad” o “hacerse visible al salir a la luz”. Así, el *ente* (lo que se muestra), el *ser* (lo que permite mostrarse) y la diferencia entre ambos, se conciben ya, desde la filosofía griega, según el paradigma de la luz; y la luz no es sino el horizonte del mundo: el fenómeno es lo que se muestra en la apertura del horizonte del mundo, lo que se ilumina en la claridad intramundana. Por eso dice Henry que la filosofía, desde el comienzo, está enferma o pervertida por esta exclusiva referencia a la trascendencia de la *exterioridad*; porque el concepto mismo de fenómeno ya es, desde el principio, un concepto mundano: aparecer es darse en el horizonte del mundo, venir a la luz del *Afuera* intramundano.

Para Henry, tanto Heidegger como Husserl se equivocan, pues confunden la esencia última del *aparecer* con su forma de darse en el espacio exterior de la conciencia (Husserl) o del tiempo (Heidegger). En esta investigación, Henry acabará considerando que la pureza de la materia originaria que es pervertida posteriormente por el pensamiento corresponde, en realidad, a la pura sensación, a *lo que afecta*: Henry quiere romper el prejuicio occidental de la coincidencia entre *ser* y *pensamiento*, presente en la tradición filosófica ya desde Parménides, concibiendo la manifestación originaria de la realidad como *autoafección* sustraída a toda *exterioridad*, pura materialidad incandescente que se manifiesta por sí y a sí misma en la *inmanencia* radical y sin mediación de ningún elemento que remita a la trascendencia de la *exterioridad*. Así, la recepción por la que llega al hombre todo lo que “se le aparece” no se concibe, en Henry, como el acto de recibir algo distinto de sí mismo desde una proveniencia “externa”, sino como el acto (afección) o la capacidad permanente (afectividad) de recibirse a sí mismo, una “auto-recepción” que recibe el nombre de *autoafección* en la inmanencia radical (Domínguez Basalo, 1978, 168).

La esencia de la conciencia no consiste, pues, ni en abrir un horizonte de sentido ni en recibirlo, sino en su poder para recibirse a sí misma, en este proceso de *autoafección*, un poder cuya esencia consiste en la identidad entre *ser* y *aparecer*. El trabajo filosófico de Henry puede resumirse, en palabras de Mario Lipsitz, como “la afirmación filosóficamente original del carácter absolutamente fenomenológico del ser como afectividad ontológica fundante cuyo modo de revelación es la inmanencia” (Lipsitz, 2000, 1). Y la inmanencia no es sino aquel espacio especialmente *íntimo* (en el sentido latino del término *intimus*, como superlativo de interior: “lo más adentro de”), donde no existe una distancia entre el puro sentir y un correlato objetivo del mismo. Todo esto no puede sino remitirnos a una reflexión en torno al cuerpo, porque ¿qué hay más inmanente a nosotros mismos, qué hay más íntimo que nuestro propio cuerpo? Pero entonces, ¿somos solo cuerpo?; ¿dónde queda la instancia que la tradición filosófica ha ido señalando como la *psique*, el alma, el espíritu, la *res cogitans*, la mente, etc.?

3. El problema del alma. Hacia una subjetividad corporal

El problema tradicional de la existencia del alma y su relación con el cuerpo es, para Henry, el problema de la subjetividad misma, el problema del ser del *yo*; un problema que, además, entronca con el sentido mismo de todo el “quehacer filosófico” desde que Heidegger señalara que se puede resolver el problema capital de la filosofía (la cuestión en torno al *ser*; la búsqueda de una respuesta a la pregunta “¿por qué el *ser* y no más bien la *nada*?”) resolviendo el problema *yo*; pues el hecho fundamental que define al hombre en su esencia propia es la comprensión del *ser*. Este problema del *yo* no es sino la imposibilidad del sujeto para alcanzarse realmente a sí mismo y reside en el hecho de que, según el prejuicio de la trascendencia intramundana que rechaza Henry, el sujeto sólo se puede conocer como objeto, pues incluso en el movimiento de la autorreflexión, la conciencia se “capta” intencionalmente a sí misma como “algo distinto de sí misma”. Para Henry, no obstante, esto sólo ocurre si nos seguimos moviendo en el paradigma del conocimiento, puesto que más allá de él (en realidad más acá), la manifestación directa e inmediata del *yo* es perfectamente posible. ¿Dónde? Como decíamos antes, en el ámbito de la *afectividad*, que sigue el esquema de la inmanencia radical y permite la manifestación del sujeto a sí mismo, su auto-sentirse primitivo (Lacroix, 1966, 162 y 163).

Al plantear como nuevo paradigma de acercamiento a la *esencia del aparecer* el esquema de la afectividad, Henry llega a establecer que el *arché* buscado por toda filosofía radical y primera no es otra cosa que la Vida misma. Esto es así porque, como nuestro filósofo señala, la Vida es afectividad pura que se manifiesta en cada una de las modalidades de nuestra subjetividad; la materia de la Vida es la pura afectividad o, más bien, la *autoafectividad*, porque la esencia de la Vida consiste en experimentarse a sí misma, sentirse a sí misma, sufrirse y gozarse a sí misma. Para Henry, el aparecer objetivo en el horizonte de la trascendencia, fuente del conocimiento intramundano propio de las ciencias, solo es posible porque dicho aparecer se recibe a sí mismo en el espacio *patético* de la Vida; un espacio *patético* no por ser grotesco o vergonzoso, sino por ser el *pathos* el modo fenomenológico de revelación propio de la Vida: la “pasión”, el “ser afectados” por todo lo que experimentamos y sentimos.

El *aparecer* que Henry busca en su fenomenología radical-material no es más que la revelación de la realidad en la inmanencia radical y *patética* de la Vida; una Vida que, en

su *autoafección* propia, constituye la *ipseidad patética* del viviente, estableciéndose, pues, como principio de individuación. Esta *ipseidad patética* del yo fue caracterizada ya por Maine de Biran (una de las grandes influencias que recibe Michel Henry) como sentimiento de esfuerzo o movimiento; no un movimiento exterior, sino interior, subjetivo, primero y originario que es concebido como poder. En su *Fenomenología y filosofía del cuerpo*, Henry nos muestra como Maine de Biran reformula la reducción cartesiana al señalar que el pensamiento y la duda también pueden ponerse ellos mismos en cuestión, de forma que la única certeza que nos queda es el *ego sentio*, el yo siento: no puedo dejar de experimentar, de sentir mi propia capacidad de moverme, mi poder para actuar. Pero esta, desde luego, no es una certeza intelectual, de conocimiento, sino una certeza que se da como revelación.

Este descubrimiento es, quizá, la fortaleza y radical originalidad, aunque también la parte más controvertida, del pensamiento de Maine de Biran y, por ende, de Michel Henry: la verdadera certeza autoevidente, fundamento del conocimiento y la realidad, no es el pensamiento que se afianza a sí mismo a fuerza de la lógica y la elucidación intelectual, sino algo que aparece como revelación prelógica, algo que siento pero de lo que difícilmente puedo dar cuenta intelectual, pues en el momento en que me pongo a pensarlo, lo pierdo, me salgo de su inmediata evidencia; un “saber” básico que se produce antes del saber, un “conocimiento” esencial que acontece más acá del conocimiento, un “comprender” fundamental al margen del comprender representativo y que no sólo lo antecede, sino que es su condición de posibilidad. Para mostrarnos esto, Maine de Biran subraya que la mayor parte de nuestra vida se mueve en el terreno del aprendizaje prelógico y prerracional, el aprendizaje *cinestésico* que nos permite sentir el cuerpo propio y el espacio que ocupamos en el mundo¹; un sentir que acaba convirtiéndose en un poder, el poder de moverse.

Y este poder, que no es otra cosa que la subjetividad misma, se identifica con el cuerpo que cada uno recibe como “suyo”: *mi* subjetividad no es otra cosa que *mi* cuerpo. El “cuerpo subjetivo” del que habla Henry por influencia biraniana y al que luego remitirá con otros términos (*carne*, autoafección, Vida, alma, etc.) aparece, así, como la instancia existencial en la que reposa la “egocidad” del *yo*, la entidad espiritual-corporal que, aún siendo sentida y recibida como cuerpo propio, difiere del cuerpo material porque *padece* realmente, porque manifiesta en sí misma cada una de las diferentes modalidades de la afectividad en que consiste la Vida. La *experiencia* de cualquier afección siempre se produce en este “cuerpo subjetivo”, lo que constituye una prueba irrefutable de la inmanencia radical de la conciencia: no existe ninguna afección que no afecte al *yo* en su inmanencia, ya que si una afección no es advertida por la conciencia ni siquiera mínimamente, simplemente no existe. Por eso Henry se aventura a decir que la afección no necesita referencia alguna a otra cosa que no sea ella misma, es decir, que no es *intencional*: es el dolor lo que duele, es el gozo lo que regocija².

1 Etimológicamente, *cinestesia* (o *kinestesia*) significa “sensación del movimiento” y es la percepción del esquema corporal, de la posición, del equilibrio y, en sentido más fuerte, del espacio y del tiempo, condición de posibilidad de nuestra capacidad de movernos. Hay mecanismos cinestésicos de diferente índole: la sensibilidad interoceptiva (que coordina las sensaciones como el hambre, la sed, el sueño, etc.), la sensibilidad exteroceptiva (que articula los datos de los sentidos y procesa el dolor y el placer) y la sensibilidad propioceptiva o postural (que capta los datos necesarios para regular el equilibrio y las acciones necesarias para moverse).

2 Cuando, por ejemplo, nos quemamos una mano, no es el fuego, sino nuestro propio yo (a causa del fuego, eso sí) el que nos hace sufrir; es nuestra propia *carne*, nuestro propio “cuerpo subjetivo” el que nos hace sufrir y el que, a la vez, está sufriendo. No hay distancia fenomenológica entre lo afectado (la mano quemada) y lo

4. La teoría de los tres cuerpos

Este “cuerpo subjetivo” del que habla Henry para profundizar en su idea de la subjetividad corporal, surge, según Maine de Biran, en un acto originario que corresponde con el sentimiento inmediato e interior del movimiento, un sentimiento que no se acompaña de ningún conocimiento de los medios o instrumentos por los que yo muevo mi “cuerpo objetivo”. Dicho “cuerpo objetivo” es mi cuerpo trascendente, la parte física y material de mi ser, tal como se manifiesta a los órganos de los sentidos (por ejemplo, cuando me miro una mano o veo mi reflejo en el espejo) y que puede ser objeto de la ciencia. La diferencia entre el “cuerpo objetivo” y el “cuerpo subjetivo” estriba, pues, en que mientras el primero es un objeto, el segundo es un sentimiento y un poder. Pero este poder encuentra un límite que Henry llama “continuo resistente” y que es el término y, a la vez, el freno que mi capacidad de movimiento y acción encuentra en el mundo. El término “resistente” hace referencia a lo que no se pliega a mi poder, a lo que no sucumbe a mi *ego possum*, articulando la propia esencia de ese poder; el término “continuo”, hace referencia al carácter duradero y estable de esa limitación.³

Entre el “cuerpo subjetivo” (el que se revela en la experiencia trascendental del movimiento) y el “cuerpo objetivo/trascendente” (el que es objeto de los sentidos, de la ciencia y, en general, del pensamiento teórico), Maine de Biran y, con él, Henry plantean una tercera dimensión de nuestra existencia subjetivo-corporal: el “cuerpo orgánico”, esa región de la realidad que coincide en su ser con el ser del *ego*, al igual que lo hace el “cuerpo subjetivo”, pero que es una extensión interna de este, una parte del mundo que “cede” al movimiento absoluto del “cuerpo subjetivo” y que está dividido en estructuras fijas (a saber, los órganos). De esta forma, entre el “cuerpo subjetivo”, que es solamente una fuerza, y el “cuerpo objetivo”, que no deja de ser un objeto, aparece el “cuerpo orgánico”, una propuesta conceptual que Maine de Biran y Henry utilizan para solventar el problema de la constitución del *cuerpo-objeto-del-mundo* como cuerpo propio que la subjetividad mueve desde la inmanencia radical y absoluta; es decir, para solucionar el problema del paso del “cuerpo subjetivo” al “cuerpo objetivo”. (Henry, 1965).

Para mover el “cuerpo objetivo”, la subjetividad “necesita” un elemento intermedio, papel que jugarán estos órganos que el “cuerpo subjetivo” mueve y que constituyen, en conjunto, el “cuerpo orgánico”. El “continuo resistente”, el mundo del que antes hablábamos es el límite con el que el “cuerpo subjetivo” choca, no solo en un sentido material

afectante (también la mano y no el fuego) o incluso, más allá, ni siquiera es importante la espacialidad de la quemadura: que la quemadura esté en la mano o en otro lugar objetivo no importa, porque donde realmente está la quemadura es en la *carne*, en el “cuerpo subjetivo”.

3 En esta primera etapa de su pensamiento, correspondiente a *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (su primer gran trabajo, a pesar de haberse publicado como segunda tesis), Henry se mantiene aún dentro de la fenomenología tradicional, porque, con este planteamiento, está reconociendo, de alguna forma, el esquema de la *intencionalidad*: en el *aparecer* más primitivo, yo encuentro mi subjetividad más absoluta (mi poder de movimiento, mi “cuerpo subjetivo”), pero encuentro también aquello que permanentemente choca con mi poder y lo limita: el mundo; el “continuo resistente” se nos da también como irreductible, porque se funda en la certeza que tenemos de él a partir de nuestra Vida, que es la esfera de la certeza absoluta. Esta idea irá desapareciendo progresivamente, a medida que se vaya desarrollando y perfilando el pensamiento henryano a través de la crítica a la fenomenología intencional; en *Encarnación. Una filosofía de la carne*, no obstante, volverá a aparecer, aunque completamente reformulada.

y táctil, sino también en el ámbito de otros sentidos: yo tengo el poder de ver, el poder de oír, pero este poder tiene un límite en el mundo que yo miro u oigo. El “continuo resistente”, en esta primera etapa, es el límite de mi subjetividad al vivir; de la misma forma, también mi “cuerpo orgánico” va a aparecer como límite de la fuerza de acción y movimiento: mis propio órganos ponen un límite a mi capacidad de sentir, de actuar, de mover. Lo que ocurre es que, en algún sentido, mi “cuerpo orgánico” cede en esa resistencia y, sin embargo, el mundo es un límite fijo que no cede, contra el que mi poder no puede hacer nada. (*Ibíd.*)

Aunque hereda y asume este esquema de Maine de Biran, Michel Henry dirige también una importante crítica hacia el mismo, puesto que, según él, Maine de Biran se olvida aquí de la pasividad. Para Maine de Biran, el sentimiento originario es una fuerza, un poder de acción, de movimiento; el yo es poder, acción, esfuerzo. Pero, como hemos señalado más arriba, la originalidad del pensamiento de Henry radica en su referencia a la afectividad y a la pasividad radical de la Vida. La vida no solo transcurre en parámetros de acción, movimiento, esfuerzo, sino que también presenta un elemento muy fuerte de pasividad: lo que yo siento no por mi fuerza de moverme o por mi capacidad de acción, sino simplemente porque lo siento, porque lo sufro en el sentido literal; la Vida que sufre, que padece, que carga. Ese sentimiento de *pathos*, de pasividad, que antes explicábamos, lleva a Henry a reformular la teoría biraniana de los tres cuerpos mediante el concepto de autoafección. No obstante, hablemos de la subjetividad en términos de poder de movimiento o de pasividad radical, ambas vertientes están haciendo referencia a lo mismo: esa esfera no constituida, que se conoce de forma inmediata e indubitable y que, a diferencia del conocimiento construido sobre la trascendencia exterior del mundo, es el único conocimiento absolutamente certero.

Sea por asunción del esquema biraniano o por su posterior reformulación en términos de absoluta y radical pasividad, encontramos que, para Henry, la existencia humana no es la unión de un “cuerpo trascendente” con un *ego*, al estilo del dualismo platónico-cristiano-cartesiano; más bien, la vida del cuerpo es la Vida del *ego*. No se trata tanto de “tener” un cuerpo, sino de “ser” un cuerpo: “yo soy mi cuerpo”. El problema tradicional de la existencia del alma y de su compleja relación con el cuerpo queda resuelto, así, en la fenomenología radical henryana, mediante una concepción del *ego* como emergencia de una subjetividad corporal de la que el “cuerpo objetivo” no es más que una “representación” en el medio trascendente; un “préstamo” que el mundo recibe del cuerpo subjetivo, una “proyección” del *ego* en la parte de extensión ocupada en el mundo.

5. El sufrimiento, la comunidad política, la ética. Implicaciones de la fenomenología henryana

Esta forma de concebir la subjetividad desde la experiencia corporal nos lleva a plantear algunos fenómenos cotidianos que pueden ser repensados a la luz de la filosofía henryana para motivar la discusión y abrir nuevas vías de investigación; nos centraremos en tres: la experiencia del sufrimiento, la constitución de las comunidades socio-políticas y la emergencia de la dimensión ética. En la primera de estas tres instancias, la clave está en entender que, para Henry, el sufrimiento no se manifiesta originariamente en

la *exterioridad* del mundo, sino solo en la inmanencia absoluta de la Vida interior. Si entendemos el sufrimiento en su modo propio de darse, que es la interioridad inmanente del “cuerpo subjetivo”, descubrimos que coincide con la condición de posibilidad misma de la Vida, pues la Vida es pura afectividad y la esencia misma de la afectividad es el sufrimiento (ser “afectado” no es sino “sufrir”/“padecer” una afección). El sufrir es, pues, la misma esencia de la Vida (Cazzanelli, 2013, 13 y 14). El Comienzo, el *ser* mismo, el *aparecer del aparecer* que busca toda fenomenología comprendida como verdadera “filosofía radical y primera”, se manifiesta en el *sufrirse-a-sí-mismo*, que es la esencia de la *autoafección*. Pero hablar de sufrimiento es también hablar de gozo, porque en el sufrimiento se realiza el *ser-dado-a-sí*, el disfrute y alegría del *ser* (Lacroix, 1966, 164 y 165).

En el caso del establecimiento de nuestras comunidades humanas, podemos señalar que la investigación fenomenológica en torno a la afectividad inmanente de la Vida presenta la *esencia de la manifestación* como aquella instancia que nos capacita para construir verdaderas relaciones interpersonales desde nuestra interioridad personal afectiva (la prueba *patética* de la Vida en cada singularidad viviente permite el desarrollo de una interioridad fenomenológica recíproca que hace del otro un “sí” *co-afectado* en su *carne* por una materia fenomenológica pura en común). La Vida es la condición trascendental de toda comunidad. En lugar de pensar la intersubjetividad según el horizonte intencional de visibilidad, hace falta afirmar que toda comunidad es invisible, al ser el *pathos-con* (la *syn-patheia* –la simpatía–, la *cum-passio* –la compasión–), esto es, la experiencia *patética* de su propia singularidad, lo que hace de los vivientes una *comunidad patética invisible*; y el medio en el que se articula esta emergencia de la “vida-en-comunidad” no es sino la Vida misma (Tinland, 2008, 116 y 117). Solo constatando este gesto fundacional previo a toda comunidad efectivamente visible del mundo social podemos articular verdaderos programas políticos de liberación, en tanto vinculados más a un destino común de pulsiones y afectos que a una asociación artificial y deliberada de representaciones y voluntades.

Finalmente, en el caso de la ética, podemos decir que la emergencia de la comunidad de los vivientes engendra un sistema de relaciones que presenta dos elementos constitutivos: la *inmanencia* y la *gratuidad*. Puesto que la Vida excluye toda estructura *ek-stática* en su autodonación, las relaciones que se originan en ella son posibles solo como *inmanentes*, es decir, fundadas en la copertenencia de los términos de la relación; la Vida constituye, así, la condición de posibilidad del encuentro entre los vivientes. Por su parte, al fundamentarse en la Vida, este sistema de relaciones no se basa en el principio de reciprocidad sino en el de *gratuidad*, es decir, en la lógica de la donación: en tanto vivientes, la relación de la Vida para con cada *ipseidad* es la absoluta donación. Es imposible, pues, *tocar* al otro sin tocar la Vida que es él mismo: ambos, yo y el otro, nos reconocemos constituidos en la Vida, y es este reconocimiento el que funda la autodonación recíproca entre nosotros. El punto de partida para la relación con el otro no es, pues el *ego* constituyente, sino la Vida en la que todos participamos, condición de posibilidad del encuentro y de la interacción entre los vivientes que nos lleva a respetar al otro siempre en su propia *ipseidad patética*, fundando la dimensión ética de nuestro habitar en el mundo. (Sánchez Hernández, 2012, 93-95).

6. Bibliografía

- Cazzanelli, S. (2013), “Introducción”, en: Henry, M. (2004), *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013.
- Domínguez Basalo, A. (1978), “Michel Henry, un filósofo de la inmanencia”. *Revista Pensamiento*, vol. 34, nº 134, pp. 145-176.
- Domingo Moratalla, T. (2006), “Introducción”, en: Henry, M. (1987), *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 2006.
- Henry, M. (1963), *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015.
- Henry, M. (1965), *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- Henry, M. (1985), *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002.
- Henry, M. (1987), *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 2006.
- Henry, M. (1990), *Fenomenología material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- Lacroix, J. (1966), « Un philosophe du sentiment : Michel Henry ». *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Les Éditions G. Crès et Cie, 1968, pp. 161-167.
- Lipsitz, M. (2000), “Michel Henry y la crítica del intuicionismo”. *A parte rei: revista de filosofía*, nº 10, Octubre 2000.
- Tinland, O. (2008), « Auto-affection et individuation en Michel Henry », en: Tinland, O. (directeur), *L'individu*, Paris, Libraire Philosophique J. VRIN, Collection « Théma », pp. 99-121.
- Sánchez Fernández, O. F. (2012), “Autoafección y espiritualidad. Hacia una filosofía de la religión en Michel Henry”, *Franciscanum* (Universidad de San Buenaventura, Bogotá), vol. LIV, núm. 158, julio-diciembre, pp. 83-97.

Notas sobre la antropología de Kierkegaard

Notes on the Anthropology of Kierkegaard

ÁNGEL VIÑAS VERA*

Resumen: El presente artículo pretende arrojar algo de luz sobre la comprensión kierkegaardiana del ser humano. La recepción del pensador danés ha subrayado a veces en exceso su carácter fideísta e irracionalista. En este artículo se intenta mostrar que Kierkegaard no piensa al ser humano desde esas coordenadas. La manera de abordar la desesperación, la infancia y el ser espíritu impedirían encuadrar su aporte filosófico en ellas. Su crítica de la razón así como la relevancia que le da a los acontecimientos y a la alteridad nos ayudan a acercarnos sucintamente al misterio que somos cada uno de nosotros.

Palabras clave: Kierkegaard, acontecimiento, espíritu, desesperación, infancia, irracionalismo.

Abstract: This article aims to shed some light on Kierkegaard's understanding of the human being. Commentators have at times excessively stressed the fideist and irrationalist character of his works. This article attempts to show that Kierkegaard does not approach the human being from those coordinates. The way he deals with despair, childhood and being spirit prevents us from framing his philosophical contribution according to those two axes. His critique of reason as well as the relevance he grants to events and alterity help us to subtly draw near the mystery that each of us is.

Keywords: Kierkegaard, event, mind, despair, childhood, irrationalism.

La lectura de Kierkegaard ha estado a veces marcada por destacar su fideísmo, su cristianismo y su irracionalismo. A veces se ha utilizado esos calificativos para colocar al pensador danés en un lugar solitario. El deseo de querer subrayar su peculiaridad e, incluso, su difícil clasificación dentro del espectro filosófico ha conllevado, por el contrario, el situarlo como al margen de todo diálogo fecundo. Las corrientes fideístas, cristianas e irracionalistas son muchas y variadas. En ellas podemos seguir bebiendo y aprendiendo. Pero creo que el autor danés debe ser revisado desde otras categorías. El presente artículo quiere poner sobre la mesa tres notas sobre la antropología del autor danés que hagan repensar la comprensión que de este autor tenemos. Asimismo la encuadramos en las temáticas del VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía 2015, "Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad." *En memoria de Rocío Orsi Portalo.*

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Doctorando en la Universidad Pontificia Comillas. angelsscc@gmail.com. Las líneas de investigación son la filosofía de la religión y la ética. Algunas publicaciones recientes: "Sufrimiento y justicia. Dialogando con Adela Cortina" en Olga Belmonte (Coord.), *De la indignación a la regeneración democrática*, Universidad Pontificia Comillas, 2014. "Sobre la verdad, el existir y el morir: Søren Kierkegaard" en *Razón y fe*, 2013, pp. 473-482.

Las notas que aquí se van a desarrollar son: una anotación sobre el cuerpo y la desesperación, otra sobre el irracionalismo de Kierkegaard y por lo último en qué consiste que el existente, el individuo, sea fundamentalmente espíritu y que, en ello, consiste su gloria. El objeto de este escrito es por medio de estas notas, incompletas, ayudar a repensar el planteamiento de Kierkegaard sobre el ser humano. En concreto, me gustaría mostrar la relevancia que él le da al ser humano como espíritu, es decir, libertad radical y enmarañada desde el principio y de ahí la imposibilidad de entender al ser humano sólo desde el cuerpo o desde el alma. Desde aquí podría iluminarse el lugar tan relevante que tiene la razón así como sus límites en el querer pensar el existente, dios, el tiempo, el amor. Asimismo podremos acercarnos brevemente a cómo la naturaleza tan singular del ser humano entendida como espíritu es una defensa radical de la libertad del ser humano, una libertad enfrentada desde su origen al misterio del Bien y del Mal. Una libertad que no se tiene por qué enredar en los lazos infinitos de comprensiones y horizontes de comprensión porque tiene una tarea absoluta, decisiva, definitiva: la de llegar a ser feliz, pleno, dichoso, libre.

I.

Adentrémonos en estas notas sobre algunos aspectos de la visión del existente que el pensador danés nos ha dejado en su obra entregada y publicada en vida. En esta primera nota nos acercaremos al diablo. En él podremos ver la peculiaridad de la desesperación en relación al ser espíritu del ser humano y la relevancia que tiene el cuerpo en nuestro vivir.

Nos dice Kierkegaard:

La desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas; en el diablo no se da ninguna oscuridad que pueda servir de atenuante y por eso su desesperación es la más absoluta de todas. Éste es el grado máximo de desesperación¹.

El ser humano es un intento de síntesis de cuerpo y alma, tiempo y eternidad, necesidad y libertad, finitud e infinitud, etc. Cuando Kierkegaard afirma esto no está queriendo implicarse en una visión dualista clásica ya que supondría hacer un discurso onto-teológico ajeno a su manera de acercarse al ser humano. En su mirada fenomenológica y existencial, el ser humano no tiene necesariamente que vivirse como uno y único. Todos los pseudónimos nos muestran que ser hombre se puede decir de muchas maneras y que muchas veces la misma persona se vive desdoblada, desencajada, quebrada, dividida... Como si no viviéramos sólo una vida. Como si el ser humano pudiera pasar por momentos en la vida tan peculiares que le hicieran pensar que ha nacido de nuevo, que ha muerto a ciertas vidas.

El ser humano puede a veces vivirse como si fuera él mismo una legión de personas o personajes. Es por ello que la unidad del ser humano, el vivirse como uno, unificado, es una tarea casi infinita. El vivirse como síntesis de lo anteriormente apuntado desde su ser espíritu es algo que ni se dio en el nacimiento. Como se nos indica en la manera en que el

¹ Anti-Climacus, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*: Editorial Trotta, 2008, p. 64.

espíritu está en el niño en *El concepto de angustia*, pasando por el esteta de los papeles de A en *O lo uno o lo otro* hasta llegar a los cristianos de su época que tienen el corazón dividido entre Cristo y el estado. El espíritu en la infancia, en la inocencia primera está soñando. Está dormido de ahí que la nada pueda presentar esa fuerza tan extraña y tan ambigua.

Considero pues, analizando el texto citado, necesario reivindicar la importancia que tiene la vivencia del cuerpo en el ser humano como aquel que, junto con el mundo, forman parte de esa oscuridad que impide al ser humano desesperar del todo. El cuerpo se nos ha dado de tal manera que nos impide tener una desesperación absoluta. Eso pone de manifiesto una ambigüedad radical en la vivencia del cuerpo: dado que no nos deja tener una transparencia absoluta nos posibilita no desesperar del todo así como, por otra parte, muestra la dificultad que la vivencia del cuerpo supone para aquel que quiere vivirse como espíritu. El ser humano no es sólo espíritu pero tampoco es sólo cuerpo o alma. El ser humano va a querer vivirse a veces como cuerpo solo o como alma solo. La síntesis nunca está del todo terminada. El tiempo puede ser un aliado o una carga para el existente.

La imposibilidad de tomar la descripción kierkegaardiana desde los parámetros clásicos de cuerpo y alma se evidencian aquí más aún si cabe. El hombre podría vivir, según esta manera de describir las maneras que tenemos de vivirnos, como cuerpo solo y como alma solo. En ningún caso parece que el existente se vive como lo que podría y debería ser. La síntesis, la tarea misma de la vida que consiste en enfrentarse día a día con el bien que no he hecho y el mal en el que he incurrido, es otro nombre de la libertad. La tarea inmensa es no renunciar a ser ese existente que se vive corpóreo y anímico. Vivirte sólo como cuerpo o vivirnos sólo como alma nos lleva a no vivir como hombres y desesperar por no ser lo que somos. Ya sabemos que la desesperación mayor es aquella que ni sabe que está desesperado. La enorme dificultad para hacer despertar al hombre de esa situación no podrá hacerse sólo con una toma de conciencia solipsista. Los acontecimientos y los otros jugarán un papel decisivo para saber quién soy y cómo estoy siendo hombre. El problema no es fundamentalmente olvidar el cuerpo o sobrevalorar el alma. El problema es olvidar que el existente, el que quiera vivirse como tal, como individuo, no se vive sólo como uno o como otro. Lo que está en juego no es el dualismo sino el vivirnos como seres humanos, es decir, no desesperar olvidando lo que somos aún sin darnos cuenta.

II.

Algunas lecturas supusieron en su momento un hito en la recepción kierkegaardiana². Es posible hacer una lectura de la obra de Kierkegaard que quiera mostrar la contundencia de la respuesta a un exceso racionalismo filosófico precedente. Hay motivos más que de sobra. Desde aquí cabe entender, por ejemplo, la enorme reticencia que tiene Kierkegaard a llamar a Dios el Espíritu. Aunque tenga resonancias bíblicas, Kierkegaard preferirá utilizar más el Bien, el Amor, el Uno, o simplemente Dios.

2 Chestov, L. *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Ed. Sudamericana. 1947. Esta obra marcó una lectura de la obra kierkegaardiana. En ella se subrayaba más los elementos fiduciales e irracionistas.

Sin dejar de ver el valor que hay en esta tesis que quiere enfatizar el posible irracionalismo de Kierkegaard frente al ambiente de la Europa del siglo XIX, creo que Kierkegaard hace una crítica de la razón en sus obras. Él intenta mostrar las posibilidades y límites de la misma. Para ello piensa la razón que está movida por el interés de encontrar vida y vida buena para él y para su querido lector. No se trata, pues, de lanzar fuera la razón del ámbito de la filosofía o del existente o de la vida. De lo que se trata es de ver cómo es el uso más adecuado de ella para poder pensar el individuo, la alegría, el presente, la culpa, etc.

Entiendo que las posibilidades de la razón marcadas por Kierkegaard están limitadas no por el poco alcance de la misma, sino por algo más radical aún: la razón quiere pensar lo impensable, lo que no se deja apresar, lo misterioso, lo desconocido. La pregunta de Kierkegaard apunta más a por qué el ser humano se plantea todo eso así como qué es lo que le lleva a plantearlo. El origen de estas preguntas o de estos deseos no es la mera constatación del enigma o misterio que se le impone sino el deseo de vida plena, de verdad absoluta. Porque el hombre aspira a la verdad absoluta es por lo que la razón se queda corta. La razón es movida y llevada y animada por una pasión. He aquí donde se sitúa la paradoja y los límites de la razón. Por un lado nos encontramos con la pasión que arranca de la vida y que quiere plenitud y salir de la duda, y por otro lado la razón que choca contra lo desconocido. El existente, que no puede ser reducido a ser cognoscente, debe ir haciendo camino en este vivirse donde los acontecimientos le ayudarán a depurar más y más la razón así como aquello a lo que llama verdad y bien. Es por ello que cabría decir que Kierkegaard es un auténtico racionalista, es decir, aquel que usa la razón para acometer la empresa radical que tiene la razón de un existente: pensar su vida para que sea mejor, dichosa, plena.

El irracionalismo de Kierkegaard sería posible mantenerlo pero creo que no se ajustaría ni a lo que él hizo ni cómo lo hizo en sus obras. Su crítica de la razón quiere mostrar la alegría perfecta que el pensador danés buscaba, el bien perfecto que el existente busca. Este no puede ser sólo indagado con la razón. Es al existente a quien le preocupa, y mucho todo eso. No se trata de hacer un nuevo pensamiento o un nuevo edificio donde no se pueda vivir. No se trata de montar otro sistema donde la vida de quien lo crea sea un párrafo del mismo. Se trata de buscar una verdad que sea verdadera para mí, que me haga verdadero.

Es por ello que la crítica de la razón de Kierkegaard remite a algo más radical aún: la teoría de la acción, de la apropiación, de la verdad del existente y para el existente. Se hace necesario e imperioso que, para poder pensar bien y con radicalidad la verdad, el existente entre a esa aventura de vivir con una actitud radical. Esta actitud que Sócrates consideraba esencial y que consistía en no considerar la muerte como el peor de los males y el miedo como fuente de comportamiento. Es la actitud radical a la que apuntaba Husserl³ de poner en cuestión radicalmente las fuentes de donde emanan el brillo o el valor de nuestras verdades. Es la actitud radical, como indicará Kierkegaard, de quien cuando empieza a pensar y a buscar la verdad descubre, no sin dolor, que es culpable y que sufre. ¿Cómo podrá encon-

3 “Pero cuando nos volvemos hacia esta gran meta interpretando el sentido de nuestra época, tenemos que tener muy claro que sólo podemos alcanzarla de una manera: si con el radicalismo propio de la esencia de la ciencia filosófica auténtica, no aceptamos nada previamente ya dado; si no dejamos vigente, para empezar, nada tradicional ni dejamos que nos ciegue ningún nombre, por grande que sea, sino, antes bien, intentamos ganar los comienzos entregándonos con libertad a los problemas mismos y a lo que ellos exigen.” E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*. Ediciones Encuentro, Opuscula Philosophica 39, 2009, p. 84.

trar la verdad absoluta el que no es bueno? ¿Es ajeno a aquella pregunta esta constatación dolorosa? ¿No se hace necesario para aquello un pararse y mirar detenidamente el camino y el modo de vivirse para poder ver si acertaríamos en aquella magna empresa? ¿Es posible descubrir todo con la razón sin necesidad de acoger las enseñanzas que el actuar propio y ajeno nos da? ¿Es que el actuar humano no enseña, no nos enseña? ¿Cómo debe acoger la razón humana las enseñanzas que recibimos una vez que actuamos? A lo mejor debemos reconocer con M. Blondel, y otros autores, que hay un hiato entre el pensar y el querer, y otro más profundo entre el querer y el actuar. Que no sólo basta con pensar con claridad y rigurosidad. Que no es suficiente tener una intención y una voluntad tan santa como la que describía Kant sino que se hace necesario acoger las enseñanzas que recibimos una vez que actuamos, que amamos, que perdonamos, que nos perdonan, que prometemos, etc.

Es desde este hiato desde donde podemos repensar la intersubjetividad, la corporalidad y otros elementos configuradores del existente. El solipsismo kierkegaardiano no es asumible. La lectura de su obra completa, no sólo ciertos pseudónimos sino toda su obra entregada al mundo con sus dos manos, impiden una lectura donde el individuo va sacando de su interior todas las verdades necesarias para vivir.

III.

A Kierkegaard le preocupaba, y mucho, la situación de su época. Las convulsiones en su país y en Europa son notorias y conocidas por él. La preocupación por el hombre se refleja en sus escritos. El deseo de pensar lo que veía y escuchaba en sus paseos, lo que escuchaba en el teatro y de lo que se hablaba en la plaza le impulsaba a seguir pensando, a ir más adentro. La letanía en todos sus escritos *a mi querido lector* no es sólo una cortesía. Es que es a su querido lector para el que desea que sus escritos pudieran llegar a ser ocasión para que éste descubra vida. Kierkegaard no es ningún maestro. Pero leerle a él en voz alta puede ayudarnos a preguntarnos sobre aquello que somos.

El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.⁴

Ser espíritu es la gloria del ser humano, nos indica en varios momentos de sus discursos. Como hemos indicado en la primera nota de este escrito, el ser humano vive de diversas y múltiples maneras su corporalidad, su ser anímico y su ser espíritu. Kierkegaard así nos lo muestra. Desde el Don Juan, el seductor, el magistrado Wilhem, los pseudónimos, Abraham, Job, el pagano, Sócrates, el contemporáneo de Cristo, el individuo, etc. van mostrando su manera de vivirse. Toca aquí mostrar algo de en qué consiste esta singularidad del ser espíritu. Sólo me referiré a lo que considero más pertinente en orden al objeto indicado al principio de esta escrito. El tema del ser espíritu en nuestro autor exige un análisis mucho más detallado del que aquí pobremente se enuncia.

4 Anti-Climacus, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*: Editorial Trotta, 2008, p. 33.

Nos dice Kierkegaard:

La inocencia es ignorancia. En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está entonces en el hombre como soñando.⁵

Kierkegaard dedicó al menos en dos momentos el problema de la entrada en la existencia y la naturaleza tan singular de la existencia humana. En el *Concepto de angustia*⁶ así como en *La enfermedad mortal*⁷ aborda con su estilo característico y, dentro de dos obras con finalidades y estilos diferentes, la identidad del yo, el ser humano como espíritu. Lo primero que llama la atención sobre esta entrada en la existencia es que no puede vivirse sin vivirse a la vez un cierto hiato, salto o interrupción, o convulsión.

La insistencia de Kierkegaard de afirmar que hay realidades humanas que no comienzan más que con un salto (el pecado entra en el mundo por un pecado, la libertad por un acto libre, culpa, el estadio ético, etc.) pone de manifiesto a mi entender la enorme importancia que da nuestro autor a la libertad y a los acontecimientos. No se trata de desarrollar las potencialidades que el ser humano tiene por naturaleza simplemente o un nuevo pensamiento que el ser humano elabora a partir de todo lo vivido y pensado. Se trata de una situación nueva donde el ser humano siendo él mismo no se viva de la misma manera ni ya sea el mismo. Se trata de un salto de libertad que es a su vez un ser parido y removido. Es un movimiento pasivo y activo a la vez. No se hace sin el individuo, de ahí la culpabilidad con la que se nace a la existencia, pero no es sólo un acto de voluntarismo propio. El ansia que anida en el niño, de la que nos habla Kierkegaard, apunta a esta ambigüedad radical.

La entrada en la existencia aparece como un despertar de un sueño. El espíritu parece estar soñando y los acontecimientos le hacen despertar. Cuando despierta y toma conciencia de sí eligiéndose, se da cuenta que ya su libertad está enmarañada y culpable de no vivirse y elegirse adecuadamente. Y esto no debe ser necesariamente así sino que en cada persona está en juego porque cada uno es él mismo y la especie.

Kierkegaard nos habla de la figura del niño para poder entender algo mejor cómo está el espíritu anteriormente. El espíritu está como jugando, sin tomar conciencia de lo que es él mismo, jugando a ser diversas personas o vidas. Esta ansia, que no angustia, supone un movimiento, interés, vida ante la posibilidad que le aparece en la libertad. Serán los acontecimientos lo que hagan de cimbreadores y posibilitadores para que el espíritu tome conciencia de lo que es. Pero he aquí algo singular. El espíritu no es una autoconciencia de sí. No es sólo eso aunque también lo sea. Kierkegaard nos ha dicho, como hemos citado ya, que es una relación que se relaciona consigo misma. El yo no es autoconciencia sólo sino una relación que se hace a partir o con esa autoconciencia. Por eso nos añade en estos textos que cuando el espíritu despierta y siente el vértigo de la libertad hace un movimiento tal que se siente culpable en el momento siguiente. En *El concepto de angustia* lo que se

5 Kierkegaard, S. *El concepto de angustia. Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original*. Alianza Editorial, primera edición de 2007 (segunda impresión de 2010), p. 87.

6 En especial el primer capítulo del citado libro: "La angustia como supuesto del pecado original y como medio de su esclarecimiento, precisamente re-procediendo en la dirección de su origen."

7 En especial del libro primero, la primera parte "Que la desesperación es la enfermedad mortal".

nos muestra es la singularidad de la libertad humana. No se trata de mostrar un ansia por no ser sólo el que soy o vivir de manera oculta o dormida el espíritu. Se trata de eso y de algo más. Se trata de despertar y elegirme a mí mismo, son dos movimientos o dos aspectos en el mismo. Es por eso que desde el principio la libertad y todo lo que ella supone, emergen en el nacimiento y en la entrada en la existencia.

El espíritu apunta en Kierkegaard a, como hemos dicho, una filosofía de la libertad. El espíritu es una manera de vivir y de caminar. El espíritu despierto es el que está absolutamente interesado por su vida, por su vivir y el que no puede descansar hasta que encuentre una verdad que sea verdad para él, es decir, que le de vida buena. El espíritu busca el bien desde las cenizas de su culpabilidad. El espíritu humano es superior al de las aves y los lirios, y de la naturaleza entera. Puede más y menos. No está ajustado ni determinado a ser una cosa o la otra. Puede aprender de estos o no. Puede vivir mejor que un ave pero puede vivir también peor que un animal. El espíritu no nace hecho desde el nacimiento, no nace con un conocimiento natural o sobrenatural de lo que es él o el bien o el mal. La libertad, el tiempo, los acontecimientos son decisivos y son los mejores regalos que el dios ha hecho al hombre.

Es por ello que la filosofía de Kierkegaard no entra por los caminos de una teología natural que se entienda al margen de las enseñanzas que da el vivir así como tampoco un discurso de la naturaleza humana universal que incluya como punto de partida un deseo de bien que es sin más deseo de Dios. No parece que el hombre nazca ya terminado.

Pero Dios es espíritu, es invisible, y la imagen de lo invisible también es invisible. De este modo, el creador invisible se rebota a sí mismo en la invisibilidad, que es la determinación del espíritu, y la imagen de Dios es precisamente la gloria invisible. Si Dios fuese visible, indudablemente que nadie podría asemejarse a Él o ser su imagen, pues *no existe* imagen de todo lo visible, y entre todo esto no hay nada, ni siquiera una hoja, que se asemeje a otra o sea su imagen.⁸

No parece que se deba interpretar necesariamente el que sea *imago dei* como si ya conociera de forma innata o tuviera un deseo innato de Dios. Como tampoco sabe desde el principio que se muere. La nada del ansia no remite a nada en concreto ni supone una facticidad irrevocable del existente. Igual su ser espíritu, que es su gloria, nos pone en la pista de un ser tan peculiar que su nacer no puede ocurrir sin la intervención del mismo que nace. Como si el espíritu no pudiera ser tal sin el actuar del mismo espíritu. Y eso lo hace todo enormemente problemático. El ansia del hombre en sus momentos iniciales del existir es un ansia indeterminada de bien y mal. Sin los acontecimientos que le van ocurriendo no podrá purificar y modificar ese deseo de tal manera que pueda descubrir qué es lo que desea y cómo.

A modo de conclusión podríamos recapitular diciendo que el ser humano no es sólo espíritu ya que tenemos cuerpo y mundo-tiempo. Su ser espíritu no es algo que se refiera a algo que tiene sino a algo que es. Y es una tarea siempre inacabada. Es una síntesis que es

8 Kierkegaard, S. *Los lirios del campo y las aves del cielo.*, Editorial Trotta, p. 60. Estos discursos edificantes dedicados a este texto evangélico tan querido son un desarrollo, entre otras cosas, de lo que el hombre puede aprender y no sabía de lo que la naturaleza ya vive y él puede o no aprender.

una tarea, la tarea incesante de ser bueno, de no desesperar ni de hacer desesperar, la tarea de más verdad. Un espíritu que no quiere olvidar toda su existencia a la hora de pensar el mundo, Dios y a él mismo. Un existente que quiere llevar a la razón a pensar la dicha plena escondida en el sufrimiento.

Bibliografía

- Chestov, L. (1947): Kierkegaard y la filosofía existencial, Ed. Sudamericana.
- Husserl, E. (2009): La filosofía, ciencia rigurosa, Ediciones Encuentro, Opuscula Philosophica 39, Madrid.
- Kierkegaard, Søren (2007): El concepto de angustia. Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original, Alianza Editorial, Madrid.
- Kierkegaard, Søren (2007): Los lirios del campo y las aves del cielo, Editorial Trotta, Madrid.
- Kierkegaard, Søren (2008): La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar, Editorial Trotta, Madrid.

Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche

Body, Consciousness and Will in Nietzsche

PEDRO A. VIÑUELA VILLA*

Resumen: En contra de la corriente predominante de la filosofía moderna que ha pretendido hacer del yo, la conciencia y la voluntad libre los puntales del pensamiento, el conocimiento y la praxis racional, Nietzsche propugna la rehabilitación del cuerpo, en general marginado por dicha tradición, situándolo en el centro de la escena filosófica como el auténtico “sí-mismo” (*Selbst*). En el presente artículo se exponen algunos puntos relevantes sobre la concepción que Nietzsche defiende del cuerpo en relación con su filosofía de la voluntad de poder.

Palabras clave: cuerpo, yo, conciencia, inconsciente, voluntad, poder.

Abstract: Modern philosophy has placed the self, the consciousness and the free will as the cornerstones of thought, knowledge and rational praxis. Against this position, Nietzsche reinstates the body, in general relegated in that tradition, in order to place it in the focus of the philosophical scene as the true “self” (*Selbst*). In this paper, thus, I will examine some important points concerning Nietzsche’s view on body in relation to his philosophy of the will to power.

Keywords: body, self, consciousness, unconscious, will, power.

El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

1. Introducción

La filosofía moderna, como se sabe, ha pretendido fundar el saber sobre las bases monolíticas de la conciencia y del yo pensante. Así, en el albor del pensamiento moderno, Descartes afirma como la primera verdad de su sistema filosófico el *cogito ergo sum*, en virtud del cual se establece como certeza absoluta la existencia del sujeto que duda a partir de la constatación absolutamente evidente e indubitable que el pensamiento consciente hace de su

Fecha de recepción: 12/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Licenciado en Filosofía, Doctor en Filosofía e Ingeniero Industrial. Profesor Asociado en la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR). Correo electrónico: pedro.vinuela@unir.net. Principales líneas actuales de investigación: filosofía moderna (Kant, Leibniz, Descartes, Nietzsche), filosofía de las matemáticas, filosofía del lenguaje y de la percepción. Cabe mencionar como publicaciones recientes: Viñuela, P. (2016), «Perception, Presumption and Perspectivism in Leibniz», en: W. Li (ed.): *“Für unser Glück oder das Glück anderer”*. *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses* (Band IV), Hildesheim: Georg Olms Verlag, pp. 335-348; Viñuela, P. (2016). «Lenguaje e investigación de conceptos: Kant sobre la metodología de la filosofía», en: J. M. Navarro Cordón, R. Orden Jiménez y R. Rovira (eds.): *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 119-126.

propio ser como actividad pensante, es decir, *ego sum cogitans*. De hecho, según Spinoza, el *ego cogito* es el axioma absoluto y primero del edificio del saber que Descartes busca fundar¹. Y Kant, a pesar de sus críticas a Descartes, se mantiene en lo esencial dentro de los postulados cartesianos asignando a la autoconciencia un papel básico en la constitución de la experiencia objetiva y en la fundamentación del saber. De este modo, en la filosofía crítica la unidad sintética originaria de apercepción es condición necesaria de todo uso del entendimiento, es decir, de todo pensar. Y aunque Kant asevera contra Descartes que el *yo pienso* no suministra conocimiento alguno, argumenta que es condición de posibilidad de toda experiencia en cuanto representación general de la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) y como proposición formal de la apercepción (*Apperzeption*), puesto que expresa la percepción de sí mismo (*Wahrnehmung seiner selbst*)².

Ahora bien, como se puede ver, ni el yo pienso cartesiano ni el sujeto trascendental kantiano remiten en primera instancia a la dimensión corporal del sujeto. La subjetividad así concebida se muestra desconectada de la corporalidad, ya sea por razones metodológicas inherentes a dichas filosofías, ya sea porque, en última instancia, el cuerpo es considerado en realidad una limitación e impedimento empírico más que una condición trascendental de posibilidad.

Nietzsche toma posición ante este planteamiento, invirtiendo el punto de partida y afirmando la primacía del cuerpo, puesto que, en su opinión, es algo mucho más sorprendente e importante que la conciencia y el espíritu. En efecto, oponiéndose a gran parte de la tradición filosófica moderna que ha querido hacer, como hemos mencionado, de la conciencia y del yo pensante el fundamento del saber y –en tanto que el yo es contemplado como sujeto práctico, dotado de una voluntad libre y autónoma– el fundamento de la moral, Nietzsche hace una revalorización a fondo del cuerpo como contexto en el que se manifiesta el núcleo esencial de su doctrina de la voluntad de poder, de modo que el cuerpo pasa a constituir el escenario privilegiado en el que comparece la pluralidad, la complejidad y la abundancia de la vida como lucha incesante de los instintos por someterse unos a otros.

Según Nietzsche, no es casual que, en su gran mayoría, los filósofos se hayan mostrado hostiles con el cuerpo, despreciándolo al igual que a los sentidos, ya que se muestra reacio a la lógica y la razón³:

-
- 1 En este sentido, Husserl (1992, 9), en sus *Meditaciones cartesianas*, sostiene que para Descartes el axioma de la absoluta autocerteza del yo, con sus principios axiomáticos innatos, tiene un papel similar respecto a la ciencia universal al que tienen los axiomas geométricos en la geometría, aunque ese fundamento axiomático se sitúe en un estrato aún más profundo. Y Heidegger (1975, 75-83) afirma que el *cogito*, dentro del proyecto matemático-axiomático cartesiano, es el intento de establecer el *yo* del *yo pienso* como el principio supremo normativo del saber y de las determinaciones del ser.
 - 2 Cf. KrV, A 343/B 401, A 354. La proposición “yo pienso”, según Kant, no es una experiencia sino “la forma de la apercepción que inhiere y precede a toda experiencia” (KrV, A 354).
 - 3 En todo caso, la filosofía contemporánea se ha interesado por el cuerpo, aunque no necesariamente desde el punto de vista nietzscheano. Cabe destacar el interés de la fenomenología (en especial Husserl y Merleau-Ponty) por el análisis del cuerpo (siendo esencial la distinción fenomenológica entre *Leib* y *Körper*), lo cual ha terminado repercutiendo, de manera muy significativa, en el enfoque de la psicología cognitiva conocido como “embodied cognition”. Ortega también ha reconocido la importancia de la corporalidad: “El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido –repárese, sólo en este sentido– sólo es su cuerpo. Y este simple pero irremediable hecho va a decidir la estructura concreta de nuestro mundo y, con ello, de nuestra vida y destino” (Ortega y Gasset, 2013, 81).

¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! – ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!⁴.

El cuerpo es para Nietzsche, en cambio, “la gran razón” y “el gran dominador”, de modo que en *Así habló Zaratustra* es proclamado como soberano poderoso y sabio desconocido, del cual el yo y el espíritu son meros instrumentos a su servicio⁵. De ahí que, habiendo sido negado, marginado y subestimado, Nietzsche quiera recuperar el cuerpo para la filosofía, devolviéndole su condición de “centro de gravedad” del hombre, ya que constituye el lugar central en el que la historia ha quedado grabada de manera más radical y honda que en la memoria y en el conocimiento teórico de la humanidad⁶.

En oposición, por tanto, a aquellos que pretenden hacer del yo, la conciencia y la voluntad libre el fundamento primero de todo pensamiento filosófico riguroso, Nietzsche se propone trastocar la jerarquización valorativa en la que descansa esa tergiversación, afirmada, una y otra vez, acriticamente por la filosofía tradicional, restableciendo el cuerpo al puesto que, desde el punto de vista genealógico del valor, siempre debería ocupar. Reinterpretado correctamente desde una óptica más radical, Nietzsche pretende convertir el cuerpo en clave exegética que le permita alcanzar una mejor comprensión del hombre y del devenir. Pues en el cuerpo se manifiesta la sabiduría inconsciente de la vida, una sabiduría no reflexiva ni lógica que es anterior y más sustantiva que el saber consciente y científico, el cual no es, después de todo, más que secundario, ya que se mueve en un plano mucho más superficial de la existencia. En efecto, interpretado como *physis*, “el cuerpo es dinámica de fuerzas de una mayor sutileza e inteligencia. Tiene la seguridad innata de un funcionamiento automático y una sabiduría que está por encima de nuestro saber consciente, y que hace de lo corporal, en cierto modo, «una conciencia de rango superior al yo»”⁷.

De todos modos, y a pesar de que la corriente central del pensamiento moderno ha seguido el derrotero que, desde la perspectiva exegética de Nietzsche, se revela, a la postre, como meramente ilusorio, es preciso subrayar que Spinoza ya había vislumbrado en parte la relevancia del problema del cuerpo, al advertir que ignoramos de qué es realmente capaz (*quid corpus possit*), es decir, qué es lo que puede o no puede hacer un cuerpo a partir de las meras leyes de la naturaleza, en cuanto es considerada sólo como corpórea, sin ser determinado por el alma⁸.

4 *CI*, La “razón” en la filosofía/Nietzsche, 2002, 52.

5 *Za.*, De los despreciadores del cuerpo/Nietzsche, 2008a, 64-65.

6 Vid. Jara, 1998, 52-53.

7 Sánchez Meca, 2002, 108.

8 *Ética*, III, 2 escolio/Spinoza, 2014, 108. Concluye Spinoza este párrafo del siguiente modo: “De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo nace del alma, que tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, ni hacen otra cosa que confesar en palabras especiosas que ignoran, sin admirarse de ello, la verdadera causa de aquella noción” (*Ética*, III, 2 escolio/Spinoza, 2014, 108).

2. El cuerpo y la conciencia

Nietzsche, por tanto, utiliza el cuerpo como *filum Ariadnes* para repensar a fondo lo que hasta ahora sólo ha sido pensado de manera superficial. Al hacerlo, como veremos más adelante, fragmenta el sujeto unitario autofundante del pensamiento moderno en una multiplicidad de fuerzas antagónicas, concibiendo el cuerpo como paradigma hermenéutico a la luz del cual ha de leerse la hipótesis de la voluntad de poder. Desde esta perspectiva, la conciencia se presenta como algo totalmente sobredimensionado y sobreestimado, de modo que la identificación moderna de pensamiento en general con pensamiento consciente se revela, a la postre, como mera ilusión.

Durante mucho tiempo se ha considerado al pensar consciente como el pensamiento en general. Sólo ahora alborea en nosotros la verdad: la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible⁹.

La conciencia ha sido malinterpretada como lo eterno, lo último y lo más originario del hombre. Sin embargo, siendo lo más débil, imperfecto y postrero del desarrollo de lo orgánico, si la subsistencia del género humano hubiese dependido de la conciencia, la humanidad habría desaparecido hace tiempo de la faz de la Tierra de no ser por la acción asociativa y conservadora de los instintos¹⁰.

En todo caso, ya Leibniz había llamado la atención sobre lo equivocado de pretender atribuir una importancia y alcance desmesurados al pensamiento consciente. De hecho, es bien sabido que Leibniz fue muy crítico con la concepción cartesiana de la mente, que pretendía hacer del pensamiento consciente la marca distintiva del pensamiento en general¹¹. Leibniz, en cambio, defendió y fundamentó la existencia de estados mentales inconscientes. Según su célebre doctrina de las *petites perceptions*, existen percepciones, pensamientos e incluso apetitos de los que no somos conscientes y que aun así determinan en medida notable cómo pensamos y obramos¹². La mente, a juicio de Leibniz, siempre piensa, pero en su mayor parte lo hace de manera inconsciente, sin reflexión y sin apercibirse de ello. Este hallazgo notable es subrayado y alabado expresamente por Nietzsche. En *La ciencia jovial* destaca que Leibniz fue un auténtico pionero al sospechar que son la fisiología y la historia natural las llamadas a plantear correctamente el problema de la conciencia, poniendo de relieve con ello precisamente “cuánto podemos hacer prescindiendo de ella”. Podríamos, en efecto, pensar, sentir, querer e incluso “actuar” en el sentido pleno

9 *La ciencia jovial*, libro IV, 333/Nietzsche, 2010, 521.

10 *La ciencia jovial*, libro I, 11/Nietzsche, 2010, 344-345.

11 Descartes, Locke y los cartesianos en general.

12 En el prefacio de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* Leibniz afirma que “hay signos a millares que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin aperccepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son o demasiado pequeñas al par que excesivas en número, o están demasiado juntas, de manera que no tienen nada que permita distinguir las por separado, pero aunque estén unidas a las otras no por ello dejan de producir efecto y de hacerse notar en el conjunto, aunque sea confusamente” (Leibniz, 1977, 46).

del término, sin que nada de eso necesitara entrar en nuestra conciencia. Por eso Nietzsche afirma que toda la vida sería posible sin que tuviese que verse en el espejo, revelándose así el carácter básicamente superfluo de la conciencia¹³.

Es más, según Leibniz, la zona de percepción clara en la que se mueve la conciencia está limitada y condicionada por el hecho de que cada mónada tiene un cuerpo que le pertenece y sobre el cual ejerce su dominio, de modo que a través de *su* cuerpo la mónada se representa todo el universo. Mientras que su representación es confusa en el detalle de casi la totalidad del cosmos, la mónada se representa de manera distinta sólo una porción muy pequeña de las cosas¹⁴. Por lo demás, el cuerpo orgánico del ser vivo no es en realidad una unidad simple, sino una organización viviente compuesta por una multiplicidad de mónadas, aunque domine solamente una. Como señala Deleuze, “una mónada tiene como propiedad, no un atributo abstracto, movimiento, elasticidad, plasticidad, sino otras mónadas, como una célula, otras células, o un átomo, otros átomos. Son fenómenos de subyugación, de dominación, de apropiación que satisfacen el dominio de tener, y éste siempre está bajo una cierta potencia”¹⁵. Es precisamente por esto que Nietzsche, según Deleuze, se sentirá tan próximo a Leibniz.

En lo que concierne, por otro lado, al origen de la conciencia en el hombre, Nietzsche lo sitúa en el impulso comunicativo y el uso del lenguaje, inherentemente humanos. Según Nietzsche, la sutileza y la fuerza de la conciencia siempre están estrechamente ligadas a la capacidad de comunicación y, sobre todo, a la necesidad de comunicación.

El hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no tiene conocimiento de ello; el pensar que llega a hacerse *consciente* sólo es la parte más pequeña de él: la parte más superficial, la peor –pues sólo este pensar consciente *sucede mediante palabras, es decir, mediante signos de comunicación*, lo que revela la procedencia misma de la conciencia. Por decirlo en pocas palabras: el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino sólo del llegar-a-ser-consciente-de-sí de la razón) van de la mano¹⁶.

De esta manera, la conciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a su dimensión comunitaria y gregaria. La conciencia sólo se desarrolla sutilmente en relación con lo que es útil para la comunidad y el rebaño, de modo que sólo como animal social el hombre aprendió a ser consciente de sí¹⁷.

13 Cf. *La ciencia jovial*, 354/Nietzsche, 2010, 549-550. Más recientemente autores como Schaeffer se aproximan en alguna medida al punto de vista nietzscheano: “La pregunta por los estados conscientes no tiene la importancia que le otorgamos. O más bien, tal vez sea central para nosotros que preguntamos, pero en el “orden de las cosas” por las que se pregunta no es más que un asunto local y circunscrito. Después de todo, los estados de conciencia son sólo una característica intermitente de algunas raras especies de seres vivos: el número de especies que prescinden perfectamente de los estados de conciencia es infinitamente mayor. Dicho de otro modo: si nos tomamos en serio la inversión de perspectiva propuesta aquí, entonces la pregunta por la conciencia no sólo deja de ser fundamental sino que además carece de valor dramático que inevitablemente adquiere en la propuesta fundamentadora, donde debe sostener el conjunto de la arquitectura cognitiva” (Schaeffer, 2009, 340).

14 Cf. *Monadología*, §§ 60-62.

15 Deleuze, 1989, 141.

16 *La ciencia jovial*, libro V, 354/Nietzsche, 2010, 551.

17 *La ciencia jovial*, libro V, 354/Nietzsche, 2010, 550-551.

En consecuencia, el lugar central que la filosofía ha asignado al sujeto autoconsciente y autofundante ha de ser ocupado por el cuerpo, que es lo que se halla, a la postre, realmente detrás de pensamientos y sentimientos, del sentido y del espíritu¹⁸. El cuerpo es el genuino “sí-mismo” (*Selbst*), no el yo (*Ich*) ni la conciencia. El yo, como advierte Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, “ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer”¹⁹. Esto se debe a que es en el cuerpo donde acontece la verdadera lucha de fuerzas e instintos inconscientes que, en su mutua y distintiva dominación, dan como resultado lo que la conciencia a veces logra atisbar y cree ilusoriamente poder decidir y conducir. Como indica Sánchez Meca, “los impulsos son siempre *juicios incorporados*, o sea, forman parte constituyente de nuestro cuerpo y de su vida instintual. Frente a nuestros instintos y la unidad de nuestra dinámica viviente, la conciencia constituye una instancia superficial. El yo no es más que una simplificación lógica y abstracta, la reconversión de la unidad viviente en unidad pensada”²⁰.

Por consiguiente, en tanto que la conciencia se muestra superflua para la vida, la pretensión de situar en ella el fundamento filosófico primero parece en cierto modo un contrasentido. Este espejismo sólo cabe entenderlo a la luz del predominio de ciertos instintos que se ha traducido en ficciones como el yo y la voluntad libre para ejercer, a través de ellas, su dominación conforme a sus propias exigencias e intereses.

3. El cuerpo y la voluntad

Ahora bien, el hecho de que Nietzsche haya desplazado la conciencia del centro de la atención filosófica, situando en su lugar el cuerpo, no implica que sustente una postura puramente fisiológica y biologicista. La perspectiva nietzscheana es más bien “la de un realismo genealógico de la fuerza o la de una física reflexiva del placer y del dolor que acompañan al ejercicio del crecimiento o del debilitamiento de la fuerza”²¹. En Nietzsche el interés por el cuerpo constituye la base para una interpretación y una crítica de la cultura que hace de la voluntad de poder la clave hermenéutica principal. Para Nietzsche, en contraste con el punto de vista del positivismo mecanicista de la fisiología científica, “el cuerpo no es un artefacto ni un máquina regidas por las leyes de la mecánica. Es, ante todo, *physis*, vida, automotricidad ligada al movimiento universal del mundo e inserta en la totalidad dinámica de lo orgánico”²².

En este sentido, el cuerpo, en cuanto punto de partida de la exégesis nietzscheana, constituye el acceso primario a una mejor comprensión del fenómeno de la vida, que la hipótesis de la voluntad de poder expresa esencialmente. Nietzsche tiene un interés hermenéutico-metodológico en el cuerpo, ya que expresa de suyo una configuración múltiple y jerárquica de fuerzas en relaciones de mutua dominación y subordinación. Es más, hacer del cuerpo el “hilo conductor” de la investigación supone intentar desentrañar la lógica de la voluntad de poder para revelar, en base a la experiencia de la vida a través

18 Vid. Za., De los despreciadores del cuerpo/Nietzsche, 2008a, 64-65.

19 CI, Los cuatro grandes errores, 3/Nietzsche, 2002, 70.

20 Sánchez Meca, 2002, 114.

21 Sánchez Meca, 2002, 107-108.

22 Sánchez Meca, 2002, 108.

del propio cuerpo, el devenir de la apariencia como lucha incesante por la dominación, siguiendo el modelo del querer²³. El cuerpo humano nos ofrece, en consecuencia, las realidades más básicas y la infraestructura pulsional y valorativa en la que descansa la vida consciente²⁴. La hermenéutica genealógica de Nietzsche muestra, por tanto, que hay un vínculo genealógico entre el cuerpo y la cultura, así como una influencia configuradora de la cultura sobre el cuerpo²⁵.

El desplazamiento, por tanto, del foco del interés filosófico desde la conciencia al cuerpo, implica situar en primer plano el fenómeno de la voluntad. Pero así como el yo y la conciencia se revelan como ficciones, como fábulas o juegos de palabras, es decir, como productos de una errónea comprensión, la voluntad también ha sido malinterpretada, dando lugar a mitos y tergiversaciones. “El «mundo interno» –afirma Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*– está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos”²⁶. Algunos filósofos han efectuado, de hecho, una mala lectura de la voluntad como algo unitario y como la cosa más conocida del mundo. En *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer sostiene que el mundo fenoménico es ilusorio y que es la voluntad el aspecto más profundo, más real, de nuestro ser. La voluntad no constituye una verdad científica fundada en el conocimiento intelectual, sino que es “la verdad filosófica por excelencia”. La voluntad es la “cosa en sí” de Kant, es la verdadera y única realidad de todo el mundo. Es, en definitiva, según Schopenhauer, el ser en sí de todas las cosas²⁷.

Según Nietzsche, el error básico de Schopenhauer consiste en pensar que hay algo así como un querer puro, que sería más puro cuanto más completamente indeterminado se deje lo querido y más decididamente se excluya al que quiere²⁸. Nietzsche defiende, en cambio, la hipótesis de la voluntad como pluralidad, pues la supuesta unidad de la voluntad no es más que nominal. Toda volición es en realidad algo complejo y múltiple para lo cual el pueblo no tiene más que una sola palabra²⁹. Aquí como casi siempre los filósofos, según Nietzsche, han pecado de exagerar los prejuicios del vulgo. La voluntad no es, en efecto, una entidad simple, sino un complejo de sentir, de pensar y, sobre todo, de afecto de mando (*Affekt des Commando's*)³⁰. Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer. Pero ¿qué significa mandar? Mandar implica de suyo obedecerse: “un hombre que realiza una volición – es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece”³¹. Y esto es lo que nos muestra una correcta interpretación de lo que experimentamos en nuestro propio cuerpo. De ahí que la voluntad sea, “en tanto

23 Como señala Heidegger, “el querer mismo es el dominar sobre... que se extiende más allá de sí; la voluntad es en sí misma poder. Y poder es el querer en-sí-constante. La voluntad es poder y el poder es voluntad” (Heidegger, 2013, 49).

24 Cf. Conill, 2007, 116.

25 Véase Sánchez Meca, 2009, 147.

26 *CI*, Los cuatro grandes errores, 3/Nietzsche, 2002, 70.

27 Véase *El mundo como voluntad y representación*, volumen II, libro II, capítulo 28 (Caracterización de la voluntad de vivir)/Schopenhauer, 2010, 461-475.

28 Cf. Heidegger, 2013, 48.

29 *MBM*, § 19/Nietzsche, 2008b, 42.

30 Cf. *MBM*, § 19/Nietzsche, 2008a, 42.

31 *MBM*, § 19/Nietzsche, 2008b, 42.

afecto del mando, el signo distintivo de la autoridad y de la fuerza”³². Por lo tanto, en el fenómeno del mando comparece una correlación de fuerzas que pone de manifiesto que la voluntad no puede considerarse una unidad simple, uniforme y estática, sino como una estructura social de muchas almas (*Gesellschaftsbau vieler Seelen*).

4. El cuerpo como pluralidad

El cuerpo, como la volición, es también un fenómeno múltiple, ya que se compone de una pluralidad de fuerzas irreductibles. En *Así habló Zaratustra* Nietzsche declara: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”³³. La unidad del cuerpo es, como señala Deleuze,³⁴ una “unidad de dominación”, en la que se da una relación entre fuerzas activas (fuerzas superiores) y fuerzas reactivas (fuerzas inferiores). Precisamente lo que resulta decisivo en el cuerpo es esta proporción entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Y como las fuerzas activas escapan, por naturaleza, a la conciencia, la “gran actividad principal es inconsciente”, es decir, no sabemos de qué actividad es capaz un cuerpo, puesto que la conciencia es esencialmente reactiva³⁵.

Desde esta perspectiva, Nietzsche apuesta por una concepción de la libertad como dominación fisiológica de los instintos superiores sobre los débiles, de modo que el ejercicio efectivo del mando en el cuerpo se rige por el instinto gobernante. Considerado como un campo agonístico de fuerzas que aspiran al sometimiento, se despliega como una pugna permanente conforme a las condiciones y necesidades de la existencia. De ahí que el concepto cristiano de voluntad libre, basado en una supuesta indiferencia de actuar de una forma u otra, no sea más que una mera ficción³⁶. Libertad significa, por el contrario, “tener voluntad de autorresponsabilidad”. Implica que “los instintos viriles, los instintos que disfrutaban con la guerra y la victoria, dominen otros instintos, por ejemplo a los de la «felicidad»”³⁷. La libertad es “algo que se tiene y no se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*”³⁸. La autorresponsabilidad individual se centra, en consecuencia, en una experiencia intrínsecamente agonística, ya que supone una resistencia constante a la institucionalización de la libertad³⁹.

32 *La ciencia jovial*, libro IV, 347/Nietzsche, 2010, 542.

33 *Za*, De los despreciadores del cuerpo/Nietzsche, 2008a, 64.

34 Deleuze, 1986, 60-62.

35 Cf. Deleuze, 1986, 62.

36 En lugar del “ideal cristiano de responsabilidad moral según el cual la acción individual es un producto de la voluntad libre del individuo”, la responsabilidad genuina para Nietzsche “tiene lugar cuando son superados puntos de vista (necesidades) como la creencia cristiana en el libre albedrío. La responsabilidad en el individuo soberano es prometedora porque es amoral más que moral; inconsciente más que consciente; instintiva más que reflexiva; necesaria más que libre; una forma del olvido más que de la memoria” (Lemm, 2010, 96). Más aún, la idea de responsabilidad moral no es inocente, sino más bien el veneno del instinto de venganza como agresividad interiorizada bajo la forma de mala conciencia (cf. Reboul, 1993, 92). Por ello, Nietzsche afirma que, desde un punto de vista fisiológico, “en la lucha contra la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla” (*CI*, Los “mejoradores” de la humanidad, 2/Nietzsche, 2002, 79).

37 *CI*, 38/Nietzsche, 2002, 121.

38 *CI*, 38/Nietzsche, 2002, 122.

39 Véase Lemm, 2010, 84.

La expresión “libertad de la voluntad” (*Freiheit des Willens*) designa, por tanto, el complejo estado placentero del volente (*vielfachen Lust-Zustand des Wollenden*), el cual manda y al mismo tiempo se identifica con el ejecutor. La volición es en realidad el resultado de las relaciones de dominio en el alma en cuanto ésta es concebida como colectividad y jerarquía social. El cuerpo y el alma así interpretados se asemejan a una sociedad aristocrática⁴⁰. Y, como en toda comunidad bien regida, es la clase gobernante la que se atribuye el éxito del buen resultado del acto volitivo colectivo que ella pretende conducir. Por eso dice Nietzsche que “la doctrina de la libertad de la voluntad es una invención de las clases *dominantes*”⁴¹. La volición es, por tanto, el feliz resultado de la acción conjunta de las distintas fuerzas que constituyen el cuerpo social en el que, como sucede en un buen ejército, existe una correspondencia recíproca entre mando firme y decidido y obediencia resuelta y diligente por parte de los subordinados⁴². Por consiguiente, “lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente –afirma Nietzsche– el afecto de superioridad [*Überlegenheits-Affekt*] con respecto a quien tiene que obedecer: «yo soy libre, ‘él’ tiene que obedecer»”⁴³.

Por tanto, creencias como que la voluntad es una unidad simple y que es la causa en general, que hay algo así como el yo-substancia o que existe la libertad cristiana de la voluntad se revelan, a la postre, simplemente como ídolos engendrados por el culto inconsciente a la gramática del lenguaje. Nietzsche pretende desenmascarar estas ideas como meros mitos y desvelar, desde una perspectiva genealógica, el fondo inconsciente del que surgen. Así, “lo que unitariamente llamamos «cuerpo» en el nivel de la conciencia, no es más que una ficción que designa una simplificación, una reducción lógica y abstracta que lo convierte en un mero concepto”⁴⁴. En este sentido, como sostiene Jara, el cuerpo vendría a ser “la sede en que se articula esa pluralidad de fuerzas que luego han sido interpretadas simplificada y unitariamente con los nombres de sujeto, alma y voluntad”⁴⁵.

En consecuencia, la pretensión de que hay un yo uno, simple y autónomo que es la causa y el dueño de sus pensamientos y voliciones, así como que éstas surgen a voluntad de ese yo amo de sí y de sus actos, no es más que superstición. La gramática ha jugado una mala pasada a los filósofos que, cegados por sus prejuicios, han querido ver unidad y simplicidad

40 Inspirado por Nietzsche, Ortega sustenta una interpretación radicalmente aristocrática de la historia y de la sociedad (no el Estado), que revela el sello del filósofo teutón. Según Ortega, no se trata de si la sociedad humana *debe* ser aristocrática, sino que “la sociedad humana *es* aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate” (Ortega y Gasset, 2008, 135). La cuestión de quién ha de detentar el mando y el dominio en el cuerpo social, como en el cuerpo orgánico individual para Nietzsche, es, por lo tanto, de primera importancia. De hecho, la segunda parte de *La rebelión de las masas* se titula precisamente “¿Quién manda en el mundo?”. Según Ortega, mando significa “poder espiritual” (Ortega y Gasset, 2008, 275). Por ello, “sin un poder espiritual, *sin alguien que mande*, y en la medida que ello falte, reina en la humanidad el caos” (Ortega y Gasset, 2008, 276).

41 *El caminante y su sombra*, 9/Nietzsche, 2010, 166.

42 Según Canetti, el ejército es el símbolo de masa de la nación alemana unificada, constituida tras la guerra franco-prusiana de 1870-1871. Canetti afirma que aquella guerra impulsó inicialmente a Nietzsche a escribir su obra *La voluntad de poder*, lo cual muestra “hasta qué punto la importancia del ejército para los alemanes era un fenómeno colectivo, cómo este símbolo de masa ejercía su influencia incluso entre aquellos que sabían distanciarse altivamente de todo cuanto recordara a las multitudes” (Canetti, 2014, 287).

43 *MBM*, § 19/Nietzsche, 2008b, 42.

44 Sánchez Meca, 2009, 125.

45 Jara, 1998, 188.

reales donde sólo hay unidad nominal. Nietzsche, denunciando el mito del yo, ha desmembrado el sujeto antaño unitario en un campo de fuerzas, en virtud de lo cual la subjetividad ha pasado a ser concebida como pluralidad. Para él, como advierte D'Agostini, “el sujeto es una ficción, un simulacro o una «máscara» que no cubre ninguna verdad última”⁴⁶. Nietzsche reinterpreta, de este modo, el sujeto como “un conjunto de «máscaras» inventadas cada vez por la voluntad de poder para hacer el yo plausible a sí mismo y a los otros, y bajo cada máscara (como bajo cada filosofía) aparece otra nueva en un juego infinito”⁴⁷. Como resultado de ello, el honesto y viejo yo (*das ehrliche alte Ich*) se ha volatilizado, viéndose reducido a un pequeño y escurridizo “ello”⁴⁸. Esta disolución del sujeto cartesiano y trascendental está asociada en Nietzsche, por tanto, a una revalorización sustantiva del cuerpo como auténtico “sí-mismo” dotado de una pluralidad dinámica. Este punto de vista ha tenido, a la postre, una enorme influencia en el pensamiento contemporáneo como pone de relieve la idea de la “muerte del hombre” o la del “fin del sujeto”⁴⁹.

5. A modo de conclusión

Nietzsche restituye el cuerpo al puesto principal que, de acuerdo con su punto de vista genealógico del valor, le corresponde ocupar, situándolo, como hemos visto, en una posición filosófica central. Nietzsche pone de manifiesto que la estructura realmente decisiva y esclarecedora en el cuerpo es la dominación, en la medida en que su carácter distintivo y definitorio viene determinado por el antagonismo de los impulsos que buscan incesantemente mandar y someter para convertirse en instancia valorativa suprema. Este impulso de dominación se refleja también en las doctrinas de los filósofos, que se hallan fuertemente condicionadas, pese a que se pretenda lo contrario, por los instintos predominantes en el pensador. Desde su perspectiva genealógica, Nietzsche sostiene que es el cuerpo, aunque se haya querido otra cosa, el que ha creado el espíritu como instrumento al servicio de sus fines inconscientes. Por tal motivo, el espíritu debería interpretarse como expresión cifrada del cuerpo. En suma, Nietzsche se propone mostrar, desde este punto de vista, que el cuerpo –con su inteligencia y sabiduría superiores de carácter inconsciente, “prelógico” y “prerracional”– ha de ocupar el lugar de aquellas ficciones filosóficas que, como el yo, la conciencia o la voluntad libre, han sido finalmente desenmascaradas, revelándose, a la postre, simplemente como mitologías. En este sentido, Nietzsche ha sido uno de los principales inspiradores e impulsores de la disolución del sujeto que ha tenido lugar en el pasado siglo y de la que aún somos testigos.

46 D'Agostini, 2010, 135.

47 D'Agostini, 2010, 112-113.

48 *MBM*, § 17/Nietzsche, 2008b, 40.

49 Según Trías, la idea de la “muerte del hombre”, planteada por Foucault, significa que “el «hombre» o el «sujeto humano» constituyen fetiches. Que el humanismo, el subjetivismo, el personalismo, el existencialismo, han abonado un cierto fetichismo: fijar un papel social, una máscara o disfraz como patrón de una pretendida identidad o *self*. La muerte del hombre significa, por tanto: la disolución de esa identidad y la liberación de una profusión de máscaras o disfraces que todos nosotros almacenamos –y que inhibimos en virtud de ese fetichismo” (Trías, 1984, 14-15).

Referencias bibliográficas

- Conill Sancho, J. (2007), *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración* (tercera edición), Madrid: Editorial Tecnos.
- D'Agostini, F. (2010), *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Canetti, E. (2014), *Masa y poder (Obra completa I)*, traducción y edición de Juan José del Solar, Barcelona: Debolsillo.
- Deleuze, G. (1989), *El pliegue*, traducción de José Vázquez y Umbetina Larraceleta, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Deleuze, G. (1986), *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Heidegger, M. (2013), *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Bernal, Barcelona: Editorial Planeta.
- Heidegger, M. (1975), *Die Frage nach dem Ding*, Tubinga: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1992), *Cartesianische Meditationen*, en *Gesammelte Schriften* (Band 8), editado por Elisabeth Stroker (Text nach Husserliana VI), Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Jara, J. (1998), *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona/Chile: Anthropos Editorial/Universidad de Valparaíso.
- Leibniz, G. W. (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, edición preparada por J. Echeverría, Madrid: Editora Nacional.
- Lemm, V. (2010), *La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano*, traducción de Diego Rossello, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Nietzsche, F. (2010), *El nacimiento de la tragedia/El caminante y su sombra/La ciencia jovial*, estudio introductorio de Germán Cano (traducción de *El nacimiento de la tragedia* y *La ciencia jovial* de Germán Cano. Traducción de *El caminante y su sombra* de Alfredo Brotons), Madrid: Editorial Gredos.
- Nietzsche, F. (2008a), *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2008b), *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2002), *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1998), *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2013), *El hombre y la gente* (décima reimpresión), Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2008), *La rebelión de las masas* (segunda edición), edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid: Editorial Tecnos.
- Reboul, O. (1993), *Nietzsche, crítico de Kant*, traducción de Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona: Editorial Anthropos.
- Sánchez Meca, D. (2009), *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* (cuarta edición), Madrid: Editorial Tecnos.

- Sánchez Meca, D. (2002), «Psicofisiología nietzscheana del arte y de la decadencia», en: J. Rivera de Rosales y M. López Sáenz (coord.): *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid: UNED, pp. 107-132.
- Schaeffer, J.-M. (2009), *El fin de la excepción humana*, traducción de Elisenda Julibert, Barcelona: Marbot Ediciones.
- Schopenhauer, A. (2010), *El mundo como voluntad y representación* (2 vols.), traducción Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohan, estudio preliminar de Luciano Espinosa, Madrid: Editorial Gredos/RBA.
- Trías, E. (1984), *Filosofía y carnaval y otros textos afines* (tercera edición ampliada), Barcelona: Editorial Anagrama.

CUERPO Y ARTE

Del híbrido griego al cyborg

From Greek hybrid to cyborg

TERESA AGUILAR*

Resumen: Este texto describe la evolución del cyborg desde la época griega hasta la actualidad, especialmente en el mundo del arte, a través del concepto de hibridación. Las fusiones corporales han estado presentes en la historia de la humanidad desde la prehistoria a través de la figura de los teriántropos, en la mitología griega y más tarde en la obra de artistas como Arcimboldo, el Bosco y Leonardo. En la actualidad la figura del cyborg sigue manteniendo su representatividad en el arte con autores como Stelarc o P. Meste y adquiere una gran presencia en el mundo cinematográfico y en nuestro imaginario cotidiano.

Palabras clave: Cyborg, hibridación, tecnología.

Abstract: This text describes the evolution of cyborg from Greek times to the present, especially in the art world, through the concept of hybridization. Bodily fusions have been present in the history of mankind from prehistory through the therianthropes figure, in Greek mythology and later in the work of Renaissance artists such as Arcimboldo, Bosco and Leonardo. Today the figure of the cyborg retains its representation in art with artists such as Stelarc or P. Meste and acquires a strong presence in the film world and in our everyday imaginary.

Keywords: cyborg, hybridization, technology.

En su desarrollo, el arte ha puesto sus límites con tanto esfuerzo y los ha respetado tan poco en tanto que divertimento, que lo que advierte de la caducidad de esos límites, todo lo híbrido, provoca una defensa virulenta.
T. Adorno

Si hay algo que podamos afirmar con certeza es que el cyborg es un concepto mítico que apunta a lo salvífico y lo indeterminado, ya que su ontología bascula entre lo tradicionalmente considerado como fantástico y al mismo tiempo aparece situado como ente real posible hoy gracias a la tecnología y a la concepción de la pensadora Haraway que le imprime la ontología propia del ser hibridado entre animal y humano, pero que ha

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Profesora de la UNIR. ytemas@yahoo.es Líneas de investigación: Perspectiva filosófica del cuerpo humano en confluencia con las nuevas tecnologías, el arte, la medicina. Teoría cyborg, estudios culturales y teoría feminista. El presente texto es un extracto de algunos capítulos de mi último libro publicado en 2013: *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Casimiro Libros, Madrid, (350 págs.) que fue galardonado con el Premio Internacional de Ensayo MADATAC05 ese año. Una investigación sobre el cyborg y las nuevas tecnologías en el cine es mi ensayo *Cartografía de la tecnosociedad a través del cine*, publicado en 2012 por Alfons el Magnànim. Valencia. Col·lecció Novatores 34 (250 págs.)

habitado la cultura occidental desde que el sapiens llegó a serlo. Casi nacido en el siglo XXI, pero que sin embargo ha estado presente en el arte desde sus más remotos orígenes, si bien denominado de diferentes formas: teriántropo, centauro, minotauro, cíclope y arimaspo u hombres con un solo ojo, cinocéfalos u hombres con cabeza de perro, andróginos o seres con dos sexos, ástomos o seres que carecen de boca, acéfalos e himantópodos y antípodos, que tienen las plantas de los pies vueltas tras los talones y, en ellas ocho dedos. Los hipopodas viven en la Escitia, poseen figura humana y patas de caballo. Quimera, gorgona, grifo, sátiro, sileno, fauno, sciápodos, arpía, anfibena, dragón, basilisco, sirena, esfinge, hermafrodita o glíptico, la hibridación del humano con lo que no sea él mismo o la hibridación animal como cruce de distintas especies: animal, planta o cosa, es una constante que se inscribe en la corriente de lo aprotopaico y lo grotesco, al menos desde la Grecia clásica después del paleolítico.

Mientras el teriántropo es una imposibilidad física de pensarse el ser humano despojado de su animalidad en el prehistórico estado de su evolución emergente, los cíclopes griegos o gigantes que poseían un solo ojo, los centauros o híbridos de humano y équido, los grifos formados por cabeza y alas de águila con cuerpo de león, las arpías con cuerpo de rapaz, busto humano y cuerpo de serpiente, las sirenas compuestas de rostro humano y cuerpo de pez, se constituyen en seres de bestiario medieval como síntoma de la indiferenciación de la materia cárnica en un mundo en que ésta poseía la plasticidad típica del demiurgo creador, mundo por otra parte pleno de materia, desbordante, como si se tratara de una carne del mundo medieval que había sido destinada a carnar el corpus mundus de la Naturaleza; barullo exponencial y caótico capaz de engendrar a su voluntad los más inimaginables seres posibles salidos de una mente carnal y biológica expandida en el ubicuo mundus de una Edad Media que aún pensaba que la tierra era plana, pero que la imaginaba como un entorno edénico y paradisiaco en sus orígenes, que intentaba captar la esencia de un tiempo mítico en que todas esas criaturas fueron creadas de la nada, como el acto mágico iniciático en que los pintores parietales sacaban a la luz teatral y fantasmagórica de sus antorchas, los seres animales que pululaban por el mismo universo que el suyo proyectados en la piedra. En contraposición, el orbe circular abraza el esplendoroso mundo de la carne como la orgia más sexual, comunal y transgresora sólo por haber descubierto en la profundidad de la tierra el Domus Aurea, y así reapropiarse del escenario cyborgiano que entonces fue romano. Momento politeísta en que también sólo eran los dioses los poseedores de la virtud de transformar los cuerpos, escenario abandonado por el monoteísmo que sólo ve en un cuerpo único de apariencia humana la salvación de todo el género al que representa. En este sentido el politeísmo es aliado de una ontología cyborg liberadora de una sola constitución óptica para proyectarla en la plurimorfidad de la carne como posibilidad de libertad. Este aspecto es el que es retomado por Haraway en su discurso sobre el cyborg, ente salvador gracias a su plasticidad que le permite fusiones corporales impensadas para un pensamiento liberal tradicional e ilustrado, no para el pensamiento preparado para la vuelta a la confusión carnal propia de épocas medievales irónicamente, tiempos en que el único cuerpo humano era hipostasiado como ente acaparador del sufrimiento de la humanidad, entonces, cuando tales ideologías dominaban el panorama surgen diásporas carnales que apuestan por la hibridación como forma explicativa de una otología estanca. Gracias al pecado el arte del cuerpo humano

se metamorfosea tal y como sucedió en el pensamiento griego politeísta que veía en esa versión no apolínea una evasión salvadora del ser encastrado en su esencia humana tal y como había sido proyectada por un pensamiento de proporciones áureas.

Contrariamente a la ideología mítica que promociona entes monstruosos y metamorfoseados, la estética artística del canon griego nos presenta los ejemplos más humanamente perfectos que la historia del arte haya registrado, frente al esquematismo pictórico que el arte románico de la cristiandad ofrece al orbe: seres esquemáticos, falta de proporciones en la figura humana, etc. Aspecto que el Renacimiento retoma del arte griego para restaurar la imagen de un cuerpo humano bello y proporcionado, en constante antítesis con la mitología que crea, de lo que se deriva la propia conciencia griega de que tal mitología no formaba parte de la realidad, sino de un universo pedagógico del que el humano social se despegaba por completo, prefiriendo representar el cuerpo cotidiano de los seres que participaban en los juegos olímpicos y en la gesta de un mundo demasiado real que entraba en la tragedia y repudiaba el mito, al menos en el terreno del arte.

La *hybris* griega simboliza la desmesura que excede los límites de lo designado por los dioses, por eso es condenada mediante la *némesis* o justicia que restaura la *hybris* como desmesura. En la mitología griega los seres hibridados adquirían esta condición tras haber superado los límites y la lista de personajes mitológicos griegos condenados por su *hybris* es extensa. La hibridación es un fenómeno de transgresión de los límites de lo consensuado y de los del cuerpo, ejemplificados en la mixtura de anatomías en un mismo ser. La esfinge ha sido la criatura hibridada que ha captado la atención de varios autores, desde el enfoque heideggeriano, al pensamiento de Freud o al de Lévi-Strauss. Este último la hace símbolo y metáfora de la imposible unión existente entre cultura y naturaleza, mientras que para Freud es el enigma de la esfinge el foco principal de su estudio desde el que descubre el origen de la sexuación.

El enigma que la esfinge le plantea al humano tiene como respuesta la propia definición de la condición evolutiva y ontológica de lo que es ser humano, tal y como advierte Arsuaga, al proponer qué es aquella cosa que por la mañana anda a cuatro patas, por la tarde a dos patas y en el ocaso con tres, ejemplificando con ello no sólo la historia evolutiva de toda vida humana, sino también la propia situación de la evolución biológica de la especie.

Para Adorno estas figuras hibridadas en el arte al contrario de manifestar el caos de la razón suponen una razón ordenadora y el terror que provocan no dimana por tanto del caos, sino de la expresión de la fragilidad humana:

Ya en las figuras mixtas impera una razón ordenadora; la historia de la naturaleza no ha dejado que sobrevivan esas cosas. Esas figuras son terribles porque recuerdan la fragilidad de la identidad humana, pero no son caóticas: la amenaza y el orden están mezclados ahí. En los ritmos repetitivos de la música primitiva, lo amenazante dimana del principio de orden mismo. La antítesis de lo arcaico está implícita en éste; el juego de fuerzas de lo bello es un principio de orden; el salto cualitativo del arte es una transición mínima. (Adorno, 2004: 80-81)

Pintores renacentistas como el Bosco, Arcimboldo y da Vinci retomaron este estilo figurativo a caballo entre lo cómico, lo mágico, lo elusivo, la vanitas y la evasión, inaugurando

en el terreno del arte, ya no de la decoración de interiores, la temática de la hibridación corporal como reflejo de un mundo de metamorfosis y transgresiones carnales que después retomará el movimiento surrealista.

Las fusiones corporales han estado presentes en el imaginario cultural de la humanidad desde épocas muy remotas. Hemos de remontarnos al paleolítico superior para encontrar los teriamorfos en una cueva prehistórica de Francia. La figura hibridada de un ser humano con un ser animal que tanto impresionó a filósofos como Bataille y Blanchot, lo que hoy se denominaría cyborg, pero que es un teriamorfo paleolítico que sólo el origen puede descubrir como nominación primera. Después viajar hasta la mitológica Grecia clásica para encontrar los centauros, esa simbiosis carnal entre ser humano y caballo, las sirenas y las esfinges que opta, que opta por fusionar al ser humano con un león. Después, en la imaginación medieval surgen los bestiarios, con los que se intenta catalogar el mundo imaginario de animales increíbles cuya existencia relatan viajeros o alucinados, para expresar lo inconmensurable de las criaturas divinas.

Ya en el siglo XVI los seres grotescos¹ inundan los ornamentos y se introducen en la decoración con las glípticas grecorromanas, aquellas representaciones de seres compuestos por cabezas, que ofrecen todas las combinaciones posibles entre animal y humano y representaciones surrealistas como cabezas con patas, cabezas con un cuello de pájaro o de cuadrúpedo... cuatro, cinco, siete rostros u hocicos de animales se unen en un mismo organismo². A las piedras grabadas con estas glípticas se les atribuían características mágicas de protección y al lugar donde estaban ubicadas. También la drôlerie gótica, mixtura de animal y humano que bordea los entrelazados vegetales de los libros góticos que bordeaban la página y que es ampliado por Gombrich a las gárgolas, ménsulas y crucerías. Estos híbridos son posteriores al primitivo animal planta que data del siglo XII y que aparece en las iniciales como influencia de los bestiarios. Para B. Fernández la aparición del híbrido animal-humano obedece a un interés nuevo en estas drôleries góticas que pretenden satirizar al humano a base de hibridarlo con animales. Sin embargo es la función protectora que estas figuras pudieran ofrecer la tesis más extendida desde E. Loewy, quien señaló el poder apotropaico que ya ofreciera la cabeza de la Gorgona en los

1 El origen de lo grotesco como término que rápidamente se populariza, y antes de la caracterización que de él hiciera el famoso estudio de Bajtin, se localiza en 1480, cuando son descubiertas en Roma las pinturas romanas del Domus Aurea de Nerón enterradas, por lo que grotta como forma latina es cueva que a su vez deriva de la forma griega que significaba ocultar. El sustantivo italiano grottesco que se corresponde con el español grotesco (que se traduce del italiano grotteschi, o procedente de las grutas) fue el término elegido para denominar tanto a las pinturas descubiertas en aquellas ruinas arqueológicas que efectivamente quedaron bajo tierra, sugiriendo el evocador mundo de los subterráneo como origen de este vocablo, como al estilo decorativo que se extendió durante el siglo XVI. La Domus Aurea de Nerón, de 300 metros de longitud por 90 de ancho, fue la nueva residencia que levantó después del incendio del 64 y que aparece decorado por frescos poblados de seres mitológicos y sátiros, estilo que será reapropiado por la decoración del siglo XVI eligiendo motivos sueltos que integran según el gusto del Quattrocento con un enriquecimiento de los cuerpos fantásticos ya presentes en el Medioevo: grifos, esfinges, tritones dotados de alas. Signorelli en Umbría será el máximo representante junto con Fillippino Lippi en Florencia inaugurando un estilo decorativo presente en las tapicerías, ornamentos y telas y papeles pintados que alcanzaron ejemplos fastuosos en las Logias de Rafael y Giovanni da Udine en el Vaticano. (B. Fernández, *De Rabelais a Dalí*).

2 Citado por B. Fernández en *De Rabelais a Dalí la imagen grotesca del cuerpo*, p. 27, nota 23, de J. Baltrusaitis, *La edad Media fantástica. Antigüedades y exotismo en el arte gótico*. Madrid, Cátedra, 1983, p.p 22-31

escudos, vasijas y armas griegas, a lo que Gombrich añade el factor cómico que liberaría de la angustia por la contemplación de las figuras grotescas, a modo de catarsis liberadora, idea que subsiste hoy en el concepto de cyborg propuesto por Haraway como un ente de realidad y ficción y una promesa liberadora de la condición humana. Iniciándose ya en el siglo XVI interesantes debates sobre la finalidad y la estética de estas representaciones entre Vitruvio y Horacio, que defendían posturas opuestas en cuanto a la procedencia de estos objetos y su inclusión en la categoría de arte en base al concepto de su ajuste con lo real y existente del pensamiento racionalista que considera belleza a lo que se ajusta sólo a la realidad y la razón, y la posición de Horacio, que permite libertad creadora en el artista. El arte como reproducción fiel de la realidad, máxima de la teoría del arte renacentista (Alberti, *De la pintura*, 1435) se enfrenta a esta novedad de lo grotesco: “la negación del espacio y la fusión de especies, la ingravidez de las formas y la proliferación insolente de híbridos, (...) en este vacío lineal maravillosamente articulado, formas semivegetales, semianimales, figuras sin nombre surgen y se confunden según el movimiento gracioso o atormentado del ornamento. De ahí nace un doble sentimiento de liberación, respecto al espacio real donde reina el peso; y respecto al orden del mundo que gobierna la separación entre los seres. (...) El dominio de los grotescos es casi exactamente la antítesis de la representación, en el que las normas estaban definidas por la visión perspectiva del espacio, y la distinción, la caracterización de los tipos”³.

Imaginativo, sensual y sensorial podían y debían ser llamadas arte, ya que éste para ser nominado como tal había de circunscribirse a la recreación de lo canónicamente establecido como bello, a la reproducción mimética de la realidad y a la adecuación de esta con lo visible y permisible, cuando en sus prácticas cotidianas ninguno de estos cánones era mayoritario. Sin embargo la propia transgresión del cuerpo de Cristo ensalzaba el dolor y las heridas y habían de ser acrisolados bajo el concepto de racionalidad y belleza, sin que tampoco despertara pavor la visión de las gárgolas y de las decoraciones talladas en madera que jalonaban los frisos y bancos de iglesias y catedrales, también llamada marginalia, por el papel secundario que ostentaba en las decoraciones. Las encontramos en los márgenes de los manuscritos ilustrados; en los relieves arquitectónicos de los pórticos y columnas de las iglesias; en las vidrieras; en las sillerías de los coros; en las cornisas de los tejados, en las remotas tierras y océanos de los mapas, y, en general, en todos los espacios secundarios del arte en los que el ingenio y la imaginación hacían convivir razas humanas de extraña morfología con animales reales o fabulosos, criaturas híbridas, seres mitológicos y bestias de asombrosa naturaleza.

La convivencia con lo grotesco era más que habitual y necesaria sobre todo si le atribuimos el poder protector mágico por el que podían ser reproducidos. De la misma forma que el cuadro con escena de caza decoraba los comedores de grandes masas de población en su intimidad hogareña por medio de recrear pictóricamente el carácter sangriento del alimento que iban a tomar sin que eso provocase náuseas a los burgueses, la imagen del Cristo que figuraba sobre el lecho matrimonial tampoco los espantaba por considerarlo el símbolo más alejado de la concupiscencia y el placer carnal. Es por eso que el repudio hacia el arte que hoy se llama abyecto o no bello ha sido un falso sistema moralista que se encubría bajo los

3 A. Chastel, p. 29, citado por B. Fernández . *op. cit.*,

términos de belleza y racionalidad cuando ninguno de los dos era verdaderamente impugnado en la práctica, sino exaltado y exhibido con profusión en las iglesias y los hogares.

Lo grotesco, frente a lo abyecto o al arte del trauma, impugna el orden de la racionalidad y es por eso grotesco o excéntrico o monstruoso y hace que los defensores de la racionalidad y de lo que debe ser visible condenen a lo grotesco al interior de la obscuridad y lo que no debe ser visto, ya que perturba el orden racional de la mente lúcida, y se denomina como lo que está oculto en la cueva, la gruta, el lugar litúrgico donde se procede al intercambio carnal y la inhumanidad. Puesto que a los ojos del racionalismo ilustrado la galería de lo monstruoso quedaba circunscrita a la maravilla de la naturaleza y al milagro de lo deforme como raro, único y objeto de museo, que existía como norma que confirmaba la regla. Así que mientras en el Barroco lo monstruoso formaba parte aún de la masa poblacional y se leía como elemento liberador del peso de la razón y como exceso de la carne y como puerta abierta a la imaginación que sorprende y maravilla, en la ilustración lo grotesco se circunscribe a la esfera de la naturaleza y se desprende del carácter socializador y liberador del espíritu que le precedía, para ser considerado un error de la razón y no un motivo liberador para evadirse de ella, aunque sólo fuera con efecto catártico y la circunscribe bajo el modelo médico-científico estudiable a través de los gabinetes de excentricidades. Lo feo y anormal se proscribió frente al canon ideal de perfección, simetría y orden. Sin embargo lo esencial del arte como actividad simbólica que no se limita a ser reflejo de una realidad objetiva hace que pintores como Goya o Bruegel incidan en esos aspectos telúricos que atentan contra lo racional y tienden a la metamorfosis humana como forma de explicación antropológica del ser humano.

Los cuadros del Bosco están poblados de esos seres cyborgizados como denuncia de la vanitas holandesa, tema típico de los pintores de la época. El Bosco incide sobre los límites del cuerpo a base de penetrar de manera surrealista en la conciencia humana al pintar millares de criaturas hibridadas en el escenario de un paraíso terrenal que se ha vuelto loco, puesto que el móvil que guía su inventario cyborgiano es moralizante, mostrando los pecados capitales y los pecados de la carne, las consecuencias del exceso del juego y de las tabernas o la vida licenciosa del clero a base de presentar unos cuerpos sin límites, hibridados con animales, plantas u objetos inanimados. Los pecados de la carne son representados literalmente como transgresiones carnales físicas que son sufridos por los cuerpos humanos que se transforman y transgreden su anatomía humana para hermanaarla con animales u objetos o plantas. La transgresión de la carne conduce a un estado anómalo e inhumano que sirve de modelo aleccionador de las conciencias en la religión católica aleccionando las mentes a base de recrear un universo lleno donde estas criaturas pecan y transgreden su carnalidad humana, en un éxtasis de la materialidad según los miles de figuras que pueblan ese universo lleno de materia que se excede a sí misma, se fusiona y se contamina o poluciona, pues el exceso de lo material conduce al vértigo de la amoralidad, de la locura y del mundo caído en pecado, pero también denuncia la maleabilidad de la materia que es un ente común poblado y denso que llena el espacio del mundo según una carne indiferenciada que no posee límites, una verdadera *carne del mundo* que denuncia a lo orgánico como un ente metamórfico que participa de las otras carnes de las plantas, o las cosas inorgánicas, así como los animales. Aunque lo sorprendente es que sean los colores vivos y claros y la ausencia de negro en sus obras lo que nos haga pensar

sobre la doble intencionalidad de su pintura, vista ya no como didáctica ejemplarizante o alegoría de la espiritualidad, sino con otra lectura paralela que lo lee como expresión real del mundo y los comportamientos de sus ocupantes, que irónicamente habitan un paraíso de colores y naturaleza mágica.

También Pieter Bruegel el *Viejo*, otro pintor flamenco del siglo XVI, pintó magistralmente el mundo infernal y sus criaturas. Lo hizo en los grabados de *Los siete pecados capitales*, en 1558, y las grillas que en ellos dibuja son más bulliciosas y divertidas que amenazantes. Lo hizo también en algunos de sus cuadros, como *La caída de los ángeles rebeldes* o *Dulle Griet*, pero en ellos el aspecto terrorífico predomina sobre el lúdico.

También en el siglo XVI, Arcimboldo (1527-1593) representa esa fusión de la carne a base de representarla sustituida por otra cosa, especies vegetales y animales, pero también sustituida por libros, en su cuadro *El bibliotecario*, en el que una figura humana se representa por la aglomeración de libros dispuestos en diferentes formas, como si la carne humana pudiera tener una existencia real también si estuviera hecha de conocimientos o como si estos convirtieran al individuo de letras en un rígido ente constituido a base de planos y geometría sin que nada de ello recuerde a la humana condición cárnica que lo constituye. Los seres humanos vegetales representados en las cuatro estaciones y en los cuatro elementos, son por el contrario, formaciones vegetales que representan la caducidad de la vida natural y la naturaleza cambiante de las estaciones se constituye en alegoría principal que equipara a las distintas edades por las que el ser humano pasa en la vida y su consustancial decadencia y precariedad existencial que equipara a la carne humana con la perecedera existencia de los vegetales y las frutas por el inexorable paso del tiempo. Sin embargo, es en su serie de los cuatro elementos donde la teoría merleau-pontyana sobre la carne adquiere toda su dimensión cuando se refiere a ella como elemento más que como sustancia, en el sentido presocrático de los cuatro elementos que componen el mundo. La carne del aire es la de los pájaros, la del agua la de las especies marinas, mientras que la carne de la tierra es la de los cérvidos y fieras, siendo el fuego la materia ardiente surgida de las velas. La carne humana está constituida por la misma carne de las cosas naturales del mundo. La transgresión carnal es en el siglo XVI objeto de atención por algunos artistas que la utilizan siguiendo la tradición de la carne transgredida y fusionada desde épocas paleolíticas, si bien en Arcimboldo la fusión es simbólica y sustituye a la silueta humana que representa a base de rellenarla con elementos biológicos que sustituyen a la carne, en la línea más actual de los proyectos sobre bioarte. Para el Bosco, sin embargo, se trata de una cyborgización plena heredera directa de las glípticas grecorromanas, pero que ambos autores se confirman como los precursores del movimiento surrealista, en especial de autores como Dalí, Magritte o Marx Ernst, que consiguen trasladar el statuto del cyborg pictórico hacia el universo onírico de lo inconsciente desde la biologicidad moralista en que estuvo situado en las épocas precedentes.

En el Renacimiento los intentos de Da Vinci por injertar alas al cuerpo humano constituyen una excepción respecto a sus coetáneos al interpretar la cyborgización animal como una mejora tecnológica que el ser humano debe reapropiarse, en la línea de los actuales trabajos de Stelarc.

El siguiente hito en la construcción del cyborg que comienza a hacerse tecnológico, el hombre pájaro pretendía ser un cyborg que prelude el nacimiento de los aparatos vola-

dores que hoy consumen ingentes cantidades de una energía que escasea a base de intentar aproximarse a la imagen del pájaro como modelo tecnológico, no como animal con el que el humano puede intercambiar su cabeza como en las figuras boschianas o los teriamorfos del paleolítico. Leonardo destaca la anatomía como diseño tecnológico que permite gracias a su implementación orgánica mejorar las capacidades biológicas de la precaria anatomía humana. Mientras Arcimboldo inaugura el humano-vegetal según el hombre árbol que representa el invierno y el resto de estaciones, pero también animal en el aire, la tierra y el agua, El Bosco profundiza en el humano-animal-cosa y Leonardo inaugura el homo-tecnología, el cyborg más conocido en la actualidad como icono emergente del capitalismo avanzado efusivamente exhibido a través de la cinematografía.

La figura del cyborg es en la Edad Media un agente que manifiesta la libertad de la materia de supuesta creación divina para crear seres fantásticos que le sirven al régimen católico como ejemplo moralizante para la educación de la masa. En el Renacimiento el cyborg sale de ese marco estrecho de la teodicea para aproximarse a la idea del cyborg como ente liberador que libera a la materia cárnica de su condición terrena o que emula y transgrede esa carne para reflejarla. Mientras que el racionalismo de la Ilustración confina al cyborg al terreno de lo médico y lo raro es aquello marginado por la naturaleza como anormal y desviación del orden natural y racional, en la etapa posmoderna el cyborg surge manteniendo su impronta clásica de ser fantástico y de ser liberador, también como ente que ya es realmente posible, no fruto del imaginario, construyéndose una existencia a medio camino entre ambos polos que para la pensadora Haraway simboliza el poder liberador de esta figura transfiguradora que detenta el deseo de un mundo mejor e inexplorado apostando por la comunión de la carne con lo que no es ella misma. El carácter político que esta ontología supone, como status que en la racionalidad se lo proscribió sin voz ni existencia racional, sino como existente en el margen, es la voz de lo proscrito que subvierte su condición muda largamente promocionada en los siglos ilustrados como condición deseable para el ser humano poshumano que huye de esencialismos, raza, clases sociales o género. El potencial subversivo del cyborg es también un medio de denuncia de la tecnología armamentística para artistas como Meste, o como una potente manera de mejora del diseño anatómico, en la línea de Stelarc. Las extensiones corporales dejan de ser naturales para pasar a estar construidas de piezas mecánicas que se acoplan a la anatomía humana, bien para denunciar el uso indiscriminado de artefactos de la muerte, bien para constituirse en prótesis que amplían el cuerpo cyborgizado.

El Transhumanismo, la neofilosofía tecnófila de nuestro siglo, plantea en su vertiente artística y a través de su propio manifiesto artístico, en la línea de las vanguardias que se precien, cyborgs inmortales e inmunes a cualquier enfermedad, acorde con las premisas de su ideario, que ve la naturaleza humana como un *work in progress*, algo a medio terminar, una materia modelable fácilmente transgredible.

Vita-More escribió el Manifiesto de Extropic Art: “Aesthetics of Memetic Evolution” en 1997⁴. El trabajo artístico de Natasha Vita-More gira en torno a *Primo 3M+ radical body design*, un cuerpo que combina ingeniería estética con nanotecnología, *AiS: artificial intelligent skin* (piel artificial inteligente), *IA: Intelligence Augmentation*

4 La versión en inglés del manifiesto puede ser leída en: <http://www.extropic-art.com/contents.htm>

(inteligencia ampliada), y un cuerpo compuesto de partes reemplazables que se pueden actualizar, ampliar y optimizar. *Primo 3M+* es un prototipo de cuerpo del futuro, un diseño conceptual que comprende una longevidad mucho mayor que la actual. Su diseño es multifuncional, desmontable, cambiante, actualizable y ampliable mediante sensores. La arquitectura del cuerpo de Primo está pensada para una movilidad y flexibilidad duraderas y ha sido realizada por un grupo de científicos entre los que se encuentran Max More, Marvin Minsky, Robert Freitas, Michael Rose, Greg Fahy, Ralph Merkle, Alexander Sasha Chislenko, Roy Walford, Gregory Benford, Robin Hanson, Vernor Vinge, y Hans Moravec. El interior del cuerpo es extensible y ofrece un novedoso *metacerebro* y unos sentidos avanzados, hipersentidos. La espina dorsal, producto nanotecnológico, cuenta con un sistema de comunicación controlado por una unidad de Inteligencia Aumentada (AI) Tiene un sistema inmunitario garantizado contra todas las patologías. El servicio de llamadas es ilimitado y su sede está localizada en el *Asteroide Belt*.

Hoy que los humanos han adquirido el status de dioses gracias a la tecnología, se transforman a sí mismos corporalmente con la esperanza de ser los cadáveres más bellos del cementerio al tiempo que conviven en una mísera sociedad globalizada que hipostasia el capitalismo como única forma de vida en el planeta, generando lo que hoy se denominan bolsas de pobreza, metonimia perfecta para denominar la basura, la cual ya sólo puede ser concebida metida en una bolsa de plástico, para no contaminar el planeta, como síntoma de cauterización para el humano que la acumula en ella, pero como síntoma destructor para la tierra que la reconoce como cuerpo extraño. Por eso el cyborg es hoy algo más que el tradicional cuerpo hibridado de la historia del arte, porque posee una ontología que le ha sido otorgada por su propia constitución negada a lo largo de la historia después del proceso de posmodernidad, o bien un discurso propio que le dotara de una identidad propia, diferente o incluso deseable, deseable en términos no falologocéntricos y desde la herencia vivida y discursiva de una femineidad que repudia y reivindica al mismo tiempo una ontología otra, tras siglos de opresión por razón de su condición sexuada, pero también de raza y sobre todo de clase. Por eso el cyborg tampoco surge de la nada de la teoría posmoderna, sino que emerge como una reinención de lo que el arte, sobre todo, se ha empeñado en representar a través de las diferentes épocas y frente a la parálisis de la imaginación, el sueño o el divertimento.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. W (2004): *Teoría estética*. Akal, Madrid.
- Aguilar, Teresa (2008): *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Gedisa, Barcelona.
- Aguilar, Teresa (2012): *Cartografía de la tecnosociedad a través del cine*. Alfons el Magnànim. Valencia.
- Aguilar, Teresa (2013): *Cuerpos sin límites. Transgresiones carnales en el arte*. Casimiro Libros, Madrid.
- Baltrusaitis, Jurgis (1983): *La edad Media fantástica. Antigüedades y exotismo en el arte gótico*. Cátedra, Madrid, pp. 22-31.

- Fernández, Beatriz (2004): *De Rabelais a Dalí la imagen grotesca del cuerpo*. Universidad de Valencia.
- Haraway, Donna J (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la Naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- Vita-More, Natasha (1997): *Aesthetics of Memetic Evolution* <http://www.extropic-art.com/contents.htm>

Acariciar una imagen. Mímesis desviada de la imagen corporal como forma de subversión frente a un poder biopolítico

To carress an image. Deflecting mimesis of body image as a
subversive form to confront biopolitics

RAQUEL ASENSI BLANCO*

Resumen: El interés principal de este trabajo se centra en diversas prácticas artísticas subversivas relacionadas con la imagen corporal y la identidad, que se enfrentan a la imagen de un otro, en base a su 'semejanza' o 'diferencia'. Analizamos casos como el colectivo Pussy Riot en Russia, el caso de Amina en FEMEN, o un caso local a través de la comparsa Pinpilinpauxa. El trabajo está ligado a la producción de un trabajo artístico que plantea algunos problemas que derivan de la construcción de la identidad. El 'oxímoron' nos ha servido como herramienta para clasificar el contenido de la investigación rompiendo con la forma clásica occidental de dividir la realidad en pares de conceptos opuestos.

Palabras clave: Imagen, mímesis, identidad, performatividad, arte.

Abstract: The main interest of this work is based on several subversive artistic practices which use body images and the concept of identity, confronted with the image of an Other, related to it by 'resemblance' or 'difference'. We analyse cases like the Pussy Riot collective in Russia, Amina's case in FEMEN, or a local case, Pinpilinpauxa. This work is closely related to the production of an artistic body of work which contemplates some of the problems that derive from the social construction identity. 'Oxímoron' is a conceptual tool we have used to classify the content, disrupting the western tradition of dividing reality into opposite concepts.

Keywords: Image, mimesis, identity, performativity, art.

Podemos mirar el Arte como un conjunto de prácticas aceptadas en el ámbito público, generalmente por las instituciones. También podemos tener un punto de vista intersubjetivo que se relacione con aquella *heterotopología*¹, que llamaba Michel Foucault al estudio de esos lugares que normalmente pasan desapercibidos.

Nos interesan diversas prácticas artísticas que se basan en la imagen corporal, imagen que está íntimamente ligada a la identidad, desviándola como forma de subversión ante un poder que se inmiscuye en los aspectos de la vida privada y pública; de la salud, de la

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea, Estudiante de Doctorado en Arte Contemporáneo, Departamento de Escultura, Línea de Creación como Investigación.

1 CALDERON, P. (2003); Foucault par lui-meme

higiene, de la natalidad, la longevidad, la familia, lo que Foucault llamó el poder *biopolítico*². Interpretamos por ello teorías que se relacionan con esta idea de la semejanza, de mimesis, frente a la diferencia, o mimesis desviada.

Los individuos y los grupos ya no reproducen tradiciones sino que, “*improvisan realizaciones locales a partir de pasados (re)coleccionados, recurriendo a medios, símbolos, lenguajes extranjeros. La identidad es coyuntural, no esencial*”³. Los límites entre oriente y occidente, entre culturas y géneros se han homogeneizado y mestizado en una sociedad interconectada y globalizada. La supuesta semejanza y diferencia que constituían identidades individualizadas y destacadas se deshace. Tal vez por eso es el ambiente propicio para prácticas que rompen con la repetición, la reiteración, la similitud, y proponen aperturas a una grieta, al cambio.

Esto nos permitió repensar el concepto de mimesis y la dicotomía clásica. Proponemos como contrapartida el juego en la forma poética del oxímoron, titulando algunos temas de esta manera; *Mimesis desviada, Rizoma capitalista, Histeria bella, Coraza frágil, Identidad nómada*. El oxímoron, dentro de las figuras literarias en retórica, es una figura que consiste en usar dos conceptos de significado opuesto en una sola expresión, generando un tercer concepto, forzando al lector a comprender el sentido metafórico.

El trabajo está ligado a la producción de un trabajo artístico que plantea algunos problemas de la construcción social de la identidad por medio de imágenes corporales. Las piezas creadas miran al mundo no como un todo dividido en pares de opuestos, sino como decía Haraway, un *agente irónico lleno de perplejidades y paradojas*⁴.

Mimesis desviada

*“El mimetismo es un mal concepto, producto de una lógica binaria, para explicar fenómenos que tienen otra naturaleza.”*⁵

Revisando el concepto de mimesis observamos como se convirtió en una cuestión fundamental en el pensamiento clásico, donde adquirió gran importancia en la educación. De esta manera se aseguraban que los niños aprendieran a actuar correctamente, aprendieran del orden y la medida, que conforme a la naturaleza hallaran la importancia de encontrar las semejanzas, la lógica del sentido, la lógica de lo Mismo. A través de esta imitación se logra que los futuros hombres y mujeres encarnen el orden que se ha predispuesto anterior a su existencia y a su experiencia.

Durante el siglo XX podemos observar la necesidad de perpetuar la medida y la medida en autores estructuralistas. En la obra de Jacques Lacan el hombre llega a lo social a través

-
- 2 FOUCAULT, M., (2005); Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber, trad. Ulises Guinazú, Madrid, Siglo XXI DE ESPAÑA EDITORES, Ed. original; (1976) Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir, Editions Gallimard, Paris.
 - 3 GEERTZ, Clifford (1994); Conocimiento local, Paidós ibérica S.A., Barcelona. Ed. original: (1983) Local Knowledge, Further essays in interpretative anthropology. Basic Books Inc.
 - 4 J. HARAWAY, Donna (1995): Ciencia, cyborgs y mujeres, Ediciones Cátedra S.A., Madrid. Ed. original: (1991) Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, Free Association Books, Ltd., London
 - 5 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, RIZOMA Introducción (2013), trad. José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, pp. 17-28. Ed. original: (1977) Rhizome (Introduction), Editions de Minuit, Paris.

de cierta imagen de sí mismo, una imago que es exterior a él, a la vez que familiar y extraña. Lo que Lacan llamaba *yo ideal*⁶ se forma, se construye, en relación a la identificación y/o diferenciación ante esas imágenes, y finalmente con la imagen propia del cuerpo reflejada exteriormente. Esa primera imagen corporal identitaria es afectada, moldeada, transformada, a través de las miradas de otros ya existentes y de sus imágenes, en especial, de la imagen paterna que servirá de ideal.

Luce Irigaray, discípula de Lacan, habló sobre el punto ciego de la teoría psicoanalítica. La perpetuación de la semejanza, impide ver aquello que existe y es diferente, en este caso la mujer, dice, “...si, le propusiéramos identificar a otro(a) llegaría sin duda a confesarnos que no ve, que ya no ve, muy bien. Que hay que esperar un poco para que pueda evaluar, estimar en su medida, aquello con lo que, aquel con el que, tiene que habérselas. ¿El tiempo necesario para acostumbrar su mirada a lo que tiene ante él? ¿O para que este <<objeto>> entre en su perspectiva?”⁷. Las teorías feministas, en este caso la de la diferencia, comenzaron a abrir nuestras miradas ante realidades que antes, tal vez por silenciosas no habían existido.

En los años '80 Judith Butler propone como teoría y herramienta ideológica la identidad de género como una construcción social. Cuestiona su supuesta naturalidad y propone ante esta imposición mimética un juego que desvía ese reflejo, lo que llama *mimesis desviada*⁸.

Para Austin, los actos de habla en general se podían dividir en los actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios*⁹. En los primeros, las palabras hacen lo que dicen, en los segundos, causan efectos. El carácter principal de los enunciados es que no son inocentes palabras, tienen poder para arrinconar, apalear, esconder, quemar, apagar, también de ensalzar, relativizar, empoderar, liberar.

Los enunciados nos designan un lugar por el color de nuestra piel y por nuestro sexo al nacer. Las reglas o normas del lenguaje, como el género (mujer-hombre), se fijan a través de la repetición performativa que las constituye como “naturales” y “necesarias”, “... una existencia social del cuerpo se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje”¹⁰. Existimos, somos, uno frente al otro, gracias a esta interpelación lingüística. Esto significa que nuestra naturaleza es social. Hay casos en los que se desvía este reflejo, formando parte de un juego entre lo que podemos y lo que queremos, entre la voluntad y el poder.

Coraza Frágil

Si pensamos en un niño que creciera durante el régimen Franquista en España, forzado por la represión y la censura de tantísimas imágenes, sus referentes para la construcción de una imagen propia serían escasos. El signo del padre soberano y la imagen de la madre

6 LACAN, Jacques, (1972-1973); Los Seminarios de Jacques Lacan / Seminario 20. Aún (08/08/2015). Edición electrónica, URL: <<https://agapepsicoanalitico.files.wordpress.com/>>

7 IRIGARAY, Luce (2007); *Espéculo de la otra mujer*, Ediciones Akal, S.A., Madrid. Ed. original: (1974) *Speculum de l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, París.

8 BUTLER, Judith (2004); *Lenguaje, poder e identidad*, Vallehermoso, Síntesis S.A.

9 AUSTIN, J.L. (1955); *Como hacer cosas con palabras*, Edición electrónica. URL: <www.philosophia.cl/> Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pp. 110.

10 BUTLER, Judith. (2004); *Lenguaje, poder e identidad*, Vallehermoso, Síntesis S.A.

objeto podrían ser lo máximo a lo que aspirar en ese tránsito hacia la identidad propia. En la mayoría de los casos, aun creciendo en un ambiente de transición hacia mayores libertades en lo que respecta a la sexualidad, al cuerpo, a la igualdad de oportunidades, se han repetido y han encarnado los mismos símbolos que constituían a la familia española del franquismo.

En los años de la transición, comenzaron a aparecer revistas valientes, como “*Vindicación feminista*”¹¹, que hacían aparecer imágenes hasta entonces ocultas. El poder lo sabe y por ello censura, las imágenes son performativas como los enunciados, incluso un poco más complejas, porque son misteriosas, abiertas a interpretaciones continuas.

Un caso local: la comparsa Pinpilinpauxa

Durante el año '78 se comenzaron a lanzar propuestas a través de un concurso de ideas para las fiestas de Bilbao, acompañado por la formación de comparsas. Sería la primera vez que el pueblo podía organizarse y participar activamente en las fiestas. Durante el franquismo las fiestas habían consistido en funciones de teatro y espectáculos taurinos para los que se lo podían permitir, habitualmente los pertenecientes a la clase burguesa bilbaína.

Las actividades que se propusieron en aquel año son las mismas que podemos ver cada año en las calles de Bilbao. La bajada de las comparsas, los concursos gastronómicos, las “txosnas”, los espectáculos, el toro de fuego, la música y el espectáculo rodeado de bebida y comida.

Los pertenecientes al grupo que fundó “Pinpilinpauxa” pertenecían en mayor o menor medida a dos asociaciones u organizaciones que ya existían por aquel entonces, COPEL y EHGAM. La primera era la Coordinadora de Presos Españoles en Lucha, y la segunda, Euskal Herriko Gays-Les Askapen Mugimendua. La idea principal de la comparsa era la no afiliación a ningún partido político, ningún grupo organizado y jerárquico. Lo importante sería entonces festejar esta novedosa sensación de libertad y de trasfondo se destinarían fondos para los presos sociales, comunes, y la asociación de gays y lesbianas.

Presos sociales es donde se enmarcaba a las personas encarceladas por su condición sexual durante el franquismo. Eran criminalizados bajo la “*ley de peligrosidad y rehabilitación social*”¹² aprobada por el régimen franquista en 1970, que sustituía a la “ley de vagos y maleantes” para el control de los individuos considerados antisociales. Las penas resultaban en el pago de multas o penas de hasta cinco años de internamiento en cárceles o centros psiquiátricos para la rehabilitación de los individuos.

Había estado velado el tema de los presos sociales por condición sexual, pero algunos relatan historias sobre como algunos/as habían sido detenidos/as sin causa aparente bajo la “Ley de Vagos y Maleantes”.

Los fundadores de la comparsa repiten la importancia que tuvo el hecho de que se juntaran alrededor de la comparsa personalidades de todo tipo de clase social, de ideología política, con ideas creativas que generaban una explosión de libertad a su alrededor. Compañeros de otras comparsas llegaron a decir de ellos que eran los “*intelectuales y homosexuales*”. Querían significar elegancia e intelectualidad junto con esa idea de libertad.

11 A. LARUMBE GURRAITZ, M. A. (1976-1979); VINDICACIÓN FEMINISTA: Una voz colectiva, una historia propia. Antología facsímil de textos, Prensa Universitaria de Zaragoza. Cat. Feminismos.

12 LACOMUNA, La ley de peligrosidad social y la represión franquista, URL: <<http://www.lacomunapresxsdel-franquismo.org/2012/02/08/la-ley-de-peligrosidad-social-y-la-represion-franquista/>>, 08/02/2012

Liberación corporal que se veía a través de las imágenes del cuerpo que mostraban que durante tanto tiempo había sido prohibido señalar. Eran imágenes que los bilbaínos conocían aunque habían permanecido en la sombra en locales conocidos en el barrio de Bilbao la vieja y Cortes.

En la comparsa muchos aseguran actuó por primera vez “La Otxoa”, que después se haría tan conocida. La canción que le lanzó a la fama, ese famoso “*Libérate*”¹³, fue el estandarte de la liberación sexual en los años ’80.

Sus acciones estaban íntimamente ligadas a lo político aunque no estuvieran afiliados a ningún partido. Lo que hacía única a “La Pinpi” era el hecho de que se aceptara la presencia de todas/os sin importar la etiqueta social, y demostrar que la autogestión sin jerarquías funcionaba.

“Pienso que ese momento fue clave. Era un momento en el que teníamos unas ganas locas de hacer cosas nuevas y donde había un espacio nuevo para realizarlas. Más tarde, probablemente, hubiera habido más cortapisas, más normas”¹⁴.

Rizoma capitalista

En Febrero de 2012, un evento extraño dejó al mundo perplejo. Cinco miembros de un grupo de música punk hicieron una actuación en la Catedral de Cristo el Salvador en Moscú. Sus acciones fueron respondidas de inmediato por un grupo de agentes de seguridad. Esa misma tarde las imágenes grabadas de este acontecimiento se convirtieron en un videoclip llamado “Punk Prayer - Mother of God, Chase Putin Away!”, traducido, “Una plegaria Punk, Madre de Dios, Echa a Putin de aquí!”¹⁵.

Un performance de 40 segundos de duración entre el activismo político y la acción artística, fue planeado y llevado a cabo por un colectivo feminista de arte llamado “Pussy Riot”. Vestidas con medias, faldas, camisetas sin mangas de colores, y pasamontañas recortados de colores chillones o “ácidos”, gritando enunciados provocativos.

La acción legal que fue llevada a cabo esos días conllevó la detención de tres de las integrantes del colectivo. En un proceso que puso en tela de juicio tanto la vinculación de un estado supuestamente “secular” con la iglesia, a su vez que el derecho a hacer actos de protesta en lugares “santos”, lo que desenmascaró fue algo de repercusión mundial.

Definimos esta acción particular con el cuerpo como corte simbólico. Esa catedral era el orden, la norma, la fe, la verdad, las Pussy Riot entraron a romper con ese orden, plantar sobre la mesa la discordia. ¿Qué daño hacían aquellas integrantes? ¿Puede ser que no supieran bien lo que hacían? Implantaron sus significantes, su vestimenta y su música, sus movimientos, en contraste con los de aquellos fieles, sabiendo distorsionarlos, y provocaron una reacción en cadena performativa, activaron los mecanismos de diversos actores sociales y del estado. Un acto simbólico abrupto y cortante puede producir tales repercusiones.

13 Canción: Nielfa, J.A., “La Otxoa”, *Libérate*, 1978, publicada en 1981.

14 AUTORA (2014) Entrevista a Fernando Toja recogido en el TFM: *Acariciar una imagen. Mimesis desviada de la imagen corporal*, Universidad del País Vasco, Leioa.

15 LEARNER, Mike; POZDOROVKIN, Maxim (2014) *Pussy Riot, Una plegaria punk*.

Acusadas de blasfemia, el acto llegó a occidente en forma de imágenes y artículos de prensa. Su estética atraía a la cultura de masas, incluso a Madonna, la estrella del pop. La presión internacional para que esas tres chicas fueran liberadas, tenía un gran peso sobre el gobierno ruso. Tras haber sido condenadas a 2 años de cárcel, fueron liberadas en 7 meses por las peticiones de amnistía internacional. ¿Qué era lo que producía tan fuerte identificación? En su momento parecía que se habían convertido en ídolos de masas, ¿serían las nuevas “Spice girls”? Madonna quería tocar con ellas en concierto. Aun pensando que la música punk en ruso no llegaría a los estándares de los niveles comerciales, sólo por lo transgresor de sus acciones y estética podían generar un fanatismo mundial.

El revuelo que esta acción produjo fue como el estallido de una bomba colocada en un lugar muy estratégico. La catedral Ortodoxa había sido derribada en el año 1931 por orden de Stalin, para dar lugar al Palacio de los Soviets, que nunca llegó a finalizarse. Los creyentes Ortodoxos habían sufrido la represión estalinista, no pudiendo practicar su fe habiéndose derribado física y simbólicamente su herencia religiosa. En 1988 se creó una organización pública para reconstruir el templo con el apoyo de miembros de la Iglesia Ortodoxa Rusa y con el apoyo del Primer presidente de Rusia, Boris Yeltsin. En el año 1994 comenzó la reconstrucción.

La catedral era la señal de que la tolerancia había llegado a Rusia, y que los habitantes de Moscú no debían temer ser represaliados por sus creencias religiosas. Lo que Pussy Riot quiso criticar no se entendió sino como un ataque que les recordaba una época cuando habían sido vulnerados y marginados por el estado comunista totalitario.

El lazo estrecho entre el ahora presidente de Rusia Vladimir Putin y la iglesia que apoya la discriminación homófoba era lo que realmente criticaba el colectivo feminista. Desde 2007 está prohibida la marcha del orgullo gay. Durante estos años muchos manifestantes han sido encarcelados y juzgados. Las autoridades policiales no han proporcionado protección ante los ataques de extremistas a miembros del colectivo LGTB.

¿Porqué nos sentimos identificados con esta historia tan ajena a nosotros en países del oeste, que vivimos en democracia y supuesta tolerancia hacia la diferencia? El relativismo cultural nos ha llevado a tolerar desde todos los lugares acciones éticamente cuestionables ante los derechos humanos, en el fondo por mantener un estado de equilibrio en la relación globalizada. Esta acción simbólica tocó no sólo temas nacionales, sino uno que nos afecta a todos. Hizo levantarse a la gente ante el conformismo y pensar que tal vez se podían hacer actos que causaran una atención sobre temas tan importantes como la discriminación homófoba.

Puso en cuestión la supuesta democracia en la que convivimos, una continuación del juego entre poderosos ahora conectados por una capitalismo transnacional.

“El filósofo Deleuziano Brian Massumi explica como el capitalismo ya ha sobrepasado la lógica de las normas totalitarias y ha adoptado la lógica del exceso errático. Cuanto más variado, incluso errático, mejor. La normalidad empieza a perder el control. Las regularizaciones empiezan a relajarse. Esta relajación forma parte de la dinámica del capitalismo”¹⁶.

16 BERROCAL J., Lee las cartas de Nadezhda Tolokonnikova de Pussy Riot a Slavoj Žižek desde la cárcel, URL: <<http://www.playgroundmag.net/musica/noticias-musica/actualidad-musical/lee-las-cartas-de-nadezhda-tolokonnikova-de-pussy-riot-a-slavoj-zizek-desde-la-carcel->>, 16/11/2013

Esta acción fue clave e irrepetible. Estas acciones no deben tomarse como fórmulas para el cambio, sino como ejemplos de maneras de activarlo. La repetición o reiteración es lo que hay que evitar para no caer en las trampas del aprendizaje mimético.

Identidad Nómada

El caso de Amina en Femen

El colectivo Femen fue ampliamente conocido a partir de una noticia de una acción provocativa llevada a cabo en París, en un barrio musulmán. Un grupo de mujeres en topless, con las palabras “musulmán quítate la camiseta” escritas en el pecho en inglés, irrumpían en él muy dispuestas a armar escándalo. Mujeres blancas, con flores en el pelo, el pecho descubierto, gritando y pidiendo la liberación de mujeres de una cultura ajena a la suya. Era evidente que la acción llegaría a los medios y que causaría un revuelo mundial.

En el feminismo relacionado con el islam hay dos tendencias o vertientes principales. Una de ellas condena el islam en su totalidad por ser una religión con una violencia inherente, destructiva hacia colectivos como el de las mujeres, los homosexuales. Un ejemplo de esta mirada es Ayaan Hirsi Ali, mujer de origen Somalí, que encontró asilo en Noruega. Ella escribió “*Yo acuso: Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*”¹⁷.

Por otro lado, las feministas islámicas, pretenden releer e interpretar el corán para mostrar que la violencia, la opresión, y la incomprensión no son inherentes a la religión, sino interpretaciones subjetivas fabricadas por creyentes radicales sobre ella. Son mujeres que no quieren renunciar a su fe religiosa, mientras buscan maneras de liberarse de las anclas impuestas.

Especialmente en lugares como Irán o Egipto, en el pasado las mujeres han tenido libertad para vestir, para expresarse y para ejercer profesiones por vocación. Las imágenes de Irán en los años '70 antes de la llegada de la revolución islámica son esclarecedoras.

Al oír hablar del caso de Amina Tyler, ex-integrante de Femen, la cuestión se complejiza y aparecen matices. Amina Tyler, tunecina, fue arrestada en Mayo de 2013. Con tan sólo 19 años, estuvo muy decidida a mostrar su cuerpo en fotografías publicadas en internet, con la inscripción en árabe que proclamaba “FUCK YOUR MORALS”.

Fue ampliamente criticada por líderes religiosos y políticos que pidieron un castigo corporal ejemplarizante. También recibió numerosas amenazas de muerte. Mientras estuvo encarcelada, la respuesta del colectivo Femen, al que ella apoyaba, fueron una serie de acciones denominadas “*Topless Jihad Day*”¹⁸. Declararon el 4 de Abril el día del Yihad en topless, para que mujeres se retrataran en apoyo a Amina, y acudieran al juzgado en Túnez para apoyarla.

La respuesta no se hizo esperar. Internet permitió la discusión en idas y venidas de imágenes y palabras. Las mujeres feministas islámicas proclamaban no necesitar que las mujeres occidentales blancas vinieran a salvarlas o a imponer sus formas de lucha. El

17 HIRSI ALI, A., (2006); *Yo acuso: defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

18 GORDST, E., Open letter “topless jihad day”, Huffington Post, <http://www.huffingtonpost.co.uk/2013/04/08/inna-shevchenko-muslim-women-femens-open-letter-amina-tyler-topless-jihad_n_3035439.html>, 04/04/2013

cuerpo de una mujer desnuda no era para ellas un símbolo de liberación, sino más bien todo lo contrario, había servido como forma de objetualización sexual en occidente.

Por su parte, la líder del grupo FEMEN ucraniana Inna Shevchenko respondía mediante una carta. *“No hay un tipo de derechos humanos para Europeos y otro para Arabes o Americanos, es universal. (...) Entonces, hermanas, (prefiero hablar a las mujeres de todas formas, incluso sabiendo que detrás de ellas hay hombres barbudos con cuchillos). Nos decís que estáis en contra de Femen pero nosotras estamos aquí para vosotras y para todas nosotras, dado que las mujeres son las esclavas modernas y nunca ha sido una cuestión del color de la piel. (...) Decís que vivís tal y como queréis. Siendo la quinta mujer del harem, lo máximo a lo que podéis aspirar es a ser la mujer favorita... ¿verdad?”*¹⁹.

El colectivo Femen en este caso actúa mediante estereotipos simples que ofenden a las mujeres árabes, una manera de actuar que no tiene en cuenta el contexto. Cuando Amina fue liberada de prisión el 1 de Agosto de 2013, tomó la decisión de abandonar Femen por considerar a la organización islamófoba y sin transparencia económica. Lo primero que hizo al salir fue retratarse en una imagen que ya no la mostraría como parte de Femen, sino como plenamente anarquista.

Tendemos a pensar en un colectivo como un grupo de pensamiento único. Cuando miro las fotos de Amina enseñando el pecho descubierto, veo a una mujer consciente de los usos que se pretenden dar a su cuerpo desde fuera, alguien que está buscando su forma particular la libertad. Tiene cuidado de no reunir los rasgos estereotípicos, defendiendo su diferencia. Femen por el contrario trata a todas las mujeres como iguales, y trata de imponerles una idea universal de libertad. Su estrategia simbólica resulta insuficiente.

Trabajo de creación: EL CUERPO COMO LUGAR DE RESISTENCIA

Algunos de los descendientes de esta cultura empezamos a preguntarnos qué alternativas existen ante un orden simbólico que parecía dirigir hacia destinos fijos e inmutables. Tal vez es porque nuestras identidades se han formado con una variedad inmensa de imágenes de productos de consumo de una sociedad neoliberal capitalista, que nos proporciona la sensación de una libertad ilimitada para ser quienes queremos ser, para saciar nuestra sed, nuestro hambre, nuestro apetito sexual de mil maneras diversas, casi siempre a través de la vista.

Los ejemplos a los que nos hemos referido hasta ahora representan una búsqueda de liberación corporal personal y/o colectiva. Esto que conlleva tanto esfuerzo es también un trabajo bastante eficiente si se planea estratégicamente. El libro llamado *“De la dictadura a la democracia”*²⁰ de Gene Sharp, propuso más de 198 maneras de luchar con armas no violentas frente a un poder opresor. Entre ellas la mayor parte tienen fuertes componentes simbólicos. Este manual ha llegado a movimientos de liberación tan conocidos como la primavera árabe del 2011.

Tratar de cambiar patrones aprendidos interiorizados supone una gran complejidad. Desviar algo que llega como una vulneración desde el exterior es algo habitual, pero, cómo desviar lo ya interiorizado, ¿como dejar de encarnar una y otra vez las normas del lenguaje y de la imagen?

19 C. NELSON, S., Inna Shevchenko Responds To Muslim Women Against Femen’s Open Letter In Wake Of Amina Tyler Topless Jihad, Huffington Post, URL: <http://www.huffingtonpost.co.uk/2013/04/08/inna-shevchenko-muslim-women-femens-open-letter-amina-tyler-topless-jihad_n_3035439.html>, 08/04/2013

20 SHARP, G. (1993); DE LA DICTADURA A LA DEMOCRACIA - Una Infraestructura Conceptual para la Liberación, Trad. Caridad Inda, La institución Albert Einstein, Boston.

A través de la creación artística se es capaz de probar los límites, observar como va cambiando el cuerpo y su imagen en el proceso, tratando de encontrar las represiones y censuras que afectan al cuerpo y la identidad propia.

Valorando signos diferentes al símbolo o al icono, la interpretación de la práctica artística se mantiene en cierto modo más abierta. Permite hablar desde lo individual a lo colectivo, sin pretender hacer uso de lo cultural o universal, sino comunicar desde una experiencia parcial y objetiva.

En el proceso creativo el oxímoron sirve no solamente como un recurso para clasificar y encasillar diferentes parámetros de la investigación, sino como material para la creación de piezas que entretujan conceptos opuestos, creando un contraste y un vínculo particular entre ellos. Así, algunas de las obras se titulan en relación a estos juegos retóricos.

Histeria bella

*Cierra los ojos*²¹, Raquel Asensi, Piezas de loza vidriada y globos de latex, 2014

Esta pieza nace del deseo de cerrar los ojos ante la glotonería incontenible de las imágenes y cultivar más otros sentidos, como el tacto. Estamos en contacto constante con muchos tipos de imágenes corporales que tratan de identificarnos y proponernos una manera particular de estar en el mundo. Cultivar más otro tipo de sentidos y valorar otros tipos de hábitos corporales nos ayuda a salir del aprendizaje mimético.

Coraza frágil

*KISS ME, La coraza*²², Raquel Asensi, Loza vidriada, maniquí, lana. 2015

La ropa nos protege no sólo del frío, sino de los factores sociales, proporcionándonos una imagen identitaria con la que pasar desapercibidos, camuflados, o con la que podemos ser también llamativos, y romper con el orden cotidiano. Romper con esta imagen cotidiana puede significar adquirir una apariencia agresiva o punzante.

Esta pieza es una prenda de vestir realizada en cerámica vidriada blanca, a partir de moldes de pepinos orgánicos punzantes, tejidos entre sí con la técnica del ganchillo y lana blanca. Esta pieza reúne conceptos opuestos, ya que es una pieza que connota aspectos de protección, fragilidad y agresividad. Aúna lo extraño y lo familiar, dando lugar a una experiencia relacionada con lo siniestro. Desde una percepción táctil es suave y cálida, a la vez fría y punzante.

Identidad nómada

*SER OTRO*²³, Raquel Asensi, Loza con terra sigillata, 2015.

21 Pieza artística: ASENSI, Raquel, *Cierra los ojos*, 2014, URL: <<https://raquelasensi.es/2016/02/06/504/>> 06/02/2016

22 Pieza artística: ASENSI, Raquel, *KISS ME, La coraza*, 2014, URL: <<https://raquelasensi.es/2016/02/06/507/>> 06/02/2016

23 Pieza artística: ASENSI, Raquel, *SER OTRO*, 2014, URL: <<https://raquelasensi.es/2016/02/06/553/>> 06/02/2016

Dos piezas hechas de loza con terra sigillata atadas al cuerpo con un cordel dorado, huellas del torso de dos personas de distinto sexo, prótesis intercambiables que permiten imaginar ser otro. Corazas frágiles que hablan de identidades que no se mantienen fijas, sino que cambian incesantemente. Esta pieza juega a romper con la imitación corporal a través del intercambio de significantes de género; indumentaria, ropa, extensiones del cuerpo.

Conclusiones

“El arte no es un espejo que refleje el mundo, sino un martillo para darle forma.”²⁴

¿Qué alternativas artísticas y/o sociales existen como respuesta al poder biopolítico ejercido sobre los cuerpos? ¿Es posible ejercer un cambio personal o social mediante la acción relacionada con el cuerpo? ¿Cuales son las normas culturales inscritas en el cuerpo? ¿Qué constituye a los cuerpos como agentes? ¿Cómo se produce la conversación entre las imágenes corporales y/o los cuerpos?

Las preguntas, la hipótesis, las reflexiones a partir de la teoría, el análisis de los casos analizados y la creación, se convierten a través del oxímoron en un trabajo común, inseparable, donde el conocimiento se genera desde distintos puntos de vista o miradas que convergen. Se genera un conocimiento en el que las conclusiones no son fijas, sino abiertas.

Existen y confluyen hoy en día diversas estrategias simbólicas que utilizan los agentes-intérpretes a través de la acción corporal para generar atención sobre asuntos que atañen a individuos y colectivos. A través de la comunicación veloz por internet, la democratización de los medios, y la posibilidad de la reproductibilidad técnica, se han generado diversos tipos de prácticas subversivas corporales que pretenden hacer frente a un poder que se inmiscuye en todos los aspectos de la vida privada y pública.

A través del análisis de algunos casos podríamos decir que una de las estrategias más habituales es la producción de cortes simbólicos en lugares estratégicos, como es el caso de Pussy Riot o el de Amina en Femen. Consideramos de gran importancia comprender el contexto cultural y social donde se realizan estas acciones para que sus efectos performativos sean constructivos.

Otra estrategia utilizada se basa en mostrar imágenes del cuerpo e identidades habitualmente escondidas o veladas ya existentes, para normalizarlas, como es el caso de la comparsa Pinpilinpauxa en la ciudad de Bilbao. Los significantes utilizados para la normalización de cuerpos e identidades disidentes requieren connotaciones que promuevan la aceptación del contexto donde se originan. En el caso de la comparsa, promoviendo signos de elegancia, intelectualidad, y libertad sexual.

Los trabajos de creación creados durante el proceso de investigación han sido influenciados por las dos estrategias; generando cortes simbólicos en el ámbito artístico y revalorizando imágenes del cuerpo anteriormente veladas. La tradición artística en muchos casos reafirma las fantasías de poder a través de paradigmas como la originalidad, la creatividad, la objetividad, la estabilidad y unicidad. En los trabajos de creación ha sido importante

24 BRECHT, B. (1934); Las cinco dificultades para decir la verdad, Biblioteca virtual móvil de las juventudes comunistas, URL: <<http://archivo.juventudes.org/textos/Bertold%20Brecht/Las%20cinco%20dificultades%20para%20decir%20la%20verdad.pdf>>

generar vínculos a través de procesos intuitivos y complejos, reemplazando la estabilidad con lo cambiante, la singularidad con la multiplicidad, y la separación con la transgresión.

Bibliografía

Libros

- A. LARUMBE GURRAITZ, M. A. (1976-1979); *VINDICACIÓN FEMINISTA: Una voz colectiva, una historia propia*. Antología facsímil de textos, Prensa Universitaria de Zaragoza. AUSTIN, J.L. (1955); *Como hacer cosas con palabras*, Edición electrónica. URL: <www.philosophia.cl/> Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. BRECHT, B. (1934); *Las cinco dificultades para decir la verdad*, Biblioteca virtual móvil de las juventudes comunistas, URL: <<http://archivo.juventudes.org/textos/Bertold%20Brecht/Las%20cinco%20dificultades%20para%20decir%20la%20verdad.pdf>> BUTLER, J. (2004); *Lenguaje, poder e identidad*, Vallehermoso, Síntesis S.A. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (2013); *RIZOMA* Introducción, trad. José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, pp. 17-28. Ed. original: (1977) *Rhizome* (Introduction), Editions de Minuit, París. FOUCAULT, M. (2005); *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI DE ESPAÑA EDITORES, Ed. original: (1976) *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Editions Gallimard, París. GEERTZ, Clifford (1994); *Conocimiento local*, Paidós ibérica S.A., Barcelona, Ed. original: (1983) *Local Knowledge*, Further essays in interpretative anthropology. Basic Books Inc. HIRSI ALI, A. (2006); *Yo acuso: defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, IRIGARAY L. (2007); *Espéculo de la otra mujer*, Ediciones Akal, S.A., Madrid. Ed. original: (1974) *Speculum de l'autre femme*, Les Éditions de Minuit, París. J. HARAWAY, D. (1995); *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Ediciones Cátedra S.A., Madrid. Ed. original: (1991) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Free Asociation Books, Ltd., London LACAN, J., (1972-1973); *Los Seminarios de Jacques Lacan / Seminario 20. Aún* (08/08/2015) Edición electrónica, URL: <<https://agapepsicoanalitico.files.wordpress.com/>> SHARP, G. (1993); *DE LA DICTADURA A LA DEMOCRACIA - Una Infraestructura Conceptual para la Liberación*, Trad. Caridad Inda, La institución Albert Einstein, Boston.

Artículos web

- C. NELSON, S., *Inna Shevchenko Responds To Muslim Women Against Femen's Open Letter In Wake Of Amina Tyler Topless Jihad*, Huffington Post, URL: <http://www.huffingtonpost.co.uk/2013/04/08/inna-shevchenko-muslim-women-femens-open-letter-amina-tyler-topless-jihad_n_3035439.html>, 08/04/2013
- BERROCAL, J., *Lee las cartas de Nadezhda Tolokonnikova de Pussy Riot a Slavoj Žižek desde la cárcel*, URL: <<http://www.playgroundmag.net/musica/noticias-musica/actualidad-musical/lee-las-cartas-de-nadezhda-tolokonnikova-de-pussy-riot-a-slavoj-iek-desde-la-carcel->>>, 16/11/2013

GORDST, E., *Open letter “topless jihad day”*, *Huffington Post*, <http://www.huffingtonpost.co.uk/2013/04/08/inna-shevchenko-muslim-women-femens-open-letter-amina-tyler-topless-jihad_n_3035439.html>, 04/04/2013

LACOMUNA, *La ley de peligrosidad social y la represión franquista*, URL: <<http://www.lacomunapresxsdelfranquismo.org/2012/02/08/la-ley-de-peligrosidad-social-y-la-represion-franquista/>>, 08/02/2012

Audiovisual:

LEARNER, Mike; POZDOROVKIN, Maxim (2014); *Pussy Riot, Una plegaria punk*
CALDERON, P. (2003); *Foucault par lui-meme*

Otros:

ASENSI BLANCO, R. (2014): *Acariciar una imagen. Mímesis desviada de la imagen corporal*, (Entrevista a Fernando Toja recogido en el TFM), Universidad del País Vasco, Leioa: www.raquelasensi.es/

Identidades en movimiento: la danza y la experiencia formativa en cinco bailarinas-estudiantes universitarias

Identities in movement: dance and formative experience in five dancers-students university

ADRIANA BUSTOS* Y RODRIGO DÍAZ**

Resumen: Se revisa la problemática general de la identidad y el cuerpo desde perspectivas biológicas, antropológicas y filosóficas, con especial énfasis en el desarrollo de la antropología del cuerpo y de la teoría del sujeto en dos vertientes: Judith Butler y el último Michel Foucault. En ese sentido se establece la danza y su relación con el cuerpo como un espacio/objeto de interés. Se exponen sucintamente los paradigmas de la neuro-estética y la neurobiología y se explicita su modelo epistémico. Se especifica de qué manera esa episteme se relaciona con las teorías del sujeto y cómo las transforma. Se señala su carácter contingente e histórico. Por último se presentan los resultados de un breve trabajo etnológico que señala la importancia que tienen las ciencias humanas para mediar con el paradigma de las neurociencias y evitar determinismos.

Abstract: Article is look on the general problematic of body/identity from different perspectives: biological, anthropological and philosophical, with especial emphasis on de development of the anthropology of the body and subject theory: Both Judith Butler and the last Michel Foucault. Dance is used as an object of research. A succinct review on the neuro-aesthetic approach to dance will help reveal the neuro sciences as an emerging epistemic system which has interesting implications to subject theory. Lastly those theories are compared with a short ethnological work that uses the life stories of 4 non-professional dancers and delves into the role dance has had on their life and how does it relates to their personal and professional life.

There is a certain departure from the human that takes place in order to start the process of remaking the human.

Judith Butler *Undoing Gender* pág 4.

1. Problemática: identidad y cuerpo

El cuerpo constituye los límites de la identidad, el principio de la acción pública y la arena sobre la que interactuamos con los demás. Desde una perspectiva somos agentes cor-

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Universidad de Salamanca.

** Estudiante de doctorado. Universidad de Salamanca. Contacto: diaz.bocanegra@gmail.com

póreos encarnados (Esteban 2001) con necesidades materiales, deseos y aspiraciones. Estos agentes corpóreos son a su vez una manifestación del individuo biológico como sujetos que se constituyen sobre y desde el cuerpo y sobre los que se ejerce un reconocimiento a través de categorías que pueden llegar a ser inmovilizantes o violentas, porque no reconocen el devenir inherente a las historias de vida (Butler 2004; 80).

La violencia ética una vez internalizada limita al sujeto en sus posibilidades de ser. Le asigna funciones adecuadas y define el rango de las estrategias posibles del sujeto dentro de la arena pública. Sobre el cuerpo impone el género y las expectativas sociales de ese cuerpo-género. La identidad queda trastocada, atada en unas categorías fijas sujetadas no desde el exterior sino desde el propio sujeto por mecanismo psíquicos y éticos (Butler 2010, Thielm 2012). Esa sujeción puede causar un desasosiego y angustia al no corresponderse con la realidad ni las preguntas que encuentra el sujeto en su historia de vida.

Así, en vez de un continente biológico, el cuerpo queda enfrentado con el sujeto. Se transforma en una jaula de la identidad por los atributos que se le adhieren y las expectativas que se le imponen. Pero ¿Qué queda de ese cuerpo humano sin todos esos atributos? ¿Qué posibilidades se tienen para de construirse y abrirse a nuevas posibilidades de la identidad?

El trabajo que presentamos parte de estas preguntas para cuestionar a la danza como un doble espacio, por un lado el de un espacio en el que se aprecia el cruce entre las epistemes contemporáneas de la biología, la neurología y la antropología del cuerpo; por otro un espacio de práctica “dietética” que funciona como una hermenéutica del sujeto para los practicantes de la disciplina, sujetos que encarnan esas epistemes y las habitan.

2. ¿Pero, por qué la danza?

El cuerpo en su complejidad es el espacio de contienda de las identidades y categorías del pensamiento en su oposición dogmática tradicional objeto/sujeto, cuerpo/mente femenino/masculino, y el arte ha tenido históricamente una relación fundamental con el cuerpo, sea para admirarlo y reproducirlo, creando ideales, o bien para conformarlo a través de las artes expresivas como la danza. La cual está inmersa en otro eje del uso del cuerpo, el de la dietética entendida ampliamente como la alimentación y el deporte.

La danza, con el nivel de exigencia que plantea a sus practicantes, resulta especialmente violenta en términos identitarios (no siempre con efectos negativos) puesto que impone al cuerpo una transformación y una adecuación a un fin concreto e impone al sujeto una identificación tan fuerte con ese uso del cuerpo que el sujeto termina siendo un cuerpo. Asimismo, la danza es una actividad que se inicia en una edad muy temprana y que tiene un sesgo de género muy marcado. Con la correspondiente carga identitaria y estética. Cobra una importancia capital el estilo y el propósito de la formación en danza como mediadora de estos procesos. Asimismo, la danza es una actividad que se inicia en una edad muy temprana y que tiene un sesgo de género muy marcado. Con la correspondiente carga identitaria y estética.

Sin embargo, la danza también ofrece un espacio de liberación. Un momento de extrañamiento en el que sólo se es un cuerpo en movimiento potencialmente libre de atributos y categorías. Presenta además dos componentes fundamentales para la apertura: la emotividad

y la empatía (Iacoboni 2009, Rizzolatti & Craighero 2004). El movimiento en su relación con la música, deja de ser únicamente una forma de deporte para comunicarse con las áreas límbicas del cerebro.

Veamos algunos de los paradigmas más importantes.

3. Nuevos paradigmas sobre la relación danza-cuerpo-identidad

Para entendernos, nosotros orientamos este trabajo desde la reflexión que Louis Wacquant hizo sobre la disciplina corporal en el boxeo:

Una intensiva manipulación del organismo, regulada con precisión cuyo objetivo es introducir en el sistema corporal del púgil, series de rutinas de movimiento y estados subjetivos emocional-cognitivos que le convierten en un practicante dialogante de la dulce ciencia de golpear. Es una forma de trabajo práctico en el sentido que implica el ejercicio de una inteligencia que se realiza en comunicación con las realidades concretas y actuales de su entorno natural y su objeto (Bittner 1983, p. 253) Y reorganiza de forma práctica el campo corporal entero del púgil haciendo resaltar ciertos órganos y capacidades, y haciendo retroceder otros, transformando no sólo el físico del boxeador sino también el sentido de su cuerpo, la conciencia que tiene de su propio organismo y, a través de su cuerpo transformado, del mundo a su alrededor (Wacquant, 1995, citado en Esteban 2004)¹.

La danza, creemos, tiene estos elementos de manipulación del organismo en función de objetivos en los que la toma de conciencia de la transformación corporal toma un lugar central. Ahora bien, dentro de esta transformación, la bailarina experimenta el mundo como un acto alrededor de su cuerpo-conciencia, lo que implica una reinterpretación –consciente o no– del entendimiento humano que en occidente no hace participe al cuerpo del conocimiento del mundo ni de la interpretación de la realidad, ni del acto comunicativo, al menos no en igualdad de jerarquía respecto a la mente.

Haremos ahora un breve resumen de los más recientes debates en neurobiología, en especial el interesante campo de la Neuroestética porque utiliza cada vez más a la danza como un referente.

3.1. Neuroestética

You ask me what is dance, and in school I learned it is time space and intensity, and I think that really is all that what dance is” Trisha Brown

Beatriz Calvo Merino, una de las autoridades más reconocidas en este campo habla del avance significativo en las técnicas de resonancia magnética (fMRI) que permiten estudiar los mecanismos neuronales involucrados en la experiencia estética de los trabajos

¹ Esteban (2001) toma el concepto de Wacquant y lo relaciona con Capital en el sentido de Bordieu, tal que si un boxeador invierte en su cuerpo, capitaliza ese trabajo como un rendimiento.

de arte (Christensen, J.F. & Calvo-Merino, B., 2013) la danza en este paradigma estaría caracterizada por tres elementos clave: Cuerpo, Movimiento, Emoción.

Observando estos estímulos a nivel cerebral, se teoriza que hay algo más que un tipo de *patrón motor del cuerpo* (Christensen, JF, & Calvo-Merino, 2013). En concreto una región del cortex extraestriado, la EBA por su siglas en inglés o el área corporal extraestriada, responde a la visión de los cuerpos humanos (Downing, Jiang, Shuman & Kanwisher, 2001). Se observa sin embargo, una complejidad en el procesamiento neuronal del movimiento y el cuerpo, donde se solapan apreciación y movimiento, al punto en que parece ser que “el cerebro es capaz de extraer el sentido de movimiento incluso de una representación estática del mismo” (Christensen & Calvo-Merino, 2013; 5).

Así, dada la complejidad que involucra crear y ejecutar un movimiento de danza y dada la complejidad neuronal de su apreciación, la cuestión central de la neuro-estética es la transformación de la experiencia de la bailarina a la de la espectadora. Este paradigma redirige a la investigación seminal del grupo de Parma sobre las neuronas espejo. (Rizzolatti 1996 y 2011) para hablar entonces de una “resonancia” en el sistema neuro-motor del espectador al observar la danza que se transforma en una experiencia estética.

¿Cómo? Se teoriza que las respuestas simétricas observadas en distintas áreas del cerebro y el sistema nervioso muestran una comunión de la experiencia emotiva² gracias a una: “especialización del sistema cerebral que permite a las personas percibir y procesar emociones transmitidas por expresiones faciales y otras claves de movimiento con contenido emocional (Christensen & Calvo-Merino 2013, Blassing et al 2012)” Un área del cerebro que parece ser importante es el córtex ventral premotor puesto que codifica los estímulos relacionados con la acción. Y que sería crucial en procesos coreográficos en los que los bailarines deben participar de los movimientos de los demás para coordinar y armonizar (Calvo-Merino et al 2010).

Ahora bien, dentro de estas interpretaciones, existen dos tipos de preguntas una pregunta suave, que se expresa en términos puramente técnicos. Y una pregunta fuerte que subyace y evita la simplificación.

- Pregunta suave: ¿Cómo se transforma un impulso eléctrico entre sinapsis en una forma compleja de movimiento?
- Pregunta dura: ¿Cómo estas sinapsis se transforman en sentimientos, en experiencia subjetiva, en experiencia objetiva?

Estas dos preguntas nos permiten diferenciar el nivel puramente biológico de la neurociencia y el nivel que intenta dar razón de un proceso más complejo, que constituye en última instancia el objeto de estudio de la neuro-estética y que tiene ramificaciones para la filosofía, la estética y la antropología. Implica un horizonte epistémico sobre la apreciación, la experiencia y la percepción.

2 Actividad en el sulco temporal superior, en el precuneo y el núcleo genicular. En la insula y el cortex cingular anterior (Petrini, Crabbe, Sheridan & Pollick 2011)

Ejemplos más consistentes respecto a la respuesta neuronal en la contemplación de arte (Hasson et al 2004; Kawabata and Zeki 2004) intentan probar que la subjetividad podría ser un proceso cultural sobre impuesto a la espontaneidad del cerebro ante el estímulo, una cuestión de entrenamiento y reflexión sobre lo adecuado y normal.

We speculate that shared activation during shared experiences might be one of the reasons why we can communicate-through art-impressions and emotions that might not be possible to express through words.” (Cross 2011; 7)

Si se entiende de este modo, un paradigma neuro-biológico no es una reducción o una simplificación de ninguna manera sino un añadido desde la evidencia a la compleja reflexión sobre la condición del conocimiento, o si se quiere, sobre las condiciones en las que el conocimiento es posible.

Sin embargo, una lectura crítica nos hace notar que este paradigma corre el riesgo de re-biologizar la experiencia estética, el conocimiento y la percepción. Lo cual pone en entre dicho las discusiones de la filosofía, la antropología y la psicología de todo el siglo XX que desde la lingüística general de Saussure hasta Butler, han intentado traer la cultura al centro del debate. En el caso de Canguillem y Foucault advirtiéndolo que siempre hay que tener mesura con nuestro propio conocimiento, dado que incluso las ciencias duras y la evidencia científica, parten de un horizonte epistémico incierto. Y un énfasis en la apreciación estética del cuerpo limita las posibilidades de la danza y corre el riesgo de capturarla como un producto de consumo donde el bailarín, en tanto que cuerpo danzante, ve vinculada su identidad a esa imagen de producto donde entra en juego lo bello, lo sexy, lo deseable.

4. Sujeto, verdad y danza

“Hay una cierta necesidad de separarse de lo humano que es necesaria en el proceso de rehacer lo humano”

Podemos equiparar el proceso neuronal de la danza con el que el grupo de Parma ha dado al lenguaje a través de las teorías de George Lakoff sobre la semántica corporizada. Es decir, la manera y los lugares en que el lenguaje reside biológicamente. Con las dos preguntas, suave y dura, en mente, pensemos que el lenguaje³ es al mismo tiempo más que las conexiones neuronales, y nada más que las conexiones neuronales. El lenguaje así, no sólo es abstracto, subjetivo, social, cultural, sino también es físico y sus efectos transforman físicamente (en tanto que neuronalmente) al hablante.

Entendamos entonces la danza como lenguaje de un cuerpo que comunica bailando en el espacio. La expresión de un cuerpo cuya materia blanca y cuya materia gris se reordenan a través de la disciplina física impuesta, y que constituyen al sujeto en la interacción de procesos de observación, control corporal, desplazamiento, conciencia del tiempo y el espacio, la música y el silencio, comunicación con otros bailarines y conexión emocional con

3 Para una exposición en profundidad de las ideas de Lakoff y Johnson (1980) y sus diferencias con otras concepciones de la lingüística (Quine, Chomsky, Jakobson) etc.

el público. La danza implica entonces una semántica y una gramática del movimiento que permite el aprendizaje rápido, y la transformación de datos exiguos en información compleja y acción motora (Cross et al 2011).

Nuevamente, no hace falta la evidencia de la neurobiología, aunque sin duda es eminentemente útil; se puede trabajar desde el conocimiento metafórico en terapia psicológica con supuestos similares. Así Laia Jorba Galdos (2014) reporta el uso de la danza para la integración de personalidades disociadas por medio del acercamiento de la gestualidad de las diversas personalidades.

Si la danza es una semántica que articula el movimiento dotándolo de significación y transformando el cuerpo, y si el cuerpo al transformarse incide en las posibilidades biológicas de la persona, la danza ofrece la manera de explorar la plasticidad de la identidad. Pero quizás también de encapsularla en la rigidez de la disciplina. Este es el riesgo de responder la pregunta dura desde la neurociencia, incluso con revisiones y trabajos que atenúan el carácter de las neuronas espejo, lo cierto es que la neurociencia comienza a constituirse en una episteme que permea ya la lingüística, la economía y la estética.

En la pregunta dura entran la filosofía, la antropología y la historia en el sentido que podemos establecer distintos ángulos de respuesta. La danza como lenguaje implica una historicidad y una antropología del lenguaje, sus signos, su producción y sus representaciones. La filosofía, en especial la ética, se preguntaría por las posibilidades dialógicas y transformativas de los cuerpos en movimiento⁴.

La antropología de la danza identifica ciertos elementos comunes en distintas tradiciones: Estética y transformación del cuerpo: (1) Tendencia a entrenar el cuerpo a grados extremos de flexibilidad. (2) Pies estirados (3) giros extremos de la cadera y las piernas. Pero es difícil, aclarar si estás son características producto de una apreciación evolutiva, de la imitación, de conceptos engranados de la masculinidad y la fertilidad o sí son signos arbitrarios. Esta dificultad nos retrotrae a la etnología, a la necesidad de escuchar a estos sujetos corpo-céntricos que se debaten en el espacio social en que sus cuerpos son producidos y por lo tanto su identidad es producida. O bien, el espacio hermenéutico en el que estos sujetos interrogan a las posibilidades del conocimiento en el proceso de auto constitución.

5. Historias de vida

Nuestro propósito es doble, por un lado hay una preocupación desde la pedagogía de la danza sobre el papel que la disciplina tiene en la formación del bailarín. Por otro lado, una preocupación sobre los sujetos posibles en la sociedad occidental contemporánea. En concreto, en esta particular investigación, en función del cuerpo como espacio de contienda-violencia (Turner 1989) y del cuerpo en un contexto post-materialista: expresión y calidad de vida. Pertenencia a la comunidad. “expresión y remodelación del yo”.

Para eso hemos realizado cinco entrevistas semiestructuradas con cinco estudiantes universitarias o profesionistas para quienes la danza ha sido un componente importante en su vida pero que no se dedican profesionalmente a la danza, esto es así por razones de accesibilidad

4 Hay por lo tanto todo un trabajo de historia no representacional de la danza y su transformación ver Glass, (2005), Drapatti (2004).

pero también porque el profesional suele tener un discurso más articulado y reflexivo sobre la danza que incluye una dimensión del Cuerpo como signo y estatus dentro de unas condiciones de posibilidad (Bordieu) Un habitus que produce un sistema de esquemas de percepción y de generación de prácticas que delimitan un estilo de vida concreto. Un habitus y una clase “largas piernas, cabelleras bien cuidadas”. El sentido práctico del cuerpo como activo con un valor (que en una sociedad capitalista significa precio). Las entrevistas buscaban, por una parte suscitar la reflexión y explicitar ciertas relaciones inconscientes en cuatro áreas:

- Sexualidad y género
- Dietética y Salud
- Apreciación de la danza
- Danza y entorno social

Es, todavía un trabajo preliminar que nos gustaría ampliar en un artículo con una reflexión seria de las dimensiones éticas y pedagógicas de la danza. Sin embargo, las entrevistas han mostrado elementos consistentes con los elementos teóricos que señalábamos arriba. Por cuestiones de tiempo hablaremos de las cuatro áreas un poco indistintamente mezclándolas con las entrevistas.

5.1. Sexualidad, identidad y género

El género aparece referenciado en las entrevistas de manera muy diversa. En tanto que identidad aparecen los roles sociales asignados. Un apunte muy interesante y que vincula el género al lugar de la danza en la sociedad lo apunta Marta, sevillana, biotecnóloga de 26 años que recuerda un episodio de su adolescencia.

En esa época Marta practicaba cerca de veinticinco horas de danza semanales. Una media de cuatro horas cada día laborable y una práctica extra los fines de semana. Refiere como en una ocasión un compañero de clase que jugaba en el Sevilla F.C. no entregó un trabajo importante y el profesorado se mostró completamente comprensivo cuando a ella, que por otro lado entregaba siempre su trabajo a tiempo, le habían recriminado no estudiar lo suficiente.

Para ella esto se debía al hecho de que la danza no es percibida como un esfuerzo:

Yo entiendo que la danza, lo que he dicho antes, que parece que estás expresando como delicadeza, pero en realidad es todo lo contrario, es tan guay esa idea porque tú en realidad lo que estás es pasando dolor, esforzándote cada día, siguiendo una disciplina. Tienes la cabeza más amueblada que un chico de tu edad que no está haciendo nada. En realidad tú estás demostrando más fortaleza en ese sentido, un rol mucho más masculino según lo que piensa la sociedad que femenino, aunque luego la gente diga “¡ay, haces ballet! Y se imagine una tía vestida de rosa de pies a cabeza. De tul y es justo lo contrario, para subir la pierna y ponerla donde la estás poniendo en realidad estás teniendo que esforzar tus abdominales al máximo, aunque tengas cara de no me importa⁵.

5 La relación de esta reflexión con la observación de los boxeadores por parte de Waqant es directa. La disciplina es extrema aunque no esté valorada. Podría ser porque la disciplina física no se identifica con lo femenino.

Sin embargo, se aprecia en las entrevistas cierta catalogación de las técnicas de baile que hacen que las cuatro entrevistadas señalen que prefieren ver a un bailarín que a una bailarina. Esto es consistente con las afirmaciones de la neuro-estética respecto al espacio y los movimientos amplios. Sencillamente porque el repertorio de los hombres incluye movimientos más adecuados a las características tradicionalmente reconocidas como masculinas. Esto último indica que el carácter cultural arbitrario de la danza tiene centralidad: cabe preguntarse lo que ocurriría si el repertorio de la danza incluyera esos movimientos para ambos sexos.

Dentro de la identidad juega la capacidad de comunicación y las afirmaciones que habíamos hecho sobre la danza como una semántica corporizada. En ese sentido retomamos lo que reporta una de nuestras entrevistadas. Awa, 21 años Burkina Fasso, educadora social, habla de la empatía:

(La danza) “me hacía ser más empática con los demás, entender sus movimientos. A ver, en la vida normal, lo que hacemos es hablar con los demás, pero realmente cuando bailas también estamos hablando, y cuando bailas con otra persona le estás contando una historia, y al ver bailar a otras personas podía escuchar lo que me estaban contando a mí, y las entendía.

La percepción de empatía y comunicación, que puede o no guardar relación con las resonancias neuronales, tiene sin embargo un elemento subjetivo central lo que constituye un nivel de agencia en la auto conformación y en la relación con el otro:

Tenía una compañera con la que bailé muchos años... a partir de la danza y los años nos dimos cuenta de que teníamos una relación especial. A través de la gestualidad llegué a conocer sus movimientos tan bien como conocía los míos. Éramos como una fusión. Para mí bailar es expresarse. Es hablar dejando las palabras a un lado.

Además no sólo lo refiere en el nivel comunicativo con sus compañeras sino en su comunicación con la audiencia:

Tuve una vez una actuación que hacer con una música africana de Rokia Traore, y claro a mi profesora fue quien me fue guiando los pasos y me hizo la coreografía... cada vez que hacía el baile, lloraba, y era eso, que cada vez que hacía el baile me acordaba de mi origen, de mi familia, de mi cultura. El público me lo decía, que estaban viendo la energía. Una música que estaba sintiendo, y que expresaba que echaba de menos a mi familia.

Una dimensión que subyace a la danza como acto cultural común, pero también suficientemente distinto como para que la audiencia identifique aquello que no es suyo. Que pertenece al otro cultural en el que clasifican a Awa.

Encima es que la educación social está muy cercana a lo humano, y la danza es humano, es principalmente humano... antes me hablabas de la empatía, y en la danza ayudamos a los demás y nos ayudamos a nosotros mismos.

5.2. Dietética y salud y auto concepto

Las entrevistadas reportan la transformación física, en concreto modificaciones anatómicas que no se aprecian tan claramente en otros deportes. Recordemos uno de los presupuestos teóricos:

En tanto que el cuerpo se transforma no sólo en lo aparente sino en un nivel profundo (Calvo-Merino 2011) neuronal con la especialización de la materia gris y blanca el hacer se vuelve ser. La acción motora pasa a ser acción emotiva no ya en el nivel racional-reflexivo, sino en el nivel inconsciente corpóreo.

Es decir, la relación con el cuerpo que se va afirmando como contenido de la vida vivible. Esto se expresa en un doble sentido. Awa reportaba la empatía desarrollada durante el baile. Blanca, otra de nuestras entrevistadas, estudiante de medicina, muestra dos reflexiones interesantes, por un lado expresa que nunca podría dedicarse a la traumatología porque “ellos son los que te dicen que no puedes bailar”. Admite el conflicto de ser consciente anatómicamente de lo que hace y entender que muchas de las modificaciones a las que ha sometido su cuerpo son lesivas y requiere suspender su juicio objetivo como futuro médico. Ella además ha dado el salto de nivel en el que la danza ha pasado a ser un interés profesional difícil de compatibilizar con la carrera.

En otro nivel, Blanca expresó de manera casual que dentro de la medicina ha tenido complicaciones personales para trabajar en la planta de Neurología porque el impacto de observar el deterioro físico irrevocable le resulta difícil de asimilar. Sin embargo no tiene problemas en trabajar en hematología porque aunque hay enfermedades mortales a una edad muy corta, no existe ese deterioro físico. Al ser preguntada si pensaba que este miedo al deterioro guardaba relación con su propio cuerpo y la centralidad de la danza, Blanca respondió:

Es una pregunta difícil, yo creo que es lo que veo en los pacientes, no tiene que ver conmigo, es decir, ver una persona de cuarenta años en silla de rueda...a lo mejor si tiene que ver con mi cuerpo. Ver que a lo mejor muere de viejo, pero que no puede mover su cuerpo, que está atrapado en una silla de rueda. A lo mejor has llegado tú antes que yo al porqué.

Blanca muestra una identificación de la *normalidad* física con el desplazamiento y el movimiento que le permite la danza. Intuitivamente esto es consistente con las resonancias neuronales en las que residen procesos de observación-apreciación y empatía. Y plantea una dimensión ética sobre la normalidad de los cuerpos.

Pero no sólo hacia el cuerpo sino también ante la consciencia del cuerpo:

Me impacta más una persona con una demencia, que va perdiendo la capacidad de controlar su cuerpo.

Esto es consistente con la noción de *resonancia*, pero también tiene un fuerte elemento cultural inconsciente. Para Blanca, la normalidad está definida dentro de una episteme

médica. Su profesión marca claramente lo que ella ve cómo patológico y la asociación no puede deberse únicamente a un carácter neuronal aséptico respecto a las posibilidades de Blanca como sujeto virtual. La empatía no es sólo una respuesta neuronal. Implica una separación nocional entre el sujeto, el otro y las dimensiones que nos identifican: lo normal.

Dentro de esta empatía, que puede verse como una apreciación del otro y una *resonancia* en el uno mismo también hay un nivel transformativo al que hace referencia otra de nuestras entrevistadas. Erica tiene 22 años y es estudiante de filología, reporta que a pesar de bailar durante muchos años y disfrutar de la disciplina física, no fue hasta cambiar hacia la danza contemporánea que no experimentó comodidad con su propio cuerpo. Y reflexiona que fue en función de participar con otros cuerpos diferentes, no adecuados a las normas estrictas de la danza clásica, ni en competición etaria y estética.

Así, la coreografía en la que Erica reporta haberse sentido liberada estaba formada por ella misma, una mujer de treinta años con una condición degenerativa en los nervios de las manos y un hombre de cuarenta años y cerca de un metro noventa. Erica, quién es más bien menuda, reporta:

Valoré por primera vez el poder hacer algo bonito con mi cuerpo, que se viera bonito. Al final eso vale la pena, aunque haya algo que no sea normal. Pero éramos un cuerpo, con sus diferencias

Preguntada si la danza puede ayudar a descentrar la personalidad, Erica responde:

Si, de hecho es muy bonito cuando sucede, cuando ves que de verdad sucede eso que rompes, es decir ya no hay género, hay una alegoría de algo. Cuando dejas de ver a la persona, es decir no dejas de ver a la persona, pero ves al bailarín. Es increíble. Sí.

La pregunta dura de la biología, como diría Heisenberg (1958), es casi metafísica, somos sólo cuerpos, pero somos algo más que cuerpos. Y apenas vislumbramos los bordes de la percepción. Una etnología es indispensable para liberar a la neuro-estética de pretensiones deterministas.

6. Conclusiones

Es pronto para presentar unas conclusiones definitivas, sin embargo podemos afirmar que las entrevistas en profundidad reflejan ampliamente los aspectos teóricos y trasluce la complejidad del doble paradigma: la danza como una semántica corporizada, plena de procesos inconscientes queda marcada tanto en lo afirmativo: procesos de empatía, de respuesta y solidaridad; como en lo negativo: categorías acrílicas de la feminidad y la masculinidad, la condición social de la danza respecto a los hombres y la “normalidad” del cuerpo bípedo hábil, danzante, frente al cuerpo no hábil, limitado.

Del mismo modo, y dando el salto cualitativo hacia las formas críticas de toma de consciencia, observamos que la reflexión sobre estos procesos brinda espacios para la reconfiguración de la identidad y ofrecen elementos interpretativos que se pueden constituir como ese necesario deshacer lo humano que, según Butler (2010), es previo al re-hacer lo humano.

En consecuencia, respecto al primer objetivo, el pedagógico, la reflexión tiene que partir del hecho observable de esos procesos inconscientes y su persistencia en tanto que transformaciones neuronales, es decir profundamente arraigadas en la bios del sujeto. Ahora bien, se requiere la pausa que las ciencias humanas aportan para delimitar la episteme y evitar caer en un determinismo biológico: lo que se observa, lo que la neurología comienza a observar, es imperfecto y sujeto de crítica. Las metáforas (neuronas espejo, resonancia) deben leerse con cuidado, de pronto comenzamos a comprender más claramente como las prácticas y el lenguaje persisten en la bios del sujeto, y permean duraderamente su identidad. Que deben ser tratados con más atención y que abren también posibilidades- De ahí la necesidad de explicitar la crítica. Lo cual complementa el segundo objetivo. Los espacios posibles para sujetos virtuales, que diría Foucault (2009), requieren ser explícitos sobre los valores y contenidos para garantizar al sujeto que suscitan un espacio de construcción crítico, flexible y que tome en cuenta el devenir. Espacios que permitan desde el cuerpo cuestionar lo que somos y porque lo somos.

Bibliografía

- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. Edición: New. New York ; London: Routledge.
- Bläsing, Betina, Beatriz Calvo-Merino, Emily Cross, Corinne Jola, Julianne Honisch, y Catherine Stevens. 2012. «Neurocognitive control in dance perception and performance». *Acta Psychologica* 139 (2): 300-308.
- Christensen, Julia F.; Calvo-Merino B. (2013). Dance as a subject for empirical aesthetics *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, Vol 7(1), Feb, 76-88.
- Cross, E. S., Ticini, L. F. (2011). Neuroaesthetics and beyond: new horizons in applying the science of the brain to the art of dance. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11(1), 5-16. (Special Issue: Dance and Cognitive Science). doi:10.1007/s11097-010-9190-y
- Daprati, E., Iosa, M., Haggard, P. (2009). A dance to the Music of Time: Aesthetically-Relevant Changes in Body Posture in Performing Art. *Plos One*, 4(3), 1-11.
- Downing, P. E., Jiang, Y., Shuman, M., Kanwisher, N. (2001). A cortical area selective for visual processing of the human body. *Science of Optimism and Hope*, 293, 2470-2473.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo: Géneros, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, Michel. 1994. *Hermenéutica del sujeto*. Traducido por Fernando Álvarez-Uría. Genealogía del Poder 25. Madrid: Endymion.
- Foucault, Michel. 2009. *El Gobierno de Sí y de los otros*. Editado por Michel Senellart. Traducido por Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gallese, V., Fadiga, L., Fogassi, L., & Rizzolatti, G. (1996). Action recognition in the premotor cortex. *Brain*, 119, 593-609.
- Heisenberg, Werner. 1958. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper.
- Iacoboni, Marco. 2008. *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Jang, S. H., Pollick, F. E. (2011). Experience Influences Brain Mechanisms of Watching Dance. *Dance Research* 29(2), 352-377.

- Jola, C., Pollick, F.E. & Calvo-Merino, B. (2014). "Some like it hot": spectators who score high on the personality trait openness enjoy the excitement of hearing dancers breathing without music. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 718.
- Jorba Galdos, L. (2014) Creativity and dissociation. Dance/movement therapy interventions for the treatment of compartmentalized dissociation *The Arts in Psychotherapy* 41 467-477.
- Kawabata, H, y S Zeki. (2004). «Neural correlates of Beauty». *Journal of Neurophysiology* 91 (4) (Abril): 1699-1705.
- Lakoff, George, y Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levy, I, U Hasson, y R Malach. (2004). «One picture is worth at least a million neurons». *Current Biology* 14 (11): 996-1001.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192.
- Sinigaglia, Corrado, y G Rizzolatti. 2011. «Through the looking glass: self and others». *Consciousness and Cognition* 20 (1): 64-74.
- Petrini, K., Crabbe, F., Sheridan, C., & Pollick, F. E. (2011). The Music of Your Emotions: Neural Substrates Involved in Detection of Emotional Correspondence between Auditory and Visual Music Actions. *Plos One*, 6(4),10. doi: e1916510.1371/journal.pone.0019165
- Thiem, Annika. 2008. *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. New York: Fordham University Press.

Escrito sobre la piel. La memoria tatuada en la obra autobiográfica de Naomi Kawase

Writting Under the Skin. Tattooed Memory in Naomi Kawase's Autobiographic Work

JOHANNA CAPLLIURE*

Resumen: La autobiografía es escritura de la historia de las vidas y esta solo puede ser relatada con el cuerpo. Por eso, el lugar de la ficción, de la historia y de la memoria nos acerca a un conocimiento diverso. Tomaremos la historia de la directora japonesa Naomi Kawase como estudio sobre la escritura autobiográfica en el cuerpo. En el film *Kya Ka Ra Ba A* (2001) Kawase decide tatuarse el mismo dibujo que su padre. Ella nunca le conoció. Por esa razón, intenta construir una memoria afectiva a través de contarse su propia historia en el cine. La tinta del relato es la tinta del tatuaje.

Palabras clave: autobiografía, memoria, cuerpo, relato, Naomi Kawase, epistemologías diversas.

Abstract: The autobiography is the writing about the life's stories and they only can be narrated with the body. Therefore, the place of the fiction, History and memory approach us at a divergent knowledge. We take the story from the Japanese filmmaker Naomi Kawase to study about the autobiographic writing in the body. In the film *Kya Ka Ra Ba A* (2001), Naomi Kawase decides tattooing the same drawing that her father. She never met him. For this reason, she tries build a affective memory through that she tells her own story in the cinema. The story's ink is tattoo's ink.

Keywords: autobiography, memory, body, story, Naomi Kawase, divergent epistemologies.

« Je n'ai jamais parlé d'autre chose que de moi », Allain Robbe-Grillet

¿Cómo podría conocer el mundo a través de un cuerpo fracturado, traumatizado y carente de amor? Todo cuerpo se inscribe en el mundo a través de un yo que se suma a su historia. La forma de inscripción es la del lenguaje y la manera de escritura se conduce entre la narra-

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Universitat de València-UVEG, Doctoranda en el programa Pensamiento Filosófico Contemporáneo. Líneas de investigación: Entendiendo el pensamiento como praxis, como "*pratique sauvage*", sus investigaciones atraviesan la hermenéutica crítica, los estudios de género y los estudios culturales (pensamiento postcolonial), la filosofía de la historia y las investigaciones entre comunidad, activismo y resistencia, relato y ficción "versus" historia. Actualmente está investigando las relaciones entre autobiografía, autoficción y autorreflexión. Últimas publicaciones bajo la misma temática: "*Le désir d'Orient*". Disonancias de una nómada en época colonial. Los textos de Isabelle Eberhardt" en París Albert, S. e Comins Mingol, I. (Eds.), *La interculturalidad en diálogo: estudios filosóficos*, Editorial Thémata, 2016. "De polizontes, marineros sin capitán y extranjeros nómadas. La autobiografía como travestismo en Isabelle Eberhardt" en *Documentos para la resistencia. Pedagogías postfeministas para la igualdad*. Número 7 de la Col.lecció "Creativitat i recerca" editada por el Institut Universitari de Creativitat i Innovacions Educatives y el Centre Documentació Art Valencià Contemporani "Romà de la Calle" (CDAVC), UVEG, 2015.

ción y la vida. Inscribir un cuerpo en la historia es escribir el cuerpo entre las estructuras de percepción y las estructuras del *self*; entre el mundo sensible y el mundo espiritual; entre la memoria y la creación de un relato. La conciencia de un cuerpo existente ocupa un lugar en el mundo y se hace mundo. Sin embargo, la dificultad de concebir el mundo a través de este cuerpo y hacerse cuerpo mediante este yo, descubre la latencia de un cuerpo anómalo. La partición ontológica entre un cuerpo y el cuerpo anómalo se evidencia en su estar en el mundo, en su escritura como yo, en su autobiografía decolonial. Siempre atendiendo la decolonialidad en cuanto travesía entre un borde y otro, como frontera misma de las diferentes exigencias de conceptualización. Es decir, utilizo la definición que se ha otorgado desde el pensamiento crítico para diferenciar la descolonización del siglo XIX de la decolonización del XX en la que el ejercicio ya no es solo político, geográfico o jurídico, sino epistemológico, lingüístico, de raza y de clase. Y, por supuesto, en tanto que identificación de las definiciones de cuerpo sujeto a nociones movedizas frente al reduccionismo epistemológico.

Por lo tanto, el posicionamiento que planteo en este texto se vincula a la importancia del cuerpo como lugar de construcción de la autobiografía a partir de su introducción en el relato de la historia mediante la escritura. Puesto que, por un lado, “(l)e texte opère dans une vie, non dans le vide”¹, tal y como nos dice Serge Doubrowsky –el crítico de la autoficción. Mientras que, por otro lado, siguiendo algunos estudios fenomenológicos– Merlau Ponty en la base, llegamos a entender nuestra relación con el mundo a través de la situación de nuestros cuerpos en el plano físico e histórico en el espacio. El cuerpo accede a su propia historia mediante el contacto directo con el mundo. Pero además, a través de nuestros cuerpos somos contemplados en el mundo. La experiencia del yo y la historia es circunscrita en el nombre del cuerpo.

Otro acercamiento relevante en nuestra apuesta es, en este caso, las investigaciones de la performatividad (incluyendo en sus orígenes a J.L. Austin –*How to Do Things With Words*, 1962– y posteriormente, en la teoría queer, a Judith Butler –*Gender Trouble*, 1990), que nos hacen abocarnos a la suma del cuerpo y la palabra en la configuración existencial del sujeto yo.

Y finalmente, son las críticas literarias las que nos ayudan a plantearnos cómo la autobiografía adquiere un lugar incuestionable para entender la vida del yo en su propio relato. La escritura es la acción performativa del cuerpo en la historia. Es decir, al contarse uno se está haciendo. “Yo me cuento mi historia a mí mismo. Me relato mi vida, la recito y la cuento para mí”, decía Friedrich Nietzsche en su autobiografía: *Ecce Homo*. Ciertamente son muchos los autores que se implican en la acción escrituario-performativa de la autobiografía, puesto que la *autos-bios-grafé* tiene inscrito en su nominación la escritura. Sin ambages, diríamos que la autobiografía es la escritura de la vida del yo. No obstante, la autobiografía ya no es solo aquella que se opera con el negro sobre blanco; existen diferentes formas de escritura. De hecho, las nuevas maneras de registro audiovisual: cámaras fotográficas, cámaras de vídeo y grabadoras de audio se incluyen como tecnologías de una nueva narración del yo que hace inclusive la técnica como mecanismo². Pero también, su expresión se nos

1 Serge Doubrowsky, *Autobiographiques. De Corneille à Sartre*, Paris, PUF, 1998, p. 70.

2 La importancia de los estudios de Philippe Lejeune, como crítico de la autobiografía, nos aproximan a las diferentes formas de dicho género llevándonos a ciertas paradojas al transitar por los nuevos medios autobiográficos.

ofrece como nuevos modos de narratividad y nuevos marcos epistemológicos. La creación audiovisual es el espacio de encuentro que nos interesa apreciar en esta lectura. En primer lugar según la deriva del célebre crítico de la autobiografía: Philippe Lejeune y posteriormente con pensadores sobre el relato íntimo del yo como Nora Catelli.

Reconozco que es de suma relevancia transmitir cómo la elección de géneros que operan en las lindes entre la historia y la autobiografía *à la manière* de Lejeune, a saber: la ficción, la antropología, la novela, la vuelta del autor producen un nuevo campo para las epistemologías diversas. La escritura del yo, las estructuras del self, se prodigan dentro de las «micronarrativas» como una nueva posibilidad acerca de la historia, como un nuevo fenómeno historiográfico. Pero, con la excepción que conlleva su subjetividad y su fuerza poética. El propio Philippe Lejeune cae en la contradicción de la autobiografía. Si bien en una primera etapa, en su más que reconocido estudio sobre el pacto autobiográfico, pone énfasis en el contrato de veracidad entre el escritor, la narración del yo escritor y el lector, haciendo de la autobiografía y los estudios biográficos un señalado recurso historiográfico de la Modernidad; más tarde renuncia a esta única vía en virtud de los relatos de los otros y a favor de otros modos de escritura del relato del yo. Así abre su campo de análisis a una autobiografía de fuerza poética que se aproximaría al pacto ambiguo que declara Manuel Alberca en relación a la estrecha ambivalencia entre el relato autobiográfico y la autoficción. Sin duda alguna, esta fractura se evidencia en aquellas palabras de *Roland Barthes par Roland Barthes* en las que el pensador francés esgrime la insuficiencia de la escritura narrativa para hacer el yo: «El Texto no puede contar nada; se lleva mi cuerpo a otra parte, lejos de mi persona imaginada, hacia una suerte de lengua sin memoria».³

Y entonces, nos preguntamos: ¿qué sucedería cuando intentamos escribir el relato del yo a partir de un cuerpo sin memoria, sin arraigo y traumatizado por su propia historia? ¿Es posible el relato de un cuerpo anómalo? ¿Cómo entenderíamos el relato del yo de un cuerpo sin memoria? ¿Como autobiografía o autoficción? ¿Debemos seguir manteniendo estas limitaciones estructurales en un discurso del cuerpo anormal? Desde luego, estos interrogantes no auguran más que una imagen del yo difusa o borrada. Aunque no debemos restar valor a los epítomes que se transforman en pieza clave de lo que para nosotros es la autoficción como salvación. Para ello, en nuestra tentativa de dar explicación a estas cuestiones hemos escogido el trabajo audiovisual de la cineasta Naomi Kawase.

En la obra de la directora japonesa el espacio aparece anegado del amor perenne. ¿Por qué te quiero? Y, no estás. Todo plano de Naomi Kawase rezuma amor, pero un amor que duele. Ahogarse en tantas lágrimas de dolor, de tristeza y de un constante decirse: “quizá no tuviera que estar aquí”. Quizá Kawase no tuviese que existir. Y sin embargo, Naomi Kawase existe y filma películas que la hacen vivir dentro y fuera del celuloide, en dos yos- como diría Nora Catelli, en contacto con los espectadores, en las salas de cine, detrás de una cámara o delante de ella dejando ver un mechón de su cabello, una fotografía tomada hace algún tiempo, mostrándose en cuerpo entero... A estos epítomes son a los que me refiero. En los que el cuerpo se epitomiza como intento narrativo-performativo del yo. También existe su voz: a veces, suave y dulce. A mí, me gusta cuando tararea. No tiene una bonita voz, pero me fascina lo delicada que consigue parecer y cómo hace que en ese momento todo se disperse

3 Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2004, p. 18.

cayendo en la ternura de su tono. Otras veces, su voz es firme y rotunda. Cuando interpela a sus interlocutores y no halla respuesta o se siente confusa ante la información que recibe emplea ese tono que en la lengua japonesa siempre me ha recordado a los cuchillos con los que se elaboran los platos nipones y que son capaces de cortar una cebolla, laminar un salmón o trocear una carne: siempre con un movimiento seco y directo.

La realizadora japonesa Naomi Kawase fue abandonada por sus padres siendo un bebé. Adoptada por sus tíos-abuelos, su vida y obra transcurre entre el constante cuestionamiento sobre su identidad y sus orígenes, y la búsqueda incesante de sus padres. Esa pregunta constante por el porqué fue abandonada, por qué sus padres biológicos no quisieron hacerse cargo de ella, por qué les costó tanto querer conocerla, parece el motor vital y creativo de Naomi Kawase. Por eso, podemos afirmar que su cine es un cine autobiográfico. Vida encarnada en obra y obra escrita sobre la piel. La historia de Naomi se escribe sobre la piel de su protagonista, la propia Kawase. Si su trabajo se entiende como autobiográfico no es especialmente por contar su vida, sino por hacer su vida mientras opera con la cámara. Parece que con cada fotograma se construye el vacío que la memoria no pudo capturar porque nunca existió y ahora no reconstruye sino que construye por primera vez y en primera persona la vida de Kawase. ¿Debemos seguir hablando de autobiografía, de performance autobiográfica o de autoficción audiovisual? Siguiendo a Doubrowsky, quien definió por primera vez la autoficción, podemos exponer en sus mismas palabras que: “[s]i la verdad de un sujeto es la ficción que rigurosamente se construye, la verdad de una ficción es ficticia. O mejor, lo ficticio, para un sujeto es el orden mismo de lo real. La ficción no es fantasía”⁴.

Por todo esto, para Kawase es tan importante la memoria encarnada puesto que es en su propio cuerpo donde puede llegar a encontrar las respuestas sobre quién es y quién fueron sus progenitores. Y, por eso mismo, es crucial que mediante su cámara pueda traer la ficción de lo real de su vida pasada. Para ello, las fotos del álbum de familia podrían ayudar, pero sin embargo es en los senos seniles de su tía-abuela convertida en madre, aquellos que nunca le dieron de mamar, donde se cobija sin hallar consuelo. Sus manos se alargan como la lente de la cámara para poder acercar un pedazo de lo que podría ser ella misma. De hecho, se dice de su cine que es táctil. Kawase hace compadecer a los objetos ante la cámara, como en el caso de *Caracol*: algunas piezas de fruta, platos de comida, flores, objetos de la casa, incluso el rostro de su tía abuela que intenta tocar, palpar, acariciar, con curiosidad, pero también con cierta precaución alargando sus dedos midiendo la distancia/la cercanía entre los objetos y su cuerpo; como las antenas de un caracol. “¿Por qué los árboles se balancean con el viento? Para poder tocarse”- se dice la propia autora en *En sus brazos* (1992).

Por supuesto, su trabajo se vincula con el cine de los afectos: nos hace palpar el corazón y que la cámara tiemble. La cámara y el público acompaña un momento de miedo, preocupación, emoción o el sollozo de Naomi Kawase. Lo que se dirige en otras palabras hacia un “cine en lágrimas”⁵ o un cine lacrimógeno. “El cine en lágrimas- dice Gonzalo de Lucas- es borroso y nítido a la vez. Su efecto es la expresión de un sentimiento o la formación de una emoción que aflora y conmueve un cuerpo y nubla la percepción del mundo”⁶. Un cine

4 Doubrowsky, Serge, *Autobiographiques. De Corneille à Sartre*, Paris, PUF, 1998, p. 78.

5 De Lucas, Gonzalo, “El cine tiembla” en López, J.M.(ed), *El cine en el umbral*, Madrid, T&B Editores, 2008.

6 *Ibid.* p. 40.

lacrimógeno, no en cuanto al llanto de Kawase o a los efectos de empatía o emoción que podamos tener sobre su cine, sino por la sensibilidad de la película. El ojo se llena de la solución salina antes de colocarse encima de la retina emborronando toda imagen, se detiene recogiendo toda la masa acuosa sobre el lagrimal y pronto desciende recorriendo la mejilla. Enfoque y desenfoque.

Por otra parte, si la autobiografía es escritura de la historia de las vidas esta solo puede ser relatada, escrita en el cuerpo viviente y doliente de la autora. Y que, sin embargo, es capaz de amar y de escribir su historia en su propio cuerpo filmando su propia vida y dando vida. El hecho de dar a luz a su hijo Mitzuki no cesa de recordarme el nacimiento de este y cómo lo filma la directora todavía unida a él por el cordón umbilical en *Tarachine (Maternidad)* (2006). La cámara se convierte en parte de su cuerpo como el cordón umbilical entre su cuerpo y la vida que le ha tocado vivir. Pero, también es cierto que la cámara tiene una función de escritura autoficticia (autofictionnelle) y que en ella se recrea. Dice Paul de Man: “puede contener numerosos sueños y fantasmas, (...) estas desviaciones de la realidad están enclavadas en un sujeto cuya identidad viene definida por la incontestable legitimidad de su nombre propio”⁷. Por eso, Kawase intenta reconocerse en el nombre del padre y tatúa su cuerpo tras conocer la muerte de su padre. El tatuaje es el mismo que llevaba este desconocido que es su padre y con el que reescribe su historia. Puesto que el texto en tanto que texto y el cuerpo en tanto que cuerpo vivo no cesa de imponerse como reescritura de vida. Observemos el film que relata este encuentro con el pasado relatado en el tatuaje del padre. *Kya Ka Ra Ba A (El cielo, el viento, el fuego, el agua)* de 2001) saca a la luz cómo la memoria de Naomi Kawase se construye en torno a su propio cuerpo herido. La yoidad, esa presencia y existencia del yo bajo el cuerpo en el mundo es dibujada mediante la tinta del relato. El espacio en el que se mueve es difuso, la bruma y la desaparición de los objetos producen una inestabilidad en la atmósfera de los films de Kawase como la tinta en contacto con el agua. Pero cuando esta se fija sobre la piel, el cuerpo se ve sujeto a su historia: Historia e historia personal.

El tatuaje no es una vestimenta o una forma de cubrir el cuerpo. En esta ocasión el cuerpo escrito, el cuerpo pintado con permanencia es la forma de escritura de la memoria. Una memoria que tampoco existe, pero que siendo el cuerpo agujoneado de tinta se escribe sobre la piel. Como un aguijón de dolor, de amor, se configura como una tentativa de comprensión sobre lo acaecido. Aunque también, la aguja clavada sobre la piel introduce el pigmento, la tinta con la que escribir la historia de una vida, la historia de un cuerpo que es el del padre y que ahora también es el de la hija. Las formas narrativas plásticas del tatuaje como las audiovisuales se observan parejas a la fuerza poética. Por lo tanto, la evocación de la imaginación como estructura de conocimiento bajo la forma poética se hace evidente en el nuevo relato posmoderno y en el relato de la autora. Las imágenes subyugadas al trauma y a la herida del cuerpo, al tachón de la escritura del relato de la vida se erige como una memoria fantasmática del cuerpo.

Por consiguiente, traer a la luz una memoria que no existe y que es construida mediante el trabajo de investigación y de construcción del yo por la artista es la labor autoficcional que se ha impuesto como vida y relato de sí misma. El tatuaje es parte de un fantasma traído

7 Man, Paul de, “La autobiografía como des-figuración” en *La retórica del romanticismo*, Madrid, Akal, 2007.

a la actualidad del cuerpo de Kawase, es la forma de evocar algo existente del pasado. El padre se presenta/se representa en el dibujo de la tinta sobre la piel. Y el cuerpo vivido celebra que está todavía por venir.

Bibliografía

- Barthes, Roland (2004): *Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, Paris.
- Catelli, Nora (2006): *En la era de la intimidad. Seguido de “El espacio autobiográfico”*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario.
- Doubrovsky, Serge (1998): *Autobiographiques. De Corneille à Sartre*, PUF, Paris.
- Lejeune, Philippe (1994): *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Megazul-Endymion, Madrid.
- López, José Manuel (ed) (2008): *El cine en el umbral*, T&B Editores, Madrid.
- Man, Paul De (2007): “La autobiografía como des-figuración” en *La retórica del romanticismo*, Akal, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2011): *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid.

El cuerpo en el arte como metáfora de la violencia

The body in art as metaphor of violence

CLAUDIA CAPRILES SANDNER*

Resumen: El cuerpo del hombre contemporáneo se expresa por medio de un discurso en constante transformación y las expresiones escénicas son manifestaciones para su análisis e interpretación. El cuerpo sintetiza en sus procesos de creación elementos substanciales de la violencia y deja al descubierto a un sujeto fragilizado que arrastra heridas como producto de sus vivencias. La violencia ha dado paso a la culpa y la vergüenza, emociones morales que han marcado profundamente al ser contemporáneo.

Palabras clave: cuerpo, expresión, creación, violencia, fragilidad, sujeto.

Abstract: The body of a contemporary person expresses itself through an ongoing narrative in constant transformation and scenic expressions are manifestations for its analysis and interpretation. The body in its processes of creation synthesizes substantial elements of violence and uncovers a fragile subject that carries wounds as a consequence of his /her experiences. Violence engenders culpability and shame, moral emotions that have profoundly marked contemporary beings.

keywords: body, expression, creation, violence, fragility, subject.

*El mundo no encontraba nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano.
(Hannah Arendt)*

La noción estética del cuerpo se ha modificado dramáticamente en la contemporaneidad. El cuerpo entendido desde la fragmentación de sus partes, propone una noción distinta del esquema corporal alejada de la idea de unidad. Conformado por sus segmentos determinados, es un cuerpo de-construido. Se trata de un cuerpo cuyo valor opera por el significado de cada una de sus partes, cuya consistencia como conjunto integrado ha perdido vigencia y que se revela a través de significados que requieren de una nueva interpretación simbólica.

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Profesora Asociada en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (Venezuela), academico@unearte.edu.ve. Licenciada en danza escénica con estudios superiores en composición coreográfica en Folkwang Kunst Universität Essen, Alemania. En 2015 concluye el Máster en pensamiento filosófico contemporáneo en la Universidad de Valencia, España. Bailarina, coreógrafa e investigadora reflexiona en torno a la condición del ser desde la experiencia corporal y su consideración social e histórica. Autora de: (2006) : La danza involuntaria de mi voz. Barnsley, Capriles, Carvajal y otros, La danza y la palabra. Instituto Universitario de Danza. Caracas. (2011): La improvisación, sueño transformador. Revista Danzaluz N 14 . Universidad del Zulia. Maracaibo.

El cuerpo en la actualidad se expresa por medio de un discurso en constante y veloz transformación.¹ A partir de dicha complejidad, el sujeto contemporáneo intenta responder por medio de su corporeidad a las interrogantes en torno a la identidad, a la subjetividad, y a las diversas posibilidades de comprender los vínculos consigo mismo y con el cuerpo público, quiere decir, con el entorno social y cultural. Sin embargo, esa acelerada transformación es justamente uno de los problemas que dificulta el análisis teórico del cuerpo en sus múltiples dimensiones expresivas.

En el arte, y en particular en las expresiones escénicas como el teatro físico y la danza contemporánea, así como en aquellas expresiones corporales como el *happening*, el *performance* y la *acción*, se abre un lugar para la observación, el análisis y la interpretación del cuerpo. Esa materia propia, volumen corporal, espacio interno y externo de cada sujeto que se expresa hoy como el resultado de sistemáticas rupturas conceptuales en la historia reciente. Diversas manifestaciones creativas dadas luz al inicio del siglo XX se desarrollaron desde la expresión corporal. El cuerpo ganó protagonismo, se hizo eje fundamental de las investigaciones de artistas y creadores. Preocupaciones que no surgieron como propuestas estéticas alternativas, sino más bien como un medio inexorable para abordar problemáticas en torno al sujeto y su fragilidad ante un mundo acelerado, cuyos cambios se han venido produciendo a partir de las acciones generadas por el hombre en el afán del dominio a sus congéneres. Hoy podemos observar desde estos espacios de creación como ha transcurrido esa especie de metamorfosis en la concepción del cuerpo y las diversas formas de representación que nos hablan de como se entiende este sujeto contemporáneo que habita hoy el mundo. Estos cambios se han suscitado bajo el signo de la violencia. Una violencia presente en los más relevantes acontecimientos de la historia a lo largo del siglo pasado. Una violencia generada desde los cuerpos y hacia los cuerpos y que ha determinado un patrón de conducta que ha servido como mecanismo de transformación y de adaptación del ser y de las sociedades. Los espacios generados por el arte han proporcionado los escenarios para romper los límites y proponer desde otro lugar una mirada distinta del mundo. A partir de la acción poética del cuerpo estos procesos creativos han intentado dar respuestas a algunos enigmas de la condición del hombre moderno.

La danza, al igual que ciertas manifestaciones cuya expresión se produce a través de la experiencia corporal han constituido un espacio de rebeldía; de planteamientos radicales, y uno de los motivos esenciales es justamente la presencia del cuerpo como herramienta substancial para expresar las ideas y las emociones. El discurso desde el cuerpo es un acto efímero. Este expresa con su volumen, su peso, su sistema, sus órganos, sus sentidos, su voz si es necesario, su existencia toda. A través de su materia fluyen las emociones ordenadas con el propósito de comunicar una idea, allí, bajo la luz pública y desde la transparencia de la experiencia en el aquí y el ahora. Analicemos algunos de los mecanismos de esa relación del sujeto y la violencia y como se revela a través del cuerpo en el arte.

El término «violencia», refiere al daño ejercido sobre las personas por parte de otros seres humanos. Pero la violencia es un concepto mucho más complejo, la historia de la humanidad se describe a partir de acontecimientos violentos, las experiencias totalitarias del siglo XX ampliaron el concepto de este término a partir de la implementación de

1 Véase: BAUDRILLARD, Jean (1980) : El intercambio simbólico y la muerte, pp. 117/122 Monte Avila Editores, Caracas.

aterradoras e innovadoras herramientas para administrarla. El impacto de estas acciones impusieron nuevos criterios desde donde reflexionar en torno a la existencia del hombre y de las sociedades. Para Hannah Arendt, la violencia puede parecer una forma de ejercicio del poder, sin embargo el punto de partida de Arendt en su texto "*Sobre la violencia*"² consiste en el estudio minucioso de la violencia política desde la experiencia histórica reciente. Su mirada que parece dirigirse hacia una crítica de la moral, describe, valorando y analizando la relación entre los medios y los fines de las acciones asociadas a la violencia. Arendt le interesa distinguir entre la violencia como poder, la violencia como dominación, y la violencia como banalidad. Establece una relación tridimensional y aborda el fenómeno desde varios aspectos: El cuerpo social, el cuerpo histórico, el cuerpo político. En el arte contemporáneo el cuerpo aparece como experiencia que sintetiza en sus procesos de creación elementos substanciales de la violencia en todas estas dimensiones; claro esta, que se trata de un abordaje desde la estética propia de cada manifestación, pero propone por medio del lenguaje mudo del gesto y con la presencia viva del cuerpo, reflexiones esenciales sobre la conducta del sujeto; esta condición impermanente, itinerante e inmediata de la acción corporal, con todas sus posibilidades expresivas, movimientos que fuertes o suaves, lentos o rápidos, concéntricos o excéntricos, aparecen con una cierta e innegable violencia dejando al descubierto y descarnado al sujeto contemporáneo en su fragilidad, mostrando sus emociones morales y sus ideas del mundo.

La violencia es un fenómeno poderoso que ha sido a lo largo de la historia de la cultura, el arma predilecta para el dominio del hombre por el hombre y la sociedad. El cuerpo ha sido objeto de la violencia desde las mas antiguas culturas. Sistemáticamente maltratado y humillado, utilizado para fines políticos precisos, cosificado, ha quedado relegado, saqueado, disociado. Ha sido por tanto conveniente *negarlo* en el esfuerzo de sobrevivir al dolor de las heridas. Entender el cuerpo como totalidad, como lugar de la propia existencia en su justa dimensión sagrada, no es precisamente hacia donde ha evolucionado la cultura occidental. El desarraigo simbólico hacia nuestro cuerpo es sintomático de la sociedad contemporánea donde vivimos. En medio de esta compleja relación surge la necesidad de proponer desde el arte investigaciones creativas que re-dimensionan los planteamientos sobre la integridad del sujeto, abordan su fragilidad frente a los acontecimientos de la historia reciente para encontrar los rasgos de una identidad rota. Los procesos creativos desde el cuerpo, movilizan aspectos profundos de la memoria individual y colectiva, en una búsqueda de reparación en el ámbito de la esfera íntima y la esfera ética compartida por medio de la experiencia histórica en un ejercicio de auto conocimiento y reconocimiento.

La fragilidad del ser se materializa en las heridas que arrastra como producto de sus vivencias. La violencia y el sufrimiento, han dado paso a la culpa y la vergüenza, emociones morales que han marcado profundamente al sujeto contemporáneo³. Desde la perspectiva de la experiencia del cuerpo, estas vivencias condicionan o influyen fuertemente en su capacidad de relación con los otros y consigo mismo. La esfera ética de este ser escindido por los acontecimientos de nuestra modernidad se ve influenciada y alterada, como una consecuencia de eventos lamentables. Ahora bien, si en un esfuerzo de sobreponerse al sufrimiento el sujeto

2 Véase: ARENDT, Hannah (1970):*Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.

3 Véase: WOLLHEIM, Richard (2006): *Sobre las emociones*, pp. 243/252, Machado Libros, Madrid.

contemporáneo da muestras de querer superar sus experiencias pasadas, podemos decir que este deseo también tendrá una influencia y le permitirá abrirse, de cierta, manera hacia los otros. El cuerpo como territorio ético individual se abre a través de su expresión y por medio del territorio de la creación artística y en especial desde las manifestaciones que proponen sus discursos desde el cuerpo.

Tiempo, espacio y energía conforman los elementos primarios que confluyen en las expresiones corporales escenificadas. Cuando estos componentes se organizan fuera de los límites convencionales del arte, surgen innumerables formas subversivas que desafían las relaciones tradicionales de la temporalidad, proponiendo por ejemplo una discontinuidad lineal, o una traslocación del espacio, usando como recurso la singularidad del lugar. Elementos que generan el colapso de la relación habitual entre intérprete y público. Así, este tipo de propuesta, provoca en artistas y espectadores una reflexión en torno a los límites que ordenan las cosas del mundo.

A finales del pasado siglo, un grupo de artistas estadounidense dedicados al estudio del movimiento, comenzaron a proponer un conjunto de revolucionarios conceptos desde donde mover el cuerpo para expresar sus inquietudes ante un mundo cada vez más global, este movimiento conocido inicialmente como *danza posmoderna* y mejor entendido a mi manera de ver como *nueva danza*, tuvo sus orígenes antes, durante la década de los sesenta en plena convulsión social. En medio de la experiencia de la guerra de Vietnam y la lucha por diversas reivindicaciones de los derechos civiles, surge este interesante movimiento en Nueva York⁴. En Europa, concretamente en la ciudad de Wuppertal, Alemania; Pina Bausch⁵ desde mediados de los años setenta, desnudaba los procesos creativos exponiendo a los sujetos vulnerables frente al público, desarrollando sus composiciones a partir de arriesgadas improvisaciones. Bausch pregunta a los bailarines, quienes responden con acciones íntimas que revelan emociones difíciles de expresar con la palabra, sus cuerpos en movimiento muestran con certeza, la existencia impermanente del hombre, el futuro escindido y la presencia de la muerte. Sus obras recogen con una potencia inexorable las emociones morales que describen con espeluznante precisión la condición humana, el desamor y el conflicto de las relaciones humanas en medio de la guerra fría y como consecuencia de los dramáticos vestigios de la segunda guerra mundial. Ciertamente el cuerpo ya había aprendido desde los visionarios precursores de principios del siglo XX a moverse desde otros impulsos fuera de toda norma de la academia clásica. Efectivamente la danza y las artes corporales se emanciparon de sus propias reglas, estas impuestas desde las tradicionales formas. A este espacio de libertad creadora se sumaron artistas de otras manifestaciones, de otras expresiones de la vanguardia europea, norteamericana y latinoamericana.

4 Un nutrido grupo de artistas que reaccionaron a los postulados de la danza moderna académica implantada por Martha Graham, Doris Humphrey, Ted Shaw y Ruth St Denis, se reunían en la Judson Memorial Church en la década de los sesenta y allí revolucionaron las propuestas artísticas y creativas del arte del movimiento, La denominada nueva danza. Entre los representantes de este movimiento se encuentran Anna Halprins, Trisha Brown, Steve Paxton, Simone Forti, Joan Skinner entre muchos otros artistas relevantes que contribuyeron a la investigación del cuerpo y del movimiento danzado.

5 Pina Bausch coreógrafa y bailarina alemana, nacida en Solingen en 1940, estudio en la Folkwang Schule Essen y posteriormente en la escuela Julliard de Nueva York. Trabajo y estudio con Kurt Jooss y se destacó por su enorme producción de obras de danza teatro como creadora y directora del Wuppertal Bühne. Transformó radicalmente el lenguaje escénico de la danza. Murió en Wuppertal en 2009 dejando un legado impresionante de más de 30 obras.

Así, estas innovadoras propuestas rompen la relación típicamente modernista al exponer sus acciones en espacios no convencionales, espacios públicos y escenarios naturales. Se produce un cambio fundamental del sentido político de la acción. Las acciones son generadas a partir de improvisaciones en el lugar, abriendo nuevas oportunidades para investigar los límites entre el arte y la vida, el cuerpo y la experiencia. La acción corporal pasa de poseer un contenido ético a convertirse en un acto ético en sí. Vemos que de pronto la obra no relata una historia, no explica un discurso, si no más bien produce a través de la propia acción corporal un contenido que emerge de sí misma. El cuerpo comienza a revelarse por medio del arte. Nace un lenguaje propio y libre, expresado a través de la soltura de las articulaciones y la exploración de las funciones orgánicas, aparece una interesante tensión entre el impulso propio de la emoción, expuesto por medio de los gestos y movimientos ondulatorios de la columna vertebral, frente a la razón como fundamento del hombre vertical.

Ahora bien, por qué y para qué se mueve el cuerpo en el espacio. Las propuestas de lo que se considero el período de la danza posmoderna analítica, consistieron en experimentos en espacios alternativos como iglesias, galerías, calles y estacionamientos. Investigaron a partir del estudio de los movimientos de los transeúntes, incluyendo en ocasiones cuerpos de personas anónimas que eran integradas en la obra. Merce Cunningham⁶ por ejemplo, exploró en el conjunto de su obra coreográfica, con especial interés, la relación del cuerpo con el espacio y el encuentro aleatorio entre los cuerpos, en sus trabajos se aprecia por medio de la abstracción una exaltación de los sentidos y de las ideas fundamentales sobre el tiempo, el espacio y la soledad del individuo.

La exposición de un cuerpo solitario, específicamente iluminado en un espacio escénico vacío de objetos y otros sujetos, es en cierta manera la contundente expresión de este sujeto fragilizado, propio de la contemporaneidad. Imaginemos como progresivamente entran otros cuerpos con la misma condición y el espacio se va ocupando sucesivamente. ¿Pueden acaso esos cuerpos reconocerse? Ciertamente, eso sería muy posible. Pero si lo hacen, ¿Son capaces de aceptarse mutuamente? Estos cuerpos que se mueven en el espacio desde su peculiar soledad muestran rasgos de su propia fragilidad. En un esfuerzo de precisión, podría decirse que un sujeto fragilizado es aquel, que tras la vivencia del horror, del sufrimiento y la violencia mantiene dentro de sí una especie de incertidumbre en cuanto a su lugar en el mundo, a su pertenencia a un determinado grupo y a su capacidad para compartir sus vivencias personales. Se trata, en suma, de sujetos que arrastran, como un fardo, sus esferas éticas personales —es decir, sus vivencias individuales sobre la violencia y el sufrimiento—, y que en la obra coreográfica se expresan por medio de la forma de ordenar los cuerpos en el espacio y las secuencias individuales de movimientos de cada cuerpo en su espacio interno, quiere decir, ese espacio propio determinado por los límites de la piel y su espacio periférico entendido como la esfera que alcanzan las extremidades de cada cuerpo.

Por otra parte, y esta es una cuestión medular, ¿Qué hay de aquellos, que sin haber sufrido en su carne el oprobio de la violencia, pueden considerarse a salvo? , probablemente se encuentran sumidos en la culpa. Sujetos que al salvarse también fueron lastrados por la

6 Merce Cunningham, coreógrafo y bailarín norteamericano. Creó sus obras coreográficas desde la máxima pureza explotando las más extremas posibilidades del color, la luz y el sonido, trabajo en colaboración con creadores fundamentales como Robert Rauschenberg y Andy Warhol y de manera muy estrecha con John Cage. Muere en el 2009 a la edad de 90 años.

carga de una culpa futura, y es con esta herencia con la que deben seguir transitando en la esfera ética pública en busca del reconocimiento. El sujeto de estos tiempos posee una sensación de discontinuidad dramática con el pasado, afectado por un sentimiento de inquietud de cambio debido a una ruptura en el sentido de conexión entre su ser y los símbolos vitales de su tradición cultural. Una dislocación histórica marcada por cambios violentos y acciones violentas. El cuerpo es entonces un mapa expresivo de esas experiencias radicales.

Otras expresiones artísticas corporales exploraron como objetivo el movimiento natural biomecánico, como caminar, reptar, rodar, utilizando la determinación espontánea y el azar como una metáfora de la libertad, a veces los experimentos promovieron la integración de elementos absurdos heterogéneos incorporados en una estructura no lineal con gestos cotidianos para producir por medio del contraste y del absurdo la reflexión inmediata del espectador. Se aborda el problema de la repetición de un gesto, movimiento o secuencia. En ocasiones se presenta el cuerpo como un volumen-objeto, o se incorpora la voz como elemento corporal, así también se utilizan recursos para poner el cuerpo en una relación extraordinaria con el espacio y retando la fuerza de gravedad⁷. El objetivo no es otro que señalar y subrayar por medio de la transgresión de las formas convencionales del arte y de las reguladas conductas corporales, la realidad interna de estos cuerpos fragilizados para evidenciar las heridas de la violencia, así los procesos de creación en estas obras utilizan en ocasiones técnicas que llevan a la ruptura de los límites físicos y psíquicos, quiere decir que se somete al interprete a cierta violencia como una forma de re-edición de la realidad y como mecanismo para acceder a la memoria emotiva del intérprete.

La violencia es acción, y por tanto requiere de herramientas para actuar y la verdadera sustancia de la acción violenta está caracterizada, en tanto al aspecto humano, por el hecho de que el fin puede ser superado por los medios, a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. Los resultados de la acción violenta sobrepasan el control de aquel que produjo la acción, la violencia se apoya en herramientas emocionales y su blanco es el cuerpo, posee una arbitrariedad en tanto es más efectiva cuando es inesperada⁸. Parte de su potencia está asociada a su condición performática y por tanto no hay certidumbre. La acción violenta irrumpe, y aparentemente no sigue patrones regulares. El miedo es en este sentido una herramienta útil; involuntario y arcaico, genera en el individuo múltiples e impredecibles efectos. Sabemos que el miedo es el resultado de acciones violentas, pero otras veces es lo que les da origen. Es una emoción sólida y potente, acontece a nivel de la corteza cerebral, y no afecta únicamente la mente sino que se extiende hacia los órganos vitales, pulmones, hígado, intestinos, y por supuesto, el corazón. A partir de esa experiencia corporal reaccionamos, prestamos toda la atención para comprender lo que sucede, y cada uno; a partir de su propia memoria emotiva, puede experimentar más o menos miedo; los pensamientos rápidamente se ajustan frente a la situación y de alguna manera se produce una adaptación dada por la necesidad de sobrevivir.

7 Lucinda Childs en 1964, propone una pieza que crea un juego entre presencia (su voz) y ausencia (su cuerpo), y entre el pasado (lo que era previamente grabada) y presente. Trisha Brown creó, por ejemplo obras como "*El hombre caminando por el lado de un edificio*" (1970) en esta obra icónica la artista caminaba por el lado de un edificio en Soho, con la ayuda de arneses, desafiando la gravedad y transformando la relación del cuerpo en el espacio.

8 Véase: ARENDT, Hannah (1970): *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.

Los cambios adaptativos que se desencadenan a partir del miedo producen efectos violentos en la experiencia corporal, La potencia del miedo puede incluso dejar una huella aunque invisible, indeleble en la memoria. Esa invisibilidad no niega sin embargo una forma de comportamiento corporal, y una expresión del gesto, de la comunicación no verbal que va de todas formas a revelar dicha experiencia. El miedo es una pulsión, es como una substancia que puede tomar muchas formas, que forma parte de los instintos del yo y es fuente de la acción corporal en sentido creativo y también destructivo⁹. El miedo es el punto de partida para el sometimiento, un miedo que va también dirigido asimismo y que guarda una relación con la incapacidad de asumir cada quien su propio destino.

El miedo es parte del instinto de conservación propio del estado de la naturaleza, pero posee otros alcances de tipo simbólico en la experiencia y la expresión del cuerpo contemporáneo. La agresividad que nos convierte en seres malignos no es innata, ni intuitiva, nada tiene que ver con la constitución genética del ser. El mal, definido como la capacidad que posee el ser humano de someter a sus congéneres a actos crueles; no genera, en la mayor parte de los casos, ningún beneficio, ninguna garantía de supervivencia propia, ninguna ganancia apreciable; entonces, ¿porque actúa el ser humano de esta manera?, ¿Porque es este ser racional el más sanguinario y brutal hacia sus semejantes?. La respuesta más inmediata esta vinculada a la noción de poder, en la actualidad se ejerce por medio de la violencia en casi todos los ámbitos, en el pasado se hablaba de autoridad, pero como lo explica Arendt estas tres esferas, independiente una de otra se encuentran relacionadas con la temporalidad, así la autoridad se asocia al pasado, el poder es presente y la violencia el futuro, de allí preocupa su instrumentación en función de un fin que se busca. La violencia es un medio que puede justificarse pero que no tiene una legitimidad. Porque la legitimidad viene de los orígenes, es decir del pasado, pero no de un proyecto futuro basado en la ruptura, de tal manera que las bases de una sociedad pueden ser más o menos democráticas; pero. van a hacer uso de un grado de violencia para garantizar su integración y su mantenimiento. El cuerpo en medio de su omnipresencia posmoderna es parte de esta dinámica, en la cuál la violencia es el mecanismo mas efectivo para expresar su existencia dentro de los fenómenos sociales actuales. El conflicto existe y hay que buscar un espacio simbólico para resolverlo.

Los derechos humanos universales hablan de un sujeto, un ser humano, abstracto, que parece que no existe como cuerpo y que parece extraviado y ambiguo, se proponen libertades al tiempo que se subyugan los cuerpos. A lo largo del siglo XX, hemos podido contemplar la horrenda violencia expresada en los cuerpos víctimas de las torturas, de las masacres, del holocausto, de los abusos sexuales y castigos físicos y psíquicos en los campos de trabajo, o en la explotación innumerable de los cuerpos en las empresas multimillonarias transnacionales. Hoy en día la pobreza y el hambre marcan los cuerpos y los definen. Todo es expresado en la corporeidad. Incluso como espacio de las expresiones individuales, que ya no se concentra en el vestir de las posibilidades de la moda, sino en otros signos, que revelan la búsqueda de identidad y de libertad, pero en donde se observan ritos de violencia, como en el tatuaje, el piercing, la inclusión de prótesis y tecnología y las operaciones estéticas. Nos encontramos ante un cuerpo que como un lienzo, no solo lleva consigo las marcas naturales de la experiencia, sino que es constantemente intervenido por la técnica y además soporta

9 Véase: FREUD, Sigmund (2014): *El malestar en la Cultura*, pp. Alianza, Madrid.

las cicatrices del dolor de las acciones violentas. Hemos querido pensar que hay un adentro y un afuera del cuerpo, pero en cambio no consideramos que exista un adentro y un afuera del alma; en el discurso filosófico, mas allá de las ideas de Locke sobre la transferencia de la experiencia sensorial hacia un nivel posterior de reflexión, se sucede una consciencia desde el cuerpo cuando sentimos o vivenciamos una experiencia sensorial. De la que sin duda se podría posteriormente construir una reflexión, Arendt señala “*las emociones que se sienten están tan destinadas a manifestarse en su estado inalterado como lo están los órganos internos, gracias a los que vivimos.*”¹⁰. Y es que la violencia se expresa en el cuerpo, otras emociones como el amor, se anidan en el alma y aunque están presentes en el cuerpo, no solo se sustentan en él, se conservan bajo las mismas funciones vitales de los órganos internos.

Sobre el escenario vemos a un bailarín que durante largo tiempo se ha preparado para fortalecer sus poderosos músculos, flexibilizar las articulaciones, desarrollar capacidades extraordinarias. Se ha dedicado al minucioso estudio de la biomecánica del cuerpo, de los sistemas de conexión neuromuscular; ha estimulado sus sentidos con el fin de descubrir los mágicos canales que conectan alma, mente y cuerpo, y así desde su poder y su sensibilidad lanzarse a la aventura de expresar en forma extraordinaria las cosas del mundo. El arte desde el cuerpo lanza su mudo discurso hacia el universo, desde el escenario hacia un público. El impacto del gesto que impulsa suele ser violento, sagaz, a veces doloroso, debe acceder a lo extraordinario y para ello moverse desde los más extremos lugares, el cuerpo se mueve dentro de sus estructuras coreográficas con precisión, con consciencia de la tridimensionalidad del espacio, frontal/sagital/transversal; y cada gesto desde la fragmentación actúa en pedazos para expresar la fuerza de una posmodernidad inacabada, dirige la intensidad de la energía desde la sutileza casi imperceptible hasta el fortísimo golpe, cuestionando los límites entre la vida y la muerte. Otras veces del lentísimo desplazamiento que recuerda el pasado hasta la velocidad acelerada de estos tiempos futuros, el cuerpo suspendido desde la fuerza del vientre como centro emana la energía de su vitalidad hacia el universo todo, esparciéndose, para luego recoger, traer y alimentarse del mundo y de los otros. Por ello es un cuerpo real que se hace metáfora de la violencia, todo lo que reúne el mapa de un cuerpo vivido ha sido marcado por la violencia de todos los cuerpos del mundo, por la existencia del dolor inmanente. La expresión de los cuerpos danzantes, con sus propuestas atrevidas, reflejan ese sentir que nos obliga a mirar directamente el dolor de los demás y no voltear en otra dirección para cegarnos ignorando los cuerpos que ya no están.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2012): *La vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona.
Arendt, Hannah (2004): *Los afectos Humanos*, Paidós, Barcelona.
Arendt, Hannah (1970): *Sobre la Violencia*, Alianza, Madrid.
Baudrillard, Jean (1976): *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, París.
Baudrillard, Jean (1980): *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, Caracas.
Freud, Sigmund (2014): *El malestar en la Cultura*, Alianza, Madrid.
Wollheim, Richard (2006): *Sobre las emociones*, Machado Libros, Madrid.

10 Véase: ARENDT, Hannah (2012): *La vida del espíritu*, pp. 55/67, Paidós, Barcelona.

Reflexiones sobre el cuerpo femenino y la danza: Bailando desde las entrañas

Reflections on the female body and dance: Dancing from the bowels

CLAUDIA CAPRILES SANDNER*

Resumen: Hace cien años, las mujeres de la danza tomaron de la experiencia corporal los principios lógicos, para ubicarse frente a un nuevo orden lleno de opciones singulares en la interpretación del cuerpo y sus significados simbólicos. Los textos de mujeres que han retado al *logos* para hablar del cuerpo, como Simone de Beauvoir, Gayle Rubin, y Judith Butler acompañaron más adelante el camino de las bailarinas visionarias e iluminadas que desde el hondo sentir de sus entrañas (como por ejemplo Mary Wigman), aportaron experiencias fundamentales para la transformación de la noción de un cuerpo liberado y consistente de una emancipada identidad femenina.

Palabras clave: danza, vientre, feminidad, emancipación, instinto, expresión.

Abstract: A hundred years ago women in dance took logical principals from the physical experience to place themselves at the forefront of a new order full of singular options in the interpretation of the body and its symbolic meanings. The texts from women who challenged the “logos” to talk about the body, such as Simone de Beauvoir, Gayle Rubin and Judith Butler, later on accompanied the path of visionary and illuminated dancers who from the depth of their wombs (for instance, Mary Wigman) contributed fundamental experiences to the transformation of the notion of a liberated body and consistent with an emancipated feminine identity.

Keywords: dance, womb, femininity, emancipation, instinct, expression.

Me aproximé a la danza en aquellos años, cuando mi cuerpo comenzaba a transformarse, cuando empecé a sentir la fuerza de mi propia sexualidad. Necesitaba moverme para equilibrar el estado trastornado de mi energía; girar, saltar, sentir la tierra, correr y simular el vuelo eran experiencias arraigadas a la historia de infancia, pero ahora adquirirían una nueva dimensión. Mis sensaciones eran otras y el efecto de mis acciones también. De esa etapa

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Profesora Asociada en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (Venezuela), academico@unearte.edu.ve. Licenciada en danza escénica con estudios superiores en composición coreográfica en Folkwang Kunst Universität Essen, Alemania. En 2015 concluye el Máster en pensamiento filosófico contemporáneo en la Universidad de Valencia, España. Bailarina, coreógrafa e investigadora reflexiona en torno a la condición del ser desde la experiencia corporal y su consideración social e histórica. Autora de: (2006): La danza involuntaria de mi voz. En Barnsley, Capriles, Carvajal y otros, La danza y la palabra. Instituto Universitario de Danza. Caracas. (2011): La improvisación, sueño transformador. Revista Danzaluz N 14. Universidad del Zulia. Maracaibo.

inicial en el ballet clásico recuerdo la experiencia fantástica de un cuerpo que desaparecía, transparente y vacío; sensación que me acerco de pronto a la idea de la muerte. Flotando, lo que sentía era un cuerpo ajeno, precario, sin significancia.

Me pregunté como quería estar en el mundo, moviendo mi energía vital fue destilándose un nuevo sentido en mi experiencia corporal, el movimiento danzado ahora desde esos impulsos primigenios me permitió volver a mi misma, volcando la mirada hacia mis propias entrañas, impulsos que en su transcurrir trajeron poco a poco la experiencia sensorial y la constitución de ideas propias, de conceptos. Entonces comencé a crear desde el cuerpo. La danza se convirtió en mi lenguaje esencial, en el medio a través del cual podía articular mi mundo. Las mujeres de la danza me inspiraron, fueron mis maestras; tuve también la enseñanza de Grishka ¹, de Jean², de Hans³, hombres de los que tome la rigurosa noción del espacio, que me enseñaron a comprender la arquitectura de los cuerpos. De cada uno de ellos aprendí a mirar desde afuera el escenario. Pero fueron ellas, las que me guiaron, volviendo la mirada hacia mi propio ombligo, me incitaron a interrogarme sobre mi cuerpo, a reconocer mi substancia y a recoger las cosas del mundo en mi regazo. A conceptualizar y razonar desde mi corporeidad, moviendo los huesos, los músculos, las articulaciones y las ideas. La lectura de textos de mujeres que han retado al logos para hablar del cuerpo, como, Judith Butler ; Gayle Rubin, y Simone de Beauvoir iluminaron el camino para encontrar nuevos sentidos a la experiencia muda de la bailarina. Danzar la vida. Sonia⁴, Pina⁵, Susanne⁶, y todas las sabias precursoras de la danza moderna, han sido esenciales influencias; pero he dedicado especial atención a la bailarina y coreógrafa alemana Mary Wigman⁷ y con particular énfasis, a su pieza fundamental titulada “Hexentanz” (La danza de la bruja, 1927). Este monólogo, inquietante y audaz, contiene en su esencia lo que propongo en la siguiente reflexión:

-
- 1 Grishka Holguin (1922-2001) actor, bailarín y coreógrafo de origen mexicano, llegó a Venezuela en 1948, es considerado el precursor de la danza moderna en ese país.
 - 2 Jean Cébron bailarín, coreógrafo y profesor francés de danza moderna, nacido en París en 1938. Inició los estudios con su madre, la bailarina y profesora de la Opera de París Mauricette Cébron. Debutó en 1956 como bailarín solista con Kurt Jooss y Sigurd Leeder, y al año siguiente presentó sus propias creaciones en el Jacob's Pillow Dance Festival. En 1964 se unió al Folkwang Tanzstudio de Essen dirigido por Jooss, escuela de la cual fue luego profesor así como de la Academia Palucca Schule de Dresden hasta su retiro en 1998. Fue compañero y colaborador de Pina Bausch.
 - 3 Hans Zullig (1914-1992) Bailarín, coreógrafo, profesor y director suizo, Realizó sus estudios de danza en la Folkwangschule de Essen con los maestros Sigurd Leeder y Kurt Jooss. Se unió a la compañía de Kurt Jooss, donde ocupó la categoría de solista entre 1935 y 1947. Fue maestro en la Folkwang Hochschule hasta sus últimos días, además de dar cursos en todo el mundo. Entre sus discípulos mas conocidos se encuentran las coreografas Pina Bausch, Reinhild Hoffman y Susanne Linke.
 - 4 Sonia Sanoja nacida en Caracas 1933 es una reconocida bailarina, coreógrafa y poeta, introductora de la danza contemporánea en Venezuela, sus obras se caracterizan por un sofisticado planteamiento sobre la mujer y la filosofía. Es profesora de UNEARTE Venezuela.
 - 5 Pina Bausch nacida en Solingen 1940. Bailarina, coreógrafa y directora alemana del Wuppertal Tanz Theater, formada por esta primera generación de maestros en la Folkwang Hochschule y luego en Julliard School Nueva York. Con su estilo único y vanguardista enmarcado en la corriente de la danza-teatro de la cual Bausch es pionera e influencia constante de generaciones posteriores. Fue directora y profesora en la Folkwang Hochschule. Fallece en 2009 en Wuppertal.
 - 6 Susanne Linke, bailarina y coreógrafa alemana nacida en 1944. Discípula de Mary Wigman y egresada de la *Folkwang Hochschule Essen*. Dirigió el *Folkwang Dance Studio* en el período 1975-1985 y actualmente lleva su proyecto artístico independiente
 - 7 Mary Wigman (1886-1973), pionera de la danza moderna y expresionista en el mundo.

1

Inquietante cuerpo que se mueve, que expresa aquello casi imposible de articular, un pedazo se eleva y reta la fuerza de gravedad, pero el peso de la pelvis lo arraiga a la tierra con la fuerza que lo une a la vida. Mientras los sublimes espíritus, suspendidos observan desde lo alto, el cuerpo de curvas caderas se encuentra cada vez más cerca de las fuerzas profundas y subterráneas de la naturaleza. El cuerpo atraído por la gravedad de su volumen, genera una fuerza dicotómica, violenta e inequívoca que emerge de las entrañas, del vientre, de ese espacio hondo e inquietante que impulsa la causa creadora. Lugar que alberga esas verdades perspectivistas, propias e irreductibles producto de la experiencia sensorial y que revela la singularidad expresiva del sujeto. Pero, ¿Cómo escapar al dualismo?, este se hace presente evidenciando la oposición de los géneros, irreductible antagonismo que ha situado, por siglos, en el lugar privilegiado de la razón al varón.

Expuesta ante la mirada del otro que observa sin comprender la substancia, la mujer desde este lado, con la conciencia de un cuerpo que modela los contenidos de la mente y la mirada aguda, precisa esas equivalentes condiciones que nos diferencian. Así surge un espíritu libre que no es condición del género, sino del individuo que está en permanente construcción desde una lucha interna, inacabada pero fundamentada en la pasión y el poder del propio ser. El cuerpo, soporte de la memoria, mapa que contiene los trazos, las huellas, los vestigios de la propia experiencia, de las vibraciones del ser, se mueve constantemente desde las pulsiones. Expresivo cuerpo que ordena su discurso esencial, desde el gesto, pero que aflora por medio de la voz, como extensión de su propia corporeidad en la palabra, que se reconoce a sí mismo en medio de una cultura que sobre estima el verbo y la razón.

Así, hace cien años, nosotras maniatadas y atrapadas en el corsé, ya habíamos olvidado el sinuoso oleaje de la columna vertebral. Siempre la pelvis quieta, solo dispuesta como recipiente para la fecundación. Inhibidas, las mujeres solo podíamos manifestarnos en tanto fuese estrictamente necesario, y entonces el silencio, el recato y la inmovilidad eran interrumpidos en caso extremo; las fuertes contracciones, la contorsión, el grito que acompaña la llegada de una nueva vida, rompían el silencio y el orden para luego recoger nuestro género nuevamente, con el sexo oculto, casi invisible en tanto signo atesorado y hermoso, retornando a la forma de un cuerpo liso; un cuerpo negado. La superficie tersa, la piel cándida, la mirada obediente, el contorno de sus formas es la imagen requerida. La mirada que recibe sobre sí deja en evidencia la imagen especular de una mujer vacua; un cuerpo idolatrado desde la distancia contemplativa del hombre y que se traduce, en medio de nuestra cultura, como plusvalía del deseo.

Con nuestros gestos marcamos el ritmo de las palabras. El gesto convertido en danza es un lenguaje mudo que transmite la esencia del ser y su tiempo histórico. Movimiento a movimiento se despliega vasto y riguroso el discurso existencial. La danza de creación tiene el reto de atesorar la substancia de nuestros orígenes y evocar en cada gesto un proyecto más allá del futuro. El cuerpo cohesionado con el vibrar de sus acciones nos define frente al otro, el pensamiento se abre en la medida en que el cuerpo se expande y de la danza emerge una verdad. Construimos desde adentro, desde nuestra autoconciencia, desde nuestro género. “*No se nace mujer: llega una a serlo*” la celebre afirmación de Simone de Beauvoir recoge

en efecto la idea de una feminidad aprendida, entallada en los límites del traje diseñado a la medida de esa mirada masculina. Pero encuentro en la afirmación de Beauvoir otra respuesta y es la posibilidad de construir desde nuestra experiencia vital, desde el vientre, desde los detalles de la esencia más íntima, una existencia con una identidad libre y autónoma. Nosotras creadoras revelamos lo más íntimo en la composición poética y sublime del lenguaje corporal.

Comenzó el tiempo en que quisimos mirarnos a nosotras mismas, comenzando el siglo XX, en los inicios de la danza moderna las mujeres fueron precursoras, el cambio radical propuesto, pienso, modifiqué para siempre el concepto del cuerpo femenino, que desde un territorio hasta entonces poseído por la imagen vertical de la lánguida, blanca, sublime, ligera y asexuada bailarina de ballet; aquella que perdía el contacto con la tierra para complacer la mirada fascinada del poder; ahora daba paso a la nueva bailarina, subversiva, cuyo cuerpo empezó a amar la tierra, sus manos y sus pies descalzos se convirtieron en garras, con el vientre convulsionado exclamando nuevas ideas sobre nuestro mundo.

2

Desde una relación mutilada hacia nuestro cuerpo heredada del tiempo histórico precedente, la pasividad, el silencio y la quietud se exhiben como bien de la frágil fémina que en su tenebrosa soledad enfrenta una humanidad incompleta. ¿que es lo que falta?, no voy a remontarme a la historia larga y compleja de las luchas feministas, me interesa resaltar el acontecimiento de este despertar particular de una identidad, una autoconciencia de nosotras, desde las manifestaciones corporales que emergieron con hermosa potencia en medio de un convulsionado momento histórico. Pienso que lejos de los planteamientos propuestos por Freud, innegable heredero del modelo de diferenciación sexual propio de la ilustración, quien edificó sus teorías a partir de una visión falocrática y patriarcal⁸; es necesario replantear la perspectiva desde donde ubicar la mirada que nos permita a nosotras comprender nuestra naturaleza femenina, y justamente quiere decir, volcar la mirada hacia adentro, hacia nuestros propios orificios, en contra de lo que ha impuesto la historia.

El hombre ante el misterio que encierra nuestro género, nos ha situado entre claros límites, como a la propia naturaleza cuya magia es dominada por él. Nuestros cuerpos han sido destinados a la explotación. El matrimonio como institución es desde su origen, un claro ejemplo que constituye en forma muy básica la idea que expone con agudeza Gayle Rubin, al afirmar, que esta unión es esencialmente una transacción regida por la prohibición del incesto; que tiene la función de garantizar por medio del vínculo de parentesco fuerza y poder⁹. Fuerza y poder son valores predilectos del discurso masculino. Nos adoran ciertamente, pero tal como se adora a la tierra, y es desde esa consciencia masculina, desde donde se explica culturalmente la idea de mujer.

8 Véase: FREUD, Sigmund (1987): Tres ensayos sobre teoría sexual, Alianza, Madrid.

9 Véase: RUBIN, Gayle (1986): El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo" Nueva Antropología, Vol. VIII, Núm. 30, México.

En palabras de Beauvoir, “la mujer, como el hombre, es su cuerpo pero su cuerpo es algo distinto a ella misma”¹⁰. La acción libre, determinada por la voluntad, conlleva al movimiento, este derecho natural tan espontáneo y propio de todo ser humano, ha sido sin embargo entendido, como transgresión fundamental de nosotras hacia estas estructuras de poder; ¿acaso hay que obedecer y consumirse en la espera pasiva? Movemos el cuerpo hacia una autonomía por conquistar un espacio de acción libre.

No es un cuerpo escultórico lo que queda de nosotras, tampoco objeto, ni cosa, no queremos usar el vestido como envoltorio. Ese exhibirse como divino objeto ha perdido vigencia, el cuerpo se niega a participar como precioso regalo en la primitiva dinámica de las transacciones sociales. Ante la mirada del otro surge la fuerza del movimiento hacia una transformación que restituye la extraviada condición de sujeto. Las mujeres estamos conscientes de que la poderosa malla consanguínea proveniente de los cuerpos, de hombres y mujeres se anida en los vientres nuestros; por esto es que, en mi opinión, allí en el bajo vientre, esta la fuerza que da sentido a la expresión de nuestra esencia y las mujeres precursoras de la danza reconocieron en el despertar de estos tiempos, esa energía para revelar inéditos discursos desde la experiencia corporal, atreviéndose a confeccionar, desde ese lenguaje mudo, de enorme reflexión, una crítica a los discursos de la modernidad.

3

Escuchar el ritmo de la respiración, es habitar conscientemente el cuerpo para construir desde esa experiencia el discurso de un ser total. Las mujeres de la danza regresamos a la tierra, la reconciliación con la naturaleza a través de esas exploraciones corporales, experimentales y atrevidas provocaron el encuentro con una nueva subjetividad. Frente a este orden, nos fuimos reconociendo en el reconocimiento de una conciencia propia, en esta búsqueda se abrió la posibilidad de verse en la otra humanidad al tiempo de descubrir –el para sí– de sí mismo. Claro que surge un cuestionamiento, una pregunta esencial ¿Quién soy?, antes de intentar respuesta alguna, queda expuesta toda la vulnerabilidad que evidencia la desigualdad que caracterizan las estructuras de dominio y precariedad. En este ámbito, las mujeres precursoras de la danza moderna como Mary Wigman, optaron por situarse ante una concepción identitaria del género, aportando desde la experiencia del cuerpo nuevas luces en un terreno hasta entonces árido y oscuro.

Es a partir de esta idea de precariedad, como señala Butler que volvemos la mirada hacia el rostro para encontrar la opacidad. No vale mirar hacia otro lado, el género instituido en la estética de un cuerpo social, es en realidad producto de una continua *performance* y no de una identidad de un solo bloque, quiere decir que es una noción de género que puede transformarse por medio de los intersticios adecuados. Para Butler, el análisis de los aspectos antropológicos y filosóficos van junto con la mirada hacia el hecho teatral y performático que dan espacio para la comprensión de este fenómeno. Es precisamente por medio de la acción/movimiento donde encontramos la posibilidad de proponer una crítica hacia la noción del cuerpo cosificado. Las acciones performativas promueven la transformación cultural del género, en las cuales el cuerpo expresivo es esencial, entonces la danza como expresión de

10 Véase: BAUVOIR, Simone (1973): El segundo sexo. Alianza, Madrid.

un discurso que va haciéndose cuerpo al tiempo que nace desde él, encarna la posibilidad de transformación constante, muy a pesar del peso histórico cultural que es imposible obviar. De tal manera que como sugiere Butler “*el cuerpo adquiere su género en una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo*”¹¹.

4

Comenzaba el convulsionado siglo XX, el cine irrumpía proponiendo una nueva estética narrativa y se abrían nuevos horizontes en las artes escénicas. El movimiento expresionista cargado de cierto contenido pesimista, reflejaba la angustia de una generación. Mary Wigman de temperamento solitario, con diecisiete años intenta por un breve lapso tomar clases de ballet en la Academia Vaganova¹² y se da cuenta que su camino va en otra dirección, se vincula con la escuela de Jacques Dalcroze¹³ en Hellerau, sin embargo comprendió que su camino debía comenzar en su propia y solitaria investigación, pasa algún tiempo sumergida en la melancolía y perdida en su búsqueda. Se encuentra con Rudolf Von Laban¹⁴ y crean juntos su primera agrupación de danza, el encuentro entre ambos fue tremendamente productivo.

En pleno ejercicio de libertad Wigman le dio a la danza una nueva estética, a través de experiencias radicales explora su corporeidad, su feminidad y su sexualidad. Se arriesga a proponer ideas desde su cuerpo, a partir del silencio y la improvisación. Los movimientos que sacudían sin pudor la armonía clásica constituyen la esencia de su investigación, el esquema de sus coreografías era asimétrico y mostraba la obra en espacios no convencionales, desdibujando los límites del escenario podía trabajar su expresión desde adentro, explorando su propia interioridad. Los contenidos, muchas veces desgarradores, proponían desde la expresión sensible reflexiones sobre la locura, la sexualidad pura, el problema de la técnica y la naturaleza, la dificultad en las relaciones humanas en las nuevas metrópolis, y la guerra; su tratamiento estético era a través de una gestualidad impúdica emanada desde el centro energético del cuerpo, desde la pelvis, desde el vientre y que imponía la expresión subjetiva sobre la realidad, podría decirse que sus danzas iniciales y sobre todo en contraste con lo que se conocía en el ámbito de esta manifestación artística, escapaban de toda idea convencional de belleza.

11 BUTLER, Judith (1988): Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. Debate feminista, 296-314, México.

12 Academia de ballet Rusa inaugurada en 1738 y dirigida por Agrippina Vaganova, quien desarrolló su propio método de la instrucción de ballet clásico. Entre los egresados de la escuela se incluyen algunos de los bailarines, coreógrafos y maestros más famosos de la historia y muchos de los que dirigen las escuelas de ballet en el mundo han adoptado elementos del *método* en su propia instrucción.

13 Émile Jaques-Dalcroze (1865/1950) fue un compositor, y educador musical suizo, que desarrolló *eurythmics*, un método de aprendizaje y experimentación musical a través del movimiento. La influencia de este *Método Dalcroze* involucra el enseñar conceptos musicales a través del movimiento.

14 Rudolf von Laban (1879-1958) maestro y científico del movimiento, creador de la notación Laban (escritura de la danza). En 1925 creó su *Instituto Coreográfico* en Zúrich, trabajó en Alemania en la Folkwang Hochschule. En 1928 publicó su método de notación matemática, donde documentó todas las poses del movimiento humano. En 1938 se asoció con K. Jooss y dio clases de danza en Inglaterra, donde tiempo después formó el *Art of Movement Studio*. Fue maestro y compañero de Mary Wigman.

Para ella la danza debía surgir del impulso primigenio, de la energía vital, no debía ser el acompañamiento de una música, sino creada y originada en conjunto con todos los elementos sonoros y plásticos presentes, en su investigación, la composición dramática surgió desde el silencio, aquellas enseñanzas de Dalcroze y de Laban sobre la rítmica y las potencialidades del uso de la velocidad, la fuerza y la dirección de la energía le posibilitaron un uso extraordinario de la expresión, cargando de contenido emocional y conceptual a sus danzas. Usaba los sonidos del propio cuerpo, los pies descalzos y la respiración cargaban aún más de dramatismo y fuerza a la obra. La estructura dramática no pretendía narrar una historia, buscaba incesantemente que fuese el propio movimiento que indicara la dirección de aquello que constituiría su contenido, que narrara lo que era emergente contar; Wigman trabajó en tres niveles distintos que a la vez se entrelazan inequívocamente:

- cuerpo/ movimiento - *korperisch bewegung* (forma)
- alma / fluidez - *seelischer bewegheit* (emoción)
- espíritu / movilidad - *geistige beweglichkeit* (ideal)

Tras algunas experiencias personales; Wigman entiende que todo aquello que contiene la substancia de las emociones inconscientes son elementos necesarios y material de sus procesos creativos, desde un impulso intuitivo recorre estos años en soledad, ciertamente intercambia con enorme intensidad ideas y experiencias con un interesante grupo de colegas; pero elige explorar su mundo interno para encontrar elementos reflexivos y críticos hacia el mundo; una mirada de si misma, desde si misma y que escapaba de la mirada del otro. Desarrolla algunos ejercicios de entrenamiento asociados a movimientos naturales, percibe en sus investigaciones la fuerza expresiva de estos movimientos, así como los efectos psicofísicos que estos podían producir y transmitir. A partir de esta experiencia personal decide presentarse por primera vez en un teatro en Zurich. Finalizada la primera guerra mundial regresa a Alemania. En medio de la terrible crisis no encuentra ninguna resonancia en sus presentaciones, se siente aún más sola, vacía y fuera de lugar, en este período de enorme soledad surge su obra emblemática “Hexentanz”¹⁵.

5

Finaliza el ensayo, Mary Wigman sube las escaleras y se encuentra reflejada en el espejo del descanso, lo que ve ante si es una imagen exorcizada, desorbitada, sus cabellos en absoluto desorden, su mirada convulsa, no podía reconocer es imagen “femenina” purificada, ella era toda la fauna salvaje, toda la flora terrestre y todo lo que el subsuelo contenía. En tales invocaciones la bailarina encontró una nueva y distinta experiencia, en donde la mayor parte de los atributos femeninos quedaban doblegados por una fuerza que apareció sin embargo para restaurar su propio espíritu. Impactada se estremece, comprende que esa hembra sabia que posee en su seno el misterio de las cosas intactas es ella. Se reencuentra como ser, más completo, claro y oscuro, lleno y vacío, joven y viejo. Surge la certeza de

15 Existe un registro de un breve segmento de la obra Hexentanz, interpretado por la propia autora en 1926. Véase: <https://youtu.be/Hk71e3rbcSQ>

su propia impermanencia, ahora proyecta todo cuanto decide ser, y se constituye en lo *otro misterioso*. Recobra una de sus máscaras y busca un exótico traje de seda que viste al revés. Comienza su extravagante danza sentada, como si sus isquiones estuviesen sembrados en la tierra, la imagen es de un ser desconocido, incluso de otro mundo, a través de los movimientos espasmódicos y violentos, se rompe el silencio, se va hilando un discurso sobre la vida y la muerte, su identidad va cristalizando iluminada con la fuerza y el deseo de gritar lo que piensa.

En esta obra maestra, el discurso estético de Wigman expresa todo lo particular y propio de la danza, que es su naturaleza efímera, expresa lo que ella es como individuo, mujer de un presente histórico, con una subjetividad, con un si-mismo, pero proyectada en el tiempo pasado y futuro. Hexentanz es una obra que aún en la actualidad rompe los esquemas y hace presente el discurso de una mujer que supo doblegar y transformar los designios dispuestos para si, de un tiempo que aún no ha terminado, pero con sus actos, con su obra y su vida avivo el terreno para la transformación de modelos y estructuras.

Considerado su arte como degenerado los nazis la censuran y persiguen. Desde la clandestinidad, continuo solitaria y silente creando. Su obra y su trabajo docente impactaron y definieron la historia de la danza moderna; pero pienso que sobretodo, la mirada hacia su vientre, nos inspiró a las mujeres a comprender que en la experiencia del cuerpo está la posibilidad de reconocernos como género. A pesar de la resistencia obstinada, experimentamos en la carne aquello que hemos elegido a partir de la consciencia de la propia naturaleza, seguimos sometidas al ritmo de la luna, parece que ese movimiento circular nos envuelve.

Cien años mas tarde, tomamos de esa cadencia nuestros principios lógicos, para encontramos frente a un nuevo orden transformado, lleno de posibilidades individuales, de opciones singulares en la interpretación del cuerpo y sus significados simbólicos, este sismo que aún no llega a su fin comenzó en los inquietos cuerpos de las mujeres, allí en ese indómito espacio interno en el que yo también sentí que nacía mi fuerza creadora: bailando desde las entrañas.

Referencias bibliográficas

- Bauvoir, Simone (1973): El segundo sexo. Alianza, Madrid.
- Baril, Jacques (1987): La danza moderna. Paidós, Madrid.
- Butler, Judith (1988): Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. Debate feminista, pp. 296-314. México
- Freud, Sigmund (1987): Tres ensayos sobre teoría sexual, Alianza, Madrid.
- Laban, Rudolf (1955): El gesto expresivo, Zurich, Verlag, 1955.
- Rubin, Gayle (1986): El trafico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo” Nueva Antropología, Vol. VIII, Núm. 30, México.
- Wigman, Mary (1970): Escritos, Monteavila Editores, Caracas.
- Wigman, Mary (2006): El lenguaje de la Danza, Aguazul, Barcelona.

El terror digital y sus relaciones con el fuera de campo

Digital horror and out-of-field

CHRISTIAN CHECA BAÑUZ*

Resumen: Cuando una nueva tecnología surge, con ella surgen también ciertos efectos de extrañamiento, que quedan asimilados a la representación a medida que el espectador se acostumbra a ellos. Estos efectos, no obstante, no son cancelados tanto como silenciados en función de ciertas estrategias. Puede trazarse así su desarrollo desde los cuerpos monstruosos del cine de terror hollywoodiense hasta la no-clausura de la imagen digital contemporánea, pasando por la rarefacción del espacio fílmico en el cine de Jacques Tourneur.

Palabras clave: Extrañamiento, cuerpo monstruoso, espacio rareficado, inimaginable, no-clausura, imagen digital.

Abstract: When changes in technology appear, certain strangeness effects appear with them, which do not vanish until they become familiar to the spectator. These effects do not disappear, instead they are concealed according to different commercial strategies. Therefore, it is possible to trace their development throughout the years from the monstrous bodies of the Hollywood terror genre, to the rarefaction of cinematic space in Jacques Tourneur's films, and the openness of the digital contemporary image.

Key words: Strangeness, monstrous body, rarefied space, unimaginable, openness, digital image.

1. Cuerpos extraños

En su estudio sobre el nacimiento del terror como género en Hollywood, *Uncanny bodies*, Robert Spadoni argumentaba que no era casual (sino más bien “causal”) que el ciclo de películas de monstruos de la Universal que da comienzo con el *Drácula* de Tod Browning y el *Frankenstein* de James Whale, ambas de 1931, tuviese lugar al final de ese periodo de transición de la imagen cinematográfica que comienza en 1927 cuando los cuerpos mudos de repente empezaron a hablar.

La llegada del sonido sincrónico supone para el cine su primera gran revolución tecnológica. Teóricamente esta revolución siempre ha sido considerada como una conquista del realismo en la imagen. Sin embargo, este “incremento realista” no se percibió como tal hasta un tiempo después, los primeros visionados vinieron inevitablemente acompañados por un efecto contrario de extrañamiento. Súbitamente, con la aparición de las *talkies*, el

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Profesor en la Escuela Superior de Cine y Audiovisuales de Cataluña (ESCAC). Áreas de investigación: Nuevas tendencias del cine contemporáneo/Cine y Pensamiento. christiancheca@hotmail.com

espectador de cine, habituado como ya estaba a unos cuerpos que hablaban sólo a través del gesto, de la mímica, se vio enfrentado a unos cuerpos “naturalizados” en virtud de esa dimensión interior que sólo la voz puede reflejar: los cuerpos, de repente, adquirirían cierto volumen.



Sin embargo, la imagen seguía teniendo las mismas cualidades de superficie y cromaticidad. Así, lo que se produjo fue un efecto que puede ser generalizado a todo advenimiento de una nueva tecnología: no importa si ésta apunta hacia un mayor realismo, con ella lo familiar se vuelve inaudito, extraño o, incluso, siniestro. *Unheimlich*, que diría Freud.

Estos nuevos cuerpos parlantes, a los que habría que añadir las inevitables deficiencias de las que adolecían los primeros sistemas de sonido en lo que respecta a la sincronía y a la calidad auditiva, generó lo que Spadoni (siguiendo a Yuri Tsivian en su estudio acerca de los orígenes del cine soviético¹) llama “espectador sensitivo al medio”, es decir, un espectador que ya no disfruta pasivamente de imágenes sino que atiende a la propia materialidad de las imágenes, al proceso mismo de producción que les da forma, incrementando su capacidad reflexiva en virtud de una nueva tecnología. Ahora bien, una vez los cambios provocados por la tecnología son asimilados y sus métodos perfeccionados, este espectador especialmente sensitivo vuelve a habituarse a cuerpos ahora ya plenamente parlantes. Hasta que no se culmina ese periodo de adaptación, breve pero relevante, el espectador no se reencuentra con una imagen más fiel o más realista de sí mismo.

1 TSIVIAN, Y., *Early Cinema in Russia and Its Cultural Reception*, London, Routledge, 1994.

Sin embargo, este incremento de realismo hace patente algo de lo que previamente el espectador no era consciente: a la imagen aún le faltan más dimensiones. Es decir, de repente la imagen en blanco y negro muestra ciertas carencias a las que el espectador del mudo no había atendido: un cuerpo plano en blanco y negro que hable resulta incongruente, a este cuerpo que ahora habla aún le faltan rasgos como el color, el volumen, etc. En palabras de Spadoni:

A critic commented the previous year that «the moment a character begins to speak from the screen his bodily unreality becomes marked—at least until one becomes accustomed to it.»² Such feelings of unreality contributed to a general sense that more sensory information needed to be added to Hollywood films. A commentator in 1930 wrote that «the demand for color photography . . . increased to an almost unbelievable extent after the advent of sound and is steadily increasing. No doubt the incongruity of black and white images speaking lines and singing songs like living beings created a demand for a greater illusion of reality. This color photography helps to supply.»^{3 4} As Claudia Gorbman writes, «the recorded voice fleshed out the human body on the screen.»⁵ Also, however, the voice initially drained this body of its color and vitality. Such a body, at once lifeless and three-dimensional, might have born a resemblance to a living human corpse.⁶

Es decir, el sonoro viene a ser algo así como un punto de no retorno en un proceso incesante de normalización de los cuerpos que encuentra hoy su máxima expresión en las imágenes tridimensionales y en la realidad virtual. Sin embargo, cabe preguntarse si este proceso tendrá alguna vez un fin, si las ambiciones del realismo llegarán a colmarse y si alguna vez la herida abierta por el sonoro llegará a cicatrizar o, por el contrario, si permanecerá siempre abierta en virtud de una extrañeza permanente de los cuerpos audiovisuales imposible de aplacar por completo.

Pero antes de seguir, conviene recordar que uno de los objetivos de Spadoni es caracterizar, no el nacimiento del cine de terror, que puede ser localizado mucho antes de la década de los 30 (en la corriente expresionista alemana, por ejemplo; o en el cine nórdico), sino el nacimiento del terror como “género” dentro de la producción sistemática de Hollywood. ¿Por qué tiene esto un interés especial? Porque el nacimiento del género de terror en Hollywood pone en evidencia ciertos mecanismos típicos de la industria cinematográfica (mecanismos “esquizoides”, que dirían los Deleuze y Guattari de *Capitalismo y esquizofrenia*⁷). Por un lado, este efecto de extrañamiento es algo que debe ser aplacado, a fin de que el espectador no se sienta incómodo y deje de ir al cine. Nicholas Royle, en su libro titulado justamente

2 SELDES, G., “The movies commit suicide”, en *Harper’s*, Nueva York, noviembre de 1928, p. 710.

3 SEITZ, J., *Cinematographic Annual 1930*, Nueva York, Arno Press, 1972, p. 17.

4 SPADONI, R., *Uncanny bodies, the coming of sound film and the origins of the horror genre*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 23.

5 GORBMAN, C., *Unheard Melodies: Narrative Film Music*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 41.

6 SPADONI, R., *op. cit.* p. 26.

7 DELEUZE, G., GUATTARI, F., *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I*, Barcelona, Paidós, 1985, traducción de Francisco Monge. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia II*, Valencia, Pre-textos, 2004, traducción de José Vázquez Pérez.

The uncanny –de nuevo “lo siniestro”, lo *unheimlich*–, escribe: “the entire [film] ‘industry’ might be defined as a palliative working to repress the uncanniness of film.”⁸ Pero, a la vez, está también en la naturaleza de la industria capitalizar en la medida de lo posible todo efecto de novedad, incluso aquel que pueda atentar contra su propia integridad.

Uno de sus mecanismos clásicos para reprimir esta extrañeza es cercarla en un contexto concreto, ponerle nombres, darle formas. Puede interpretarse así el nacimiento del género de terror en Estados Unidos como fruto de la confluencia de estos dos fenómenos. Por un lado la conciencia, por parte del espectador, de la extrañeza de los cuerpos que el cine muestra. Y por otro, la capitalización que la industria hace de esos cuerpos extraños bajo el efecto de domesticación del género: combatir la extrañeza congénita de los cuerpos cinematográficos mediante cuerpos cuya extrañeza ha sido exagerada. Extrañeza que puede que siga activa, aunque silenciada, en la época contemporánea.

2. Espacios extraños

Este exceso de extrañeza depositado sobre los cuerpos de los monstruos de la Universal sufre un desplazamiento interesante en la continuación más inmediata del género bajo las siglas de la productora RKO, muy especialmente –o casi de manera exclusiva, como ha mostrado el doctor Santiago Fillol en su tesis doctoral–, en las películas dirigidas por Jacques Tourneur. En ellas el cuerpo extravagante del monstruo desaparece en favor de otro elemento que adquiere una función y una relevancia inusitadas antes: el fuera de campo. Dice Fillol que, excepto en contadas excepciones, en el cine de los años 30 “la amenaza encubierta en el margen de la imagen es perfectamente explicada, y causalizada, por la narración. [...] El fuera de campo no es un recurso privilegiado para acoger la presencia inquietante: cuando el decoro no justifica su empleo, éste ni siquiera es utilizado.”⁹

Tourneur es probablemente el único cineasta que ha trabajado desde el clasicismo el fuera de campo como espacio de lo indefinido, de una *otredad* impensable [...]. [Tourneur] se enfrenta a las imposibilidades del lenguaje para asir lo *otro*, sin abandonar la narración por la forma, pero sin tematizar tampoco la forma desde la narración. La continuidad en la suspensión es, en definitiva, una obstinación por seguir narrando aunque la narración ya no alcance para tapar todos los huecos abiertos por un *otro* que golpea a la puerta desde el fondo de la imagen.¹⁰

En Tourneur ya no hay monstruos pero el efecto de extrañamiento o lo siniestro no desaparece con ellos, sino que aparece justamente *en su ausencia*, es decir, en el espacio vacío donde su cuerpo debería aparecer. Es el espacio mismo el que se vuelve aquí siniestro.

8 ROYLE, N., *The Uncanny*. New York, Routledge, 2003, p. 75.

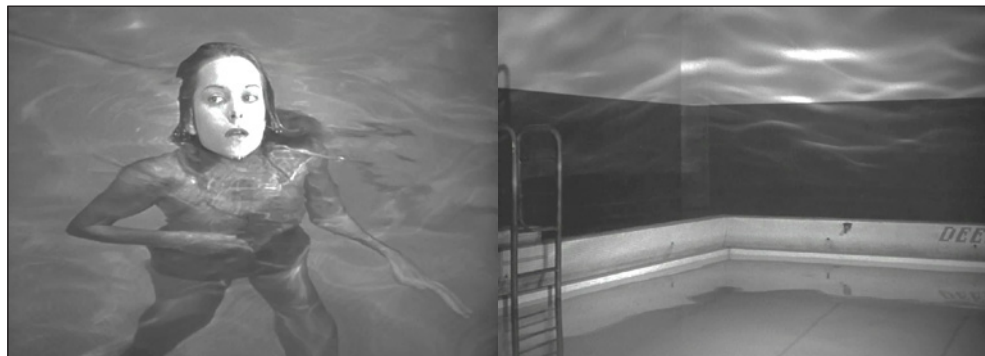
9 FILLLOL, S., *Manifestaciones de una lejanía (por cercana que pueda estar)*, pp. 75-76. (<http://hdl.handle.net/10803/31899>; consultado el 25/02/2015)

10 FILLLOL, S., *op. cit.* p. 79.



Por ejemplo, en la célebre escena de la persecución callejera de *La mujer pantera*, Alice se siente amenazada por Irena, que la sigue de cerca, y se gira para descubrir el campo a sus espaldas. ¿Qué ve Alice? Nada. Pero una “nada” que no es totalmente *la nada*, pues hay elementos dentro del encuadre, sino, más que una nada, una ausencia: la ausencia de Irena en su forma humana que hemos visto planos atrás y, por lo tanto, la presencia de su forma felina agazapada en algún lugar oscuro, amenazante.

Además de esta ausencia en el campo, Tourneur hace otro uso un poco diferente del fuera de campo.



En la igualmente célebre escena de la piscina observamos cómo Irena se asocia a regiones negras del encuadre, a la oscuridad. Su presencia cercana –tan “cercana” como que puede estar justamente *en el interior* del campo sin ser vista– viene determinada por áreas de oscuridad que señalan su amenaza, áreas que abren en el interior del encuadre regiones imprecisas que se identifican con el propio personaje. Alice, flotando en la piscina, no está siendo simplemente acosada por un felino, está, de hecho, *totalmente rodeada* por la presencia-ausencia de Irena gracias a un área negruzca pintada en las paredes de la habitación. Se genera con ello un fuera de campo *en el campo*, se abre una fisura extraña en el interior de la representación misma. Abriendo de nuevo en el contexto de lo familiar (el cine de género hollywoodiense) un lugar para la extrañeza.

Noël Burch se refería al fuera de campo en *Praxis del cine*¹¹ como imaginario o concreto. A grandes rasgos, diremos con Burch que un fuera de campo es *concreto* cuando se conoce, se materializa en imagen, y que un fuera de campo es *imaginario* cuando únicamente se evoca sin llegar a materializarse en el plano. Lo más habitual es que un espacio *off* imaginario termine convirtiéndose en concreto: cuando un movimiento de la cámara o un cambio de plano revela ese espacio que hasta el momento quedaba fuera de campo. Sin embargo, el uso que hace Tourneur del fuera de campo en *La mujer pantera* cae totalmente del lado de lo imaginario, ya que la pantera en la escena de la persecución y en la escena de la piscina nunca llega a visualizarse (tan sólo percibimos su ausencia).

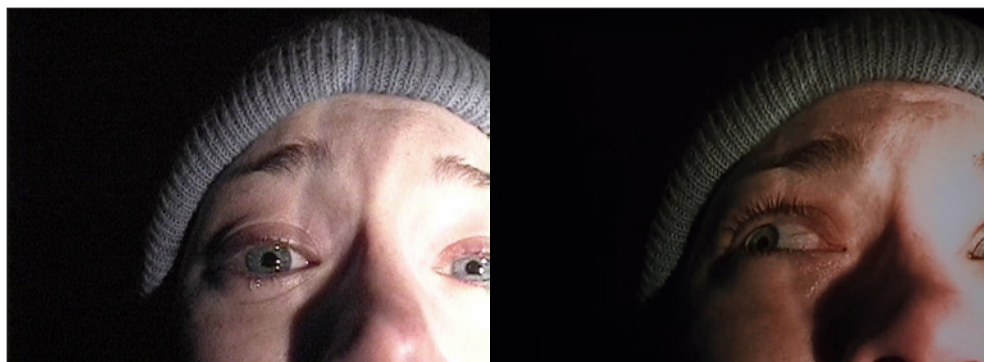
3. Monstruos digitales y miradas sin respuesta

En nuestra época las posibilidades de manipulación de la imagen y la amplia gama de efectos visuales que ofrece la tecnología digital amplían el campo de representación de lo monstruoso hasta unos niveles de realismo sin precedentes. Los vemos por doquier: zombies, vampiros, brujas y demás fauna genérica tratan de propagar el terror, cada uno más sangriento, más hipertrofiado, más podrido que el anterior. En lo que respecta a estados alterados del cuerpo, ya nada ha de sugerirse porque todo puede ser mostrado mediante la digitalización. Esta proliferación monstruosa –de la cual hallamos también variaciones intergenéricas en las que vampiros parecen superhéroes y ejércitos de zombies se disponen en tropel a conquistar el mundo– provoca que las “alteraciones”, aquellos cuerpos que un día fueron siniestros y extraños, se estén convirtiendo en estados normales, imágenes convencionales que podrían llevarnos a pensar que evolucionamos hacia un mundo audiovisual en el que el fuera de campo se reduce en términos absolutos, o incluso desaparece, ya que todo lo imaginable puede ser mostrado y eso ensancha hasta el infinito el conjunto de imágenes susceptibles de entrar en campo.

Ahora bien, pareja a esta lúdica hipertrofia monstruosa hallamos otra tendencia muy distinta dentro de la imagen digital cuyos recursos están igualmente arraigados en los nuevos métodos y gestiones de la producción derivados de la cultura electrónica. En lugar de basar su discurso en hacer concreto todo lo imaginable, películas como *Monstruoso (Cloverfield)*, Matt Reeves, 2008) o, muy especialmente, *El proyecto de la bruja de Blair (The Blair witch project)*, Daniel Myrick y Eduardo Sánchez, 1999) se nutren de imágenes parciales que explotan sistemáticamente el fuera de campo, todo en función del uso de dispositivos de grabación digital.

La película de Myrick y Sánchez supone un ejemplo perfecto de cómo generar un efecto de extrañamiento en virtud de ciertas características clave de una nueva tecnología. En *El proyecto de la bruja de Blair* nunca llegamos a ver a la bruja ni tampoco la mayoría de la diégesis en la que tiene lugar la acción. Incluso en ocasiones la imagen misma desaparece, ya que a veces sólo vemos una pantalla negra y escuchamos ruidos de precedencia indefinida.

11 BURCH, N., *Praxis del cine*, Madrid, Fundamentos, traducción de Ramón Font, 2008.



Es decir, lo que se ha vuelto extraño no son tanto ya el cuerpo ni el espacio, sino algo en la imagen misma. En la escena en la que la protagonista se despide de su propia familia y pide disculpas a las familias de sus compañeros, de estar mirándose en la cámara como en un espejo, la chica dirige su atención hacia más allá del encuadre guiada por un ruido que nosotros no hemos oído. Y entonces ese fuera de campo se torna aterrador, no porque en nuestra mente se forme la imagen terrorífica de un bosque encantado, de una bruja, o un monstruo, ya que todos hemos visto ya demasiadas brujas y monstruos, sino –y esto es lo “ejemplar” de este ejemplo– porque *jamás viene un contracampo a suturar la representación*.

Mientras que en *Tourneur* los espacios se volvieron extraños en virtud de ciertas ausencias, en *El proyecto de la bruja de Blair* no hay siquiera un espacio de ausencia, sino un contracampo especular de dicho espacio: la mirada no respondida de la protagonista. Como si el fuera de campo se plegara sobre sí, esa imagen es además doblemente reflejante, pues, al mirarle directamente a él, la chica devuelve al espectador la imagen especular de su propio terror. Así, en la no-clausura del espacio diegético se establece un circuito psíquico entre el espectador y un vacío vertiginoso con el rostro de la protagonista como catalizador.

En *Tourneur*, aunque el fuera de campo mostrara tanta insistencia en el campo, siempre encontraba un contracampo con el que clausurar la representación. En *La mujer pantera* Alice mira tras de sí. Vemos el plano de una calle, una farola y un puente, y acto seguido se nos devuelve, por corte, de nuevo al plano medio de Alice mirando hacia atrás. Mirada y contracampo suturados en un montaje orgánico. En cambio, lo que resulta traumático en la película de Myrick y Sánchez no es tanto la bruja (el cuerpo monstruoso), tampoco un espacio rarificado por una ausencia, sino la ausencia misma de una visión global. Eso es lo que resulta traumático: las brujas y los monstruos ya no dan miedo, el colapso del sistema representativo es lo que nos hace perder pie, la presencia de un agujero negro allí donde el relato debía clausurarse.

Así, los nuevos efectos de extrañamiento generados por el digital tienen que ver, no ya tanto con cuerpos monstruosos o con seres imaginables que cobran vida en la pantalla, sino con que el cuerpo mismo del cine, su efecto cohesivo y estructural, se está viendo desmembrado a causa de la revolución tecnológica en la que el cine se ve inmerso. En el ejemplo concreto de *El proyecto de la bruja de Blair*, esta revolución adquiere la forma de esas pequeñas cámaras de vídeo cuyos usos extendidos no se orientan a la creación de mundos

cohesionados, de diégesis homogéneas, sino hacia la captación heterogénea de fragmentos de vida. De hecho, el trayecto que va de la cámara al hombro de la época analógica a la cámara en mano de la era digital está caracterizado por la posibilidad de la auto-grabación: la pequeña cámara en mano puede volverse sobre el rostro de quien la sostiene. Con ello, la imagen se vuelve auto-imagen y asume más si cabe la fragmentación constitutiva de un punto de vista que no puede abarcar la totalidad.

Esta condición de las imágenes nos remite directamente al modo en que los hombres y las mujeres de hoy interpretan y experimentan el mundo que les rodea. Nuestro mundo ha perdido el relato como modelo interpretativo para abrazar el hipertexto. Es decir, ha dejado de pensar la deriva del tiempo como una historia lineal para experimentar la unión modulable, variable y precaria de espacios y tiempos heterogéneos, fragmentados y desiguales.

4. Lo inimaginable

Estos intervalos abiertos por la tecnología allí donde debería haber efectos de sutura, nos llevan a pensar la posibilidad de un fuera de campo que ya no es concreto o imaginario, sino que casi podríamos llamar *inimaginable*. Un fuera de campo que ya no es tanto imagen como no-imagen, pero que no es en absoluto una nada ya que insiste en el plano como una latencia ineludible. Lo inimaginable es la materia oscura de la que se nutre el fuera de campo imaginario pero que retiene un núcleo inagotable por ser esencialmente no audiovisual. Es justamente ese efecto terrorífico de no-clausura que, en cierto modo, comienza en Tourneur, pero que, como dice Santiago Fillol “era de tal magnitud que sólo pudo ser asimilado como tal en posteriores manifestaciones de la historia del cine.”¹² Fillol está pensando aquí en David Lynch, cineasta de ecos tourneurianos que va más allá de Tourneur gracias a la exploración de las posibilidades digitales de la imagen.



Los monstruos pueden acabar resultando tiernos e incluso aliados de los hombres. Cuando algo cae de lo imaginario a lo concreto ya toda domesticación es posible. Sin embargo, lo realmente terrorífico es que algo caiga del lado de lo inimaginable, que en el

¹² FILLLOL, S., *op. cit.* pp. 80-81.

fuera de campo se abra una brecha inimaginable, o, yendo más allá, que lo inimaginable se apodere de la imagen, que en la imagen misma aparezca una pequeña brecha de fuera de campo, una herida imposible de cicatrizar, como en *Inland Empire* (David Lynch, 2006).

Algo así aparecía ya en la escena de la piscina de *La mujer pantera*, lo hemos dicho: un fuera de campo *en* el campo. Ahora bien, ese fuera de campo remite a algo que podemos imaginar: una pantera. En cambio, *Inland Empire* está por entero construida bajo la insistencia en el campo de lo inimaginable. De ahí su débil sutura, de ahí que todo el entorno diegético muestre fisuras. Como si una fuerza extraña hubiese ganado la partida a los vínculos del montaje y los planos comenzasen a girar unos alrededor de otros, desafiando la sucesión cronológica y empezando a resonar los posteriores en los anteriores, y viceversa. La película deja entonces de funcionar en serie y se disgrega rizomáticamente como un hipertexto.

Inland Empire lleva al espectador, no tanto hacia pensamientos concretos, según una estructura lógica, sino hacia la paradoja, hacia *el toque* del sinsentido. Incluso el punto de anclaje más firme que el espectador tiene en la narración, el personaje, se “abre”, se disgrega. Es como si el rostro de la protagonista, que en *El proyecto de la bruja de Blair* actuaba de catalizador especular, aquí genere un cortocircuito adicional. El rostro humano, que durante más de un siglo ha sido el foco de la figuración fílmica, nos aparece entonces desgarrado, quebrado, abierto de par en par para mostrar su reverso delirante. Es como si Lynch nos dijera: “he aquí vuestra imagen arquetípica, la he abierto para que la podáis ver, pero lo que hay detrás es lo invisible, lo irrepresentable, lo inimaginable.” Porque lo imposible en *Inland Empire* es formarse una imagen, formar la imagen cohesionada que nos haga recobrar la percepción global, es decir, la referencia de los primeros planos, de los fragmentos, a un plano de conjunto con sentido.

Para Fillol lo que encontraríamos en *Inland Empire* es algo así como un desencanto por las formas del cine:

Sus cortes raudos y brutos, la exagerada frontalidad de algunos de sus planos, los rostros desgranados, desfigurados, de los personajes; su dificultad para dar con una medida estable en las distancias entre los seres y el espacio, la utilización de un *raccord* rudimentario que deriva en una continuidad a trompicones, dejan reconocer en su puesta en escena la presencia de cierto arcaísmo. Y esta experiencia se acerca más a una esforzada vuelta a cero figurativa, ejercida desde el cementerio de chatarra que la historia del cine ha dejado tras su siglo, que a un supuesto y elevado grado de su desarrollo formal.¹³

Todas las estrategias de “des-naturalización” de la imagen o escape de la figuración de Lynch tienen también como punto de partida su fascinación por las pequeñas cámaras digitales y el retorno de una cierta materialidad del medio. En una entrevista para *Cahiers du cinéma* dice:

13 FILLLOL, S., *op. cit.* pp. 189-90.

En el registro de video que utilizo en *Inland*, la calidad es felizmente horrible, y yo amo que sea así. Me recuerda al 35 mm de los primeros tiempos del cine, cuando no había tanta información en la imagen o en la emulsión.¹⁴

Es decir, lo que ha traído consigo la tecnología digital no es sólo un “espectador sensible al medio”, como sucedió con el advenimiento del sonoro, sino también un tipo del cineasta especialmente sensible a las posibilidades no figurativas de una nueva tecnología. Lynch parece decidido a explorar así no ya los límites terroríficos de cuerpos monstruosos, ni los límites ausentes de espacios vacíos, sino los límites vertiginosos de una imagen no clausurada.

Y si a Lynch la imagen digital le recuerda “a los primeros tiempos del cine”, esta “no-clausura” es, por otro lado, una de las características que Noël Burch dio del cine previo al modelo institucional.

Si consideramos la clausura institucional como algo más que una autosuficiencia narrativa, que una determinada forma de clausurar el relato; si [...] la consideramos como la suma de todos los sistemas significantes que centran el sujeto y que condicionan el pleno efecto diegético, incluyendo el marco mismo de la proyección; entonces sí, el sistema primitivo, en su conjunto, no está clausurado.¹⁵

No-clausura que para Santiago Fillol no revela tanto “un mecanismo formal, sino más bien, una vivencia de lo abierto ante las imágenes, donde la fuga y la suspensión del sentido eran parte activa de su figuración y recepción.”¹⁶ Es decir, la vivencia propia del cine de los orígenes es la de un espectador para el cual toda imagen tenía los visos de lo nuevo, de lo inimaginable, de lo inexplorado.

Así pues, si esta no-clausura perteneció al cine en sus orígenes y sólo desapareció una vez la carga institucional impuso ciertas condiciones de relato, ¿por qué no pensar que la no-clausura, lo inimaginable, es connatural al cine? Quizá convendría no pensar en *Inland Empire* como un retorno a un cierto primitivismo, sino como una toma de conciencia acerca de algo que siempre ha estado ahí, pero ha sido silenciado. Lo interesante sería entonces ver cómo esta función inimaginable del fuera de campo que tan arraigada parece en el cine de terror podría extrapolarse a otros géneros o a otras maneras de tratar la imagen (pienso quizá en los *pillow-shots* de Ozu, cuya cercanía con el terror parece inverosímil). Incluso, yendo más allá, lo interesante sería preguntarse si este inimaginable no está de algún modo presente en toda imagen, si toda imagen no tiene, por así decir, una anti-imagen, un fuera de campo absoluto detrás o incluso dentro de ella. Sería preguntarse si esta función inimaginable del fuera de campo no es sino la expresión verdaderamente “artística” del horror; si lo artístico no es, justamente, situar al espectador ante el cuerpo extraño, ante el espacio rarificado, ante la imagen no-clausurada que ya no devuelve un idea de un mundo seguro en el que habitar sino un cuerpo extraño, un espacio no-familiar, la casa encantada, lo *unheimlich*.

14 FILLLOL, S., *op. cit.* p. 190.

15 BURCH, N., *El tragaluz del infinito*, Madrid, Cátedra, 1999, traducción de Francisco Llinas, pp. 194-195.

16 FILLLOL, S., *op. cit.* p. 194.

Bibliografía

- Burch, N., *El tragaluz del infinito*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Burch, N., *Praxis del cine*, Madrid, Fundamentos, traducción de Ramón Font, 2008.
- Deleuze, G., Guattari, F., *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Deleuze, G., Guattari, Félix, *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia II*, Valencia, Pretextos, 2004.
- Fillol, S., *Manifestaciones de una lejanía (por cercana que pueda estar)*, Tesis doctoral UPF. (<http://hdl.handle.net/10803/31899>).
- Gorbman, C., *Unheard Melodies: Narrative Film Music*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Royle, N., *The Uncanny*. New York, Routledge, 2003.
- Seitz, J., *Cinematographic Annual 1930*, Nueva York, Arno Press, 1972.
- Seldes, G., "The movies commit suicide", en *Harper's*, Nueva York, noviembre de 1928, p. 710.
- Spadoni, R., *Uncanny bodies, the coming of sound film and the origins of the horror genre*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- Tsivian, Y., *Early Cinema in Russia and Its Cultural Reception*, London, Routledge, 1994.

El cuerpo en los estudios sobre cine: *gestus* femenino, o tecnologías y teratologías del género y de la (pos)memoria

The body in the cinema studies: feminine *gestus* or technologies and teratologies of gender and (post) memory

BELÉN CIANCIO*

Resumen: “*Donnez-moi donc un corps!*”, el grito filosófico con el que comienza el capítulo 8 de *L’Image-temps* de Gilles Deleuze, configuraría una serie de modulaciones acerca del cine moderno, del cuerpo, del cerebro y de la memoria, así como del devenir. La conjetura de este trabajo es que, a través del concepto de “tecnologías del género”, surgido desde el feminismo en los mismos años en que Deleuze publica sus libros sobre cine**, comienza una segunda línea donde el cuerpo no sólo es un concepto para la teoría, sino imagen-materia experimental en la teoría y práctica fílmica feminista así como en la teoría *queer*. Entre ambas líneas estaría el concepto de “tecnologías de la memoria” (y de la posmemoria).

Palabras claves: Deleuze, cuerpo, estudios sobre cine, feminismo, género, memoria

Abstract: “*Donnez-moi donc un corps!*”, the philosophical shout with which the one begins chapter 8 of the deleuzian *L’Image-temps*, will shape a series of modulations about modern cinema, body, brain, memory and becoming. The hypothesis of this work is that through the concept of “technologies of gender”, that emerges from feminism in the same years that Deleuze published his books, will begin another line where the body is not only a concept for theory, but an experimental material-image in the feminist film theory and practice, as well as in the queer theory. In between this two lines would be the concept of “technologies of memories” (and postmemory).

Key words: Deleuze, body, feminism, cinema studies, gender, memory.

1. Preliminar

Diferentes conceptos de cuerpo persisten en los ensayos, en la crítica y teoría cinematográfica y en la estética filosófica, sobre todo francesa, que ha continuado o resignificado

Fecha de recepción: 22/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Investigadora adjunta en CONICET. Doctora por la Universidad Autónoma de Madrid. Trabaja actualmente cuestiones de cine y filosofía, género y memoria. Últimos trabajos: “¿Cómo (no) hacer cosas con imágenes?. Sobre el concepto de posmemoria” (Constelaciones. Revista de Teoría Crítica, Madrid; Año:2016 vol. 7; en prensa); *Estudios sobre cine en Argentina* (libro). Biblos, Buenos Aires, en prensa.

** El título original, en francés, de los libros de Deleuze no menciona “estudios sobre cine”, sino que directamente los textos, después de los conceptos de imagen-movimiento e imagen-tiempo, se titulan *Cinéma 1* y *2*. El título de este ensayo mantiene la denominación “estudios”, porque permitiría también considerar otras formaciones discursivas, campos y producciones teórico-prácticas como las del feminismo, o los Estudios Culturales.

algunas de las líneas propuestas por Deleuze y otros autores como Christian Metz y Serge Daney: el cuerpo filmado, el cuerpo filmante, el cuerpo del espectador, en los ensayos filmicos o “films mutantes” (Comolli, 2002), el cuerpo digital (Badiou, 2004), el cuerpo cinematográfico hipnotizado, histerizado, animal (Bellour, 2009). Pero, la mayoría de estos trabajos parten de la idea de un cuerpo neutral, no sexuado o generizado, no racializado, extranjerizado, ni otrificado. Estas últimas categorías-experiencias del cuerpo, atravesadas no sólo por discursos verbales sino por códigos y semióticas audiovisuales, han sido propuestas o resignificadas desde el feminismo y la teoría *queer* (y *cuir*), que, a su vez, en múltiples versiones y en sus diferencias entre sí, construyen y deconstruyen algunas de sus herramientas desde el cine, el video y desde versiones, más o menos críticas a la hegemonía visual (Mulvey, 1975; de Lauretis, 1987; Preciado, 2008, 2009; Braidotti, 2000; Despentes, 2007).

Retomando el hilo de la trama conceptual que este ensayo aborda, se parte del concepto “tecnologías del género”. A través de este y resignificando a Foucault y a Althusser, Teresa de Lauretis, quien introdujo el término *queer* en el mundo académico anglosajón (y luego lo desestimara), postuló, en los ochenta, que el género consiste en una construcción o representación y, así, “todo el Arte Occidental y la alta cultura (y, por supuesto, podríamos decir que el cine y la cultura popular, también) es el grabado de la historia de esa construcción” (de Lauretis, 1987:3). La conjetura de este trabajo es que, a través del concepto de “tecnologías del género”, la cuestión del cuerpo en el cine y en otras formas de producción audiovisual puede ser pensada no solo teniendo en cuenta la deconstrucción o el deshacer el género, como una crítica al ‘Hegel del género’, el doctor John Money, en el feminismo y en la teoría-práctica *queer* que retomaron las tesis de Lauretis (Butler, 2004; Preciado, 2003), sino, además, en relación con lo que podría llamarse “tecnologías de la memoria”, un concepto que no solo resignifica una de las líneas abiertas por Michel Foucault, sino también el concepto de posmemoria que se habría impuesto estos últimos años¹ (Véase Hirsch, 2015). Aquí el problema no tendría que ver solamente con la historia del arte, la historia del cine, la antropología visual o la legitimidad y la (im)posibilidad de representar el horror a través de imágenes y donde se habría seguido el “modelo del Holocausto” y sus paradojas que abordara George Didi-Huberman en *Images malgré tout* (2003), o exclusivamente con el campo de los Estudios sobre Memoria y lo que Andreas Huyssen llamó “boom de la memoria” (Huyssen, 1995), sino con la cuestión cómo hacer cosas con imágenes, que implica performatividad y qué (y cómo) género(s), cuerpo(s), pueblo(s) y sus memoria(s), devienen, son (per)formados o representados a través de imágenes. Preguntas que probablemente sea aún más necesario pensar en sociedades como las latinoamericanas, porque en ellas coexisten la desigualdad

1 En el cine argentino la última dictadura militar es un tópico, que, sin embargo, en los últimos años se habría diversificado no sólo desde los personajes, los temas, sino también a partir de la manera de ver signos de la memoria en la crítica y la teoría. También se habría producido un resurgimiento del cine documental y del video, a partir de las producciones a veces identificadas como posmemorias, aunque este concepto supone, a su vez, un determinado concepto de trauma, de familia, de generación, de género y un modelo cultural de memoria que, además de edipizar y psicologizar experiencias, no coincidiría con el grupo generacional que pretende clasificar. La otra cuestión es el uso de una categoría política como la de populismo, y también la crítica del concepto del “pueblo que vendrá”, la dimensión etnocéntrica de la fabulación y del “cine menor” en Deleuze, de los que haría una crítica Gonzalo Aguilar en uno de sus últimos libros: *Más allá del pueblo. Imágenes, indicios y políticas del cine* (2015).

social con una industria cultural expandida en la televisión y el cine, así como en algunos de estos países, como Guatemala y Argentina, no sólo se han incrementado en estos últimos años producciones culturales vinculadas a la memoria acerca del pasado reciente, sino las reaperturas de causas jurídicas bajo una figura legal, la de genocidio (o actos genocidas), mientras que sus cinematografías suelen ser el material a partir del cual se construyen, o performan, en espacios académicos y más allá de ellos, representaciones, alegorías, mapas cognitivos, cartografías, o han sido en muchos casos productoras de “pornomiseria”². Este trabajo no pretende responder estas preguntas, sino repensar cómo la cuestión del cuerpo y la manera en que es conceptualizado por Deleuze (o mejor dicho, la manera en que el cuerpo “fuerza a pensar”, en una mutación del pensamiento; cómo está relacionado y, con un cierto dualismo, separado del cerebro y por lo tanto de la memoria) comparte algunos supuestos, y se aleja en última instancia, de otras modulaciones conceptuales y experiencias como “género” y “memoria”³; este último concepto, presenta una dimensión política y social concreta y situada, en los mismos textos de Deleuze cuando comienza a hablar del cine del ‘Tercer Mundo’, vinculado a una memoria del futuro. Proyección, utópica o futura, hacia América, presente con distintos matices en la filosofía moderna europea, ya desde Hegel.

2. Biopolítica en la pantalla: cine de cuerpo, histerización o *gestus* femenino

“*Donnez-moi donc un corps!*”, la fórmula con la que comienza el capítulo 8 de los estudios sobre cine deleuzianos, parecería en un primer momento ligada al lenguaje jurídico, como otra forma verbal (de reclamo) del *Habeas Corpus*. Pero, enuncia, según Deleuze, una inversión o mutación filosófica, de una fuerza que ya no sería la del pensamiento o el conocimiento (y el discurso), sino la que arroja al pensamiento a las categorías de la vida (las actitudes del cuerpo, sus posturas) y la creencia, en este caso, a través del cine. Creencia, de origen nietzscheano y spinozeano, que no estaría anclada en este o en otro mundo, sino en el cuerpo que no es más el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, sino, “Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida” (Deleuze, 1987: 251). Y esta creencia intensificada y deseante es probablemente la que produce una diferencia con Foucault y la manera en que este último entiende la subjetivación, la sujeción y por lo tanto las tecnologías, específicamente “del género” en de Lauretis, concepto que supone, además, el problema de la representación y que retomo más adelante.

Volviendo a los estudios sobre cine deleuzianos, el cuerpo filmado es el cuerpo dado y reclamado, en un primer momento y paradójicamente, como un lazo perdido con el mundo,

2 El término sobre todo utilizado en Colombia y a partir del grupo Cali, con Andrés Caicedo y luego la sátira *Agarrando Pueblo* (1977) de Carlos Mayolo y Luis Ospina. Si la pornografía es una de las tantas “tecnologías del género”, la “pornomiseria” sería una de las “tecnologías del pueblo”.

3 El concepto de género tiene diferentes dimensiones en el mundo académico, en el activismo, así como en los debates que conciernen a las tendencias de la teoría del género y a la de la diferencia sexual, sobre todo en Europa y en Estados Unidos (Véase, Braidotti y Butler, 1997). En cuanto al concepto de memoria es todavía más extensa su historia e igual de conflictiva, pero en este texto estaría aludiendo al concepto deleuziano, que proviene de la filosofía de Bergson, entre otras, aunque desde mediados de la década de los ochenta se habla de un campo específico, el de los « Estudios sobre Memoria », donde prevalece el concepto de memoria colectiva de Maurice Halbwachs.

una pérdida que concierne especialmente a los filósofos⁴. En una de sus clases, Deleuze mencionaba de dónde proviene esta frase con la que comienza uno de los últimos capítulos de *La imagen-tiempo*, es decir de las diferentes mutaciones de la “imagen del pensamiento” moderno.⁵ Este reclamo abre uno de los capítulos que pueden considerarse más importantes de sus estudios sobre cine. No sólo por las líneas y conceptos propuestos, en cuanto despliega la idea de un cine de cuerpo desde otra modulación del esquema sensorio-motor, el *gestus*, y de un cine de cerebro –sugiriendo en algunas partes un dualismo, incluso cuando las actitudes del cuerpo, que devienen *gestus*, son entendidas como las verdaderas categorías del espíritu (la fatiga, por ejemplo)– y la cuestión de un cine político, en trance, cuyo devenir pueblo falta en el cine europeo de postguerra y deviene en el cine del “Tercer Mundo”; sino porque iría más allá de la clasificación que surge de los dos conceptos de imagen-movimiento e imagen-tiempo, como si el texto entrara en una línea de fuga.

En la primera parte de este capítulo, cuando Deleuze se refiere a un “cine de cuerpo”, va más allá del esquema sensorio-motor que articula la narración cinematográfica y propone el concepto de gesto brechtiano, atravesando las actitudes corporales, en la *nouvelle vague* y en la post-*nouvelle vague*. A partir de este concepto, Deleuze recuerda una primera creencia de Antonin Artaud en la carne y en el cuerpo (aunque no utiliza aquí el concepto de “cuerpo sin órganos”, ni el de carne como en su trabajo sobre Francis Bacon), y desde allí, la relación entre cine y teatro, describiendo como “cine de cuerpo” cotidiano o ceremonial las producciones de Michelangelo Antonioni, Carmelo Bene, John Casavettes, y, entre ambos, el cine experimental de Andy Warhol, entre otros, así como el paso de las posturas al *gestus*⁶ con Jacques Rivette y el cine de Jean-Luc Godard⁷ (no menciona la cinematografía que es considerada “política” de Godard). Pero, finalmente, termina expresando un cierto hastío del “cine de los cuerpos” y su exaltación de ceremonias repetidas de “personajes marginales”, lo que llama culto de la violencia gratuita en el encadenamiento de las posturas y la instalación de una cultura de las actitudes catatónicas, histéricas o asilares. Lo cual podría

-
- 4 Era curioso, señalaba Deleuze, que un pensador diera este grito (traducido al español como “¡Dadme, pues, un cuerpo!”). Porque durante mucho tiempo los filósofos han tendido a creer que no lo tienen. El grito expresaría un dualismo que atraviesa la historia de la filosofía occidental, donde el alma, el espíritu, el pensamiento, incluso el cerebro (tanto como estructura topológica, la brecha, o como órgano de conocimiento), fueron negados a mujeres, niños, indígenas, no occidentales, considerados cuerpos, cosas... Ahora el filósofo grita por un cuerpo, necesita un cuerpo y una creencia en el cuerpo, donde las categorías son actitudes corporales. La cuarta mutación es la que se enuncia como “¡Dadme un cerebro!” y configura otra modulación del cine moderno y de la memoria (Véase, Deleuze, 1984).
 - 5 La primera es la sustitución del conocimiento por la creencia (Pascal, Hume, finalmente, Kant, Kierkegaard, Nietzsche), la segunda la sustitución de un “adentro” por un Afuera (Blanchot, Foucault). La tercera concierne a la inversión de la relación entre pensamiento y cuerpo, expresada en el grito de Kierkegaard: “*Donnez-moi donc un corps!*” (Véase, Deleuze, *Ibid.*)
 - 6 Deleuze llama *gestus* al vínculo de las actitudes entre sí, su coordinación recíproca, pero no dependiendo de una historia previa, intriga preexistente o imagen-acción: “(...) el *gestus* es el desarrollo de las actitudes mismas y, con este carácter, opera una teatralización directa de los cuerpos, a menudo muy discreta, pues se efectúa independientemente de cualquier rol” (Deleuze, 1987: 255).
 - 7 El ideal socrático que todavía está presente en Rossellini, colapsaría en Godard, donde la creencia no es más la de otro mundo. Pero, Deleuze no menciona el cine considerado “más político” de Godard, como *Vent d'Est*, filmado con el colectivo Dziga Vertov y donde aparece Glauber Rocha, gesticulando la encrucijada práctica del cine del “Tercer Mundo”.

considerarse como una nueva histerización y una dimensión tecnobiopolítica del cine⁸. En esta parte de sus estudios, cuando menciona una post-*nouvelle vague*, Deleuze comienza a hablar del cine de Chantal Ackerman, quien muriera recientemente, de Agnes Varda y de Michèle Rosier⁹, con una perspectiva que pretende diferenciarse, no sólo de la *nouvelle vague*, sino del feminismo, mencionando un “gesto femenino”, con el que los cuerpos mostrarían actitudes como signos de estados “propios” de personajes femeninos, mientras que los hombres darían testimonio de la sociedad, del entorno, de la parte que les toca “del pedazo de historia que arrastran consigo”. Así, en una perspectiva que se diferenciaría del feminismo militante¹⁰, Deleuze consideraba que los estados de cuerpos femeninos muestran una cadena no cerrada: “(...) descendiendo de la madre o remontándose hasta la madre, sirve de revelador a los hombres que no hacen más que contarse” (Deleuze, 1987: 260). Al mismo tiempo que el cuerpo de “la mujer”, conquistaría un extraño nomadismo, como el de la literatura de Virginia Woolf, que le hace atravesar edades, situaciones, lugares y que captaría la historia de los hombres y la crisis del mundo, innovando en el cine de los cuerpos: “como si las mujeres tuvieran que alcanzar la fuente de sus propias actitudes y la temporalidad que les corresponde como *gestus* individual o común” (Deleuze, 1987: 261). Deleuze no menciona, sin embargo, que en este cine “descender de la madre” o “remontarse hasta la madre”, supone también una forma de distanciamiento de la figura materna, o por lo menos de la manera en que la femineidad doméstica y maternal era representada, generalmente, en la T.V. o en los medios masivos¹¹. El *gestus* femenino no se nombra como “devenir mujer” (concepto post mayo del ’68, largamente debatido en el feminismo), y otros devenires, este concepto no está especialmente presente en los estudios sobre cine deleuzianos. Comienza a aparecer, en tanto devenir, cuando Deleuze habla de un cine menor, del pueblo que vendrá, pero siguiendo ahora a otro escritor (Wolf y Brecht aparecen en el “*gestus* femenino”), es decir a Kafka, y a un pintor, Paul Klee, en su imagen del “pueblo que falta”¹². Y el final de

8 La relación entre histeria, cine y artes visuales, evidentemente, no comienza con la *nouvelle-vague*. Estaría en la hipótesis de la invención de la histeria, y la histerización, como dispositivo visual en el Hospital de *La Salpêtrière*, no solo con Jean Martin Charcot, que utilizara en sus sesiones dispositivos pre-cinematográficos como la linterna mágica (también instrumento de evangelización “visual”) sino además con la escultura, el grabado y sobre todo la fotografía que obligaba a posar e inmovilizar el cuerpo. Sería por esto que, para Didi-Huberman, la histeria es entendida como una parte de la “historia del arte”, lo cual no deja de ser una interpretación problemática (Véase: Didi-Huberman, 2014).

9 Deleuze, con su singular voz y largas uñas, actúa como Lamennais en *George qui?* (Michèle Rosier, 1973).

10 Sin embargo, un film como *Jeanne Dielman* (Chantal Akerman, 1975) era para Akerman feminista porque sus imágenes (la de una mujer lavando platos, por ejemplo) se diferenciaban del imaginario más poderoso del cine, y era considerada feminista por la crítica europea y americana (Véase: Bergstrom, 1977).

11 Según Braidotti, en los ’80, la teoría feminista, europea y norteamericana, celebraba tanto la ambigüedad como la intensidad del vínculo madre/hija en términos positivos (*écriture féminine*’ y *labial politics*’ son términos de este momento). A fines de los noventa, sin embargo, este paradigma había cambiado, y este cambio es también considerado postlacaniano. (Véase: Braidotti, 2000: 168). En el cine de las autoras que menciona Deleuze, se produciría un distanciamiento no solo en la manera en que los lugares “femeninos” son vistos, como la cocina en *Saute ma ville* (1968). También es un espacio resignificado en el video experimental, como en *Semiotics of the Kitchen* (Martha Rosler, 1975).

12 Deleuze parafrasea el texto de Klee y agrega una nota al pie con la cita en francés, con algunas diferencias de sentido del texto en alemán sobre todo en la frase: “*Wir haben noch nicht diese letzte Kraft, denn: uns trägt kein Volk*”, “No tenemos esta última fuerza, pues: no nos lleva ningún pueblo” (Véase Klee, 1945, p. 53. Trad. mía). Luego ese pueblo se busca. Pero Klee no menciona que no exista un pueblo.

este capítulo no se escribe sólo en términos específicamente cinematográficos, sino desde un retorno a la “imposibilidad” de escribir, al nombrar la situación en la que se encontraba el cineasta tercermundista, ante un público “cebado” por series televisivas, o como “cineasta de minorías” en un callejón sin salida kafkiano como Pierre Perrault, es decir ante la: “imposibilidad de no `escribir`, imposibilidad de escribir en la lengua dominante, imposibilidad de escribir de otra manera (...)” (Deleuze, 1987, 288). Lo menor, así como el “devenir mujer”, tendría que ver no sólo con imágenes sino con escrituras.

3. Tecnologías y teratologías del género

Durante los mismos años en que Deleuze escribe sus estudios, mediados de los ochenta, se producirían dos acontecimientos que resignifican algunos de los problemas que plantean y que redefinirían el campo no sólo de la teoría fílmica, sino también de la estética filosófica, de los estudios sobre memoria y del feminismo¹³. Por un lado, el estreno del documental de Claude Lanzmann, *Shoah*, una “ficción de lo real”, o la destrucción de toda distancia entre pasado y presente (Lanzmann, 1990) que introduciría el problema de la representación y lo irrepresentable (Véase Rancière, 2005; Didi-Huberman, 2004). No se ven aquí pilas de cadáveres, como en *Nuit et brouillard* (Alain Resnais, 1955) –un cine de cerebro, según Deleuze, y que expresa una memoria-mundo– para mostrar el genocidio judío: sólo las voces corporizadas de los testigos, de los sobrevivientes, del historiador Raoul Hilberg y de los mismos nazis. Pero Deleuze nunca menciona este film en sus estudios ni después. En el Cono Sur, con el regreso de la democracia, se produciría un cine que pretende mostrar el horror de los años precedentes, sobre todo en Argentina, donde además se llevaría al estrado a la Junta Militar.

Por otro lado, en esos mismos años, Teresa de Lauretis (De Lauretis, 1984; 1985; 1987) retomaba el trabajo de crítica feminista hacia el cine narrativo y el género, partiendo, como Deleuze, de los debates semióticos y semiológicos de autores como Christian Metz y Pier Paolo Pasolini, pero introduciendo a través de Foucault, Althusser y Lacan el concepto de “tecnologías del género”, haciendo una crítica al concepto de “devenir mujer” y resignificando la crítica feminista radical del cine de autoras como Laura Mulvey quien, ya en 1975, lo había definido como aparato en el que los códigos cinemáticos crean una mirada, un mundo y un objeto y producen una ilusión cortada a la medida del deseo (masculino) (Mulvey, en de Lauretis, 1984: 59). Proponiendo, así, la destrucción del placer narrativo y visual, como el principal objetivo de un “cine de mujeres”. Para de Lauretis, la cuestión en

13 Sería cuando se produce la reapropiación de la palabra queer como lugar de acción política y de resistencia a la normalización. Los textos de Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick o Michael Warner, considerados “teoría queer”, suponían un proyecto crítico, desgajado de la tradición feminista y anticolonial, que deconstruiría los procesos históricos y culturales del cuerpo blanco heterosexual como ficción. Aunque Preciado señalaba que el éxito de lo “queer” residía en su desconexión (frente a la dificultad de publicar o de producir discursos o representaciones que provengan de las culturas locales en castellano) con los contextos de opresión política a los que la palabra “queer” se refiere en inglés (Véase Preciado, 2009). Para Preciado, que se resiste corporalmente al “devenir mujer”, valdría la pregunta de cómo se relaciona este último concepto con el de “homosexualidad molecular”, que provocara una serie de reclamos a Deleuze, semejantes a las críticas de de Lauretis y en un primer momento de Braidotti, y del feminismo en el marco de lo que Preciado llama la globalización de Deleuze (Véase Preciado, 2002:137).

otro de sus artículos más citados, *Aesthetic and Feminist Theory: Rethinking women cinema* (1985), sería: “¿qué marcas formales, estilísticas o temáticas apuntan a una presencia femenina detrás de cámara?”, pregunta que no podía ser respondida con una generalización o universalización. Así, en un cine como el de Ackerman, no habría sólo un *gestus* femenino, sino dos lógicas diferentes: la del personaje y la de la cámara y el director (generalmente considerada como “un punto de vista masculino”). El cine tiene que ver, entonces, no solo con las mujeres o con “la mujer”, sino como tecnología social y política, con la construcción del género: no habría un *gestus* femenino *per se* (antes de cualquier representación o performatividad, para Butler¹⁴), sino en construcción entre el personaje, la cámara/director y el espectador.¹⁵ Esta representación o construcción no se produciría en un momento histórico específico, ni solo a través de los “aparatos ideológicos del Estado”, sino también a través de las prácticas que lo resisten, como el feminismo. Y la construcción de género estaría también afectada por su deconstrucción y su afuera: “Para el género, como en lo real, no existe solo el efecto de representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso, como un trauma potencial, que puede romper o desestabilizar cualquier representación si no se lo contiene” (de Lauretis, 1987: 3, trad.mía).

En cuanto a la lectura de Deleuze, de Lauretis seguiría el primer análisis que Rosi Braidotti propone acerca de las formas que la femineidad asume en el trabajo del primero (también en Foucault, Lyotard, Derrida) y lo que esta autora consideraba como el rechazo de estos filósofos a identificar la femineidad con las “mujeres reales”.¹⁶ Desplazando así, no solo la ideología sino también lo que de Lauretis consideraba la realidad y la historicidad del género en un sujeto difuso, descentrado o deconstruido. Así, estos filósofos apelaban a la mujer y nombran como “devenir mujer” el proceso de un desplazamiento, que niega la diferencia sexual y el género en las “mujeres reales”. Negando la historia de opresión y resistencia política de las mujeres y la contribución epistemológica del feminismo, en la redefinición de la subjetividad y la sociabilidad, habrían visto en la mujer el repositorio privilegiado del “futuro de la humanidad”, lo que supone el viejo hábito mental de pensar lo masculino como sinónimo de universal (y de identidad) y de traducir a las mujeres como metáfora (Braidotti, en de Lauretis, 1987: 24). Para de Lauretis, el género, como la sexualidad, no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los humanos, sino que es entendido como “el juego de efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales” (de Lauretis, 1987: 3), como el despliegue de lo que Foucault llamó en

14 Butler no se dedicaría específicamente al cine, sino básicamente al “orden simbólico” en su desarrollo del concepto de performatividad, excepto por la mención de algunos films como *Paris is burning* (Jennie Livingston, 1990). Pero, en una entrevista señalaba como las nociones de género que circulaban a fines de los sesenta eran en parte construidas y hollywoodenses: “Quizá *Gender Trouble* es en realidad una teoría que emerge de mi esfuerzo para darle sentido a cómo mi familia encarnaba esas normas hollywoodenses y cómo no lo hacía” (*Judith Butler, philosophe en tout genre*, Paule Zajderman, 2006. Trad.mía). Se refiere al hecho de que su madre administraba una sala de cine y que para una familia judía, en ese momento, el cine era un vehículo de asimilación a la sociedad norteamericana.

15 Aunque ya había comenzado en otros de sus libros, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (1984), este concepto de “tecnologías del género” sería desarrollado en el artículo que da nombre a una compilación *Technologies of gender* (de Lauretis, 1987).

16 “Por el contrario es solo abandonando la insistencia en la especificidad sexual (género) que las mujeres, en sus ojos, podrían ser el grupo social mejor cualificado (porque son oprimidas por la sexualidad) para promover un sujeto radicalmente “otro”, de-centrado y de-sexualizado.” (de Lauretis, 1987: 24, trad. mía).

la *Historia de la sexualidad* (donde comenzara a utilizar el concepto de biopolítica), “una tecnología política compleja”, aunque no usara el término género y estuviera centrado, en este contexto, en el discurso y otras prácticas y no específicamente en dispositivos visuales, como la fotografía, que intervendrían en la “invención de la histeria” (Didi-Huberman, 2014), invención altamente performativa (luego “cinematográfica”) y aunque este argumento del género como “juego de efectos”, paradójicamente, hace difícil pensar en una “mujer real”, anterior al mismo, incluso cuando el concepto de género, como el de trauma, supone un nivel no representable.

Algunos años después de postular la crítica que retoma de Lauretis, Braidotti, sin embargo, afirmaría que Deleuze es un gran aporte al feminismo, no tanto por lo que significaba el “devenir mujer” en tanto dispositivo de escritura, sino porque desesencializa el cuerpo, la sexualidad y las identidades sexuales, y, en su trabajo con Guattari, mostraba diferentes maneras de entender la corporalidad en sus conexiones con otros cuerpos (humanos y no humanos, animados e inanimados), enlazando órganos y procesos biológicos a objetos materiales y prácticas sociales. El cuerpo deleuziano, diría Braidotti, es en última instancia una *memoria corporizada* y se diferenciaría del discurso posmoderno sobre el cuerpo en la negación de este último de la materialidad (Braidotti, 2000: 159). Así, Deleuze (y su apropiación del bergsonismo) supone un neo-materialismo, una mezcla de vitalismo y teratología que está en sintonía con la era tecnológica¹⁷, con el actual contexto bio y geopolítico y lo que Braidotti llamaría “imaginario tecno-teratológico”, en el que intervienen ciencia (tecnociencia y sus consecuencias), ciencia ficción, ciberpunk, arte, cine, literatura. En este contexto, y como potencial crítica al sujeto humanista moderno (aunque Braidotti, presenta también una perspectiva crítica de la posmodernidad), la figura del monstruo es poshumana y se refiere a los sujetos sociales para quienes la cultura y las teorías sociales contemporáneas, no tiene esquemas adecuados de representación (muchas veces lo que tienen son clasificaciones y codificaciones del deseo, incluso en algunas teorías y pedagogías LGTB). Aunque podría decirse que esta inadecuación a los esquemas modernos de representación (estéticos, éticos y otros) estaría presente no sólo en lo que Braidotti considera la cultura contemporánea (y en teratologías basadas en consecuencias de la ciencia moderna, como las explosiones atómicas), sino que tiene también una larga historia para aquellos no considerados humanos, ni sujetos de derechos, desde el comienzo de la modernidad, con toda la monstruosidad de América, del “Nuevo Mundo” y de sus habitantes.

Es decir que, finalmente, según Braidotti, la filosofía deleuziana es necesaria, porque lo que en el feminismo es llamado nostálgicamente “nuestros cuerpos, nosotras mismas”: “son construcciones inmersas en la industria psico-farmacológica, en la bio-ciencia, y en los nuevos medios” (Braidotti, 2000: 161, trad. mía). En medio de aparentemente ilimitadas promesas protésicas de perfectibilidad y tecnociencia, para la autora, como feminista de la diferencia sexual y como pensadora europea, que se diferencia de la teoría del género, la filosofía deleuziana presta una ayuda preciosa a quienes permanecen “¡orgullosos de ser carne!” (Braidotti, 2000: *idem*). Pero, habría que recordar que incluso cuando el concepto de imagen propuesto por Deleuze es bergsoniano, es decir, es material, en el cine – y más

17 También es considerada la filosofía deleuziana como crítica del psicoanálisis lacaniano, su estructura teleológica (entendida como legado hegeliano) y la definición de deseo como falta.

aún con el cambio de paradigma de la era digital– los cuerpos están inmersos en procesos de dispositivos tecnológicos y “la carne” en la industria cultural del *mainstream*, normalizada, estandarizada e idealizada. Incluso, para Beatriz Preciado, más allá del cine pero con su contribución, a partir la expansión de semióticas audiovisuales, de la web y de los laboratorios, podría hablarse de capitalismo farmacopornográfico, en el que el cuerpo deviene entidad tecnoviva multiconectada (tecnocuerpo), donde las tecnologías de la comunicación no funcionan como “extensiones del cuerpo”, sino éste como extensión de la tecnología y donde en esta realidad biotecnológica se producen cuerpos desprovistos de toda condición cívica. No la “nuda vida” del Homo Sacer de Agamben, sino, en condiciones máximas de explotación: “*corpus* (ya no *homo*) *pornográficus*”: vida desprovista de derechos de autor, de ciudadanía y de trabajo (Preciado, 2008:43). Es decir, no se trataría sólo de tecnologías del género o histerización de la mujer (como la que se produjo con los primeros dispositivos de proyección como la linterna mágica y, luego, con un cine como el de la *nouvelle-vague*), ni feminización del trabajo, sino de la fármaco-pornificación de las condiciones de reproducción de la muerte y de la vida.

4. Devenires y tecnologías de la membrana-memoria: el pueblo, el cuerpo, el hueso que faltan

En sus estudios sobre cine, Deleuze le da un sentido espacial, político-social y biológico, además de filosófico, a la memoria, en una topología que, en el capítulo 8, no presenta solo el sentido bergsonianiano de la memoria actual y virtual, o de la memoria-capa y la memoria-contracción, sino que habla, como Gilbert Simondon, de una superficie o membrana, una frontera permeable entre un afuera y un adentro, entre lo individual, lo colectivo y social (como Maurice Halbwachs). Y era en el cine “tercermundista”, a diferencia del cine europeo (tanto el occidental como el oriental) y norteamericano, donde lo que Deleuze llama la verdad de que: “el pueblo ya no existe, o no existe todavía... ‘el pueblo falta’” (Deleuze, 1987:287) estallaba. Allí donde las “identidades colectivas” no tenían una representación, una gran forma o un cine de masas, una gran jefe Autómata (Hitler) sino que estaban en crisis o transición, por lo tanto el “pueblo faltaba”, como faltaba en la literatura de Kafka una “conciencia nacional”, o en la pintura de Klee la “última fuerza”. Este cine político se sostendría entonces ya no como el cine europeo en las masas (sojuzgadas por el nazismo, el fascismo y el franquismo o por la unidad tiránica del partido), o en la *american dream*, sino en las minorías, en la invención, la yuxtaposición aberrante y el devenir del “pueblo que falta” y de la memoria que no es psicológica ni colectiva, sino la superficie de contacto (la membrana), entre el asunto del pueblo y el asunto privado de un “yo” que produce enunciados colectivos, que fabula gérmenes del pueblo, en transición o trance como en el cine de Glauber Rocha (Véase Deleuze, 1987: 294).

Sin embargo, Deleuze no menciona el proyecto no realizado de Rocha *Nuestra América* que suponía, quizá, un retorno a su anterior guevarismo, ni menciona la cinematografía que se producía en América del Sur en el momento en que escribe sus estudios. En Brasil, por ejemplo, se presentaban algunos de los documentales más importantes sobre la historia reciente de ese país, como *João Goulart: Jango* (Silvio Tendler, 1984) documental expositivo, de imágenes de archivo y *Cabra, marcado para morir* (Eduardo Coutinho,

1984), considerado una obra maestra del cine brasileiro. En Argentina, se producirían, al mismo tiempo que el juicio a las Juntas, películas como *La historia oficial* (Luis Puenzo, 1985), *La noche de los lápices* (Héctor Olivera, 1986), *Sur* (Fernando Solanas, 1988). Pero también documentales como el díptico *La república perdida* (Miguel Pérez, 1983-1986), *Juan como si nada hubiera sucedido* (Carlos Echeverría, 1987) o el film experimental *Habeas corpus* (Jorge Acha, 1986). Estos dos últimos no pudieron estrenarse en salas en el momento de su finalización. Los cuerpos de estos últimos films documentales y del experimental de Acha, no son ya los cuerpos en trance del *Cinema Novo* o los cuerpos de la lucha contra la larga opresión colonial del Tercer Cine¹⁸, sino los cuerpos desaparecidos. En el documental de Echeverría la búsqueda del documentalista es singular, es acerca de la desaparición del estudiante Juan Herman. Incluso para algunos historiadores algunos de estos films mostraron en la pantalla algo que no podía circular en el discurso o en el espacio público para la mayoría de la sociedad: la desaparición (Véase Kriger, 1994: 60). Algunos de los más reconocidos de estos films como *La historia oficial*, *La noche de los lápices* o el díptico gestado por el radicalismo *La república perdida*, llegaron en los ochenta a los espacios educativos con un objetivo pedagógico. Es por eso que sería posible considerar ese momento como el comienzo de la construcción de “tecnologías de la memoria”. Así como en los últimos años la televisión y otros medios masivos en Argentina, como en otros países, sobre todo cuando se cumplieron los treinta años del golpe militar, funcionaron como productores de estas tecnologías, mostrando a través de documentales televisivos procedimientos como las exhumaciones. El cuerpo exhumado es también el cuerpo y el hueso “que faltan” en el documental de Patricio Guzmán, *Nostalgia de la luz* (2010), y donde la luminosidad de las imágenes de la memoria logra atravesar las “tecnologías” y sus efectos.¹⁹

Si la producción de tecnologías de la memoria continua hoy a través de nuevos dispositivos como las redes sociales y la proliferación infinita de imágenes, así como a través de industrias culturales de la memoria con producciones museológicas y culturales, resultaría imprescindible encontrar aquellas imágenes del “otro lado” del “fuera de campo”, no solo de las imágenes, sino de los discursos hegemónicos y globales sobre la (pos)memoria que a veces se imponen para subsumir y homologar diferencias.²⁰ Buscar estas imágenes que detengan el flujo de tópicos repetidos o, como diría Harum Farocki, “desconfiar de las imágenes” (Farocki, 2013) y de los discursos que las nombran, es más necesario que nunca cuando, recordando la frase de George Steiner con la que comienza *Le tombeau d’Alexandre* (Chris Marker, 1992), “No nos domina el pasado, sino las imágenes del pasado”.

18 Deleuze no menciona en sus estudios otros importantes movimientos cinematográficos y documentalistas como el del Cine de la Liberación, el Cine de la Base o el documental cubano.

19 Parafraseando a de Laetitia (y más foucaultiana que deleuzianamente) podría decirse que la memoria no sería sólo una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos: “sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja” (de Laetitia, 1987:3)

20 Algo así habría sucedido con la aplicación del concepto de posmemoria para construir corpus cinematográficos de “segunda generación” en el contexto del documental argentino contemporáneo con largometrajes como *M* (2007, Nicolás Prividera), *Los Rubios* (2003, Albertina Carri), *Papá Ivan* (2004).

Bibliografía

- Badiou, Alain (2004): “El cine como experimentación filosófica”, en Gerardo Yoel (ed.), *Pensar el cine I*, Buenos Aires, Manantial, pp. 23-81.
- Bellour, Raymond (2009) : *Le corps du cinema. Hypnoses, émotions, animalités*. Paris, P.O.L.
- Bergstrom, Janet (1977): “*Jeanne Dilman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles by Chantal Akerman*”, en *Camera Obscura*, 2, Otoño, pp 114-123.
- Braidotti, Rosi (2000): “*Teratologies*”, en Ian Buchanan and Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh, Edingurgh University Press, pp. 156-172. (las traducciones son mías).
- Braidotti, Rosi and Butler, Judith (1997): “*Feminism by Any Other Name. Interview*”, en Elizabeth Weed y Naomi Schor (eds.), *Feminism meets Queer Theory*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 31-67.
- Butler, Judith (2004): *Undoing gender*. New York, Routledge.
- Comolli, Jean-Louis (2002): “*L’anti-spectateur, sur quatre films mutants*”, en *Images documentaires*, 44, Paris.
- de Lauretis, Teresa (1985): “*Aesthetic and Feminist Theory: Rethinking Women’s Cinema*”, en *New German Critique*, 34, pp. 154-175.
- de Lauretis, Teresa (1987): *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington Indiana University Press (las traducciones son mías).
- Deleuze, Gilles (1984): *Cinéma/pensée cours 68 du 06/11/1984-2*, disponible en http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=366 (última consulta 10 de diciembre del 2015).
- Deleuze, Gilles (1987): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*. Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1975): *Kafka. Pour une littérature mineur*. Paris, Minuit. Despentés, Virginie. *Teoría King-Kong*. Barcelona, Melusina, 2007.
- Didi-Huberman, Georges (2004): *Images malgré tout*. Paris, Minuit.
- Didi-Huberman, Georges (2014): *Invention de l’hystérie. Charcot et l’Iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula.
- Farocki, Harum, *Desconfiar de las imágenes* (2013): Buenos Aires, Caja negra.
- Hirsch, Marianne (2015): *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*. Madrid, Carpe Noctem.
- Huyssen, Andreas (1995): *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*. London, Routledge.
- Klee, Paul (1945): *Über die moderne Kunst*. Berna, Benteli.
- Kruger, Clara (1994): “La revisión del proceso militar en el cine de la democracia”, en Claudio España (ed.), *Cine argentino en democracia. 1983/1993*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, pp. 54-67.
- Lanzmann, Claude (1990): “*Le lieu et la parole*”, en Michel Deguy (ed.), *Au sujet de Shoah*, Paris, Belin.
- Mulvey, Laura (1975): “*Visual Pleasure and Narrative Cinema*”, en *Screen*, 16:3, pp. 6-18.
- Preciado, Beatriz (2002): *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera prima.

- Preciado, Beatriz (2003): “*Multitudes queer. Notes pour une politiques des «anormaux»*”, en *Multitudes*, 12, pp. 17-25
- Preciado, Beatriz (2008): *Testo yonqui*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Preciado, Beatriz (2009): “*Queer*”: *historia de una palabra*”, *Parole de queer*, 1. Disponible en <http://paroledequeer.blogspot.com/2012/04/queer> (última consulta 10 de diciembre, 2015)
- Rancière, Jacques (2005): *El viraje ético de la estética y la política*. Santiago de Chile, Palinodia
- Steiner, George (1971): *Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. London, Faber and Faber.

Cuerpos dañados, enfermos, rebeldes. Artistas latinoamericanas

Damaged bodies, sick, rebels.
Latin American women artists

MARÍA JESÚS FARIÑA BUSTO*

Resumen: El cuerpo como territorio real y simbólico. En las últimas décadas, filosofía y teoría han debatido sobre este espacio, cruzado por muy diversas variables, desvelando las formas en que los discursos de la cultura han intervenido sobre el mismo. El arte se ha sumado a estas preocupaciones. Me acerco aquí a algunos proyectos de artistas latinoamericanas que reflexionan sobre temas como la identidad, la violencia, la enfermedad, todos de enorme alcance para la vida de los sujetos. Se trata de propuestas críticas, desobedientes, que buscan exponer para erradicar, revelar para significar de otro modo.

Palabras clave: cuerpo, identidad, violencia, enfermedad, artistas latinoamericanas.

Abstract: The body as real and symbolic territory. In recent decades, philosophy and theory focused on this space crossed by many different variables revealing the ways in which discourses of culture have stepped on it. Art has added to these concerns. I come here some projects of Latin American women artists who reflect on issues such as identity, violence, disease, all huge importance for the life of the subjects. These are critical proposals and disobedient, through which their authors seek to expose to eradicate, to reveal to mean otherwise.

Keywords: body, identity, violence, disease, Latin American women artists.

1. Abriendo caminos: la obra de una pionera

Señala Ana Tiscornia (2005) que en Latinoamérica, antes de los años ochenta del siglo veinte, fueron escasas las artistas preocupadas por la violencia contra las mujeres y por la identidad de género. Sin duda alguna, la más sobresaliente sería la cubana Ana Mendieta (1948-1985), que desarrolla sus primeros trabajos performativos a comienzos de los años

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Profesora Titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Vigo, mbusto@uvigo.es. Líneas de investigación fundamentales: representaciones del cuerpo, la sexualidad y la violencia contra las mujeres en discursos literarios y artísticos hispánicos. Entre sus últimas publicaciones: "Haciendo cosas con el lenguaje. La escritora en su taller", en Beatriz Suárez Briones (ed.), *Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig*, Barcelona, Icaria, 2013, pp. 117-147; y "Desactuando el mandato de género: escritoras hispanoamericanas", *Sociocriticism*, XVIII/1-2 (2013), pp. 199-231.

setenta en Estados Unidos, donde residía desde su infancia¹. Mendieta, como también lo había hecho Frida Kahlo, toma el cuerpo como lugar de la vida, pero también del dolor y de la tragedia y como cruce de las normas e imposiciones de la cultura, gravitando, en su caso concreto, casi permanentemente la violencia y la identidad sobre cualquier otro motivo. Si nos referimos a las identidades de género, en 1972 ejecuta su acción “Trasplante de pelo facial” (*Facial Hair Trasplant*), en la que adhiere una barba a su rostro, jugando con la ambigüedad y evocando también la figura de la mujer barbuda, es decir, disolviendo una determinada manera de entender la identidad a partir de rasgos anatómicos o de datos biológicos. Del mismo año son “Muerte de un pollo” (*Death of a Chicken*) y “Plumas sobre una mujer” (*Feathers on a Woman*), en las que continúa su trabajo con el cuerpo como soporte. En la primera, de sentido ritual evidente, la artista, desnuda, sacrifica un pollo blanco². En la segunda, cubre con plumas el cuerpo de una mujer dejando al descubierto sus manos, sus pies y su pubis. Para Donald Kuspit, que atiende únicamente a las manos y los pies expuestos, la transformación llevada a cabo sobre el sujeto indica que la mujer “ha perdido su humanidad y su identidad” (1996, 35); sin embargo, que el pubis se deje también al descubierto, no sólo por su posición central en el cuerpo y por resaltar contra el blanco de las plumas sino por ser mostrado conscientemente en diversas posturas, exige una reflexión más detenida, además de enfrentarnos a algunas preguntas, que formulo aunque no sea éste el lugar para responderlas: ¿por qué no se cubre precisamente esa parte del cuerpo?, ¿qué matices se añaden a la acción si valoramos esa marca que, es evidente, se relaciona con su título?

Por otro lado, si nos referimos a la violencia contra las mujeres, hay que mencionar “Autorretrato con sangre”, también de 1972, y dos de las acciones más conocidas de Mendieta: “Atada” (*Tied-Up*) y “Escena de violación” (*Rape Scene*), ambas de 1973³. En el “Autorretrato”, el rostro de la artista aparece lleno de sangre, simbolizando el maltrato. En “Atada”, su cuerpo atado y tirado sobre el suelo visibiliza la violencia sexual, que es igualmente el eje de “Escena de violación”, performance que Mendieta realizó como respuesta a la violación y asesinato de Sara Ann Otten, una estudiante de la Universidad de Iowa. La artista reconstruyó en su casa la escena de la violación, a la que asistieron sus amistades, previamente invitadas. Actuando como público, se convierten, en opinión de María Luisa Portuondo (2009), en una suerte de voyeurs de una escena abyecta, ade-

1 Como es sabido, Ana Mendieta fue desarraigada de su espacio familiar y emocional en Cuba y enviada siendo una niña a Estados Unidos (dos elementos a tener en cuenta: mujer e hispana en un país donde serlo no era/no es fácil). Su formación artística en la Universidad de Iowa será el punto de partida de sus intervenciones, en las que expresión artística y reflexión se superpondrán permanentemente. Mendieta sale de Cuba en la llamada Operación Peter Pan, orquestada por la iglesia católica (tras la llegada al poder de Fidel Castro) para sacar a niñas y niños de Cuba y salvarlos del comunismo.

2 Comenta Donald Kuspit: “El pollo blanco se mancha con su propia sangre roja. Se transforma en la sábana blanca expuesta para demostrar a la comunidad curiosa que la novia era, sin duda, virgen –tan ‘limpia’ como la sábana– en el momento de su matrimonio. La comunidad tiene un legítimo interés en la virginidad y en el matrimonio. Ambos deben ser asegurados: la virginidad sólo puede sacrificarse al matrimonio, que es en sí mismo un sacrificio a la comunidad y a la especie, una necesidad y un ritual a la vez biológicos y sociológicos” (1996, 35).

3 En *Ana Mendieta*, catálogo de la exposición que el Centro Galego de Arte contemporáneo dedicó a la artista entre julio y octubre de 1996 (coordinado por Gloria Moure), pueden consultarse tanto imágenes de varias de sus obras como una serie de ensayos sobre sus diferentes preocupaciones y propuestas creativas.

más de que, por la disposición de la escena, la artista las sitúa y “nos sitúa espacialmente en el lugar del victimario ofreciendo la carne de la víctima como un trozo de animal”.⁴

Referente ineludible de algunas cuestiones que abordaré en esta exposición, la obra de Mendieta se incardina siempre a una reflexión crítica y comprometida, incluso en aquellos proyectos que pudieran parecer más alejados de este compromiso, como es el conjunto de su serie *Siluetas*. Tal como comenta Vanesa Oniboni, se trata de “imágenes que cuentan las historias de los que no tiene voz (las minorías, las víctimas, los marginados) y que demuestran el trabajo comprometido de una artista que concebía el arte como obligación social” (Oniboni, 2012).

2. Exponer la violencia

Cómo representar la violencia, y cómo representarla para que esa representación no se convierta en sí misma en un ejercicio de violencia, con qué límites y a través de qué lenguaje, quién representa a quién en esa representación, con qué fines y atendiendo a qué valores. Son preguntas obligadas tanto para quien desarrolla la obra artística como para quien la analiza.

En *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, Ileana Diéguez reflexiona sobre los conceptos de presencia, representación y representatividad, fundamentalmente en lo que atañe al dolor y a la memoria, pero también a la violencia. Se pregunta, entre otras cosas, cómo representar artísticamente el dolor, si puede el arte cumplir algún tipo de función luctuosa o en qué medida le corresponde dar cuenta de la violencia y del horror. Su conclusión es categórica: que importa, y mucho, esa representación, que es necesario mostrar la barbarie, objetivo que se convierte en parte esencial de la responsabilidad del/a artista.⁵ A esa responsabilidad responden los proyectos de las tres artistas a las que me referiré a continuación: Regina José Galindo (Guatemala, 1974), Libia Posada (Colombia, 1965) y Beth Moysés (Brasil, 1960).

El cuerpo, bien el cuerpo propio (en sus performances) o bien un cuerpo construido a través de la palabra (en sus poemas), resulta para Regina José Galindo el espacio de intervención prioritario, desde el cual y con el cual surge el discurso, el concepto. Con su cuerpo expuesto y sometido a situaciones de extrema dureza, cartografía una cultura donde la violencia contra las mujeres y en general cualquier clase de violencia parece permear todos los ámbitos; un cuerpo por sí mismo cargado de significados (cuerpo de mujer, al que la cultura ha hecho portador de la identidad y de la abyección, y además de mujer no blanca) y sobre el que se ejecutan actos de control, reducción y agresión en una apuesta de revelación y de auto-revelación conducentes a desestabilizar la realidad.

Aunque Galindo distingue perfectamente entre arte y activismo y no cree en el poder transformador del primero, no duda, sin embargo, de la posibilidad de cuestionar y de incitar a la reflexión, como tampoco duda de los efectos, turbadores o polémicos, derivados

4 La reflexión de Portuondo sobre esa acción de Mendieta (“*Rape Scene: la detención del instante*”) fue publicada en *Escaner cultural. Revista virtual de arte contemporáneo y nuevas tendencias*, 31/07/2009. Véase también María del Mar López Cabrales (2006).

5 El trabajo de Ileana Diéguez tiene como horizonte a los desaparecidos y los desplazados, de ahí que sus preguntas resulten absolutamente relevantes. Véase también Diéguez, 2008.

de sus acciones.⁶ La mayor parte de ellas tiene una relación directa con acontecimientos políticos y con procesos reales o simbólicos inscritos en los cuerpos tanto individuales como sociales, constituyendo una interpretación (en tanto que actuación y en tanto que indagación) de formas de acción y de contestación personal o colectiva: opresión, regulación, desposeimiento, inercia, dolor, sometimiento, olvido, voluntad de no querer saber. De ahí proviene la radicalidad de las intervenciones sobre el cuerpo propio, pero también la radicalidad de las respuestas frente a la acción artística. Como lo formula Rosina Cazali,

en su forma de expresarse no existe la distancia que pudiéramos tener con una fotografía, una pintura o la ficción más terrible [...] No existe esa distancia para anestesiarnos o sustraernos de la tragedia cotidiana en este país. [...] Nos incluye. Su cuerpo es políticamente incorrecto para calar más hondo y eso nos perturba y nos coloca contra la pared. (Cazali, s/f)

Es una de las características de la performance: su irrupción en el espacio público casi por asalto, lo que no excluye que se trate de acciones muy meditadas previamente por su intérprete⁷. Y esa toma por asalto en actos de tal compromiso nos perturba en ocasiones hasta el punto de rechazarlos, de querer mirar hacia otro lado, algo que se contradice, paradójicamente, con la (tal vez aparente) naturalidad con que convivimos diariamente con la violencia y la arbitrariedad, directa o mediada.

Señaladamente, Regina José Galindo habla y crea desde su posición política de mujer, atravesada ineludiblemente por otras variables.⁸ Además, su compromiso contra la violencia singulariza también la marca de género, pues, aunque se trata de asesinatos que se inscriben dentro del contexto general de violencia de su país, como ella misma declara,⁹ en la violencia ejercida sobre las mujeres siempre hay algo más. Por una parte, y en sus palabras: “Durante el conflicto armado, el daño a la población femenina era parte de la estrategia de guerra para infundir temor en la población, porque al matar a una mujer se mataba también la posibilidad de vida”. Por otra parte: “Generalmente los cuerpos de los hombres aparecen degollados, con un tiro de gracia, apuñalados, asfixiados, pero el de las mujeres presenta evidencias de haber sido violadas y torturadas, previamente a ser asesinadas” (Neira, 2008).

Primero en su escritura y más tarde en su ya extensa producción como performer, nunca ha abandonado esta confrontación con la violencia contra las mujeres. *El dolor de un*

6 En una entrevista hecha en el año 2008 comenta: “La realidad es tan difícil, que uno crea una costra alrededor para evitarla [...] Si en Guatemala ves un muerto en la calle [...] te haces a un lado, para que nadie te pregunte si viste algo. Pero si ves eso mismo en una performance, quizá te escandalice. Aunque me parece que esto ya no escandaliza a nadie” (Tarifeño, 2008).

7 Por otro lado, se trata de proyectos artísticos efímeros, que finalizan en cuanto finaliza la intervención y se conservan y transmiten a través de documentos fotográficos o de video.

8 “Yo hablo como mujer y mi trabajo está invadido de mi condición, ya que es inevitable. El ser mujer latina, mujer guatemalteca, claro que me marcó y me hizo lo que soy ahora. Todos somos resultado de nuestra historia y nuestro contexto” (En entrevista a Elizabeth Neira, 2008).

9 A esta violencia generalizada responden acciones como *¿Quién puede olvidar las huellas?* (2003), sobre las víctimas del conflicto armado en Guatemala, o *Tumba* (2009), sobre las personas desaparecidas.

pañuelo (1999), acción de igual título que uno de sus poemas¹⁰, conjuga palabra e imagen: “Amarrada a una cama vertical, se proyectan sobre mi cuerpo noticias de violaciones y abusos cometidos en contra de la mujer en Guatemala” (Colectiva Sin Pelos en la lengua (PAI). Plaza G&T. Guatemala. 1999)¹¹. En *279 golpes* (2005), toda la potencia visual de la acción anterior es sustituida por la insistencia aterradora del sonido: el cuerpo ha sido sustraído a la mirada y lo que se escucha son los golpes que ese cuerpo recibe: «Encerrada en un cubículo, sin que nadie pueda verme, me doy un golpe por cada mujer asesinada en Guatemala del 1 de enero al 9 de junio del 2005. Amplifico el sonido, para que sea escuchado desde afuera del cubículo».¹²

Del mismo modo, el cuerpo inmovilizado ocupa el centro de *Mientras, ellos siguen libres* (2007): «Con ocho meses de embarazo, permanezco atada a una cama-catre, con cordones umbilicales reales, de la misma forma que las mujeres indígenas, embarazadas, eran amarradas para ser posteriormente violadas durante el conflicto armado en Guatemala». La acción se completa con fragmentos de declaraciones autobiográficas que traducen (de la misma forma que lo hacían las noticias proyectadas o los golpes en los trabajos precedentes) el carácter sistemático de las violaciones, al mismo tiempo que, en correspondencia con el título de la acción, dejan patente la impunidad espantosa de los violadores, civiles o militares (no importa la condición: el cuerpo de las mujeres, ya lo sabemos, es siempre el espacio donde se dirime el poder). Un ejemplo bastará como muestra del horror:

Fui violada consecutivamente, aproximadamente unas 15 veces, tanto por los soldados como por los hombres que vestían de civil. Tenía siete meses de embarazo, a los pocos días aborté.

-C 16246. Marzo, 1982. Chinique, Quiché. Guatemala: Memoria del Silencio

Dentro de este imaginario simbólico que hace del cuerpo femenino un espacio execrable, explotable, violable, regulado, reducible a producto de desecho, se inscriben igualmente trabajos como *No perdemos nada con nacer* (2000), *Himenoplastia* (2004) o *Perra* (2005). La virulencia de las situaciones planteadas y ejecutadas en las tres no permite la indiferencia. En la primera, el cuerpo humano (femenino), como un despojo más, metido en una bolsa de plástico transparente, es depositado en el basurero municipal de Guatemala, donde permanece durante horas. En la segunda, la artista se somete a una operación de reconstrucción del himen para poner en evidencia, desde la valoración que la cultura patriarcal hace de la virginidad, el control ejercido sobre la sexualidad y el placer de las mujeres. Finalmente, en *Perra*, Galindo graba con un cuchillo, sobre su pierna, la palabra perra. No parece preciso

10 **EL DOLOR DE UN PAÑUELO.** PIEL MAGULLADA, MIRADA ACUOSA, MAR. / CÍRCULOS AZULES, TORNASOL. LABIO REVENTADO. / LAS BABAS SE CHORREAN, SE MEZCLAN / CON LAS GOTAS DE PLASMA. NINGÚN PAÑUELO LAS LIMPIA (*sic*). Fragmento inicial del poema. Tomado de Myron Alberto Ávila (2004, 289).

11 En la página web de la artista (<http://www.reginajosegalindo.com>) pueden verse imágenes de sus acciones, anotadas, contextualizadas y organizadas por años. De acuerdo con las cifras manejadas por asociaciones de mujeres, entre los años 2002 y 2008 (de este año es la aprobación de la *Ley contra el femicidio y otras formas de violencia contra la mujer*) fueron asesinadas en Guatemala 4.300 mujeres.

12 Como en el caso anterior, las palabras transcritas están tomadas de la página de la artista, de donde proceden también las que describen las obras a las que me referiré a continuación.

ningún comentario sobre los sentidos figurados de esta palabra, pero Galindo añade valor a la propia acción efectuada, la de grabar/herir la piel, simbolizando la «denuncia de los sucesos cometidos contra mujeres en Guatemala, donde han aparecido cuerpos torturados y con inscripciones hechas con cuchillo o navaja». Inscripciones reales sobre cuerpos reales, como real (aunque simultáneamente lo sea simbólico) es el cuerpo de la intervención artística, una intervención en la que víctima y victimaria coinciden y, al respecto, Galindo es muy clara cuando manifiesta que la diferencia entre realidad y actuación radica en que, en ésta, ella tiene el poder absoluto sobre la planificación y desarrollo de todo el proceso. El dolor y la violencia se encuentran en la realidad, afirma la artista, y es en la realidad donde deberían resultar insoportables.

De nuevo, lo público y lo privado interfieren, no hay fronteras definidas, y lo personal es político, como proclama la máxima feminista. Los límites entre realidad y arte son más nítidos, incluso cuando es el cuerpo propio el que se expone o se somete a intervención: hay una decisión personal en esa ejecución, lo que no implica que se debilite la fuerza de la performance o el alcance de su denuncia. En ese convencimiento se apoyan las creaciones de Regina José Galindo, para quien la apuesta sigue siendo, hoy, el cuestionamiento, llegar más lejos en la mirada sobre la realidad, y esto incluye mirar hacia adentro, hacia nuestra realidad más íntima, más oscura. Lo mismo es válido para su obra poética.¹³ Con palabras suyas, sus acciones serían “pequeños actos de resistencia. El cuerpo individual en confrontación y resistencia como metáfora del cuerpo global”.¹⁴

Todas estas preocupaciones se mantienen en sus últimos trabajos, a los que se incorpora el tema de la memoria y la desaparición, implícitas, por otra parte, en varias de sus creaciones anteriores. Destacaré tres ejemplos al respecto: *Suelo común* (2012), *Piedra* (2013) y *Saqueo* (2014). En *Suelo común*, reflexiona sobre la muerte en situaciones de conflicto armado, con montones de cuerpos abandonados en fosas comunes, sin poder ser enterrados por sus seres queridos; pero a esa reflexión se suma otra sobre la memoria y el olvido, el impuesto y el consciente. En *Piedra*, el cuerpo femenino se presenta en su máxima objetualización: como una piedra, de acuerdo con el título de la performance, sintetizando todo el desprecio, la humillación, la violencia, que sobre el cuerpo de las mujeres ha ejercido la cultura. Finalmente, en *Saqueo*, el título valora el expolio de la conquista española en América y, para evidenciarlo, la artista se somete a una intervención de implante de una muela de oro que posteriormente será extraída.

La violencia constituye igualmente un eje significativo en la producción artística de Libia Posada, médica cirujana en la Universidad de Antioquia. En 2006, llevó a cabo una acción titulada *Evidencia clínica*, que consistía en hacer salir a la calle, para desarrollar sus actividades diarias, a cincuenta mujeres, de edades diversas, con moratones en sus caras y cuerpos. La intención de la artista era conocer la reacción que provocaría esa evidencia del maltrato

13 Me gustaría indicar que, aunque la violencia es una presencia importante en la obra poética de Regina José Galindo, también lo es la reflexión sobre la identidad y la expresión por parte del yo poético femenino de su capacidad de autogestión sobre el placer. Así se muestra en el poema “CON MI MANO ME BASTA” [sic], cuyo tema es la masturbación. Puede leerse en Myron Alberto Ávila (2008, 290).

14 De la entrevista realizada a la artista por Elizabeth Neira (2008). Comenta, además, en otro lugar: “Mi cuerpo no como cuerpo individual sino como cuerpo colectivo, cuerpo global. Ser o reflejar a través de mí la experiencia de otros; porque todos somos nosotros mismos y al mismo tiempo somos los otros. Un cuerpo que es, entonces, el cuerpo de muchos, que hace y se hace, que resiste y se resiste” (Olivares, 2011).

en los espacios públicos, y resultó muy expresiva, pues se produjeron tanto manifestaciones de solidaridad como de indiferencia e incluso de justificación del maltratador. Como continuación del proyecto, en 2007 preparó *Evidencia clínica II. Retratos*, una intervención en el Museo Histórico de Antioquia que consistió en instalar, en una sala dedicada a la pintura del siglo XIX, entre pinturas canónicas de retratos de próceres, una serie de fotografías de mujeres maltratadas, con los golpes bien visibles en primer plano (Builes, 2007). Estos golpes no eran reales sino resultado de un minucioso trabajo de retoque fotográfico a través del cual se imitó también al máximo el estilo de las pinturas de la sala, incluidas las particularidades de los marcos de los cuadros y el tipo de ficha técnica que informaba sobre cada uno. En este caso, el objetivo de la artista era doble: por una parte, quería destacar la profusión de retratos femeninos en la historia del arte y en los museos, aunque mayoritariamente firmados por hombres heterosexuales; por otra parte, la intervención se planteaba como “un ejercicio crítico de inversión, al utilizar una herramienta de ocultamiento (el maquillaje) como estrategia de develamiento de situaciones que, ocultas en el ámbito privado, se desconocen como pertenecientes a lo público” (Descripción de la obra en el Encuentro Internacional de Medellín 2007, MED07).¹⁵

Al colocar bien a la vista rostros y situaciones que la cultura desplaza fuera de la escena, la acción ponía de manifiesto las tensiones entre lo social y lo personal y, por otro lado, al inscribirse las fotografías en ese ámbito, el de un museo, destinado al almacenaje y exposición de aquellas obras consideradas dignas de preservarse en el tiempo, se estaba cuestionando un determinado sentido de la belleza y del arte, así como también de los espacios que lo contienen (qué tipo de obras se expone en los museos, de qué autoría, cómo se exponen).

Todos estos sentidos conceden a la intervención de Libia Posada una finalidad que va mucho más allá de la reivindicativa, algo que puede afirmarse de todos sus proyectos, de los que mencionaré algún otro. En *Signos cardinales*, de 2008, reflexiona sobre el tema dolorosamente actual de las personas desplazadas, en este caso relativo a situaciones de migración interna: mujeres desplazadas y desplazándose por las regiones colombianas de Antioquia y Caribe por motivos diversos (económicos, sociales, de persecución, de violencia armada). Posada contactó con algunas de esas mujeres, las escuchó, les habló de su objetivo y dibujó en sus piernas la ruta que cada una había realizado, fotografiándolas a continuación. El resultado es tan elocuente como interesante.¹⁶ Los itinerarios trazados en las piernas de cada una de esas mujeres cartografían una historia personal y emocional vinculada a un territorio (el país, Colombia), de modo que cada cuerpo individual, que ha soportado ese viaje al mismo tiempo de dolor y de fortaleza y que es, a la vez, soporte de una acción artística que se convierte en memoria de ese viaje, aparece inscrito en el espacio más amplio de una historia política sobrecogida de violencia. En conjunto, el proyecto “constituye un ejercicio individual y colectivo de descripción, visualización, ubicación, representación y comprensión de la experiencia de desplazamiento forzado [...] por un grupo representativo de personas, mayoritariamente mujeres” (Posada, 2014).

15 Leído en <http://mde.org.co/mde07/nodo/memorias-del-mde07/artistas/libia-posada/> (2007). Imágenes de los dos proyectos pueden verse, además, en Sol Astrid Giraldo (2015).

16 Una descripción del proyecto por la propia autora y algunas imágenes del mismo pueden verse en Posada (2014). Véase también Ramírez Mejía (2013).

En otros trabajos, Posada emplea hilos y gasas de uso quirúrgico para configurar obras donde el cuerpo está ausente pero se lo evoca por medio de los instrumentos que sirven para curarlo. Así confecciona la serie *Neurografías* (2005-2007), cuyo objetivo es dar cuenta de la vulnerabilidad de los cuerpos así como de la violencia a la que están expuestos. A idéntico interés responde *Sala de rehabilitación* (2003) y *Minas antipersonales* (2007), aunque su forma sea muy distinta. La primera es una instalación-acción que reproduce, como indica su título, una sala de rehabilitación de un hospital; muletas, sillas de ruedas, prótesis, mascarillas, convivían en ese espacio en el que, por momentos, un grupo de enfermeras invitaba al público a usar esos objetos con la finalidad de hacerlo participe de aquel contexto que se buscaba hacer comprensible. La segunda consistió en una tirada litográfica de un mapa de Colombia donde aparecían señaladas las poblaciones con mayor concentración de minas antipersonales y que se vendía en los quioscos de revistas del centro de Medellín; una ilustración muy alejada de la de un plano turístico, pero para la que se empleaban procedimientos formales y medios de distribución análogos.

Con la ausencia del cuerpo, rememorado a través de los contextos de la acción artística o de los materiales empleados en la misma, experimenta también la brasileña Beth Moysés en proyectos en los que, una vez más, la visibilización y la reflexión sobre la violencia contra las mujeres ocupa un lugar central. Sus series *Cicatrizadas* (fotografías) y *Objetos* (telas sobre lienzo), de 1995, se conforman a partir de procesos de sustitución y de desplazamiento de significado;¹⁷ como acabo de decir, se elude la presencia del cuerpo y se muestran objetos que lo importan: en *Cicatrizadas*, los conjuntos de rosas colocadas sobre túmulos; en *Objetos*, vestidos de novia tensados sobre lienzos cuyos títulos aluden a sus propietarias: Rosângel, Eugênia, Isabel, Francisca, María. En ambas series, el ejercicio llevado a cabo juega a las correspondencias metafóricas con la realidad: las mujeres han sido sustraídas del lenguaje, de la historia, se han silenciado o eliminado sus aportaciones al pensamiento, al arte, a la política, pero además, en una muerte no simbólica sino real, son eliminadas físicamente, asesinadas. *Cicatrizadas* reflejaría esa desaparición real, simbolizada por las rosas blancas depositadas sobre los túmulos mortuorios; en *Objetos*, de la sustitución del cuerpo por el objeto que lo identifica a través del título de cada pieza surge lo estremecedor, pues esos nombres nos obligan a preguntarnos qué habrá sido de la vida de esas mujeres cuya presencia es patente a través de su ausencia. Así, la ausencia resulta un indicio más aterrador que la propia presencia; las extensiones del cuerpo (aquí las prendas que lo visten) son signos y muestran, a su vez, las extensiones que la cultura ha dispuesto sobre él.

El uso de los vestidos de novia, de mucha querencia para Moysés por todos los sentidos y valores que implican,¹⁸ es permanente en sus obras. Reaparecerá en la instalación *Forro de sueños pálidos* (1996), en la serie fotográfica *Casamiento en Carandirú* (2000) o en las performances *Memoria del afecto* (2000), *Reconstruyendo sueños* (2005) y *Recuerdos velados* (2008). La educación sentimental, las relaciones amorosas, las relaciones familiares aparecen simbolizadas a través de esa prenda que, en la cultura patriarcal, va asociada a un contrato que durante tanto tiempo no ha significado otra cosa que encierro, sumisión y violencia para las mujeres.

17 Pueden verse imágenes de sus proyectos en la página <http://www.bethmoyses.com.br/bethmoys.htm>

18 Véase al respecto, por ejemplo, Martín Palomo y Muñoz Terrón (especialmente pp. 210-216).

3. El cuerpo transformado

La enfermedad como metáfora. Es habitual evocar el texto de Susan Sontag (*La enfermedad y sus metáforas*, 1978) al hablar de la escritora y fotógrafa argentina Gabriela Liffschitz (1963-2004). No voy a insistir en ello en esta brevísima anotación sobre su obra que constituirá el cierre de este artículo.

Si hasta 1999, año de su operación de cáncer de mama, la actividad artística de Liffschitz se había centrado en la literatura,¹⁹ a partir de ese momento recurrirá también a la fotografía. En los años 2000 y 2003, publica, respectivamente, *Recursos humanos* y *Efectos colaterales*, un relato visual y escrito de su cuerpo operado/transformado.²⁰ La singularidad de este trabajo reside en el hecho de que el cuerpo propio representa pero además asume sobre sí el carácter de representado, es decir, no se trata de una representación metafórica o de querer hacer visible una enfermedad que no ha sido sufrida en primera persona.²¹ Liffschitz habla de sí misma, de su experiencia de dolor y de transformación, y (auto)expone su cuerpo compartiendo su necesidad de construir una narración que nombre lo innombrable y que lo evidencie, de ahí que el lenguaje fotográfico resulte tan imprescindible como el verbal.

El cuerpo operado no deja de ser un cuerpo, aunque confrontarlo exija una reconstrucción emocional muy fuerte. No olvidemos que la cultura no sólo determina qué rasgos caracterizan la belleza de un cuerpo, tan decisivos que se constituyen en un horizonte de expectativas, sino que convierte en abyecto al cuerpo enfermo, indudablemente rechazado como desnudo artístico. En este sentido, la posición de rebeldía de Liffschitz adquiere valor de “acto político²² en tanto problematiza y visibiliza los marcos en que puede concebirse el desnudo femenino”, ofreciendo “una relación entre desnudo, discurso, subjetividad y cuerpo que trasciende los límites de lo instituido” (Passerino, 2014). Así de relevante resulta su trabajo. Ese cuerpo sin un pecho, que el imaginario patriarcal leería como un cuerpo incompleto (algo falta y falla), es un cuerpo que se exhibe “desafiante, erotizado y deseante” (Vaggione, 124), tan merecedor de ser exhibido como cualquier otro.

La reflexión que acompaña a las fotografías da cuenta de las circunstancias de su producción. De un lado, está la experiencia de la enfermedad, el impacto inicial, la confrontación con ella, la intervención quirúrgica, los tratamientos; de otro lado, el encuentro con el cuerpo

19 Liffschitz cultivó la poesía (*Venezia*, 1990) y la novela corta (*Elisabetta*, 1995). Más tarde, el mismo año de su muerte, se publicó *Un final feliz*, una narración testimonial sobre su experiencia psicoanalítica.

20 Algunas imágenes aparecen reproducidas en Passerino (2014), artículo al que remito, además, como un análisis relevante de *Efectos colaterales*.

21 Obviamente, no pretendo decir con esto que no existan proyectos muy interesantes en esa línea, sólo que funcionan de otro modo. Valga como ejemplo el trabajo de Alejandra Gutiérrez Moya, con el uso de sostenes como metáfora del cuerpo femenino; o la serie *Herencia* (<http://www.ximendaz.com/#herencia>), de Glorianna Ximendaz, costarricense como la anterior, formada por fotografías de pechos de mujeres que han sufrido una mastectomía (la fotógrafa abrió su proyecto en 2013 con el objetivo de llegar a reunir mil fotos para la serie: <http://www.ximendaz.com/convocatoria-proyecto-cancer-de-mama/>).

22 La propia Liffschitz lo entiende así: “Antes jamás me hubiese desnudado ante una cámara, o sí, pero no para hacerlo público. No hubiese tenido sentido. Ahora, después de la mastectomía, después de saber aquello por lo que muchas mujeres pasaban –con relación a la sexualidad, al erotismo, pero también con relación a su cotidianidad, su imagen, su deseo-, ahora lo tenía. Ahora era un acto político, ahora era necesario” (Tomado de http://www.intramed.net/userfiles/h_p_iii0.pdf, 29/05/2005).

mastectomizado, la necesidad de expresarlo y la conciencia de la escasez de palabras que no sean brutales (mutilación, hueco, tajo) para describirlo. Liffschitz no quiere hablar de mutilación, sino de mutación, o de una mutación que se produce a partir de la mutilación (Rodríguez, 2004-2005), porque ese cuerpo con su faltante (como llama la artista al pecho extirpado) es un cuerpo en transformación, un cuerpo al que escuchar y sentir y con el que relacionarse de modo que no resulte un adversario sino que se convierta en un recurso. Es un cuerpo, por otra parte, que, después de haber sido intervenido, asumido, recontextualizado y reinscrito se hace más evidente, exige ser visto al mismo tiempo que exige modificar la mirada con la que ser visto. En este último aspecto radica el mayor interés de la obra fotográfica de Gabriela Liffschitz: en su intención, según sus propias palabras, de “proponer esa otra mirada no sólo sobre el cuerpo, la falta, la belleza, la sensualidad, sino también sobre la enfermedad, el horror, la condición de lo que debe ser visto, de lo humano”. De la reflexión, de la tensión entre la mirada heredada y la (re)construida, del proceso de resignificación constante, emerge este relato a través del cual el cuerpo se libera de los sentidos predeterminados.

Referencias bibliográficas

- Ávila, Myron Alberto (2004): *Mujer, cuerpo y palabra. Tres décadas de re-creación del sujeto de la poeta guatemalteca (Muestra poética, 1973-2003)*, Torremozas, Madrid.
- Builes, Mauricio (2007): “La nueva compañía de los prohombres de la patria”, *Arcadia* (20 mayo), pp. 13-14.
- Cazali, Rosina (s/f): “Regina José Galindo. El cuerpo políticamente incorrecto”. <http://www.literaturaguatemalteca.org/rjgalindo11.htm> (Consulta 30 abril 2016)
- Diéguez, Ileana (2009): *Cuaderno de la asignatura Cuerpos expuestos. Prácticas de duelo (primeras aproximaciones)*. Consultado en: http://artesescenicas.uclm.es/archivos_subidos/contextos/109/MapaTeatro.Cuaderno3.pdf
- Diéguez, Ileana (2013): *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*, Ediciones Documenta, Córdoba/Argentina.
- Fazzolari, Cláudia (2009): “Distintas piernas: historias de vidas en la poética de Beth Moyés”, *Arte y políticas de identidad* (Universidad de Murcia), 1.
- Giraldo, Sol Astrid (2015): “La galería empañada: intervenciones de la artista Libia Posada”, *Atlas. Revista Fotografía e Imagen*, 24 noviembre: <http://atlasiv.com/la-galeria-empañada-intervenciones-de-la-artista-libia-posada/>
- Kuspit, Donald (1996): “Ana Mendieta, cuerpo autónomo”, en *Ana Mendieta*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 35-63.
- López Cabrales, María del Mar (2006): “Laberintos corporales en la obra de Ana Mendieta”. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 33, en línea: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/laberint.html>
- Martín Palomo, María Teresa, y José María Muñoz Terrón (2015): “Emociones en el espacio público. Acciones para enfrentar la violencia de género”, *Cultura y representaciones sociales*, año 9/no. 18, pp. 187-228. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v9n18/v9n18a7.pdf>

- Moure, Gloria (1996): “Ana Mendieta”, en *Ana Mendieta*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 13-33.
- Neira, Elizabeth (2008): “El peso del dolor: entrevista a Regina José Galindo”, *Escáner cultural. Revista virtual de arte contemporáneo y nuevas tendencias*, año 10/no. 107: <http://revista.escaner.cl/node/917>.
- Olivares, Lissette (2011): “¿Arte != Política? In defense of performance praxis”, *E-Misférica*, 8/1: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-81/olivares>
- Oniboni, Vanesa (2012): “De la ausencia a la presencia a la ausencia: Ana Mendieta”, *Situaciones. Revista de historia y crítica de las artes de la ESHAB*, 1: <http://situaciones.info/revista/de-la-ausencia-a-la-presencia-a-la-ausencia-ana-mendieta/>
- Passerino, Leila Martina (2014): “Violencia simbólica, cuerpo y enfermedad: bosquejos de un contrapunto crítico en la fotografía de Gabriela Liffschitz”, *Nuevo mundo/Mundos nuevos* [en línea]: <http://nuevomundo.revues.org/67483>
- Portuondo, María Luisa (2009): “Ana Mendieta-Rape Scene: la detención del instante”, *Escáner cultural. Revista virtual de arte contemporáneo y nuevas tendencias* (8 febrero): <http://revista.escaner.cl/node/1434>
- Posada, Libia (2014): “Signos cardinales”, *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, 9/2, pp. 217-222. Accesible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cma/article/viewFile/13072/10411>
- Ramírez Mejía, Elda Cecilia (2013): “Libia Posada: cartografías del sentir”, *Arte y diseño*, 11/1, pp. 38-41. Disponible en https://www.uac.edu.co/images/stories/publicaciones/revistas_cientificas/arteydiseno/volumen-11-no-1/Articulo4.pdf
- Rodríguez, Norma Beatriz, y Laura Mercedes Sosa (2004-2005): “Mutaciones de/en lo corporal”, *Educación Física y Ciencia*, 7, 87-96. Accesible en: <http://www.efyc.fahce.unlp.edu.ar/article/view/EFyCv07a08/2654>
- Tarifeño, Leonardo (2008): “Regina Galindo: Sangre, sudor y lágrimas”, *adncultura. La Nación* (16/08). Disponible en: <http://postcomunicacion.com.ar/2008/08/17/regina-galindo-sangre-sudor-y-lagrimas/>
- Tiscornia, Ana (2005): “La violencia silenciada o el posfeminismo en Latinoamérica”, *Cárcel de amor: relatos culturales sobre la violencia de género*. Accesible en <http://www.remedioszafra.net/carceldeamor/vsc/textos/textoat.html>
- Vaggione, Alicia (2009): “Enfermedad, cuerpo, discursos: tres relatos sobre la experiencia”, en Carlos Figari y Adrián Scribano (comps.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s)*, Fundación Centro Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad, Buenos Aires, pp. 119-130. Accesible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/08enferme.pdf>

Albert Camus desde Bergson: la peste o la desmaterialización

Reading Camus from Bergson: the Plague or the Incorporal

ALBERTO HERRERA PINO*

Resumen: A continuación estudiamos algunos aspectos de la influencia de la filosofía de Henri Bergson en Albert Camus. Trataremos de ver cómo ello nos encamina, por un lado, a lo sensitivo o estético como llave para la comprensión filosófica de la obra de Camus y, por otro, a entender la conformación de dos de sus temas recurrentes, el absurdo y la peste, como conceptos ajenos entre sí, contra otra interpretación más habitual que los entiende como consecutivos o interrelacionados. Así, este análisis pretende poner en claro la relación crucial que el cuerpo y sus imágenes tienen con respecto a la valoración antropológica y cosmológica camusianas.

Palabras clave: Absurdo; Peste; Intuición; Albert Camus; Henri Bergson; Imagen.

Abstract: The article studies certain aspects of Henri Bergson's influence on Albert Camus. It constitutes an attempt to elucidate two questions: on one hand, how the aesthetic or sensitive in Bergson is a key to Camus' philosophical work. And on the other, to an understanding of two of Camus' key recurrent tropes; the absurd and the plague, as two well defined and distinctive concepts, in contrast with the more commonly accepted interpretation of those concepts as a continuum of interrelated concepts that follow each other somehow diachronically. Thus, the ultimate intention of this analysis is to give a clear image of the crucial relation in Camus' work between both The Body and its images and his anthropological and cosmological valuation.

Keywords: Absurd; Plague; Intuition; Albert Camus; Henri Bergson; Image.

Introducción: El bergsonismo entusiasta de un joven Camus

En 1932, con 19 años, Camus estaba entusiasmado con la obra de Bergson por su crítica a la filosofía conceptual, al sistema metafísico, al análisis racional o inteligencia, y, sobre

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Universitat Pompeu Fabra. Estudiante de Doctorado en Humanidades. alberto.herrera01@estudiant.upf.edu
Líneas de investigación: Albert Camus; Filosofía y literatura; Filosofía francesa; Corrientes filosóficas del siglo XIX y XX Publicaciones: «Albert Camus: inactual, actual e intempestivo», en *Scientia Helmantica*, nº3 (2014), Monográfico Albert Camus, Universidad de Salamanca, ISSN:2255-5897; pp. 6-24. «Sentir, reflexionar y testimoniar. Una aproximación a la postura ontológica de Albert Camus», en *Scientia Helmantica*, *op. cit.*; pp. 155-175.

todo, por su método de conocimiento intuitivo¹. Así que esperaba con impaciencia la aparición de lo nuevo de Bergson²: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Pero, tras leerlo, Camus se sentirá decepcionado porque Bergson sigue hablando del método intuitivo sin aplicarlo realmente; y eso era, según Camus, lo único que le restaba por hacer. Camus recoge estas consideraciones en un breve artículo titulado *Philosophie du siècle*, el cual, a pesar de lo dicho, concluye con la siguiente esperanza:

Quizá venga otro, más joven y más audaz. Se declarará el heredero de Bergson. Hará de todo el bergsonismo algo adquirido y pasará entonces a su realización inmediata.³

¿Nos está diciendo Camus que él quiere heredar y aplicar el bergsonismo? ¿Por qué no cree que el propio Bergson pueda llevar este método a cabo? Veamos adónde nos llevan estas cuestiones.

1. Grandezas y limitaciones del bergsonismo según Camus

En *Philosophie du siècle* Camus subraya una contradicción en Bergson. Una contradicción, en realidad, hipotética. Es decir, se incurriría en ella si se aplica el método anti-racionalista del bergsonismo del mismo modo que Bergson ha ido conformándolo: racionalmente. Así que, en rigor, deberíamos hablar de inconsecuencia (no de contradicción) ya que se dice más bien que Bergson no se embarca en una filosofía práctica intuitiva porque su modo de pensamiento es demasiado racional.

Según Camus, Bergson formula un método de conocimiento para la intuición, o sea, para los datos inmediatos de la conciencia, partiendo de una crítica al análisis racional o lógico-matemático del método propio de la ciencia y de los sistemas filosóficos. Al modo de pensamiento que obra este tipo de análisis, Bergson lo llama *inteligencia*, considerada esencialmente práctica puesto que su finalidad es calcular y prever⁴. Debido a ello hace de todo objeto de estudio un objeto con dimensiones y magnitudes mensurables. Pondera espacios, cantidades y cuerpos como pura extensión. Pero Bergson muestra el gran inconveniente de la inteligencia cuando ésta analiza el tiempo, ya que lo estudia como fenómeno sin movimiento. O sea: la inteligencia divide la duración continua del tiempo en instantes estáticos del movimiento de un cuerpo. Separa y yuxtapone esos instantes: tiempo₁, t₂, t₃... y luego los une artificialmente exponiendo el tiempo en su exterioridad, como desplazamiento de la materia. Pero nada sabremos así del modo del tiempo en sí mismo, que es sucesivo, continuo e indivisible.

1 Vid. Camus, A., «La Philosophie du siècle», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome I: 1931-1944*, París, Gallimard, 2006, pp. 543-545.

2 Vid. Viallaneix, P., «Le Premier Camus», en: A. Camus: *Cahiers Albert Camus II, Écrits de jeunesse d'Albert Camus*, París, Gallimard, 1973, p. 25. Citado en Cuquerella Madoz, I., *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*, Valencia, Universitat de Valencia - Servei de Publicacions, 2007, p. 345, donde se recoge este episodio de la vida de Camus, y se destaca también la impresión que causó otra obra de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

3 Camus, A., *La Philosophie du siècle, op. cit.*, p. 545. La traducción es nuestra.

4 Por ejemplo, vid. Bergson, H., *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Québec, Université du Québec à Chicoutimi - Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, 2003, p. 102. Disponible en web: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/conscience_imm.html



Pero la inteligencia se considera práctica ya que, incluso analizando el tiempo, se explica la dimensión espacial. Debido a esta eficacia práctica se entiende falsamente que la inteligencia obtiene conocimientos de la vida en sí. Y así, por uso y abuso, se llega a creer fácilmente que el tiempo es espacio-materia. La cuestión no es baladí y menos aún cuando Bergson entiende que la vida en esencia es, precisamente, tiempo: tiempo en tanto que *duración*⁵, no como Historia, sino como tiempo defectuoso, tiempo de vida. Por tanto, la inteligencia sólo ilumina la dimensión espacial, y sin embargo nada dice de la dimensión vital. La triste consecuencia de todo ello es que se desecha cualquier otro medio de gran conocimiento. Y mientras tanto, no se sabrá de la vida nada más que lo que se intuya de ella. Del conocimiento racional, si acaso, podríamos rescatar lo que tras él permanece de intuitivo.

Entonces Bergson idea un método para tratar de alcanzar verdadero conocimiento a través de la intuición, aunque sea fugaz e incompleta. Bergson entiende por intuición una «conciencia inmediata; visión que difícilmente se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia»⁶; o también «esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable»⁷. La intuición bergsoniana no ha de verse románticamente, por tanto, como una puerta misteriosa hacia el conocimiento total del mundo como algo eterno e inmutable. No se «comenzaría definiendo o describiendo la unidad sistemática del mundo»⁸, porque sin la ilusión intelectual ya no podemos asegurar a priori que el mundo sea

- 5 Concepto fundamental en Bergson como Deleuze advierte: «Es verdad que Bergson insiste en esto: la intuición, tal como la entiende metódicamente, supone ya la duración». A propósito de ello Deleuze cita una carta del propio Bergson donde responde a un amigo: «la teoría de la intuición sobre la que usted insiste mucho más que sobre la de la duración se ha despejado ante mis ojos bastante después de ésta» (Deleuze, G., *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 9 y 10). Yendo al propio Bergson, éste escribe: «Il faut [...] se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence» («Hay que volver a situarse en la duración y aprehender la realidad en la movilidad que es su esencia»). Traducción nuestra. Bergson, H., «Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes», en: *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, Québec, Université du Québec à Chicoutimi - Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, 2003, p. 19. Disponible en web: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/pensee_mouvant.html
- 6 *Ibidem*. La traducción es nuestra.
- 7 Bergson, H., «Introduction à la métaphysique», en *La pensée et le mouvant... op. cit.*; p. 100. «Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable». Traducción de García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Encuentro, 2010, pp. 44 y 45.
- 8 Bergson, H., *Introduction (deuxième partie)..., op. cit.*, p. 19. Traducción nuestra.

efectivamente uno. Así que, el conocimiento intuitivo no tendrá ni la eficacia material de la inteligencia ni será sistemático, pero habilitaría un conocimiento real en torno a la esencia vital.

Si resumimos su proceso, la inteligencia relaciona los fenómenos nuevos, en primer lugar, con conceptos previos y los trata de encajar en categorías fijas y generales para luego formular leyes universales. Así, produce conceptos, categorías y leyes de las que se retroalimenta, y lo *único*, novedoso y concreto de lo intuido no lo suele estudiar. Por tanto, la conformación del conocimiento intuitivo tendría que distanciarse de los medios de la inteligencia. Bergson propondrá entonces un nuevo tipo de concepto: que sea flexible, abierto a la complejidad y que arranque siempre de lo intuido. Lejos de la ley científica, Bergson se aproxima al modo de conocimiento de la imagen artística, de la que destaca como gran virtud «que nos mantiene en lo concreto», y, aunque

ninguna imagen podrá sustituir la intuición, [...] muchas imágenes diversas, sacadas de órdenes muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, empujar la conciencia hacia el punto preciso en donde hay una intuición que sentir.⁹

Por tanto, la filosofía intuitiva bergsoniana, imitando en cierto modo a la imagen artística, «tiene que trascender los conceptos para llegar a la intuición»¹⁰.

2. Concepto, imagen y clasificación de los saberes

Pero, a pesar de esto, Camus opina que Bergson en su obra se expresa mediante conceptos inadecuados, demasiado intelectivos como para poner en práctica la propia filosofía que promueve. Así Bergson no podrá dar ningún salto de la teoría intuitiva a su práctica. De todos modos, mientras Bergson permanezca en un plano teórico, esta contradicción podría disculparse como «una suerte homeopática»¹¹ explicando racionalmente el exceso de razón. Pero si hubiera querido desarrollar una práctica intuitiva no podría haberlo hecho con métodos propios de la inteligencia. Con ellos una filosofía práctica intuitiva sería una burla, y, a su vez, el método bergsoniano quedaría en entredicho.

No obstante, como ya mencionamos, el mismo Bergson propone una renovación del concepto filosófico para posibilitar una aplicación de su método. La crítica de Camus, que apenas desarrolla en *Philosophie du siècle*, tiene entonces dos posibles vertientes: o bien indica que el medio de expresión que domina Bergson es tan sólo el concepto intelectivo; o bien, que el nuevo concepto bergsoniano no es, en realidad, diferente al clásico concepto intelectivo. Ahora bien, esta cuestión que se antoja substancial para Bergson, puede que no lo sea tanto para Camus. Nos explicamos: una reflexión tal sobre el *concepto* dependerá directamente de la idea que se tenga de filosofía como disciplina y de su relación con los demás saberes. Lo veremos mejor con cada caso.

9 Bergson, H., *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 103. Traducción nuestra. «L'Image a du moins cet avantage qu'elle nous maintient dans le concret. Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir».

10 «Il faut qu'elle [la métaphysique] transcende les concepts pour arriver à l'intuition». *Ib.*, p. 104. Traducción nuestra.

11 Camus, A. *La Philosophie du siècle*, op. cit., p. 545. Traducción nuestra.

Según hemos dicho, la filosofía para Bergson ha de separarse de la ciencia y aproximarse a las artes debido al método y al objeto de estudio de cada una. Pero, en definitiva, la filosofía se mantiene por encima de las artes a causa de la reflexión intelectual que sigue marcando una diferencia esencial. El artista, opina Bergson, «no necesita analizar su poder creador; deja esta empresa al filósofo, y se contenta con crear»¹², y, según esto, el artista puede crear alegremente, sin que le tenga que interesar lo más mínimo el trasfondo de su creación. Así, aunque filosofía y arte partan de la intuición, Bergson dirá que es como si la primera fuese «un género, y las diferentes artes sus especies»¹³. Parece normal, por tanto, que quisiera renovar la idea de concepto para poder renovar la idea de filosofía.

Sin embargo Camus no comparte esta clasificación. A él no le parece tan determinante el método o el objeto de estudio, sino que en el fondo existe una «unidad de propósito del espíritu [...]. No hay fronteras», escribe, «entre las disciplinas que el hombre se propone para comprender y amar. Se interpenetran...»¹⁴. Por tanto, filosofía, artes y ciencia pertenecen al mismo rango: creaciones en la búsqueda humana, o, si se quiere, expresiones de la conciencia. Incluso en unos términos bastante bergsonianos Camus reivindica el valor intelectual de la obra de arte ya que dice que ésta «nace del renunciamiento de la inteligencia a razonar lo concreto»¹⁵. Recordemos a Bergson: crítica a la inteligencia y al concepto como generalizaciones que no se ocupan de lo concreto; y posterior giro para un concepto nuevo hacia el conocimiento que procede de las imágenes artísticas. Ahora bien, para Camus la imagen artística nace ya de un reconocimiento autocrítico de la inteligencia que se hace consciente de que, a través del concepto, daría a lo concreto «un sentido más profundo que sabe ilegítimo»¹⁶. Entonces la inteligencia da paso a la imagen, que, como decía Bergson, tiene la ventaja frente al concepto de permanecer en lo concreto. Así, la obra de arte para Camus tiene *per se* un origen y un trasfondo intelectivos que compagina a la perfección con una expresión icónica. La reflexión está en la esencia del arte. Así, todo *gran artista*, todo aquel que lleva el arte a su expresión profunda, será para Camus «un ser de gran vitalidad si se entiende que vivir es tanto sentir como reflexionar»¹⁷. No hay por tanto ninguna necesidad, y mucho menos substancial, de renovación del concepto en Camus. La imagen artística, al contrario de lo que opinaba Bergson, no está exenta de intelección esencial.

Profundizando en este aspecto, Camus aprecia que la creación que puede contener de un modo más elevado el equilibrio entre sensibilidad y reflexión es la novela. A la filosofía le

12 «L'artiste n'a besoin d'analyser son pouvoir créateur; il laisse ce soin au philosophe, et se contente de créer». Bergson, H., «Le possible et le réel», en *La pensée et le mouvant...*, *op. cit.*, p. 58. Traducción nuestra.

13 Bergson, H., *Interview del Paris-Journal del 11 de Diciembre de 1910*, citado por García Morente, M., *op. cit.*, p. 22.

14 «Rien n'est plus vain que ces distinctions selon les méthodes et les objets pour qui se persuade de l'unité de but de l'esprit. Il n'y a pas de frontières entre les disciplines que l'homme se propose pour comprendre et aimer. Elles s'interpénètrent et la même angoisse les confond». Camus, A., «Le mythe de Sysiphe» en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome I...*, *op. cit.*, p. 286. Traducción nuestra.

15 «L'œuvre d'art naît du renoncement de l'intelligence à raisonner le concret. Elle marque le triomphe du charnel». *Ibidem*. Traducción nuestra.

16 «C'est la pensée lucide qui la provoque [l'œuvre d'art], mais dans cet acte même elle se renonce. Elle ne cédera pas à la tentation de surajouter au décrit un sens plus profond qu'elle sait illégitime». *Ibidem*. Traducción nuestra.

17 «Le grand artiste sous ce climat est avant tout un grand vivant, étant compris que vivre ici c'est aussi bien éprouver que réfléchir». *Ibidem*. Traducción nuestra.

resulta complicado incorporar la sensibilidad. La misma propuesta inconsecuente de Bergson lo mostraría. Y la novela, en comparación con las demás artes, tiene mucho más a la mano la explicación, la expresión conceptual; tanto, de hecho, que debe evitar la continua tentación de traicionar lo sensible-concreto¹⁸. La novela, *la gran novela*, representa así «una mayor intelectualización del arte»¹⁹: arranca de lo sensible-concreto y de una reflexión intelectual paralela por la que el artista expresa lo intuido o sentido mediante imágenes (no conceptos). Las novelas no cuentan simplemente *historias*, sino que portan el universo de su creador. Pero esto no debe confundirse con la creación de una cosmovisión de sentido ontológico. El mundo que presenta cada artista no es una realidad diferente a *ésta*, sino que se ofrece ficticiamente una unidad de sentido para este mundo: el universo propio del artista. El hombre, dice Camus, «tiene idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente; mejor quiere decir unificado»²⁰.

Así que quizá debamos buscar en las novelas de Camus su pensamiento filosófico bajo las condiciones que hemos ido desarrollando. Quizá en ellas encontremos con mayor claridad la herencia del bergsonismo, esto es, un pensamiento en imágenes que proceda de la intuición sensible. El pernicioso exceso de razón de los conceptos filosóficos podría estar siendo subsanado así por el equilibrio entre razón y sensibilidad de las imágenes narrativas. La novela, entonces, ostentaría un lugar de privilegio en la expresión de la filosofía intuitiva. Una reflexión de un joven Camus en sus *Carnets* resuena aquí con fuerza:

No se piensa sino por imágenes. Si quieres ser filósofo, escribe novelas.²¹

3. En imágenes: La sensibilidad absurda y la insensibilidad de la peste²²

Para ir concretando nuestra tesis, pensemos en *L'Étranger*, novela que Camus incluye en su ciclo del absurdo. En ella podemos leer cómo efectivamente los sentidos van desarrollando los diferentes acontecimientos de la vida de Meursault. En las primeras páginas, por ejemplo, Camus narra, a través siempre de Meursault, el cortejo fúnebre de la madre, donde, en pleno día, nuestro protagonista camina tras el coche con el féretro. La narración

18 *Cfr.*, *ib.*, p. 289.

19 «Le pas pris par le roman sur la poésie et l'essai figure seulement, et malgré les apparences, une plus grande intellectualisation de l'art. Entendons-nous, il s'agit surtout des plus grands». *Ib.*, p. 287. Traducción nuestra.

20 «L'homme a l'idée d'un monde meilleur que celui-ci. Mais meilleur ne veut pas dire alors différent, meilleur veut dire unifié». Camus, A., «L'homme révolté», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome III: 1949-1956*, París, Gallimard, 2008, p. 286. Traducción nuestra.

21 «On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans». Camus, A., «Carnets 1.935-1.948», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome II: 1944-1948*, París, Gallimard, 2006, p. 800. Traducción nuestra.

22 Este análisis sobre la plurisensorialidad en las novelas de Camus es extensible en un primer momento tan sólo a tres de sus novelas: *L'Étranger*, *La Peste* y *Le Premier Homme*. Las tres fueron incluidas por Camus dentro de cada una de sus series o ciclos: el absurdo, la *révolte*, el amor desgarrado. Camus desestimó la publicación de otras novelas que conocemos hoy, como *La mort heureuse*, por lo que no podrían ser consideradas para este análisis sin exponer unos límites específicos. En el caso de *La chute*, que sí pertenece a una serie camusiana, surgió como un relato más para *L'Exile et le royaume*. Camus optó por ampliarla más allá de la extensión de un relato, y abrió para ella una serie intermedia, *ad hoc*, a posteriori prácticamente. Por tanto, ésta es una novela con características específicas que debería ser analizada más allá de los planteamientos del artículo presente.

transcurrirá a través de diversas sensaciones que apelan al cuerpo: tacto, visión, olfato...; o sea, a través de las imágenes de una sensibilización completa del cuerpo.

El resplandor del cielo era insostenible. [...] El sol había hecho estallar el alquitrán. Los pies se hundían en él y dejaban abierta su carne brillante. Por encima del coche, la galera luciente del cochero parecía haber sido amasada con ese fango negro. Yo estaba un poco perdido entre el cielo azul y blanco y la monotonía de aquellos colores, negro viscoso del alquitrán abierto, negro opaco de las ropas, negro lustroso del coche. Todo esto, el sol, el olor del cuero y del estiércol del coche, el del barniz y el del incienso y la fatiga de una noche de insomnio, me turbaba la mirada y las ideas. [...] Sentía la sangre que me golpeaba en las sienas.²³

Advirtamos que el sol en este pasaje no proyecta sólo luz, sino que a través del cuerpo de Meursault se percibe también como un peso, no espiritual sino meramente físico, y es el causante de buena parte de las sensaciones descritas. En todo *L'Étranger* es constante el uso de estas imágenes plurisensoriales que conjugan lo visual, lo olfativo, lo gustativo, lo táctil, lo sonoro...

Se hace por lo tanto más significativo si cabe que en su siguiente novela Camus no utilizase este recurso²⁴ (a excepción de un pasaje concreto que también veremos). Hablamos de *La Peste*, situada en la fea Orán. Desde el inicio, incluso antes de la aparición de la epidemia, esta ciudad es presentada como un «lugar neutro, [...] sin palomas, sin árboles y sin jardines», donde «no puede haber aleteos ni susurros de hojas»²⁵. En Orán tampoco hay primavera, esto es, allí no florece la naturaleza, sino que se sabe de su aparición mediante los mercados. Se huye del sol, «los días buenos sólo llegan en invierno. [...] Las mujeres, el cine y los baños de mar» gustan, «pero muy sensatamente». El cuerpo sensible aquí es incapaz. Se está tan inmerso en esta negación sensitiva que ni se *sospecha que exista otra cosa*. Orán es *enteramente moderna*, o sea, completa y casi exclusivamente racional. He aquí el mito camusiano de la peste: el olvido del cuerpo sensible (valga la redundancia).

Ahora bien, como he dicho, nos encontramos en esta novela con un gran pasaje pluri-sensorial. Se trata del maravilloso diálogo entre Rieux y Tarrou que acaba con un *baño de mar por la amistad*. No obstante, ya desde el mismo inicio de esta escena, Camus nos puede estar indicando una clave interpretativa:

Qué buen tiempo hace —dijo Rieux [...]—. Es como si la peste no hubiese llegado hasta aquí.²⁶

23 Camus, A., «L'Étranger», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome I, op. cit.*, pp. 149-150.

24 Existe un artículo de Inmaculada Cuquerella donde, en paralelo a su tesis central (Meursault como figura del hombre rebelde), desarrolla el *sensualismo* y el *hedonismo* de la novela de *L'Étranger*: Cuquerella Madoz, I., «Meursault o el martirio de un asesino», *Scientia Helmantica, Monográfico Albert Camus (Salamanca)*, Vol. II, N° 3, marzo 2014, pp. 130-154. Disponible en web: <http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/11.-Meursault-o-el-martirio-de-un-asesino.pdf>

25 Para ésta y todas las citas textuales o parafraseadas de *La peste* inmersas en este párrafo, *vid.* Camus, A., «La peste» en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome II, op. cit.*, pp. 35 y 36.

26 *Ib.*, p. 203.

Y desde ese instante, poco a poco, todo comienza a cobrar vida²⁷. Durante la conversación previa al baño, cada vez más, se describen sensitivamente olores, sonidos, la temperatura, el mar, el viento, las rocas... El entorno se incorpora, se hace agradable. Y entonces, como un gesto de agradecimiento pagano, Rieux y Tarrou se lanzan al mar desnudos para que comprendamos la situación abiertamente con todo el cuerpo y con todos los sentidos, para que se experimente el cambio de temperatura del agua, cómo se desliza por nuestros brazos, cómo choca contra nuestras piernas; y se oyen las brazadas, la respiración... para que en medio del mar nos sintamos, dice Camus, «liberados al fin de la ciudad y de la peste»²⁸.

La sensibilidad (corporal) nos libera de la peste y/o de la modernidad racional. Así, según parece, la imagen y la reflexión de la novela *La Peste* no coinciden con las de *L'Étranger* excepto cuando precisamente se suspende la epidemia de la peste en el episodio referido. Por lo tanto, dentro de nuestra breve exposición, y siguiendo los preceptos de la crítica camusiana a Bergson, al menos puede decirse que en Camus ha de distanciarse *lo absurdo de la peste*, ya que en lo absurdo hay sensibilidad y la peste supone la pérdida de conciencia sensible. Por tanto Camus representa la ausencia de lo vital con la peste, símbolo de una conciencia enteramente racional; con lo que lo absurdo, vivido como algo sensible y no puramente racional, parece que no nos aleja de la vida en su esencia.

Acabo con una anotación del propio Camus, en sus *Carnets*, que resume en gran medida nuestra conclusión:

*Dans la peste on ne vit plus par le corps, on se décharne. / En la peste ya no se vive a través del cuerpo, uno se descarna.*²⁹

Bibliografía

- Bergson, Henri (2003): *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Université du Québec à Chicoutimi - Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, Québec.
- Bergson, Henri (2003): «Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes», en: *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, Université du Québec à Chicoutimi - Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, Québec.
- Bergson, Henri (2003): «Introduction à la métaphysique», en: *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, Université du Québec à Chicoutimi - Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, Québec.
- Bergson, Henri (2003): «Le possible et le réel», en: *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, Université du Québec à Chicoutimi - Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, Québec.
- Camus, Albert (2006): «La Philosophie du siècle», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome I: 1931-1944*, Gallimard, Paris.

27 Para todo este pasaje del baño de mar por la amistad entre Rieux y Tarrou *vid. ib.*, pp. 202-213.

28 *Ib.*, p. 212.

29 Camus, A. *Carnets 1.935-1.948, op. cit.*, p. 1012. Traducción nuestra. El verbo francés *décharner* en este texto de Camus se suele traducir por *desmaterializar*, dándole el más aséptico de los tonos posibles. Pero también tiene un sentido más físico o corporal al poder traducirse de un modo más literal por *descarnar*, como asimismo por *adelgazar* (con un cuerpo que pierde peso).

- Camus, Albert (2006): «Le mythe de Sysiphe», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome I: 1931-1944*, Gallimard, Paris.
- Camus, Albert (2006): «L'Étranger», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome I: 1931-1944*, Gallimard, Paris.
- Camus, Albert (2006): «Carnets 1.935-1.948», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome II: 1944-1948*, Gallimard, Paris.
- Camus, Albert (2006): «La peste», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome II: 1944-1948*, Gallimard, Paris.
- Camus, Albert (2008): «L'homme révolté», en: *Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres complètes, tome III: 1949-1956*, Gallimard, Paris.
- Cuquerella Madoz, Inmaculada (2007): *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*, Universitat de Valencia - Servei de Publicacions, Valencia.
- Cuquerella Madoz, Inmaculada (2014): «Meursault o el martirio de un asesino», *Scientia Helmantica, Monográfico Albert Camus, Vol. II, N° 3*, marzo 2014, Universidad de Salamanca; pp. 130-154.
- Deleuze, Gilles (1987): *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid.
- García Morente, Manuel (2010): *La filosofía de Henri Bergson*, Encuentro, Madrid.

Meter el dedo en la llaga: la fragilidad en el baile flamenco

To put a finger on the wound: the fragility in flamenco dance

FERNANDO LÓPEZ RODRÍGUEZ*

Resumen: en este trabajo parto de una presentación general del binarismo de las categorías de género, a la luz de una posible comprensión del mismo desde la axiología, para pasar, en un segundo momento, a analizar cómo se traducen dichas categorías en el cuerpo, a través de ciertas prácticas concretas. Asumiendo como metodología pertinente para la problematización de los fenómenos corporales el modelo de una «lectura cercana»**, escojo mi experiencia en primera persona como bailaror de flamenco para hacer ver cómo se produce la encarnación de las categorías de género en esta actividad concreta y qué estrategias de emancipación gestual resultan posibles.

Palabras clave: baile flamenco, gesto, género, masculino, femenino.

Abstract: This work starts with a general introduction to gender categories, showed through a possible comprehension given by the axiology. In a second part, I analyze how these categories are translated into the body, through different practices. I assume the «close reading» method as the pertinent methodology to investigate the body phenomena and I choose my own experience as flamenco dancer to demonstrate how the embodiment of gender categories in this activity is produced and which strategies are possible to generate a gestural emancipation.

Keywords: flamenco dance, gesture, gender, masculine, feminine.

1. Introducción

La cuestión de género constituye, de un tiempo a esta parte, una suerte de cuarta dimensión de la «filosofía de la sospecha»: sospecha hacia la dicotomía fundamental establecida por el sexo y el género, tanto en el binarismo social y su reparto de roles, como en su traducción en el campo de la estética a «imagen y semejanza» del mundo que proyecta.

Fecha de recepción: 08/04/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Doctorando en el «Laboratoire Pratiques et Discours en Danse», en la Universidad París VIII. Sus ejes principales de investigación conciernen la filosofía de la danza, la antropología y estética del baile flamenco, el análisis de obras coreográficas y de procesos de composición y los estudios de género aplicados al análisis de las artes escénicas. Destaca su reciente trabajo galardonado con el I Premio de Investigación en Danza de la Academia de las Artes Escénicas de España «Espejismos de la identidad coreográfica: estética y transformaciones de la farruca», publicado en la colección *Los libros de la Academia* (2015), y su libro «De puertas para adentro: disidencia sexual y disconformidad de género en el baile flamenco» (Egales, 2016). Contacto: lrparra.fernando@gmail.com

** Ginot, I. y Roquet, C. «Une structure opaque: les «Accumulations» de Trisha Brown», en: C. Rousier (ed.): *Être ensemble. Figures de la communauté en danse depuis le XXème siècle*. Pantin, Centre National de la Danse, 2003, p. 265.

Habremos de enfrentarnos, pues, a dos problemas fundamentales e internamente relacionados. En primer lugar, a la axiología subyacente al binarismo de género. En segundo lugar, a las formas de resistencia política favorables a una lucha contra el mismo, que deben de ser analizadas, por rigor metodológico, caso por caso, razón por la cual nos centraremos en su análisis dentro de la manifestación específica del baile flamenco, menos por interés intelectual de *aficionado* que por la urgencia práctica a la que me remite mi propia realidad cotidiana como trabajador de la danza en este ámbito.

2. Género y axiología

El problema fundamental del binarismo de género radica, no sólo en la forma parcelaria de entender la realidad, de la cual parece que los seres humanos somos deudores en gran medida debido a una cierta necesidad de simplificación de la heterogeneidad de los fenómenos, sino principalmente en que cada una de las categorías, tanto de sexo (hombre-mujer) como de género (masculino-femenino), no son sino la tapadera de la distinción entre valor positivo y valor negativo o disvalor.

El conjunto de características a las que se asocia lo masculino será valorizado positivamente, mientras que todas aquéllas que pertenecen al conjunto de lo femenino, serán consideradas como un disvalor o valor negativo.

Sin embargo, esto es todavía «demasiado sencillo para ser verdad», por retomar la optimista expresión de Heidegger: el binarismo de género no sólo divide la realidad en territorios de oposición, sino que asigna a los individuos, de manera aristotélica, un «lugar natural» de pertenencia en función de su sexo¹.

Una persona de sexo mujer pertenece al género femenino, considerado como inferior, lo cual le concede un valor negativo. Sin embargo, si se corresponde a los estándares marcados por el mismo, le será conferido un valor positivo, en la medida en que permanece dentro de los cánones marcados para su sexo. Esta especie de «valor añadido» no contrarresta el disvalor asignado a la mujer; más aún: genera en la persona, en virtud de su adecuación al canon social, la ilusión de ser bueno, valioso, etc., lo cual imposibilita su emancipación en función del beneficio secundario que recibe, haciéndole creer (sea ésta una creencia verdadera o no) que dicha correspondencia es, en el fondo, «lo que verdaderamente quiere».

La hipótesis que planteo aquí es que es precisamente en virtud de dicho beneficio secundario que la creencia acerca de la correspondencia entre la propia volición y el estándar social se torna verdadera.

Esto quiere decir que el inmovilismo social prescribe una actitud de sumisión respecto de los roles definidos por las categorías de género, lo cual hace imposible una actitud diferente a la del conformismo, el cual es, a su vez, premiado y traducido en el sentimiento de estar cumpliendo con el deber, de ser una «buena mujer». No cumplir con el deber provoca, por lo tanto, un sentimiento de culpa.

1 Renunciamos a dar cuenta de la complejidad del fenómeno de la intersexualidad y la transexualidad por honestidad intelectual ante el escaso conocimiento que poseemos de los mismos y por la falta de presencia (hasta donde llega nuestro conocimiento) en el ámbito del baile flamenco, que es el que nos proponemos analizar.

En el caso de los hombres, la cuestión varía ligeramente: al renunciar a los privilegios concedidos por su pertenencia al grupo dominante, la emoción que predomina es la de la vergüenza por la pérdida de poder que esto supone, es decir, por el hecho de «dejarse dominar».

2. Conmigo o contra mí: cambiarse de acera

A pesar de todo lo dicho hasta ahora, el pensamiento dicotómico funciona de tal modo que siempre acaba encontrando maneras de catalogar las prácticas de los seres humanos, de manera que todo en la realidad puede variar excepto las categorías que aplicamos para la explicación de los hechos.

Es, de esta manera, que el amigo pasa a ser identificado como enemigo cuando se cambia de bando (o de acera) entendiéndose que dicha elección es el resultado de algún tipo de trastorno psiquiátrico o de un mal acoplamiento entre el género del cuerpo (por ejemplo, masculino) y el género del alma que éste encarna (femenino). Históricamente, como bien es sabido, la creatividad humana se ha ejercitado en encontrar toda una gama de variopintas justificaciones.

Sin embargo, el tercio excluso no hace a veces sino reproducir el binarismo del principio de no contradicción intentando hacer plausible la existencia de excepciones, como una suerte de ampolla que se abriera entre una cosa y su contraria, dilatando ligeramente el espacio de lo posible.

Podríamos decir que, en nuestro relato, el orden social ha ido salvando los peligros de su propia inmolación hasta el momento, buscando los subterfugios necesarios para razonar la solidez de sus categorías.

A pesar de todo ello, existe un último fenómeno que se resiste a su fijación, que impide el funcionamiento cuerdo de las oposiciones binarias y que se efectúa como un tránsito permanente entre los dos grupos. El amigo es enemigo y el enemigo es amigo, o lo que es lo mismo: el diferente es como yo y el compadre se comporta como el diferente porque renuncia a la fijación identitaria.

Esto es parte de lo que podría llamarse *queer*: no la versatilidad o la capacidad de aparecerse en una y otra dimensión del género, sino la permanente transición entre ambos, o lo que sería más preciso: el habitar una posición de exterioridad a ambos, generando un discurso de inconformismo que permite la elaboración constante de nuevas prácticas, en función de la combinatoria potencialmente infinita de rasgos atribuidos a uno u otro conjunto.

Lo valorado positivamente, ahora, no será la pertenencia a uno u otro sino la capacidad de elaborar un discurso propio, potencialmente abierto a la transformación, que no desarrolle un vínculo de identificación o de fijación con ningún bloque de características u opciones.

Efectivamente, la «identidad líquida», tan simpática para el capitalismo, suena próxima a la cuestión *queer*, y sin embargo difiere enormemente. La identidad líquida del capitalismo se articula sin eje ni principio regulador en función de una variabilidad de caracteres que se van modificando en exclusiva relación con el mecanismo del deseo. Existe, sin embargo, una doble identificación: por un lado, entre ese puro desear y el objeto (persona, acción o cosa) aleatoriamente escogido y por otro lado, y de manera aún más profunda, entre la persona deseante y el proceso mismo de desear.

Lo *queer* respondería, tal vez, a la necesidad de no identificarse ni con el mecanismo del deseo ni con su objeto porque sabe (porque lo ha vivido) que los procesos identitarios no se elaboran sin una pareja exclusión del diferente y sin un consecuente establecimiento de jerarquías de poder.

3. Las trampas del inmovilismo categorial

Llegados a este punto, habría que hablar de qué es lo que sucede más precisamente en el arte de la escena con las categorías sociales en su relación con el público, porque las opciones son escasas: o bien reproducimos, sin ninguna brecha crítica, los modelos sociales (de tal modo que lo ocurrido en escena no sería sino un reflejo complaciente de un público que busca reconocerse y regocijarse con la representación); o bien introducimos *le ver dans le fruit* (el gusano en la manzana), siguiendo la expresión utilizada por Isabelle Launay², para hacer un arte que no «señala con el dedo» aquellas zonas de la realidad cuya negatividad trata de evidenciar sino que «pone el dedo en la herida».

Cada forma artística deberá buscar sus propios recursos y estrategias para evitar las dos trampas del inmovilismo categorial, al cual pertenece el inmovilismo generado por el binarismo de género.

Primeramente, la reproducción de las mismas jerarquías de poder en su actividad cotidiana: no sólo cuando el espectador está mirando sino «de puertas para adentro», lo cual implica interrogarse continuamente sobre el tipo de relaciones que los artistas mantenemos con nosotros mismos y con las personas con las que nos rodeamos.

Un claro ejemplo de esto, en el mundo de la danza, es el tipo de relación que el coreógrafo establece con sus bailarines. El modelo clásico del coreógrafo demiurgo establecía una comunicación vertical y unívoca de él hacia los bailarines intérpretes, quienes, además de permanecer exentos de voz y voto en el proceso creativo, recibían en su cuerpo la obra coreográfica por una suerte de emanación y se plegaban a ella sin que la particularidad de sus cuerpos pudiera interferir en el devenir-concreto de la idea, y mucho menos modificarlo. Mantenerse vigilante acerca de este tipo de relaciones, siendo ésta nada más que un ejemplo entre otras muchas, resulta de vital importancia.

La segunda trampa que cada forma artística deberá tratar de evitar es la de la complacencia con el público. Por intereses económicos o por instinto maternal, los artistas tratamos a menudo de ahuyentar la negatividad (que poco o nada tiene que ver con hacer al espectador sentirse culpable, como bien sobre ello ha reflexionado Jacques Rancière³) devolviéndole a la sociedad una imagen inmaculada de sí misma, que no sólo aparece en formas artísticas de carácter naïf, sino en aquéllas en las que la negatividad (traducida a menudo en provocación vacía) constituye una especie de bálsamo para una clase media atormentada por su incapacidad, real o imaginaria, de cambiar las cosas. Asistir a esta clase de actos artísticos le devuelve una imagen lavada de sí misma, expiando así el pecado y permitiéndole continuar con su vida evacuando la posibilidad de transformación.

2 «Gestes tordus, gestes toxiques, gestes revenants sous le signe des grimaces de la Venus hottentote de Jane Avril et de Joséphine Baker. De *Self Portrait Camouflage* (2006) à *Adieu et merci* (2014)», en: A. Baudelot (ed.) : *Grimaces du réel. Latifa Laâbissi*. Paris, Les presses du réel, 2016, pp. 34-64.

3 «Les paradoxes de l'art politique». En *Le spectateur émancipé*. La fabrique éditions. Paris, 2008.

Evitar la segunda trampa quiere decir, por tanto, aprender a gestionar, al modo alquimista, la cantidad y la vibración de negatividad necesaria para que una experiencia crítica se despierte en el cuerpo del espectador: sensitiva, emocional o intelectualmente.

4. Desmontar categorías en el cuerpo

Nuestros problemas son siempre concretos. Por eso, después de haber trazado este paisaje general, me parece necesario acotar el terreno de estudio para entender bien aquello de lo que estamos hablando: no del arte en general sino de las artes escénicas; más aún, de la danza; más aún, del baile flamenco. Y dentro del baile flamenco, la problemática que nos ocupa, que no es lógicamente independiente de muchas otras y que nos puede servir para entrever muchas otras: la división genérica (baile de hombre, baile de mujer).

Nuestra metodología consistirá, como hemos anunciado, en *meter el dedo en la llaga*. Poner el dedo en la herida es una cuestión de sensibilidad. De trabajar con las sensaciones del cuerpo para distorsionar las fronteras de la costumbre comúnmente compartida. Para cuestionar el sentido común, o la comunidad de los sentidos, es decir, el hecho de que todos sintamos lo mismo en una determinada situación y pensemos, por tanto, lo mismo, convergiendo en esa universalidad subjetiva deseada por Kant en el §5 de su *Crítica de la facultad de juzgar*.

En el caso del flamenco poner el dedo en la llaga es un acto sutil y complejo que toca en lo más profundo de su estructura, y que, respecto de la cuestión de género, poco o nada tiene que ver con el travestismo, más o menos parcial, de intérpretes cuyos cuerpos no se transforman bajo la ropa.

Meter el dedo en la llaga del flamenco quiere decir hacerle vivir su propia fragilidad, más allá de la dignidad o la indignación del llanto, el grito y la histeria, individual o colectiva. Más allá de la poética de la hipertonía, la fragilidad. Un flamenco débil, por una vez. Recién despierto o todavía medio dormido. O enfermo, casi sin fuerzas. Moribundo. Lejos del drama del escarnio público. Un flamenco cansado de resistir. Es decir, un flamenco que trabaja desde una tonicidad más baja que le permite crear una acuarela mayor de acentuaciones en el propio movimiento, y que inventa un nuevo vocabulario de acciones posibles en el que ya no sólo se golpea, se marca, se llama o se remata, sino que también se tropieza, se pierde, se marea, se desequilibra, se cae, lo intenta, tiembla, pierde, se cansa, se agota, no termina, se rinde.

En una de mis tesis⁴ exploré en detalle la cuestión del flamenco como una «estética de resistencia» que hacía a hombres y mujeres, más allá del catálogo de diferencias establecidas por la diferenciación de género, iguales ante una misma ley: la ley del peso.

Siguiendo la caracterización de los factores del movimiento de Rudolf Laban en su teoría del *effort*⁵, el peso oscilaría entre dos polos extremos: el fuerte y el ligero. Intuitivamente asignamos al peso fuerte una vinculación con el tren inferior del cuerpo y con la relación de anclaje al suelo, mientras que lo ligero es asimilado al desapego del mismo y, con ello, a las estéticas de la elevación.

4 *Mál(e) d'archive. Vers une histoire queer de la farruca*. Departamento de Danza de la Universidad Paris VIII-Vincennes-Saint Denis. Dirigida por Isabelle Launay. Defendida en junio de 2015.

5 Los factores del movimiento según Laban son tiempo, espacio, flujo y peso. Cada uno de ellos posee dos polos opuestos que son, sostenido o repentino para el tiempo, directo-focal o indirecto-foveal para el espacio, condensado o libre para el flujo y fuerte o débil para el peso.

De todas las combinatorias posibles entre los factores de movimiento propuestos por Laban, sólo el peso ligero aparece como lugar prohibido para el flamenco: visitarlo es encontrar una puerta de salida a su estética, al entenderlo, de nuevo, como algo que va más allá de la elevación y lo volátil, y que podría tener que ver con la fragilidad, en sentido físico y psicológico.

Es por ello que incluso el modelo de mujer flamenca es el de una mujer fuerte o fálica, según cierta terminología de origen psicoanalítico, que encarna un gran número de valores atribuidos a la masculinidad y cuya feminidad se traduce, casi exclusivamente, en aceptar ser objeto de seducción para la mirada masculina (razón fundadora del uso permanente de accesorios, tanto de mero adorno –flores, peinetas, volantes, etc. – como de «apéndice corporal» para el cuerpo –abanico, mantón, bata de cola...–).

Por lo tanto, el trabajo de la fragilidad no sería una necesidad exclusiva del hombre sino una ejercitación quinesésica de la que también habría de ser partícipe la mujer.

Asimismo, las formas de feminización del flamenco por parte de los hombres no serán efectivas si pasan exclusivamente por el uso de accesorios de mujer sin renunciar al subterfugio del control del propio movimiento y de la imagen del sí-mismo: la bata de cola, el abanico o el mantón son dispositivos neutros que no fragilizan la calidad del movimiento si el uso que hacemos de ellos sigue efectuándose desde el mismo espectro de coloración gestual que excluye el peso débil.⁶

Formas de travestismo o de pseudotravestismo, como el reciente caso de Manuel Liñán bailando unos *Caracoles* con bata de cola y mantón en el espectáculo *Los invitados* de Belén Maya (y posteriormente en sus producciones *Nómada* y *Reversible* –donde por cierto, la cuestión de género es presentada como tema central de la pieza–) resultan revoluciones políticas abortadas, dado los valores masculinos que presiden toda la coreografía: virtuosismo técnico, velocidad, hipertonía, peso fuerte...

No es baladí que esta acción, acaecida por primera vez en el Festival de Jerez de 2014, tuviera como continuidad la institucionalización de la misma (y, por tanto, desde mi punto de vista, la desactivación de su potencial generador de cambio) a través de la aparición de la imagen del citado bailar, usando dichos accesorios, como cartel oficial de la edición del mismo festival al año siguiente.

Es por ello que los casos más cercanos a este trabajo del peso ligero que hemos encontrado han sido en viejos y en amateurs. Los viejos, como podemos observar en documentales como *Triana, pura y pura*⁷, bailan con una tonicidad más baja, con menos intensidad, sustrayéndose a lo que he dado en llamar el «subrayado tónico», que tiene que ver con la tendencia constante a dar más intensidad a un movimiento para concederle más importancia y/o hacerlo más visible, y que conduce en el flamenco, a veces, a un estado hipertónico

6 Sobre el uso de la sensualidad y la mimesis del acto sexual por parte de los bailaroes sería necesario abrir un amplio capítulo nuevo en el que habría de diferenciarse el carácter sexual de ciertos bailes (que permiten al bailar hacer uso de «zonas prohibidas» de su cuerpo –como las caderas–), como es el caso de los tangos y las bulerías (contexto festivo), del ser-objeto sexual para la mirada del otro.

En primer lugar, porque nunca he sido espectador de dicha mimesis ejecutada fuera del marco de una relación heterosexual, razón por la cual la gestualidad del hombre es la propia de aquél que ejecuta el rol activo. En segundo lugar, porque la seducción en el hombre, para adquirir esa tonalidad afeminada, debería vehicular el imaginario de un intérprete dispuesto a no ser aquél que domina en el acto sexual, es decir, de un intérprete dispuesto a ser pasivo y, por tanto, la manera de ofrecer su cuerpo a la mirada del otro habría de ser totalmente otra.

7 Ricardo Pachón. Universal, 2013.

constante sin matices, que se traduce en una estética histórica que siempre nos hace recordar ese «exceso de presencia» con el que Gilles Deleuze describe la pintura de Francis Bacon⁸.

El caso de los amateurs, en algún sentido más complejo y por tanto imposible de agotar aquí en toda su diversidad, tiene que ver con la torpeza en el gesto: estado de confusión, de gesto «sucio» o no finalizado, de desequilibrio postural, de titubeo en la ocupación del espacio o de falta de acorde en la relación con la música. En todos los casos, lo que se hace visible es la fragilidad de alguien mostrándose en una situación que no controla completamente.

En el flamenco el tránsito posible entre los dos roles de género puede adoptar muchas estrategias pero adquiere un común denominador: el peso ligero como fragilidad, lo cual implica una renuncia al control total del movimiento y de la imagen que de éste percibe el espectador. Una renuncia también, por tanto, a la danza como estética meramente formal.

Es ahí donde encontramos el límite entre el flamenco y su exterioridad, el punto en el que una determinada estética está a punto de bascular hacia otro lado, no para convertirse en otro lenguaje coreográfico reconocible sino, tal vez, para permanecer en ese estado que podríamos calificar como inconformista, o como *queer*.

Poner el dedo en la herida, por tanto, sería un método para desmontar, desde el cuerpo, binarismos categoriales vigentes en el mundo social y en el mundo del arte, pasando por la sensación, preguntándonos: ¿qué no me es permitido sentir y de qué manera puedo reencontrar esa sensación?

Si, como hemos afirmado anteriormente, «todos nuestros problemas son concretos», entonces la solución a los mismos habrá de serlo también, y todo el proyecto postural y el abanico de gestos fagocitado inconscientemente por el cuerpo (lo que el sociólogo francés Bourdieu condensa en la noción de *hábitus*), teñidos ambos de esa normatividad social, habrán de ser disueltos desde la concreción del cuerpo y el trabajo de la sensación.

Bibliografía

- Cleminson, Richard y Vázquez García, Francisco (2011): *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1860-1939*. Editorial Comares, Granada.
- Godard, Hubert (1992): «Présentation d'un modèle de lecture du corps en danse», en : M. Arguel, *Le corps en jeu*. PUF, París.
- Godard, Hubert (1997): «Le poids des trans-actions», en *Age du corps, maturité en danse (actes de colloques)*. La cratère d'Alès. Scène Nationale, París.
- Godard, Hubert (2006): «Des trous noirs. Entretien avec Hubert Godard par P. Kuypers», en : I. Corin (ed.) : *Nouvelles de Danse. Contredanse*, 53, Bruselas.
- Godard, Hubert (2008): «Le geste et sa perception», en : I. Ginot, & M. Michel (eds.) : *La danse au XXe siècle*. Larousse, París.
- Heffner Hayer, Michelle (2009): *Flamenco. Conflicting Histories of the dance*. McFarland& Company, Londres.
- Mira, Alberto (2007): *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Ediciones Egales, Barcelona.
- Vidarte, Paco (2007): *Ética marica*. Editorial Egales, Madrid.

8 Deleuze, G. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. París, Editions du Seuil, 2002.

A medida del cuerpo. Notas acerca del retorno a lo físico en la estética de las nuevas tecnologías*

According to the body. Notes on the re-turn to material world in new technologies aesthetic

*ALEJANDRO LOZANO MUÑOZ***

Resumen: Estas notas abordan 2 puntos interconectados: 1) en primer lugar daremos cuenta de algunos de los factores clave (a nivel coyuntural, social y especialmente tecnológico) que han propiciado un retorno paralelo al cuerpo y al espacio físico. A continuación, y tomando como referencia algunos de los discursos teóricos en torno a la fisionomía actual del biopoder, 2) esbozaremos un enfoque alternativo en torno a las relaciones entre cuerpo, nuevas tecnologías y poder partiendo de prácticas ciudadanas en las que la inclusión de dichas tecnologías potencia (en lugar de socavar, gestionar y controlar) la identidad los sujetos que hacen causa común para ejercer resistencia y hacer valer sus intereses.

Palabras clave: cuerpo, nuevas tecnologías, espacio, biopoder, ciudadanía, identidad.

Abstract: This notes point towards two intertwined topics: 1) first of all, we will approach to some of the key factors (conjunctural, social and technological) regarding the simultaneous turn to both the body and the physical space. Then, taking as references different narratives about contemporary biopower, 2), we will sketch out an alternative framework concerning the bonds between body, new technologies and power. In order to do so, we will focus on recent social practices which include the use of these technologies as tools of empowerment.

Keywords: body, new technologies, space, biopower, citizenship, identity.

Fecha de recepción: 01/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Esta investigación ha sido posible gracias a un contrato predoctoral cofinanciado por la Universidad de Salamanca y el Banco Santander.

** Investigador predoctoral en la Universidad de Salamanca. Su principal línea de investigación es la estética de las nuevas tecnologías (biotecnologías, tecnologías digitales y tecnologías sanitarias) en las sociedades contemporáneas. Sus principales intereses investigadores son: a) Las relaciones entre tecnología, cuerpo y espacio en un mundo tecnificado; b) Cambios en la percepción del yo, los otros y el entorno circundante debido al uso creciente de diferentes tipos de tecnología en nuestra vida cotidiana; c) Nuevas narrativas digitales tras el discurso de la cibercultura (1980-1999). Dirección de contacto: alejandro.lm@usal.es

1. Retorno al cuerpo en la estética de las nuevas tecnologías tras el ocaso de las ciberculturas

1.1. Contexto. El ocaso de las ciberculturas y la obsolescencia de la estética del ciberespacio

Comprender los giros hacia el cuerpo físico y hacia los espacios locales que han tenido lugar en nuevas tecnologías durante los últimos años requiere situarse en el contexto del ocaso de las ciberculturas históricas¹. Aunque se trata de un fenómeno que tiene lugar en esferas como la artística, la científica o la filosófica, es especialmente la literatura el medio más influyente para generar la estética de las nuevas tecnologías característica del periodo de las ciberculturas. Durante los años 80 y 90 del siglo pasado aparecieron casi de manera sistemática varias obras de ciencia-ficción que sentarían las bases de una estética que todavía hoy ejerce un notable influjo. Nos referimos a novelas fundacionales del cyberpunk como *Neuromante* (1984) de William Gibson, o a la compilación *Mirrorshades* (1986) editada por Bruce Sterling, cuyo prólogo establece las preocupaciones fundamentales de este subgénero de la ciencia ficción. En este eje de coordenadas surge el ciberespacio, desbordando con su inconcebible estructura la imaginación del lector².

Aunque la cibercultura en su conjunto (particularmente la subcultura cyberpunk) había mantenido desde el comienzo una relación problemática con el cuerpo, se puede considerar a Stelarc como una de las figuras que, desde el ámbito de la performance artística, ha expresado con mayor rotundidad la situación de nuestra dimensión orgánica en aquel contexto. En una de sus citas más conocidas el artista chipriota, conocido por sus performances en torno a la transformación del cuerpo humano por parte de la tecnología, sostiene:

Es hora de preguntarse si un cuerpo bípedo, que respira, y que posee una visión binocular y un cerebro de 1400 centímetros cúbicos es una forma biológica adecuada. Ya no da abasto debido a la cantidad, complejidad y calidad de la información acumulada... La información propela el cuerpo más allá de sí mismo y de su biosfera. La información determina la naturaleza y la función del cuerpo postevolutivo (Dery, 1998, p. 183).

-
- 1 Roy Ascott definió concisamente la cibercultura como “el dominio de aparición en el que la inteligencia natural y la vida artificial pueden interactuar creativamente (Ascott, 2007: 279). Una conceptualización más técnica es la que ofrecen Sánchez Perera y Andrada de Gregorio: “Diversos autores denominan “cibercultura”, a la agrupación de una serie de fenómenos culturales contemporáneos ligados principal, aunque no únicamente, al profundo impacto que han venido ejerciendo las tecnologías digitales de la información y la comunicación sobre aspectos tales como la realidad, el espacio, el tiempo; el humano mismo y sus relaciones sociales” (Sánchez Perera & Andrada de Gregorio, 2013). También es pertinente, pese a que se ciña al ámbito cyberpunk, la descripción que ofrece Sterling de la problemática de esta subcultura: “Ciertos temas centrales aparecen con frecuencia en el cyberpunk: el problema de la invasión del cuerpo con miembros protésicos, circuitos implantados, cirugía plástica o alteración genética. Similar y quizás aún más poderosa es la invasión de la mente: interfaces mente—ordenador, inteligencia artificial, neuroquímica... son técnicas que redefinen radicalmente la naturaleza humana, la naturaleza del yo” (Sterling, 1998).
 - 2 Es conocido el siguiente párrafo de la novela seminal de Gibson en el que se describe el nuevo espacio inmaterial con una terminología que recuerda a las experiencias con drogas: “El ciberespacio. Una alucinación consensual experimentada diariamente por billones de legítimos operadores, en todas las naciones, por niños a quienes se enseña altos conceptos matemáticos... Una representación gráfica de la información abstraída de los bancos de todos los ordenadores del sistema humano. Una complejidad inimaginable” (Gibson, 2010: 69-70).

Otro texto sumamente influyente fue *Pigs in cyberspace* (1992) del especialista en robótica Hans Moravec, quien, en la órbita del transhumanismo y a través de un relato especulativo sobre el futuro de la realidad virtual y el ciberespacio, llegó a afirmar lo siguiente:

Eventualmente, quizá queramos superar nuestros músculos atrofiados y nuestros sentidos atenuados si la neurobiología aprende lo suficiente como para conectar nuestros nervios sensores y motores a interfaces electrónicas (Moravec, 2013: 179).

Las décadas de las ciberculturas se caracterizaron así por un fuerte dualismo que separaba netamente la realidad material de la realidad electrónica y líquida de los espacios electrónicos. En el peor de los casos el cuerpo quedaba condenado al eventual abandono tras la adopción de una vida cada vez más adaptada al ritmo del universo digital, o bien a la obsolescencia como víctima del *upgrade* tecnológico. Rara vez se llamó la atención de la fuerza con la que este dualismo volvía a separar la carne de la mente.

Las utopías y distopías de las ciberculturas han ido desvaneciéndose a medida que avanzaba el nuevo milenio debido a una serie de factores coyunturales (hitos como el bluff del efecto 2000 o la crisis de las empresas punto com), sociales (la asimilación cada vez mayor de las nuevas tecnologías en la vida cotidiana de los usuarios, eliminando su carácter de *novum* o acontecimiento revolucionario), y particularmente tecnológicos acerca de los que es conveniente detenerse.

1.2. Contexto tecnológico. Conectividad y portabilidad como factores tecnológicos del giro hacia el cuerpo (y hacia el espacio).

En el momento presente se puede constatar una metamorfosis en la estética de las nuevas tecnologías en la que el cuerpo físico ha adquirido un papel protagonista. Cabe señalar la emergencia de un nuevo paradigma tecnológico caracterizado por la conectividad, la movilidad y la integración de los dispositivos con el espacio físico que se aleja de la concepción de las tecnologías digitales como portales de acceso a un nuevo espacio electrónico.

A continuación señalamos una serie de innovaciones tecnológicas que han actuado como factores materiales determinantes para esta transformación:

- 1) La rápida acogida en las sociedades desarrolladas de una serie de dispositivos tecnológicos aparecidos a finales de la década de los 2000 (smarphones, tablets, relojes inteligentes, *wearables*) que trajeron consigo una serie de innovaciones en términos de diseño: conectividad permanente, portabilidad y, como consecuencia, facilidad de uso durante todo tipo de desplazamientos.
- 2) El desarrollo de redes de Banda Ancha Móvil (2G, 3G, 4G) que posibilitan un acceso prácticamente ubicuo e instantáneo a Internet, suprimiendo la necesidad de recurrir a equipos fijos como el ordenador de sobremesa para acceder a la red (IHS Inc. & Valdani Vicari & Associati, 2014; Ministerio de industria, Energía y Turismo, 2014).
- 3) Ligado a lo anterior, la presencia de tecnología GPS, sensores de movimiento (acelerómetros) y rotación (giroscopios) en estos dispositivos favorece un uso localizado de las nuevas tecnologías. Sirviéndose de estos sistemas han aparecido

numerosas aplicaciones que se adaptan para ajustar la experiencia del usuario al espacio en el que se encuentra (Foursquare, Google Maps, aplicaciones deportivas como Endomondo, etc.).

- 4) Por último, la consolidación de la interfaz táctil como la mediadora entre usuario y sistema ha permitido la integración del sentido del tacto en la estética de las nuevas tecnologías, acercando físicamente a los dispositivos al cuerpo de los usuarios (Lozano, 2014).

Esta coyuntura ha propiciado un cambio de orientación en nuestra relación con las tecnologías digitales. En ella el cuerpo juega ahora un renovado papel, lejos ya de la problemática planteada por la estética del ciberespacio, y favorece una percepción háptica y localizada de las mismas. Por háptico no hay que entender únicamente la presencia del tacto de la mano, sino también del movimiento y, en general, de los múltiples mecanismos mediante los que nuestro organismo capta toda clase de estímulos a través de la piel: “La percepción háptica se define usualmente como la combinación de funciones táctiles, kinestésicas y propioceptivas, el modo en que experimentamos el tacto tanto en la superficie como en el interior de nuestros cuerpos” (Richardson & Wilken, 2009: 29). Técnicamente, la háptica es “un sistema perceptivo, mediado por dos subsistemas aferentes, *cutáneo* y *kinestésico*, que involucra habitualmente la exploración manual activa [...] El sistema háptico es especialmente efectivo a la hora de procesar las características materiales de superficies y objetos” (Lederman & Klatzky, 2009: 1439).

El cuerpo aparece no ya como la carne residual o la mitad prescindible del sujeto, sino como la piedra de toque, a la manera del cuerpo “aquí” o del “espacio corpóreo” de Merleau-Ponty³ desde el que habitar y percibir un entorno en el que lo físico y lo digital forman parte de la misma realidad. Cada vez más las nuevas tecnologías se diseñan con el objetivo de sacar mayor partido de algunas de las posibilidades de nuestro organismo, como la háptica, la frecuencia cardíaca o simplemente la capacidad de desplazamiento⁴. En este sentido el cuerpo físico, con sus posibilidades y limitaciones, se está convirtiendo en unidad de medida de las nuevas tecnologías. Este retorno a la materialidad del organismo confirma el ocaso de las utopías digitales una vez comprobada la inviabilidad de las múltiples promesas que confiaban al devenir del desarrollo tecnológico una vida mejor sin los obstáculos de la carne.

Desde el punto de vista de la estética y apoyándose en la ciencia, hay que ir más allá de la reducción de la sensibilidad a los denominados “cinco sentidos”. La idea del cuerpo como punto de partida, así como la importancia central que la dimensión física adquiere en

3 “La palabra «aquí», aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas. El espacio corpóreo es [...] la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos” (Merleau-Ponty, 1993).

4 Se puede mencionar, en este sentido, el incipiente movimiento del “yo cuantificado” (quantified self), una corriente impulsada desde 2007 por Kevin Kelly y Gary Wolf (Kelly & Wolf, 2007). La filosofía del movimiento QS se centra en el individuo y en la percepción de la propia identidad y considera que plasmar determinadas facetas del estilo de vida en herramientas de registro y visualización conduce a un conocimiento más profundo y veraz de quién se es realmente. En una deriva hacia el fitness del “cuidado del ser” (Swan, 2013), cada vez más usuarios consultan en retrospectiva las actividades que les interesa controlar para conocer con datos cuantitativos numerosos aspectos de sus vidas.

el pensamiento de Merleau-Ponty,, encuentra eco en *Embodied Mind*, el tratado de ciencia cognitiva ya clásico de Varela (Varela, Thompson, & Rosch, 1993). En la misma línea de trabajo se encuentran las argumentaciones de Damasio desde la neurociencia, que exhorta a comprender al “cuerpo como norma” insoslayable para percibir el entorno que nos rodea: “El organismo mismo, y no alguna realidad absoluta externa, es usado como fundamento y referencia de nuestra construcción del mundo circundante y de la construcción del omnipresente sentido de subjetividad que es parte esencial de nuestras experiencias” (Damasio, 1999: 16). También en los 90 Lakoff y Johnson, con su concepción de un realismo encarnado, presentaron en *Philosophy in the Flesh* la hoja de ruta para pensar al cuerpo como un componente fundamental en todos los procesos humanos, incluyendo la formación de conceptos, al afirmar que la percepción de la realidad depende estrechamente del aparato sensoriomotor de los individuos, que a la postre es el que los capacita para percibir y manipular objetos, moverse, etc. (Lakoff & Johnson, 1999).

Siguiendo estas propuestas, parece imperativo concebir al individuo en su conjunto como un cuerpo inteligente y sensible, un productor de experiencias poliestéticas que no percibe una imagen solo con la vista al igual que no recorre una calle únicamente con los pies. No obstante, y desde un punto de vista crítico, hay que señalar que este retorno a lo físico no está exento de dificultades. Si bien es cierto que el cuerpo se está consolidando como la medida de las nuevas tecnologías, también es evidente que se privilegia un modelo de cuerpo que deja en una posición de desventaja a aquellos que no encajan en ese patrón (Ellis & Kent, 2013). Dicho cuerpo tiene como rasgos distintivos el gozar de plena funcionalidad en el uso de manos, así como el estar dotado de vista y audición. Cabría destacar también el requisito casi indispensable de tener un buen dominio del idioma inglés (sin olvidar el protagonismo de países asiáticos como Corea del Sur). La caricatura podría completarse añadiendo que este cuerpo, presumiblemente joven y con buena salud, encontrará enormes ventajas si además es aficionado al ejercicio (especialmente si le gusta correr) y frecuenta las redes sociales digitales, lleva una vida profesional activa y realiza numerosos desplazamientos.

Por último, el uso y acceso a Internet mediante dispositivos que enfatizan la portabilidad y la interacción durante los desplazamientos ha favorecido que la movilidad se constituya como una nota característica de la actual estética de las nuevas tecnologías⁵. Al formar parte del flujo de actividades que se llevan a cabo en el día a día, sin necesidad de dedicar un lugar (el despacho, la sala de estar) o un tiempo específico a utilizar Internet, se desvanece la percepción de las nuevas tecnologías como portales de acceso al ciberespacio. De hecho, la noción misma de “acceso” se vuelve problemática. En su lugar, cabría decir que en estos momentos el uso de las nuevas tecnologías tiene lugar *en el* espacio, y no *para acceder* al ciberespacio⁶. Una vez que la realidad virtual ha cedido protagonismo a otras tecnologías de

5 La importancia que adquiere el factor móvil en este contexto ha de conectarse con el giro que han advertido investigadores en otros ámbitos como el sociológico, destacando la importancia que ha adquirido la movilidad espacial (de personas, objetos, información y capital) en la dinámica de las sociedades desarrolladas contemporáneas, un fenómeno que hasta ahora había permanecido en un lugar secundario (Sheller, 2014: 3).

6 Las generaciones más jóvenes, acostumbradas a utilizar dispositivos distintos al ordenador de sobremesa, no parecen sentir la necesidad de distinguir entre la realidad material y la realidad digital. Por ejemplo, el caso de los jóvenes japoneses, “en lugar de centrarse en asuntos como la inmersión y la creación de identidad en mundos virtuales, los usuarios son más proclives a preocuparse acerca de cómo su keitai [teléfono móvil] puede ayudarles en los espacios físicos” (De Souza e Silva, 2006: 264).

imagen digital como la realidad aumentada, aparecen nociones tentativas que tratan de dar cuenta de la actual estética del espacio: espacios híbridos, realidad mixta, realidad aumentada o, en mi caso, realidad integrada para enfatizar la integración entre lo físico y lo digital en una realidad compleja.

2. Tecnologías ciudadanas a partir del cuerpo. Una propuesta para abordar la complejidad de las relaciones entre poder, nuevas tecnologías y cuerpo

El planteamiento hasta ahora expuesto desea expresar el cambio de sensibilidad en nuestra relación con las nuevas tecnologías (tecnologías que son ahora tanto digitales como biológicas) una vez la estética de la cibercultura ha quedado obsoleta tras el ocaso de las utopías y las distopías digitales (Molinuevo, 2006). La revalorización del cuerpo físico, que no está exenta de dificultades (puesto que se privilegia un modelo de cuerpo concreto), discurre paralela a una integración cada vez mayor de la tecnología en nuestra vida cotidiana que afecta en igual medida al espacio que habitamos. Una explicación actualizada de la estética de las nuevas tecnologías requiere una mirada atenta a casos específicos en los que se aprecien los términos de la relación actual entre sujetos y máquinas.

El doble giro (hacia lo local y hacia el cuerpo físico) en la estética de las nuevas tecnologías puede permitirnos articular una propuesta teórica que ayude a pensar las relaciones entre poder, nuevas tecnologías y cuerpo en un contexto en el que de las prácticas ciudadanas que cada vez tienen mayor importancia para configurar el espacio público. La óptica del biopoder se ve desbordada ante un panorama en el que la tecnología ya no puede pensarse únicamente como repertorio de técnicas para gestionar la vida humana. Hay que prestar atención a una serie de iniciativas que muestran cómo esa misma tecnología puede incorporarse en acciones de resistencia y ayudar a hacer valer la identidad e intereses de comunidades de afectados frente a las intenciones de terceros.

Concretamente, las nuevas tecnologías pueden formar parte iniciativas locales de tipo social y cultural de varias formas. En primer lugar, son de utilidad como herramientas auxiliares para expandir la difusión de las actividades, de modo que hagan llegar las convocatorias y llamadas a la participación a todos los usuarios de Internet. Esto permite atraer a agentes ajenos al espacio local pero que se sienten implicados con las actividades y reivindicaciones que se están llevando a cabo. El objetivo no es solo informar o abrir espacios de trabajo digitales, sino convocar a los interesados y afectados en un sitio concreto en un momento específico.

Pero, además, estas herramientas pueden ser parte de la acción misma, dotando a la comunidad de formas de expresión que no serían posibles si se careciese de estas herramientas. Esto lo ejemplifican las iniciativas artísticas de barrios como el Cabanyal, que integran recursos materiales y digitales para potenciar las reivindicaciones de los vecinos. La ciudadanía activa y preocupada por la conservación y el desarrollo desde dentro de los espacios en los que residen está comenzando a extraer todo el potencial de las nuevas tecnologías para la acción.

En esta clase de prácticas se comprueba el giro de las tecnologías de la información a las tecnologías ciudadanas, en tanto que los nuevos medios se ponen al servicio de las acciones que llevan a cabo los colectivos sociales. Una sociedad ya habituada a utilizar la infinitud

de canales informativos disponibles a través de Internet y familiarizada con la dinámica de las nuevas tecnologías ha comenzado a utilizarlas de manera activa e innovadora en sus movilizaciones, pasando de la información a la acción.

Así, a modo de conclusión, si desde el punto de vista de la lógica del biocapitalismo el cuerpo está condenado al inmovilismo y la gestión de su inteligencia y afectos por parte de terceros, las alternativas, que surgen de las iniciativas ciudadanas con nuevos medios, muestran un cuerpo en movimiento, es decir, un cuerpo que actúa de manera autónoma sirviéndose de la misma tecnología que desde ciertos enfoques amenazan con controlarle irremediadamente.

Las nuevas tecnologías o tecnologías digitales no son ya nuevas en absoluto. Especialmente en las sociedades desarrolladas nos encontramos plenamente habituados a tratar a diario con esta clase de dispositivos, ya sea en nuestra vida cotidiana en la vida laboral, atendiendo a trámites administrativos, etc. En este sentido, es posible complementar la concepción disciplinaria de las tecnologías y las nuevas tecnologías característica de los discursos del biocapitalismo con el discurso alternativo que emana de la resistencia de una ciudadanía que se ha visto enormemente potenciadas mediante el uso de las mismas tecnologías.

Referencias

- Ascott, R. (2007). *Telematic Embrace. Visionary Theories of Art, Technology, and Consciousness by Roy Ascott*. (E. Shanken, Ed.). Berkeley: University of California Press.
- Damasio, A. (1999). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- De Souza e Silva, A. (2006). From Cyber to Hybrid Mobile Technologies as Interfaces of Hybrid Spaces. *Space and Culture*, 9(3), 261-278. <http://doi.org/10.1177/1206331206289022>
- Dery, M. (1998). *Velocidad de escape. La cibercultura del fin del siglo*. Madrid: Siruela.
- Ellis, K., & Kent, M. (2013). *Disability and New Media*. New York: Routledge.
- Gibson, W. (2010). *Neuromante*. Barcelona: Minotauro.
- IHS Inc., & Valdani Vicari & Associati. (2014). *Broadband Coverage in Europe 2013. Mapping progress towards the coverage objectives of the Digital Agenda*. European Commission. Directorate-General of Communications Networks, Content & Technology. Recuperado a partir de http://ec.europa.eu/newsroom/dae/document.cfm?doc_id=8238
- Kelly, K., & Wolf, G. (2007). What is the Quantified Self? [Web]. Recuperado a partir de <http://quantifiedself.com/2007/10/what-is-the-quantifiable-self/>
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lederman, S. J., & Klatzky, R. L. (2009). Haptic perception: a tutorial. *Attention, Perception & Psychophysics*, 71(7), 1439-1459. <http://doi.org/10.3758/APP.71.7.1439>
- Lozano, A. (2014). La digitalización del cuerpo en los smartphones. *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 13, 31-41.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Ministerio de industria, Energía y Turismo. (2014). *Cobertura de Banda Ancha en España en el primer Trimestre de 2014*. Recuperado a partir de <http://www.minetur.gob.es/telecomunicaciones/banda-ancha/cobertura/Documents/Cobertura-BA-1Trimestre2014.pdf>

- Molinuevo, J. L. (2006). *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moravec, H. (2013). Pigs in Cyberspace. En M. More & N. Vita-More (Eds.), *The Trans-humanist Reader* (pp. 177-182). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Richardson, I., & Wilken, R. (2009). Haptic vision, footwork, place-making: a peripatetic phenomenology of the mobile phone pedestrian. *Second Nature*, 2, 22-41.
- Sánchez Perera, P., & Andrada de Gregorio, G. (2013). Dispositivos, prótesis y artefactos de la subjetividad cibernética. *Revista de Estudios de Juventud*, 102, 41-54.
- Sterling, B. (Ed.). (1998). *Mirrorshades. Una antología ciberpunk*. Madrid: Siruela.
- Swan, M. (2013). The Quantified Self: Fundamental Disruption in Big Data Science and Biological Discovery. *Big Data*, 1(2), 85-99. <http://doi.org/10.1089/big.2012.0002>
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.

Filosofía de la danza: Cuerpo y expresión simbólica

Philosophy of Dance: Body and Symbolic Expression

ANÍBAL MONASTERIO ASTOBIZA*

Resumen: La filosofía de la danza se define como el estudio sobre un cierto tipo de arte no-representativo que a través del movimiento del cuerpo alcanza efectos estéticos. Desde la aproximación de las ciencias cognitivas se desmiente esta presuposición original de la danza como arte no-representativo. Se introducen, brevemente, varias razones para ver la filosofía de la danza desde el enfoque naturalista de las ciencias cognitivas donde el cuerpo tiene capacidad de expresión simbólica.

Palabras claves: cuerpo, filosofía de la danza, ciencias cognitivas.

Abstract: Philosophy of dance is defined as the study of a sort of non-representational art which through body movements elicits some aesthetics responses. From a cognitive science approach this assumption is doubtful. In this paper is briefly introduced several reasons to view the philosophy of dance from the perspective of the naturalistic approach of cognitive science where the body is described as capable of symbolic expression.

Keywords: body, philosophy of dance, cognitive science.

1. El yo corporal y la filosofía de la danza

El cuerpo es un concepto anatómico de la medicina, una estructura física y un medio de codificación semiótico. Pero además, el desarrollo de nuestra identidad personal, de nuestro sentido del yo (*ipseidad*), está íntimamente relacionado con nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo es sumamente importante. Es a través de él como conocemos la realidad física y a otras

Fecha de recepción: 14/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Investigador colaborador IFS-CSIC. Trabajo realizado en el marco de los proyectos de investigación KONTUZ!: Responsabilidad causal de la comisión por omisión: Una dilucidación ético-jurídica de los problemas de la inacción indebida (MINECOFFI2014-53926-R); y el proyecto de investigación: La constitución del sujeto en la interacción social: identidad, normas y sentido de la acción desde la perspectiva de la filosofía de la acción, la epistemología y la filosofía experimental (FFI2015-67569-C2-2-P) Las líneas de investigación del autor son: Filosofía de la Ciencia Cognitiva, Cognición social, Bioética/Neuroética (tecnologías de biomejora), Ética Experimental, Ética robótica y del Big Data, Psicología Moral, Filosofía de la Neurociencia, Filosofía de la Psiquiatría, Teoría de la Acción/agencia, comportamiento animal colectivo, Cooperación y Altruismo. Autor de los artículos: Monasterio Astobiza, A., y Ezquerro Martínez, J. (2013). El sistema de neuronas espejo y el procesamiento facial de las emociones: El caso del miedo. *Ciencia Cognitiva* 7:2, 34-36 y Monasterio Astobiza A. (2016). La cognición social de las alucinaciones auditivas verbales *Quaderns de Psicologia* Vol. 18, No 1, 63-73. E-mail: anibalmastobiza@gmail.com

personas. Conocemos la realidad física y material de los objetos, porque a través de nuestro cuerpo interactuamos con ellos. Conocemos a otras personas, no solo porque tienen mente y les atribuimos estados mentales, sino porque poseen cuerpo: un cuerpo como el nuestro.

Una de las características principales de nuestro cuerpo es que se mueve espacio-temporalmente. Nuestro cuerpo es un objeto más entre otros objetos y al mismo tiempo una experiencia sentida. El movimiento del cuerpo de otros es percibido, pero nuestro propio movimiento es sentido. Aunque también nuestro propio cuerpo lo vemos.

El cuerpo se usa, se representa y se es consciente de él. Como se verá más adelante la danza es la práctica y ejercicio físico que intensifica la relación entre estos tres elementos en un bucle interactivo a través de la atención como proceso psicológico básico. Estas funcionalidades según algunos autores varían en grado de persona a persona. La consciencia de nuestro cuerpo, nuestra agencia, no se desarrolla aislada de otras estructuras y procesos cognitivos: el conocimiento de los objetos físicos, de los cuerpos humanos y los estados psicológicos están interrelacionados (Meltzoff 2013, 139).

Al ver y sentir nuestro propio cuerpo y ver, pero no sentir, el cuerpo de los demás somos capaces de establecer una correspondencia de que el cuerpo que vemos es como el nuestro y, por consiguiente, entender que lo que sentimos nosotros también lo sienten los otros. Gracias al proceso cíclico acción-percepción y en concreto a la actividad de un grupo especial de neuronas llamadas neuronas espejo (de ahora en adelante NE) por su capacidad de activarse simultáneamente cuando se ve una acción dirigida hacia un objeto físico y cuando el individuo ejecuta la misma acción (Gallese V., Fadiga L., Fogassi L. y Rizzolatti G.. 1996, 593), (Rizzolatti G., Fadiga L. Gallese V. y Fogassi L. 1996a, 131), (Rizzolatti 2004, 169); podemos incluso entender las intenciones de las acciones y ser capaces de imitarlas.

Los movimientos del cuerpo de los demás son significativos para nosotros en términos de nuestra capacidad para poder realizarlos. Gracias a las NE la distancia entre el yo y el tú se cubre y como resultado de ser la base neurofisiológica de entender la intencionalidad de las acciones podemos reconocer las emociones, el dolor y ser empáticos. Para la danza lo más importante de las funciones de estas estructuras neuronales es que permiten la sincronización y coordinación con otra persona durante el baile.

Dentro de la filosofía de la ciencia cognitiva a toda la serie de propuestas que consideran al cuerpo como una parte principal a la hora de entender la cognición se les llama “cognición encarnada” o “cognición situada”. Algunas de sus afirmaciones actualmente pueden ser consideradas indeterminadas o no verificables, como la tesis de la mente extendida (Clark y Chalmers 1998, 7) que afirma que cualquier medio extracortical o extracraneal con ciertas características ayuda, potencia y hasta, a veces, suplanta nuestra cognición; pero en términos generales la posición es correcta. Sin el cuerpo, no se puede entender la cognición y viceversa.

La danza es la práctica y arte del cuerpo en movimiento siguiendo, normalmente, el ritmo de la música. La filosofía de la danza es el área de estudio de la práctica artística de la danza que desde un punto de vista naturalista estudia las bases y evidencias científicas que disponemos sobre la percepción del cuerpo, memoria corporal, control motor, percepción multisensorial de la música y el movimiento etc.

La filosofía de la danza también se centra en los aspectos estéticos y huelga decir que la filosofía de la danza está poco representada en la estética contemporánea por la falta de metodologías y marco teórico armonizado con el de otros objetos de estudio tradicionales de

la estética como la pintura, música etc. La filosofía de la danza con un enfoque naturalista también comparte intereses con la ciencia cognitiva de la danza que investiga científicamente el movimiento del cuerpo humano, así como los procesos cognitivos que lo permiten.

Fíjense que se dice filosofía de la danza desde una aproximación naturalista o ciencia cognitiva de la danza porque se parte de la idea de que el arte, y en concreto la danza, se puede explicar desde dos puntos de vista diferentes. Existe una explicación cultural de la danza por la cual todo es *cultural* que contrasta con una aproximación *bio-cultural* que dice que es la naturaleza humana y por tanto incluye factores biológicos. Desde el enfoque bio-cultural o naturalista, la danza es el producto de procesos cognitivos, motores, perceptuales y afectivos seleccionados por la evolución.

En este sentido, desde una aproximación naturalista en la filosofía de la danza y la experiencia artística de la danza, siguiendo a Noel Carroll (2004, 61) y su descripción general de las características del arte, podemos identificar una serie de atributos *sui generis* de la danza y otros que pueden ser compartidos con otras formas de arte y su experiencia estética:

- *la danza* se reconoce transculturalmente: aparece independientemente en distintas culturas y épocas
- *la danza* coordina los sentimientos de las personas: adapta a la audiencia unos con otro-promueve la cohesión del grupo aumenta la sensibilidad hacia los sentimientos de los demás
- el arte, incluida la danza, ayuda a construir una identidad social
- el arte, incluida la danza, entrena la cognición social y ayuda a mejorar nuestra capacidad para “leer la mente” de los demás detectando las intenciones y emociones de otros

Pero a diferencia de otras formas de arte donde procesos cognitivos de toma de perspectiva, emociones ficticias o empatía nos relacionan con las obras de arte de una forma indirecta, aunque cada vez más se está incorporando al cuerpo: mecanismos de simulación de acciones y sensaciones corpóreas en la apreciación del arte (Gallese y Cuccio 2015); solo en la danza gracias a la coordinación y sincronización del movimiento emerge una experiencia mutua y una intersubjetividad confirmada por los gestos, emociones y expresiones del compañero o compañera de baile y la observación de estos por parte del espectador.

2. Las diferentes instanciaciones del cuerpo

El cuerpo no solo es una estructura física y material, recibe múltiples consideraciones sociales. Al ser parte de nuestra identidad personal lo utilizamos como un medio de comunicación o vehículo semiótico. Esta faceta se despliega plenamente en la danza. Bailamos con propósitos educativos y pedagógicos, sociales, militares, y hasta deportivos.

Las instanciaciones del cuerpo en la danza son múltiples, pero se puede apuntar algunas. Una lista no exhaustiva, pero sí comprehensiva, es esta de Bresnahan (2015):

1. Danza como una de las bellas artes (pace Hegel)
2. Danza no limitada a un proscenio, sino también en una galería de arte, danza cómica, danza en la calle

3. Danza como terapia (por ejemplo para fortalecer la musculatura y prepararse para el parto)
4. Danza como ejercicio físico (en los gimnasios etc.)
5. Danza social en los bares, bodas...
6. Danza como forma de preservar la tradición cultural (danza china)
7. Danza competitiva (break dance)
8. Danza de guerra (Haka Maori, africana etc.)
9. Danza improvisada (que transversaliza a todas)

De acuerdo con Bresnahan (2015) una definición filosófica estricta de la danza es complicada. Para filósofos pragmatistas, procesuales o fenomenólogos una definición del tipo para qué sirve y cuáles son las funciones de la danza no serviría de la misma forma que para un filósofo analítico. Bresnahan ha hablado en alguna ocasión de la esencia inefable de la danza. Es legítimo defender esta posición, pero creo que es preferible ir describiendo los elementos que componen el fenómeno de la danza y, si es posible, ofrecer una definición generalizable de ella.

Le debemos a Kant la noción de trascendentalidad como el estudio de las condiciones de posibilidad de los fenómenos. Un enfoque filosófico o científico cognitivo no se diferencia cuando trata cuestiones trascendentales sobre la danza, es decir, qué hace que algo sea considerado danza y no otra cosa. A partir de ahí, se puede construir una teoría y lanzar predicciones que se podrán falsear.

En principio, la definición de danza como un arte no-representativo no casa con los datos de la ciencia cognitiva que interseccionan con la danza. Veamos porqué.

3. Cuerpo como expresión simbólica

Como reconoce el investigador Ivar Hagendoorn (2011, 523) la danza es un universal cultural humano y citando a Mallarmé plantea la cuestión simbólica de la danza:

“cómo un bailarín escribiendo con su cuerpo, sugiere cosas que la palabra escrita solo puede expresar en varios párrafos de diálogo o prosa descriptiva”.

La tradicional definición de la danza como un arte no-representativo que a través del movimiento del cuerpo alcanza efectos estéticos, es correcta solo a medias. Porque la danza es un arte representativo y simbólico. La danza nos habla.

El sistema de NE que como se ha dicho más arriba es una clase especial de neuronas que se activan tanto cuando se observa la realización de una acción por parte de otro individuo como cuando se ejecuta esa misma acción, originariamente descubiertas en el área F5 de la corteza motora del cerebro del macaco; se cree gracias a diversas evidencias que también se encuentran en el cerebro humano.

Estructuras corticales que comprenden el sistema de NE son el pars opercularis del giro inferior frontal y el lóbulo parietal inferior rostral que se activan con la observación/ejecución de:

- acciones dirigidas a objetos

- acciones comunicativas
- movimientos corporales

También se han encontrado NE es estructuras subcorticales como la ínsula, amígdala y área somatosensorial primaria y secundaria, que se activan durante la experiencia/observación de:

- emociones
- sensaciones

Con esta doble funcionalidad de las NE, base neurofisiológica del entendimiento de la experiencia agencial, los movimientos del cuerpo en la danza dejan de ser simples movimientos para convertirse en acciones y aún más, en expresiones simbólicas que, por tanto, tienen significado.

La danza no tendría sentido si los movimientos corporales no fueran inteligibles y produjeran ciertas emociones a través del movimiento del cuerpo, incluso hasta en la danza más improvisacional y desestructurada contemporánea. Porque los bailarines y bailarinas tienen un cuerpo similar al mío yo entiendo sus movimientos en la medida que también tengo la capacidad de realizarlos y sentir lo que se siente cuando actúo. Bien es cierto, que a mayor repertorio comportamental y habilidad en el control del movimiento, mejor será el entendimiento de las acciones (Calvo-Merino B., Glaser D., Grezes J., Passingham R. y Haggard P. 2005, 1245). Estos es así porque la imitación, reproducir lo que veo, es un mecanismo que permite entender, hacer mío y por tanto dotar de sentido, las acciones de otros individuos.

El campo de la neuroestética (Zeki 2009, Kandel 2016) que viene a ser el estudio de las bases neuronales de la apreciación y juicio estético se ha interesado inicialmente en el arte visual, pero poco a poco se ha ido interesando en otras formas y géneros de arte como la danza. La danza es una forma de arte muy interesante para explorar y no solo es estudiado desde la neuroestética de la danza, sino desde un cuerpo de conocimientos amplio que investiga cómo la experiencia de las acciones modula la percepción.

La neuroestética de la danza está idealmente posicionada para explorar la idea de que es a través del cuerpo con mecanismos de simulación de acciones y sensaciones corpóreas como apreciamos el arte y, particularmente, la danza. Desde este enfoque corporizado o encarnado la activación de un sistema de observación de acciones (que comprenden estructuras occipitotemporales, parietales y frontales encontrándose también las NE) es fundamental en la respuesta estética.

Un aspecto crítico de esta hipótesis de la percepción encarnada o corporizada del arte y particularmente de la danza es la idea de que la simulación de las acciones, sensaciones corporales y emociones visibles o implicadas en la obra de arte (un ballet, baile o movimiento rítmico del cuerpo) influye en la experiencia estética del observador.

Freedberg y Gallese (2007, 198) sugieren que la resonancia corporal del arte en el observador está causada por el contenido de la obra de arte y ponen como ejemplo el cuadro de Goya “Qué hay que hacer más” donde se ve un cuerpo torturado que produce en el espectador una empatía cinestésica de dolor.



Desastres de la Guerra 33 ¿Qué hay que hacer más?, 1810-184. Francisco José de Goya y Lucientes

Freddberg y Gallese se preguntan si la simulación encarnada o corporizada de la experiencia estética de la obra de arte difiere de nuestras respuestas empáticas ante las acciones de la vida real. Es decir, qué diferencia existe en nuestra simulación corporizada cuando vemos acciones representadas en cuadros o esculturas de acciones reales.

La danza, como forma de arte, es ideal para poder contestar a esta y otras cuestiones sobre la perspectiva encarnada o corporizada en la neuroestética. Hasta la fecha existen numerosos estudios que afirman la superposición de la percepción de las acciones y la ejecución de las mismas. El sistema de NE es un ejemplo de ello. Se ha demostrado la activación corticoespinal del observador de movimientos y acciones de otro, medido a través de potenciales evocados motores que son las respuestas neurofisiológicas del sistema sensoriomotor ante un estímulo específico (Fadiga et al. 1995).

También se ha estudiado cómo la experiencia física o visual previa del observador influye en la percepción de las acciones de otros. Un hallazgo consistente y robusto dentro de esta línea de investigación es que cuando bailarines expertos observan movimientos de otros bailarines que ellos mismos son buenos, a la hora de realizarlos hay una fuerte activación en el sistema cerebral encargado de representar las acciones (Calvo-Merino et al. 2005, 1245).

El cuerpo se comunica gestualmente y la danza es una expresión simbólica. Es interesante el proyecto de Christensen, Nadal, Cela-Conde y Gomila (2014, 181) de a partir

de la forma histórica de los movimientos de la danza artística y el sistema de notación del movimiento por parte del coreógrafo de origen húngaro Rudolf Laban, crear una batería de estímulos normativa para investigar cómo el cerebro procesa el movimiento, cómo se perciben las emociones a través del cuerpo y cómo la danza puede ser una fuente de experiencia estética.

Futuros investigadores que hagan uso de esta batería de estímulos ecológicamente válidos de 203 movimientos de baile, no harán más que constatar que el cuerpo tiene poder de expresión simbólica.

4. Danza, cuerpo y simbolismo: Hacia una nueva filosofía de la danza

¿Qué entendemos por *simbólica* cuando decimos “expresión corporal simbólica” de la danza? De acuerdo con el filósofo Charles S. Peirce hay tres tipos de signos: índices, iconos y símbolos. Todo signo es un estímulo con significado. La diferencia se encuentra en el modo en que los signos se asocian con el significado o mejor dicho con el objeto al que se refieren.

Un índice (señalar con el dedo) es el signo que directamente apunta a algo que significa porque se correlaciona con él. Un icono (una pintura figurativa o fotografía) físicamente se asimila a lo que representa y finalmente un símbolo (una palabra) es todo signo que activa una red de asociaciones de otros conceptos y habitualmente adquiere su significado por convención.

Esta clásica taxonomía, un tanto simplificada pero pertinente para nuestros propósitos, de los signos viene a ser básica en la teoría semiótica y de la comunicación. Si la extrapolamos a los movimientos corporales de la danza cuando decimos que las acciones del bailarín o bailarina son simbólicas, estamos simplemente diciendo que representan, que tienen significado. Pero a diferencia de la noción tradicional de símbolo, no es un significado arbitrario. Hay un fenómeno estudiado por la neurociencia cognitiva que se llama “movimiento biológico” que es más apropiado para definir el tipo de significado que ofrecen los movimientos corporales en la danza.

El movimiento biológico es un fenómeno de nuestro sistema visual que permite obtener y reconocer información dispersa de un objeto, en este caso del cuerpo biológico humano o no-humano. Por “movimiento biológico” podemos entender la animación o movimiento autopropulsado que tienen las criaturas vivas. Johansson (1973, 202) colocó estratégicamente puntos de luz en las articulaciones del cuerpo de una persona. Con estas luces que crean una silueta degradada de la apariencia virtual de un cuerpo se puede discriminar la agencia del cuerpo. Cada una de las luces por separado no aporta información alguna, se mueven translacional o elípticamente. Pero todas en su conjunto generan información de movimiento espacio-temporal a partir del cual los observadores pueden identificar el género del actor (Kozlowski y Cutting 1977, 576), la actividad que realiza (Johansson 1973), e incluso el estado emocional (Brownlow S., Dixon A., Egbert C. y Radcliffe R. 1997, 411).

Este movimiento biológico que nuestro sistema visual está preparado para obtener es el que crea la fuerza de la expresión simbólica de los movimientos y acciones corporales en la danza. En otras palabras, su sentido y significado.

Por el mero hecho de percibir el cuerpo en movimiento, el fenómeno del movimiento biológico sumado al sistema de NE y otras áreas que permiten simular en nuestra propia

mente las acciones de los demás al observarlas, ya permiten de una forma inmediata dotar de sentido (e intencionalidad y agencia) y por tanto expresión simbólica, a la danza.

El enfoque naturalista de la ciencia cognitiva de la danza presenta suficientes evidencias empíricas traídas de diferentes áreas de estudio para mostrar que la danza es una forma de arte representativo que produce efectos estéticos porque el cuerpo tiene expresión simbólica. Esta es la primera tesis que permite caminar hacia una nueva filosofía de la danza:

– el cuerpo se expresa simbólicamente.

Decir que el cuerpo se expresa simbólicamente es decir que el cuerpo y sus movimientos tienen un significado fácilmente interpretable por el observador. El movimiento es intencional.

En la danza el movimiento corporal se convierte en un superestímulo o estímulo super-normal una idea del etólogo Niko Tinberger, premio Nobel de fisiología o medicina y, por cierto, perteneciente a la única familia que tiene dos premios nobeles en sus filas ya que su hermano Jan Tinberger recibió el Nobel de economía junto a Ragnar Frish en 1969, que hace que su interpretación simbólica sea directa y fácil. Un superestímulo es una versión exagerada de un estímulo al cual hay una tendencia a responder. Tinberger estudió como algunas especies de aves sus hembras son capaces de incubar huevos falsos porque un rasgo de los huevos naturales es amplificado en los falsos, por ejemplo, el color. Estas hembras dejaban sus huevos para incubar los falsos incluso aunque su tamaño fuera el doble de grande y resbalaran por él. Con otras especies de peces pasaba exactamente lo mismo. Los peces eran engañados por peces de madera atacándolos a estos cuando se acercaban en lugar de a otros peces reales.

Resulta que el movimiento del cuerpo de la danza actúa como un superestímulo. Normalmente el vocabulario de una coreografía se divide en unidades que son gestos o movimientos simples. Estos son amplificados a través de un estilismo grácil, su cadencia, trayectoria o velocidad, lo que se puede denominar como fluidez perceptual, convirtiéndolos en fácilmente percibidos como movimiento biológico y procesados por nuestros sistemas de observación, entre ellos las NE. A su vez, sirven de input o entrada para alimentar nuestra maquinaria cognitiva, entre otras, de la cognición social (habilidad sociocognitiva para entender a otros) que finalmente nos permite entender la intencionalidad y el porqué de lo que vemos. Pero el poder simbólico de las acciones y su interpretación no es la única dimensión en esta nueva concepción de la filosofía de la danza. Esta es la segunda tesis que permite construir una nueva filosofía de la danza:

– Los movimientos del cuerpo en el arte de la danza que tienen expresión simbólica gracias a la percepción visual de los mismos como movimiento biológico adquieren también una apreciación estética.

Esta apreciación o valoración estética es mayor cuanto más difícil o imposible de realizar para el observador es una acción o movimiento corporal: el espectador sabe que está viendo una acción física que supera sus propias habilidades y esto produce un mayor agrado estético (Cross E., Kirsch L., Ticini L. y Schütz-Bosbach S. 2014).

Con todos estos datos se crean dos tesis que hacen posible una nueva concepción de la filosofía de la danza. Estas dos tesis definen la danza como un arte representativo que produce efectos estéticos. La danza es representativa porque nuestra cognición visual (mecanismos perceptivos) desambigua las acciones del cuerpo como movimiento biológico, un fenómeno por el cual nuestra visión obtiene información relevante del cuerpo interpretándolo como intencional y, por tanto, otorgándole expresividad simbólica. Paralelamente, el sistema de observación de las acciones y en concreto las NE permiten la simulación en la mente del observador de las acciones y entenderlas como si las hiciera él. En la medida en que la ejecución física de los movimientos resulta difícil ejecutarlas simulacionalmente, porque supera las habilidades físicas del observador, el agrado o valoración estética es mucho mayor.

Los puntos clave de esta nueva concepción de la filosofía de la danza desde un enfoque naturalista son varios. Uno de ellos es que los movimientos estilizados del cuerpo en su expresión artística en la danza producen un efecto en nuestras capacidades mentales que en última instancia dan lugar a una respuesta estética. Otro es que los patrones de movimiento que vemos en la coreografía de una danza son un reflejo especular de las estructuras subyacentes de nuestra mente/cerebro.

La danza es una forma de arte representativo y simbólico como hemos ido viendo a lo largo de este escrito gracias a la evolución de una arquitectura cognitiva y sensorial dedicada a atender a los gestos del cuerpo y asignarles un significado (simbolismo). No obstante, la danza como forma de arte que utiliza el cuerpo como plataforma de expresión simbólica tiene límites. No todas las situaciones pueden ser representadas en la danza. Una representación o coreografía de danza es muy poco probable que cause emociones de disgusto, culpa, orgullo... principalmente porque las señales del movimiento biológico no inervan las partes del encéfalo asociadas con estas respuestas afectivas. La filosofía de la danza o la teoría estética y análisis crítico tiene que darse cuenta de lo que puede estar y no puede estar en una representación o coreografía de danza. Las ausencias son igual de importantes, a veces más que las presencias, sobre todo en el arte, pero esto puede dar pistas a la hora de las recensiones culturales del arte coreográfico.

También es importante señalar, porque este es otro punto clave de esta nueva concepción de la filosofía de la danza desde un enfoque naturalista, las implicaciones terapéuticas. La sincronización de los patrones de movimiento corporal con nuestro compañero/a de baile aumenta el vínculo y apego con aquél o aquella. Pero es que además la sincronización durante el baile alivia el dolor. Un reciente estudio (Tarr B., Launay J., Cohen E y Dunbar R. 2015) muestra cómo aquellos que bailan sincronizados con otros son capaces de soportar 20 unidades de presión más, indicando que su sensibilidad al dolor se ha reducido debido a liberación de péptidos endógenos como las endorfinas que se produce durante la sincronización del baile. Este estudio se suma a otros que han señalado como el fenómeno de sincronizarte con alguien (bailando, siguiendo el ritmo, andando etc.) aumenta la confianza, la empatía y genera cohesión grupal.

La compleja coordinación que requiere la danza, no ya con tu pareja de baile, sino en el propio individuo a nivel sensoriomotor, apunta a los enormes efectos beneficiosos. Efectos beneficiosos claros en términos neurológicos porque bailar es un “doble placer” que estimula la plasticidad cerebral y previene de procesos neurodegenerativos. Es un “doble placer” por-

que la música activa los centros de recompensa del cerebro (o encéfalo) y al mismo tiempo el movimiento activa los circuitos sensoriales y motores. Este “doble placer”, finalmente, estimula y favorece la salud del cerebro (Verghese et al. 2003).

Ver la filosofía de la danza desde el enfoque naturalista de las ciencias cognitivas donde el cuerpo tiene capacidad de expresión simbólica nos permite entender y explicar mejor uno de los universales humanos más característicos, a saber, la danza; y a su vez, la danza nos permite explorar la variedad de instanciaciones del cuerpo y su expresión simbólica.

5. Discusiones

Hemos presentado, brevemente, evidencias de la ciencia cognitiva de la danza para construir una filosofía de la danza desde un enfoque naturalista que parta de la premisa de que la danza es un tipo de arte representativo y simbólico. Esta nueva definición para el estudio filosófico de la danza contrasta con la tradicional definición de la danza como arte no-representativo. Creemos que entre las virtudes de esta nueva y preliminar definición de la danza como objeto de análisis para una filosofía de la danza desde una perspectiva naturalista se encuentra la posibilidad de distinguir qué es y qué no es danza y cuáles son sus funciones, así como la creación de teorías que puedan establecer generalizaciones sobre el fenómeno de la danza.

Bibliografía

- Bresnahan A. (2015), “The Philosophy of Dance” en E. Zalta (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Publicado el 12 de enero del 2015. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/dance/>
- Brownlow S., Dixon A., Egbert C. y Radcliffe R. (1997), “Perception of movement and dancer characteristics from point light displays of dance”. *Psychol. Rec.* No. 47, pp. 411-421.
- Calvo-Merino B., Glaser D., Grezes J., Passingham R. y Haggard P. (2005), “Action observation and acquired motor skills: An fMRI study with expert dancers”. *Cerebral Cortex*, No. 15, pp. 1905-1910.
- Carroll N. (2004), “Mass art as art: A response to John Fisher”. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, No. 62, pp. 61-65.
- Christensen J, Nadal M., Cela-Conde C. y Gomila T. (2014), “A norming study and library of 203 dance movements”. *Perception*, No. 43, pp. 178-206.
- Clark A. y Chalmers D. (1998), “The extended mind”. *Analysis*, No. 58, pp. 7-19.
- Cross E., Kirsch L., Ticini L. y Schütz-Bosbach S. (2014), “The impact of aesthetic evaluation and physical ability on dance perception”, *Front. Hum. Neurosci.* No 8, pp. 102.
- Fadiga L. et al. (1995), “Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study”. *J. Neurophysiol.* No. 73, pp. 2608-2611.
- Freedberg D. y Gallese V. (2007), “Motion, emotion and empathy in esthetic experience”. *Trends Cogn. Sci.*, No. 8, pp. 396-403.
- Gallese V., Fadiga L., Fogassi L. y Rizzolatti G. (1996), “Action recognition in the premotor cortex”. *Brain*, No. 119, pp. 593-609.

- Gallese V. y Cuccio V. (2015), "The paradigmatic body: Embodied simulation, intersubjectivity and the bodily self". En T. Metzinger y J. Windt (eds), *Open Mind*, 1-27. Frankfurt: MIND Group.
- Hagendoorn I. (2011), "Dance, choreography and the brain" en D. Melcher y F. Bacci (eds) *Art and the Senses*. Oxford: Oxford University Press.
- Johansson G. (1973), "Visual perception of biological motion and a model for its analysis". *Perception and Psychophysics*. N. 14, pp. 201-211.
- Kandel E. (2016), *Reductionism in Art and Brain Science: Bridging the Two Cultures*. New York: Columbia University Press.
- Kozlowski L. y Cutting J. (1977), "Recognizing the sex of a walker from a dynamic point-light display". *Perception and Psychophysics*. No. 21, pp. 575-580.
- Meltzoff A. (2013), "Origins of social cognition: Bidirectional self-other mapping and the like-me hypothesis" en M. Banaji y S. Gelman (eds), *Navigating the Social World: What Infants, Children and Other Species Can Teach Us*. New York: Oxford University Press.
- Rizzolatti G., Fadiga L. Gallese V. y Fogassi L. (1996a), "Premotor cortex and the recognition of actions". *Cogn. Brain Res*, No. 3, pp. 131-141.
- Rizzolatti G. and Craighero L. (2004), "The Mirror Neuron System". *Annual Rev. Neurosci*, No. 27, pp. 169-192.
- Tarr B., Launay J., Cohen E y Dunbar R. (2015), "Synchrony and exertion during dance independently raise pain threshold and encourage social bonding". *Biology Letters*, No. 11, pp. 20150767.
- Verghese J. et al (2003), "Leisure Activities and the Risk of Dementia in the Elderly". *N. Engl. J. Med*. No. 348, pp. 2508-2516.
- Zeki S. (2009), *Splendors and Miseries of the Brain: Love, Creativity, and the Quest for Human Happiness*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Identidad/es. Una reflexión sobre las identidades de la mujer en el cine de Icíar Bollaín y Gracia Querejeta

Identity / identities. A reflection on the identities of women in film by Iciar Bollaín and Gracia Querejeta

CARMEN ORS MARQUÉS*

Resumen: Valiéndome de un ya consolidado género filosófico que utiliza el cine para rastrear, reflexionar e ilustrar los problemas filosóficos, me propongo analizar dos de las películas clave del cine contemporáneo realizado por mujeres en España. Concretamente *Te doy mis ojos* (2003) de Icíar Bollaín, por una parte, y *Siete mesas de Billar Francés* (2007) de Gracia Querejeta. El espinoso tema que estas películas permiten ilustrar, a mi modo de ver, es el tema de la identidad humana y en especial el de la identidad de la mujer. Tanto el uno como el otro han sido objeto de fecundas controversias en la tradición epistemológica moderna y en la historia del feminismo. Asomándome siquiera al abismo que supone este problema, pretendo utilizar ambos *films* para mostrar en primer lugar la impronta de lo irracional como fuente de identidad y para convenir con una de las enseñanzas que considero nos ha legado el feminismo: la importancia de desvincularse de los modelos hegemónicos y monolíticos de identidad, para así comprender (parafraseando a Carla Lonzi) que la identidad pasa por un triple movimiento: toma de conciencia, deseo de ser libre y voluntad de existir.

Palabras clave: cine, identidad, trascendencia, inmanencia, irracionalismo, narración, Simon de Beauvoir, Carla Lonzi, feminismo.

Abstract: Using an already established philosophical genre that deals with film as a tool to track, reflect and illustrate philosophical problems, I will analyze two of the key films made by women in Spain. Specifically *Te doy mis ojos* (2003) Icíar Bollaín and *Siete mesas de billar francés* (2007) Gracia Querejeta. The thorny issue these films illustrate, it's, in my view the subject of human identity and especially the identity of the woman. Both, the one and the other have been fruitful controversies in modern epistemological tradition and in the history of feminism. Peering into the abyss even posed this problem, I intend to use both films to show first the imprint of the irrational as a source of identity and to agree with one of the lessons that I believe feminism has bequeathed us. A teaching that prevent us from hegemonic and monolithic models of identity, to make us understand (Carla Lonzi paraphrasing) that identity goes through a triple movement: awareness, desire to be free and will to exist.

Keywords: film, identity, transcendence, immanence, irrationalism, Gellner, Simon de Beauvoir, Carla Lonzi, feminism.

Fecha de recepción: 07/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Profesora de educación Secundaria del IES Barri del Carme, Valencia, ha realizado su tesis doctoral sobre Ernest Gellner. Líneas de investigación: tradición epistemológica moderna, nacionalismo y modernidad, filosofía y cine. Publicaciones recientes: ORS, C., SANFELIX, V., (2013): “¿Por qué luchamos? La antropología política del documental norteamericano de propaganda bélica.”, Eikasía, Revista de Filosofía; ORS, C., SANFELIX, V., (2014): “Esprit détaché. El yo en las meditaciones”, Valencia, Pre-Textos.

El problema de la identidad personal ha sido uno de los tópicos más relevantes y peliagudos de la tradición epistemológica moderna. El propósito de esta modesta reflexión a partir del cine es señalar uno de los errores en los que a mi juicio cayó esta tradición. La tradición epistemológica llevó a cabo un tratamiento de la naturaleza humana y de la identidad personal a histórico y universal, olvidándose del cuerpo y de su significación sexual. En aras de la concreción, como he señalado, voy a tratar este tema tan abstracto realizando un comentario filosófico de dos películas españolas.

En cierta manera podría entenderse que lo que me planteo es una sección particular del capítulo general del problema filosófico de la identidad personal. Pero, como veremos, reflexionando sobre lo particular quizás podamos llegar a arrojar alguna luz sobre lo universal.

Lo particular, pues, es en este caso la mirada que dos directoras de cine españolas nos ofrecen sobre la mujer en dos de sus películas: *Te doy mis ojos*, de Icíar Bollaín, y *Siete mesas de billar francés*, de Gracia Querejeta. Ambas planean sobre la problemática de las relaciones personales: los roles, los equilibrios de poder, las expectativas, lo que se ve y lo que se oculta en ellas... aunque se difieran en el dramatismo de la perspectiva elegida, pues mientras Querejeta nos cuenta una historia dura, sí, pero no extrema; Bollaín, como es bien sabido, pone su foco sobre esa situación límite que constituye la violencia de género.

Aunque los dos films son muy diferentes creo que permiten ser leídos desde un tema común que cabría enunciar como el de la *identidad conquistada*. Y es que Pilar y Ángela, las protagonistas de ambas historias, consiguen algo así como conquistar una nueva identidad, después de enfrentarse a un proceso tremendamente traumático, en el caso de Pilar (víctima de la violencia de su marido), y doloroso, de otra forma, en el caso de Ángela. Pero ¿por qué hablo de “conquistar” la identidad?, ¿qué implicaciones supone este proceso?, ¿cuál el *statu quo ante* que sugiero que hay que superar?

Ya he advertido que el problema de la identidad personal es uno de los temas, como podríamos decir inspirándonos en Hume, más laberínticos de la filosofía. En general, es un problema que se ha abordado desde ópticas epistemológicas y ontológicas, sumamente abstractas. Lo que el feminismo, al reflexionar sobre esta cuestión, puede añadir –y de hecho ya ha añadido– al tratamiento de la misma es un bajarla del cielo de la especulación al terreno concreto de la historia y la sociedad, ya que necesariamente su punto de partida no es un yo desvinculado –por tomarle prestada ahora la expresión a Charles Taylor (1997); o, mejor aún, a Sheila Benhabib (1995)– sino un yo esencialmente caracterizado por un cuerpo dotado de significación sexual y, por ello mismo, de género (Najera, 1999).

Y es que resulta evidente que si la tradición feminista ha abordado el tema de la identidad de la mujer no lo ha hecho simplemente por razones teóricas, ontológicas y epistemológicas sin más, sino respondiendo a un interés práctico: la emancipación. Saber qué o quién soy, y qué elementos conforman mi identidad, para que ésta sea no un destino sino una opción. O en términos beauvoirianos: la condición para alcanzar la trascendencia. Pues, aun reconociendo que el movimiento feminista es plural y que en su seno acoge múltiples tradiciones, seguiría suscribiendo yo las quasi-panfletarias palabras de Carla Lonzi a modo de lema que le daría su unidad: “Toma de conciencia, deseo de ser libre y voluntad de existir” (Lonzi, 1991).

Vayamos pues, sin más dilación, a ver qué podemos aprender de general a partir del caso particular de la historia de estas mujeres cuyas vidas nos presentan los films de Bollaín y Querejeta.

La primera enseñanza es clara. Pilar y Ángela, las respectivas protagonistas de los mismos, han llegado a ser las mujeres que son, esposas y madres, en el contexto de un horizonte social proporcionado por un tiempo y un lugar concreto: la España del último cambio de siglo. Ello supone tener que cargar sobre sí con un conjunto de apreciaciones de sentido instauradas histórica, social y culturalmente, son en terminología de Beauvoir *sujetos situados*.

Pero habría que añadir y subrayar que esas instituciones o estructuras, a través de las cuales se les imponen las categorías que constituyen la identidad de la que parten, no son monolíticas sino plurales incluso en el seno de esa misma sociedad, pues en ambas películas, aparte de las protagonistas, aparecen otros personajes femeninos cuya manera de ser en el mundo –por servimos ahora del utillaje conceptual heideggeriano– es bien diferente al de ellas mismas: la hermana de Pilar, su madre o sus compañeras de trabajo en la película de Bollaín; y del mismo modo Charo, la socia de Ángela, y su madre, o la empleada costarricense de ambas, Evelyn, en la película de Querejeta.

Y si existen esas diferentes maneras de ser mujer que se muestran en las películas dialécticamente, o literalmente en los diálogos que los personajes mantienen entre sí, es porque los procesos de socialización que les han llevado a encarnar un conjunto de significados no determinan la historia de la vida de una persona. Y esta es la segunda enseñanza general que podemos sacar. Los contextos sociales, culturales e históricos condicionan, a veces de una manera extraordinariamente severa, los horizontes de sentido contra cuyo trasfondo se construye la identidad de una persona, pero no determinan esta, pues lo que define a una persona es la capacidad, por remota que sea, de trascenderlos.

Podríamos utilizar estas enseñanzas para calibrar lo que de acertado puede haber en algunas de las posiciones más abstractas sobre la identidad personal a las que antes aludíamos. Pensemos, por ejemplo, en la tradición cartesiana. La misma se caracteriza por considerar al yo como un alma trascendente, desencarnada. También como una sustancia o cosa. Pero lo que Ángela y Pilar vienen a recordarnos es que ahí, en esa posición ontológica aparentemente inocua, se están obviando las dos conclusiones que acabamos de sacar. El yo siempre está situado en un determinado espacio ético –queremos decir: de costumbres-, por lo tanto social; y hasta el momento al menos, en todas las sociedades conocidas, el *locus* que corresponde a cada yo en ese espacio está condicionado por su sexo (también, claro está, por otras circunstancias como la clase social a la que se pertenece). Por otra parte, el yo no es una cosa. Las cosas están, en tanto que tales, sometidas a leyes naturales. Las personas, en tanto que personas, sometidas a leyes... sociales o culturales. Por lo tanto, históricamente devenidas. Por lo tanto, políticamente transformables.

Habría que ser justos, no obstante, con Descartes, y no perder de vista el sentido emancipatorio que tenía su duda; al fin y al cabo, una concreción metódica de aquel examen de la propia vida en el que Sócrates¹ cifraba el valor de la misma. Si es cierto que el yo siempre está situado², no es menos cierto que esa situación es móvil, y que de lo que se trata es de

1 Al que el pensador francés dedicó un escrito hoy perdido.

2 Y esto es lo que con razón ha subrayado la tradición hermenéutica frente a la comprensión desvinculada del mismo a la que propende la epistemología.

que, a la postre, esa movilidad sea más el resultado de una decisión basada en una liberación autoconsciente de prejuicios³, que de la mera inercia. La trascendencia de Beauvoir, la emancipación de las mujeres, siempre tendrá en este sentido algo del gesto cartesiano que, en el fondo, es el gesto que abre la ilustración⁴.

Pero sigamos con el triple movimiento que siguiendo a Lonzi hemos cifrado como la clave para conquistar la identidad: autoconciencia, deseo de ser libre y voluntad de existir. He subrayado la importancia de la duda para lograr la autoconciencia, del gesto de pararse y emprender un camino (no es otra cosa lo que significa la palabra método). En ambas películas hay un paralelismo sorprendente en la primera secuencia, las dos historias comienzan con dos mujeres que cogen un autobús, llevando consigo a sus respectivos hijos. Pilar sale huyendo de su casa, se lleva a Juan, su hijo, el viaje no va ser espacialmente hablando muy largo, sólo se desplaza desde una parte a otra de Toledo buscando refugio en casa de su hermana. Ángela coge un autobús con Guille, su hijo, para regresar a la ciudad de su infancia donde recién ha fallecido su padre, este desplazamiento es un poco mayor, probablemente de Vigo a Madrid.

Estos desplazamientos sin apenas relevancia espacial, son sin embargo el inicio de un largo viaje interior para ambas mujeres. Si se me permite cierta ironía con el título del libro de Taylor, diré que Pilar y Ángela deben remontarse a las fuentes del yo, de su yo. Un viaje desde una existencia sometida y violentada (en el caso de Pilar), o desde la pasividad y una posición subalterna (en el de Ángela) hacia la voluntad de existir. Es aquí donde podemos volver a mirar a otras dos posiciones abstractas sobre la identidad personal para calibrarlas; me refiero a la tradición Lockean y a las teorías narrativas, que creo pueden complementarse. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de ese “viaje interior”?

Al final de “Te doy mis ojos” Pilar confiesa a su hermana, cuando esta le dice que no sabe si ha sabido ayudarle, “No sé quién soy. No podía verme”. El sentido metafórico del título “Te doy mis ojos” es revelador. ¿A quién da sus ojos Pilar? En una escena erótica de la película Antonio le pide un regalo a Pilar; en un gesto de ternura, Pilar le dice que le da sus ojos. Al darle sus ojos a Antonio, le ha dado la capacidad de percibir y examinar la realidad por sí misma, ha renunciado al control de su propia vida. Las causas de esta renuncia podrían ser una combinación explosiva: el amor que Pilar siente por Antonio, su marido y maltratador, y el miedo que siente a perderlo, pues la dominación es tal que Pilar cree que sin Antonio no es nada. La dialéctica del amo y el esclavo está servida.

Pero el espectador, a quien Pilar también ha dado sus ojos para que sea testigo de su viaje interior, sabe que en ese momento de la película en que Pilar dice “no sé quién soy” también ha empezado a verse y actuar por sí misma. El proceso ha sido tremendamente duro y la condición necesaria para lograr esa identidad, podríamos decir con los teóricos narrativos, ha sido la posibilidad de distanciarse de sí misma y narrarse, ser consciente de su biografía, una historia que se despliega en el tiempo y que permite trazar las conexiones de vida suficientes para entretejer pasado, presente y provenir.

3 Y de estos es de los que Descartes quería que la filosofía ayudara a librarnos. Para él, recuérdese, los prejuicios eran la primera fuente del error.

4 Quizás por ello Descartes es el principal objetivo crítico del Gadamer de *Verdad y método*.

¿Cómo narrarnos a nosotros mismos? ¿Cuál es la facultad privilegiada para lograr el autoconocimiento? En tanto que la narración implica retrospectiva, la memoria, como diría Locke, es clave; pero esta no puede entenderse exclusivamente como la facultad que me permite reconocerme como el sujeto que persiste a través de mis vivencias, sino también como la facultad que me permite interpretarme. Y es aquí donde cabría objetar a la tradición lockeana su concepción individual, prácticamente solipsista, de la memoria. Pues la memoria que permite interpretarme no puede ser el simple reconocimiento de la huella que han dejado en mí ciertos hechos, situaciones y circunstancias sino mi posibilidad de recrearlos, contrastarlos, corregirlos y actuar desde ese nuevo relato. Y es en esa interpretación en la que va a ser clave el papel de los otros (“La categoría de *Otro* es tan esencial como la conciencia misma”, Beauvoir, 2005, 55), las otras voces que dialogan conmigo y que se posicionan a propósito de mí actuar, pues el relato que los otros me ofrecen será la piedra de toque que me permita obtener una imagen más ajustada de mí misma, ya que, aunque sea simplemente por coherencia, me permitirá combatir el autoengaño, la justificación o el olvido como mecanismos de defensa. En suma, que la autoconciencia es de alguna manera la interiorización de los otros. Pero cuidado, no pensemos en un proceso limpio, aséptico, exento de distorsiones y conflictos, como propenden a presentar este proceso tantos y tantos teóricos narrativos –Taylor sería un caso paradigmático–.

Volviendo para terminar a las películas, había comentado apelando a la expresión de Taylor como ambos films tienen algo de *road movie*, quizás más bien de *bildungsroman*, en cuanto que hay un viaje interior hacia las fuentes del yo. El paisaje que transita ese yo está poblado por los otros. No cualquier otro sino el otro significativo, las personas a las que más íntima y emocionalmente estamos vinculados. Personas con las que para ser realistas hay que reconocer que se establecen relaciones de poder y a veces sumisión. El periplo de la conciencia de Pilar y Ángela va a pasar por sucesivas enajenaciones y reconciliaciones mediadas por las discusiones que entablan con aquellos a los que se vinculan⁵. Es en este enfrentarse a los otros que se consigue forjar una nueva identidad; un enfrentarse a los otros que en su forma más radical pasa por desprenderse de ese otro-significativo que oprime, la figura del padre en el caso de Ángela o del marido en el caso de Pilar.

Concluyo, lo que nos ha permitido el relato de la vida particular de estas dos mujeres protagonistas de las dos películas analizadas es plantear algunas enmiendas a las concepciones más abstractas de la identidad personal. En relación al cartesianismo y la tradición lockeana denunciar el carácter solipsista tanto de la autoconciencia cuanto de la memoria como capacidades privilegiadas de la identidad personal que en estas teorías subyacen. Lo que objetaríamos a las teorías narrativas es su ecumenismo, su creencia un poco ingenua o nada dialéctica del papel del diálogo en esa recreación de nuestra vida que constituye nuestra identidad. Por último, subrayar que la conquista de la identidad de cualquier ser humano en particular y de cualquier mujer, también en particular, siempre se da en un contexto social y entre los otros que lo pueblan, un contexto conflictivo o cuanto menos tenso. Homenajeando a Simon de Beauvoir, Ángela y Pilar han llegado a ser las mujeres que serán.

5 Podría repasar algunas secuencias en las que las protagonistas se enfrentan con las personas más significativas, que como un espejo les devuelven una imagen de sí mismas en las que quizás no habían reparado.

Referencias

- Benhabid, S. (1995-96): “Fuentes de la identidad y del yo en la teoría feminista contemporánea”, *Laguna, Revista de Filosofía*, nº 3.
- Beauvoir, S. (2005): *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.
- Lonzi, C. (2004): Librería de mujeres de Milán. *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, Horas y Horas.
- Najera, E. (1999): “Feminismo y narración”, *Thémata*, nº 22.
- Taylor, CH. (1996): *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.

¿Es posible una narración sin cuerpo?

¿It is possible a story without bodies?

SANDRA PÉREZ CASTAÑEDA*

Resumen: ¿Es posible una narración sin cuerpo? Todo personaje porta un cuerpo, mueve un cuerpo, desarrolla un cuerpo a través de un espacio y un tiempo que evolucionan con la trama. Paul Ricoeur dice que solo una historia narrada dice el quién de la acción, la pregunta por el ser se contesta narrando una historia. La identidad se hace comprensible, inteligible a través de la narración. Así que el narrar tiene implicaciones ontológicas. Todo personaje narrativo es un *Dasein* arrojado a un mundo.

Palabras clave: Cuerpo, personaje, espacio, tiempo, identidad, ontología, *Dasein*, mundo.

Abstract: It is possible a story without bodies? Every character carries a body, moves a body, develops a body through space and time that evolve with the plot. Paul Ricoeur says that only a story told the who of the action. The question of being is answered by narrating. The identity becomes comprehensible, intelligible through the narration. So it has ontological implications. All narrative character is a *Dasein* thrown into the world.

Clues: Body, character, space, time, identity, ontology, *Dasein*, world.

La conjunción cuerpo-arte sugiere de primeras lo plástico: pintura, escultura, fotografía. También lo escénico, en el teatro. O la combinación de ambos en el cine. Estas artes representan a través de formas que nos conduce a un referente con el que guardan distintos grados de correlato o correspondencia. En todas ellas la presencia del cuerpo es patente mientras que en otras, como la música, no. En las artes de la palabra el cuerpo se camufla. Ocurre que al articularse a través de las palabras, por la abstracción y la arbitrariedad entre significante y significado, estas artes confunden y llevan al olvido de que se compone de signos que representan cuerpo, imitan cuerpo. La lírica arrastra un grado de abstracción mayor que la narración. Entre lo plástico-escénico y lo lírico se sitúa lo narrativo en una posición intermedia fácilmente quebrantable por la libertad formal generada y exigida al arte para sobrevivir y reinventarse a sí mismo. Algunas artes pretenden perder su dependencia de la palabra que la sustenta. El cine y el teatro, salvo algunas experiencias experimentales, se basan en un texto que maneja y caracteriza cuerpos, a veces invisibles en él, hasta alcanzar la posterior representación que le da forma. Una forma que guarda similitudes con lo real y con lo representado. Inapreciable muchas veces en ese texto, germen de lo escénico, que encierra corporeidad.

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Universidad de Sevilla. Estudiante. sanpercas@gmail.com. Líneas de investigación: relaciones entre filosofía y narrativa.

La definición que Aristóteles da a la trama narrativa en su *Poética* es la de mimesis, imitación de la naturaleza y de la vida. Todas las artes son imitativas, imitan a la vida, significándola las narrativas por medio de la palabra y la acción. «De todos los elementos, el más importante es la organización de los hechos porque la tragedia no es imitación de los seres humanos sino de sus acciones y de la vida, la felicidad y la infelicidad están en la acción»¹. «Un parecerse a» que puede, ahondando en la esencia, bandearse entre «lo que es» y «lo que no es» o «es como», en una tensión de sentidos que produce una significación emergente. Dice Aristóteles en *Poética*: «La actividad mimética es connatural a los seres humanos desde la infancia (...). En segundo lugar, todos los seres humanos disfrutan con las imitaciones»². «El imitar es conforme a nuestra naturaleza»³. Una imitación a la vida, al ser humano y a su mundo, convertidos en objetos y sujetos intercambiables, de manera tan radical como la lograda por las artes escénicas y plásticas. Naturaleza, universo, mundo, son antónimos de alma, espíritu, conciencia, dice Paul Ricoeur⁴, que añade que en narrativa son necesarios ambos accesos⁵: el exterior y el interior. ¿En qué polaridad está el cuerpo? Podríamos con-testar que en la primera, o que en ambas. Como en cajas chinas, unas guardan a las otras, y todas son materias que evaden el control del conocimiento humano. Mundo/sujeto, objeto/sujeto. Será Heidegger el que aúna estos opuestos en el *Dasein* en el que naturaleza y mundo son constitutivos del ser. La narración, el lenguaje, el sujeto y el texto serían el polo objetivo de una conciencia que obedece a una intención creadora. La narración es la descripción de una serie de vicisitudes que afectan a un sujeto, o a varios, con diferentes cambios, acciones o fenómenos en un entorno, un mundo durante un lapso de tiempo. Desde un punto de visto fenomenológico no hay narración sin cuerpo. Nos conocemos como objetos, dice Kant. La narración sostiene el cuerpo de los sujetos/objetos personajes y también el cuerpo del autor y también del contador o contadores de la historia. El sujeto que cuenta y se interroga por la cosa debe ser considerado también parte de la cosa: un narrador incorpóreo, con voz en tercera persona, generalmente omnisciente o desde la perspectiva de un observador exterior con cierto grado de deficiencia en su narrar sobre los otros y el mundo; o un narrador en primera o segunda persona que expande un yo fenomenológico de vivencias propias o ajenas; sueños, deseos, frustraciones, memoria, recuerdos; o el narrador reflexivo que en sus especulaciones, reflexiones, pensamientos, ideas, puede discurrir asemejándose a las meditaciones dubitativas de los grandes pensadores. El yo en sí sujeto y objeto de sí mismo. El yo absoluto kantiano, que actúa y padece; el yo pienso de la percepción trascendental y el yo fenoménico afectado por cualquier objeto; todos ellos se dan en narración. Esas voces se vehiculan a través de palabras, tonos, matices, expresiones, gramática dan cuenta del sujeto y, a su vez, de su cuerpo. El habla es un acto como afirma Austin. En las palabras existe el cuerpo.

«No hay carácter en los discursos en los que el que habla ni prefiere ni rechaza alguna cosa; mientras que sí hay pensamiento allí donde se prueba que algo es o no es o donde se

1 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 79 [15].

2 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 70 [5].

3 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 71 [20].

4 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 646.

5 RICOEUR, PAUL (1987) *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Cristiandad. Madrid, p. 643.

manifiesta algo universal»⁶. En los diálogos de los personajes y en sus pensamientos hay cuerpo. Son parte de su caracterización. El habla es inseparable de lo corporal, al igual que las circunstancias sociales y económicas de los sujetos y de los personajes. Para Ortega y Gasset en el cuerpo quedan inscritas las marcas del entorno social. El obrero trabaja con sus manos, con el cuerpo. El capataz y el médico con la mente. La fortaleza del soldado le prepara para el combate. Lo específico de cada cuerpo define hábitos, psicología, el modo de ser, y también al revés. La inconstancia y la pereza del obeso. La fragilidad manifiesta de la víctima. En la corpulencia del malvado reside su cobardía. En la mirada, su intencionalidad. El movimiento de las acciones dibuja el cuerpo del personaje. Su tirantez, su relajación, su agitación, su comodidad, su expectación, su cansancio, su fuerza, su ligereza, su felicidad. El cabello, el rostro, el rictus, el semblante. Su estado y percepciones; el frío y el calor. El propio desarrollo de la trama muta sus cuerpos. «Por carácter y pensamiento decimos que las acciones son unas y otras; carácter y pensamiento son, en efecto, las dos causas naturales de la acción»⁷.

El libro es un objeto físico, una materia, un cuerpo sea papel o formato *ebook* que tiene una forma, un tiempo y un lugar. Para su uso predispone un cuerpo, el del lector, a un movimiento físico, el requerido para la lectura. Leer requiere de los ojos, de las manos, de los dedos, de la mente, de toda una neurotransmisión de células, que dan lugar a toda una gama de acciones mentales: concentración, comparación, relación, memoria, proyección, reconocimiento, percepción, discriminación, entre otras. Reconocer es parte del esqueleto inteligible del placer de la representación para Aristóteles⁸. El leer a su vez produce respuestas corporales: placer, dolor. Para Heidegger el comprender tiene dimensión ontológica. La lectura nunca es un acontecimiento externo ni contingente⁹, dice Paul Ricoeur. «Prescindiendo de la lectura, el mundo del texto sigue siendo una trascendencia en la inmanencia. Su estatuto ontológico queda en suspenso a la espera de la lectura en donde el dinamismo de configuración acaba su recorrido. Y más allá de la lectura, en la acción efectiva, donde la configuración cambia a refiguración», prosigue Ricoeur. El lector tiene la posibilidad de recuperar la forma de los cuerpos contenidos en los textos e imitar sus acciones. Para Aristóteles las tramas son como criaturas vivientes, tienen vida propia porque tienen su propia naturaleza y cumplen con una finalidad. «En lo que hace la imitación narrativa y métrica es preciso organizar las tramas de manera dramática, como en las tragedias, y que versen sobre una sola acción, entera y completa, que tenga principio, medio y fin, de modo que, como si fuera una criatura viviente entera, produzca el placer que le es propio»¹⁰.

Arrancamos afirmando que cada personaje porta y mueve un cuerpo. Una narración es el desarrollo espacio temporal de un cuerpo. Si nos centramos en el género narrativo por excelencia de nuestro tiempo, la novela, ya sea en su vertiente aventuras o la realista, tomando la clasificación ortegueriana, son los cuerpos de los personajes los que sobrellevan y sufren las vicisitudes de la acción de forma más o menos manifiesta. No es casualidad que en *La metamorfosis* (1915), Kafka, represente la progresiva enajenación del protagonista

6 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 81 [10].

7 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 78 [5].

8 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 98.

9 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 866.

10 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 120 [10].

por medio de una transmutación desafortunada que lo transfigura en bicho, en una especie de cucaracha. Transfiguración que arranca en el cuerpo y culmina en el espíritu. El cuerpo como huella o como signo. La mente hace cuerpo y el cuerpo mente; materia de trabajo filosófico y literario. Tampoco es azaroso que la muerte como acabamiento corpóreo sea el destino común de muchos personajes; o que una muerte corpórea no constituya una muerte total si no que la presencia incorpórea se mantenga como en *Los muertos* (Dublineses, 1914, James Joyce); o que el desenlace narrativo no alcance la extinción del cuerpo, pero sí su decrepitud. Lo literario-narrativo arroja mucha significación acerca de la dualidad cuerpo y alma, y su tesis contraria, el monismo. Las aporías sobre cuerpo/mente, cuerpo/alma, materia/espíritu.

Durante mi ponencia en el VII Congreso de la SAF sobre Filosofía y Cuerpo trabajamos la presencia del cuerpo en tres textos narrativos de los que soy autora. El arranque de la novela *La ciudad que rompe sueños*¹¹ describe la disposición de los cuerpos de las personas que viajan en un vagón de metro a través de dos detalles: las posiciones de sus manos y el uso de mascarillas que ocultan sus rostros. Mediante esas pinceladas descriptivas se simboliza la vida en esa ciudad, contaminada, altamente poblada y donde la muerte más común es el suicidio, por lo que se organiza bajo unas férreas medidas de seguridad para evitarlos. El enmascaramiento de las caras y la desgana de las manos colgantes trasladan al texto la atmósfera asfixiante de la vida en esa ciudad. Cubrirse la cara tiene consecuencias directas en la comunicación interpersonal y en el conocimiento. Hay un área del cerebro especializada en el reconocimiento de las caras. Describiendo los cuerpos se refleja el desánimo de vida de los habitantes.

El segundo ejemplo fue un relato, *La burla*¹², del recopilatorio *A los fantasmas se les mata publicando*, en el que se trata el tema de la locura. El miedo y la locura son estados revelan una correspondencia entre cuerpo y alma. Al igual que la ira o la culpa. En este relato se narra cómo la locura puede contagiarse, traspasarse de un personaje a otro y con ella una gama de percepciones alteradas. Como resultado la solidez corpórea del mundo exterior se licua, lo sólido se vuelve líquido para los protagonistas. El relato trata a su vez del par razón/emoción, del que tenemos referentes en Unamuno, Platón y Antonio Damasio en *El error de Descartes*.

El tercer ejemplo, *La playa y el otro*¹³, también publicado en *A los fantasmas se les mata publicando* juega con el concepto del cuerpo como el primer otro de Ortega, pensamiento de corte platónico. ¿Pero es realmente el otro? En este relato, las referencias filosóficas son manifiestas. El narrador y los personajes hablan de filosofía abiertamente, de Platón, de El Parménides, de Ortega y Gasset. Trata de cómo la playa es la mostración pública del desnudo colectivo del otro que es el cuerpo, y de la relación de cada uno con su otro y con el de los demás. Se ambienta en la playa y en un bar donde, en madrugadas de bohemia, los clientes asiduos desnudan sus cuerpos y se fotografían por las calles o en la playa de noche, para posteriormente exhibir dichas fotografías en el bar, dándose la coincidencia de que puedes tomar una copa y el señor acodado junto a ti es el mismo que posa desnudo en la serie de fotografías que se proyectan en un monitor tras la barra. La proximidad del bar con la playa,

11 PÉREZ CASTAÑEDA, SANDRA (2012). *La ciudad que rompe sueños*. Alhulia. Granada.

12 PÉREZ CASTAÑEDA, SANDRA (2013). *La burla. A los fantasmas se les mata publicando*. Alhulia. Granada.

13 PÉREZ CASTAÑEDA, SANDRA (2013) *La playa. A los fantasmas se les mata publicando*. Alhulia. Granada.

le hace heredero del relajo con el otro que es el cuerpo que se respira en el entorno playero. En el relato se abordan aspectos filosóficos relativos al cuerpo. El cuerpo como cárcel o el alma como cárcel del cuerpo. El dualismo cartesiano, la reunificación de Scheler. La dimensión material del hombre, la más puramente sensible. Su satanización. El gusto. Las modas. El bien y el mal. La desnudez y el encubrimiento del cuerpo en el invierno. La moral que rodea lo corpóreo. Lo escatológico. La reconquista de la geneología.

En narración y fuera de ella, nos manejamos con el cuerpo tanto en la consciencia de su presencia como en la inconsciencia de la misma. Para pasar de un estadio a otro debemos hacer uso de la atención y la intención. Modos de la fenomenología de Husserl. Así que para patentizar el cuerpo, que siempre está, que no se esconde de nosotros, tenemos que volvernos hacia él. Nietzsche dice: «El cuerpo soy yo». Wittgenstein en *Sobre la certeza* discurren en la diferencia entre saber y certeza dice que la constancia del cuerpo no es discursiva¹⁴. «No sé cómo se ha de utilizar: «Tengo un cuerpo»¹⁵. ««Sé que tengo un pie pero, ¿qué significa?»¹⁶». Para Wittgenstein sería una proposición que no se debe enunciar pero que se hace con fines mostrativos. «Si sabes que aquí hay una mano te concederemos todo lo demás»¹⁷ enunciado de inicio de *Sobre la certeza*. No podemos dudar de que tenemos cuerpo y no necesitamos saber de materia para saber de nuestra corporeidad, ya que el cuerpo es el no discurso. El cuerpo sería una certeza animal¹⁸, como un tipo de seguridad que no tiene y no le cabe justificación, que no posee razones. La certeza animal es aquella sobre la que nuestra vida tiene sentido y donde no entra el escepticismo. Referirnos al cuerpo es un enunciado hecho, sin duda legítima para Wittgenstein, sin embargo, requerimos de un retorcimiento para patentizar nuestro cuerpo y el cuerpo de los personajes.

Seamos o no conscientes del cuerpo este forma parte de nuestra identidad. Paul Ricoeur desarrolla en *Tiempo y narración* el concepto de identidad narrativa. Dice Ricoeur que preguntarse quién es alguien exige narrar sus obras. Narrar da permanencia y se pierde el fenomenismo de la diversidad de estados. La trama narrativa hace del sujeto un *ipse*, un sí mismo, que unifica la heterogeneidad, los cambios y la diversidad episódica¹⁹. Trasladado al tema que nos ocupa, podemos afirmar que el cuerpo es un *ipse*, que persiste al cambiar, y, en su *ipseidad* incluye cambio, mutabilidad y cohesión²⁰. La narración asienta un cuerpo y una identidad a través de su transcurso.

En *Tiempo y narración* las soluciones a la problemática de las aporías del tiempo pasan por la vía de la narración. Ricoeur asegura que lo fecundo de lo poético obedece a que los objetivos, métodos y rigor difieren de la filosofía, gozando por ello la ficción de una libertad de configuración privilegiada para dar cuenta de lo humano. A la filosofía se le

14 WITTGENSTEIN, LUDWING. (1998). *Sobre la certeza*. Gedisa. Barcelona.

15 WITTGENSTEIN, LUDWING. (1998). *Sobre la certeza*. Gedisa. Barcelona, p. 34 [258].

16 WITTGENSTEIN, LUDWING. (1998). *Sobre la certeza*. Gedisa. Barcelona, p. 49 [379].

17 WITTGENSTEIN, LUDWING. (1998). *Sobre la certeza*. Gedisa. Barcelona, p. 26 [1].

18 WITTGENSTEIN, LUDWING. (1998). *Sobre la certeza*. Gedisa. Barcelona, p. 47 [359] «Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado, y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal».

19 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 630.

20 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 998.

exige que aspire a verdad, a la literatura que convenga con verosimilitud. Aristóteles prima lo verosímil o lo necesario a cualquier otro factor en la trama²¹.

Para Ricoeur la ontología heideggeriana es clave para la comprensión de la existencia. Comenzábamos formalizando la cercanía entre Heidegger y el objeto que nos ocupa al afirmar que todo personaje narrativo es un *Dasein* arrojado al mundo, asumiendo la terminología de *El ser y el tiempo*²². El *ser-ahí*²³ es «la relación del ser con su ser»²⁴ y, en virtud de su esencia, existe como arrojado y en decadencia; conceptos que podemos aplicar al cuerpo. El mundo al que ha sido arrojado es parte integrante del ser, «un momento constitutivo del *ser-ahí*»²⁵. Del mismo modo, los personajes existen en un mundo que les constituye y que, además, ha sido creado para ellos. Cabría objetar esta conexión entre Heidegger y la narración y poner en entredicho la existencia de un personaje, lo que implicaría un proyecto de clarificación del concepto existencia. No es el objetivo de esta investigación especular si los personajes son reales o simulados, o si nosotros somos o no ficciones, o si el mundo es realidad o representación. Imitar de forma activa es el carácter genérico que da Aristóteles a la poética, representación de la acción²⁶. Existencia, para Heidegger, significa *poder-ser*²⁷. La existencia del personaje deja de ser cuestionable si atendemos a que consigue replegarse en el mundo del lector a través de un juego de interpretación identificativa que pone en duda si tienen o no ontología y si el carácter óntico de un personaje sea únicamente el negro tintado sobre el papel blanco de un libro o los sonidos articulados de un relato oral. Cabría entonces objetar que un personaje podría tener realización existencial pero no existenciaria, analizada, la cual distingue al *Dasein* del resto de entes²⁸. En narración el análisis existencial se da, que quede patentizado o aparezca en el subtexto es cuestión de estilo. Podría entenderse que ese carácter existenciario es simulado, que *ser con su ser* del *personaje-Dasein* está mediado por el autor²⁹. En mi opinión, la creación en general y en particular la que nos ocupa, la narrativa, tiene tal carga ontológica que es equiparable al *delante-de-sí* del *ser-ahí*. ¿No es esta posición acaso la que adopta el autor frente al folio en blanco al componer un mundo? Si la tarea heideggeriana es liberar al ser del olvido y el disimulo, propósito de *El*

21 RICOEUR, PAUL (1987) *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Cristiandad Madrid, p. 95.

22 HEIDEGGER, MARTIN (1989) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE. Madrid.

23 Marcamos en cursiva los existenciarios heideggerianos, estructuras para el análisis existenciario.

24 HEIDEGGER, MARTIN (1989) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE. Madrid, p. [12] (27).

25 HEIDEGGER, MARTIN (1989) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE. Madrid, p. [52] (73).

26 Ricoeur tiene muy en cuenta la mimesis en *Tiempo y narración* ya que se basa en la *Poética* de Aristóteles. Define Ricoeur mimesis a partir de Aristóteles como imitación o representación de la acción, proceso activo de imitar o representar. RICOEUR, PAUL (1987) *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Cristiandad Madrid, p. 86.

27 «Existencia significa *poder-ser*, y así, también *poder-ser* auténtico». HEIDEGGER, MARTIN (1989) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE. Madrid, p. [233].

28 Ricoeur distingue existencial de existenciario, afirmando que existencial es una elección concreta de una manera de *estar-en-el-mundo*, mientras que existenciario es el análisis de las estructuras que distinguen al *ser-ahí* de los otros entes. RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 725.

29 Traemos a colación la recreación de esta disyuntiva que consigue Unamuno al hacer que su personaje le visita para preguntarle si es una creación y exigir a su creador que no le mate, como muchos de nosotros apelamos al nuestro en nuestras dificultades mundanas. UNAMUNO, MIGUEL (1982) *Niebla*. Ed. M.J. Valdés. Cátedra. Madrid.

ser y el tiempo, bien podemos servirnos de él para liberar al cuerpo de su ocultación en el texto a través de la intencionalidad. La ontología heideggeriana no es posible más que como fenomenología³⁰. En un relato atendemos a la exhibición del ser en un mundo en un tiempo. Tiene carácter ontológico.

El existenciario heideggeriano más fecundo para destapar al cuerpo en la narración es el *Cuidado*, que se vincula al proyecto primordial de la comprensión del ser. Conforman la mundaneidad del *ser-en-el-mundo* y fija las cosas utilizables por el *ser-ahí*. En narrativa el fenoménico es la existencia del personaje y su mundo. El *Cuidado* es para Heidegger la estructura totalizadora de la existencia ya que saca al *ser-ahí* sale de la pasividad original de *ser-arrojado-al-mundo* y lo orienta hacia el proyecto primario de posibilización, el *poder-ser-hacer-posible* que posibilita la experiencia humana. Los personajes son también, básicamente, posibilidades de ser y de acción. La primera implicación del *Cuidado* es *ser-delante-de-sí* por el que el *ser-ahí* tiende a venir hacia sí mismo según sus posibilidades más propias y se encara como totalidad hacia su futuro. Sin el *Cuidado*, las posibilidades del ser se quedan en suspenso, se aplazan³¹. Cuando Heidegger habla del olvido del ser, se refiere al olvido de su finitud y del sentido originario del *Cuidado*. El *Delante-de-sí* conlleva una confrontación con el cuerpo. Su rescate del olvido. Es el retorcimiento para dar cuenta de su presencia y necesidad. Aunque en Heidegger la muerte es fundamentalmente la de uno mismo, también contempla la de otros, «los acabados y aún presentes», cuya muerte es resolución anticipatoria de la nuestra. Apelar a la muerte de los otros es, en el plano de la historicidad, apelar a la nuestra.

Heidegger considera el presente la categoría menos apta para el análisis originario y la fenomenología directa la menos auténtica³². En su lugar, toma de partida para su fenomenología hermenéutica el futuro. Conceptúa los tiempos como éxtasis, los renombra y les confiere dinamismo, aspecto verbal y adverbial. El *ad-venir*, el *haber-sido* y el *presentar*. De modo horizontal, el éxtasis del futuro es el *fuera-de-sí*, condición primaria de *ser-arrojado-al-mundo*. El éxtasis del presente, el *presentar*. Y el éxtasis del pasado, en el *haber-sido*³³. En paralelo, discurren en vertical la temporalidad del tiempo mortal, la historicidad del tiempo histórico ontológico y la intratemporalidad del tiempo cósmico. Todos constituyen al *Dasein*.

Al igual que en el análisis existenciario, en narración el presente si no es el tiempo menos apto, es poco frecuente. También muy pocas se orientan al futuro. La mayoría discurren en pasado, aunque funcione como un presente en progresión, se apunta al futuro, al éxtasis del futuro, ya que el devenir supone una incógnita. La resolución se va anticipando en la trama pero se desconoce, salvo excepciones. En *Crónica de una muerte anunciada* (1981) Gabriel García Márquez arranca afirmando la muerte del protagonista. En Heidegger, el futuro implica al pasado y se aplaza el presente. El *por-venir* reclama al *haber-sido*. Estas pautas se dan en narrativa necesariamente. Son requisitos de la coherencia y la verosimilitud. El futuro del pasado está en cualquier despliegue de tiempo narrativo³⁴. La narración, como el tiempo heideggeriano, posee ese carácter de éxtasis, de un *fuera-de-sí* constituyente que

30 HEIDEGGER, MARTIN (1989) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE. Madrid, p. [35] (53).

31 HEIDEGGER, MARTIN (1989) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE. Madrid, p. [35] (53).

32 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 724

33 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 751.

34 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 722.

conforma una exhibición, un exteriorizar, una derrelicción. Es un salir para volver al objeto, como la fenomenología de Husserl, como el círculo en torno al *ser-ahí* que dibuja la ontología hermenéutica; mimesis configurativa que regresa en refiguración.

El primer olvido del *ser-ahí* es su condición de arrojado; el aturdimiento consecuente procura una existencia inauténtica, no originaria. Como el personaje que se olvida de su condición ontológica de creación de ficción, excepto casos contados como el protagonista de *Niebla* (1914). En narración, por la propia esencia del narrar, por ser imitación, los personajes están arrojados a ser un *fuera-de-sí*. El conflicto de la trama les saca de un estado pasivo y los lleva a acción, sin elección alguna y sabiéndose mortal. El que no, paga con la muerte, como en la vida. Sin embargo, en la existencia del *ser-ahí* no hay garantía existencial *a fortiori*. En términos generales, el relato representa a un *ser-ahí* en existencia auténtica en busca de lo originario. Es intención, imitación activa. Sin embargo, el *Dasein* en su olvido del ser reniega de su inherente constitución. Por el olvido del ser, el *ser-ahí* termina siendo un otro que no el arrojado, otro que no el *ser-para-la-muerte*. Paradójico que la imitación cumpla existencia auténtica y lo que imita, la propia existencia, no. En narrativa, el *fuera-de-sí* constituye su legitimidad necesariamente. La totalidad del *ser-ahí* es morir. «Finar, en el sentido de morir, constituye la totalidad del *ser-ahí*» [240]. La prueba máxima del *ser-un-todo* auténtico del *ser-ahí*, cuyo límite es *ser-para-la-muerte*, nuestra finitud. En narrativa la muerte del personaje, su acabamiento corpóreo.

Podemos encontrar conexiones útiles entre Heidegger y Aristóteles. Para el primero es fundamental lo posible y para el segundo la posibilización. Existencia para Heidegger significa *poder-ser* y en Aristóteles la trama da respuesta a lo posible hasta hacerlo efectivo. «No es tarea del poeta decir lo que ya se ha sucedido, sino aquello que podría suceder, esto es, lo posible según la probabilidad o la necesidad»³⁵. *Poética* comienza diciendo Aristóteles que todos los géneros poéticos son potencia. *Dynamis* que en su teoría se opone al acto, *enérgεια*. P63 [10]³⁶. En Heidegger, lo posible del *ad-venir* tiene su raíz en las posibilidades del *haber-sido* y del *presentar*. El *ser-ahí* se transmite de sí mismo, según posibilidades heredadas y elegidas. Emparentado al «uno después del otro» de la trama aristotélica. En Heidegger hay equilibrio entre lo que todavía puede ser y lo que «ya (...) no»³⁷. Ese equilibrio que para Aristóteles garantiza la verosimilitud de la trama. Otras similitud entre ambos autores radica en la totalidad existencial del *ser-integral* y el *ser-un-todo*, y la concepción aristotélica de trama como un todo, —lo que tiene principio, medio y fin, siendo «medio» el cambio, la temporalidad, la discordancia—. Este todo aristotélico puede ligarse a la historicidad del *ser-ahí* entendida por Heidegger como el alargamiento de un «entre-dos», *el entre-nacer-y-morir*³⁸. El «entre-dos» es, por tanto, existencia, pero también narración. Aristóteles exige a la trama plenitud, totalidad, extensión apropiada, conexión interna y coherencia³⁹. El «entre-dos» heideggeriano es cohesión y desarrollo, permanencia y cambio. Ricoeur observa similitudes con Dilthey en la idea de cohesión de vida. Decía Dilthey que

35 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 85 [1451b].

36 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 63 [10].

37 ARISTÓTELES (2004) *Poética*. Trad y Ed. Salvador Mas. Biblioteca nueva. Madrid, p. 742.

38 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 736.

39 RICOEUR, PAUL (1987) *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Cristiandad Madrid, pp. 94-106.

una vida ha de contarse justo antes de morir; Heidegger, que hay que vivir atendiendo a que morirás. Para Heidegger la cuestión de la cohesión del *ser-ahí* es problema ontológico y no de las ciencias humanas, *Geisteswissenschaften*⁴⁰. El «entre-dos» también se vincula con la identidad narrativa de Ricoeur, ya que dispone una identidad ontológica derivada del estiramiento, la mutabilidad y la estabilidad del sí mismo, el quién del *ser-ahí*, del *ipse*. El *idem*, la identidad sustancial, es innatural⁴¹. El *ser-ahí* se presenta estable en su *ipseidad*.

Como conclusión a esta aproximación al asunto del cuerpo en las narraciones, me gustaría rescatar la importancia del mito en filosofía. Ambos comparten simiente, el *logos*. Ricoeur admite que la narración ofrece respuestas productivas a asuntos filosóficos y sugiere que la filosofía abandonó al mito demasiado pronto sin merecerlo⁴² y propone el lirismo del pensamiento meditador como posibilidad de acercamiento a cuestiones aporéticas. Yo apoyo esta tesis. La filosofía puede nutrirse de la libertad narrativa y no renunciar al mito cuando es un recurso a añadir en lugar de a desquitar.

Bibliografía

- Aristóteles. *Poética*. Ed. y Trad. Salvador Mas. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2004.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Trad. cast. de José Gaos. FCE, 1989. 1ª Ed. *Sein und Zeit* 1927 Ed. Tubinga.
- Ricoeur, P. *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid. Ed. Cristiandad, 1987.
- Ricoeur, P. *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid. Ed. Cristiandad, 1987.
- Ricoeur, P. *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. Madrid. Ed. Siglo veintiuno, 1996. Traducción Agustín Neira.
- Unamuno, M. *Niebla*. Edición de M.J. Valdés, Madrid, Cátedra, 1892.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1998.

40 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 746.

41 RICOEUR, PAUL (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo veintiuno. Madrid, p. 998.

42 *Mythos* es la disposición de hechos en un sistema. Es un proceso de síntesis. Ricoeur traduce el *mythos* aristotélico como trama para evitar la confusión con el mito clásico. Tampoco utiliza el término historia que puede entenderse como narración basada en hechos sucedidos en el pasado, ya que en francés no existe la diferencia del inglés entre story y history.

Cuerpo, arte y escuela. El lugar del desnudo femenino en los libros de texto de ciencias sociales

Body art school. The place of the female nude in textbooks of social sciences

VICENTE PÉREZ-GUERRERO*

Resumen: En este trabajo nos preguntamos por cómo la enseñanza escolar del “desnudo femenino”, en el área de conocimiento de la ESO (Educación Obligatoria Secundaria), pudiera influir en la idea que los alumnos se forjan del cuerpo, de sí mismo y el de los otros. Tanto si tenemos presente que la identidad de género es siempre una identidad corporal, como que la identidad del desnudo en el Arte se asocia a la mujer, procede interrogarse por cómo se trata el desnudo femenino en los libros de texto.

Palabras claves: Género, cuerpo, historia del arte, enseñanza, libros de texto.

Abstract: In this essay we wonder how teaching the female nude at school, in the field of knowledge of ESO (Compulsory Secondary Education), could have an effect on the idea students make of their own body, themselves and others'. Whether we bear in mind that gender identity always refers to bodily identity or that the identity of the nude in Art is associated to women, attention must be given to how female nude is dealt with in textbooks.

Keywords: Gender, body, art history, teaching, textbooks.

1. El estudio del cuerpo como asignatura pendiente de la escuela

Cierto es que no hay una relación uno a uno entre la enseñanza del desnudo y lo que los alumnos piensan del cuerpo, como no la hay entre educación y construcción de identidades¹. Pero, aceptando la posibilidad de que la escuela contribuya de alguna forma a la formación de personas, asumiendo también, entonces, que es la formación de ciudadanía democrática la función más importante que la Enseñanza Secundaria Obligatoria (ESO) tiene por ley

Fecha de recepción: 07/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Sevilla. Profesor Asociado: vperez9@us.es Líneas de investigación: Examen escolar, la práctica escolar, memoria e historia. Pérez-Guerrero, V.M. (2015): Del examen a la evaluación pasando por el paradigma del emprendedor. *Evaluar: ¿para qué?, ¿para quiénes?*, *Conciencia social*, 19, pp. 145-152. Mateos Montero, J. y Pérez-Guerrero, V.M. (2011): Pensando sobre la obra de Carlos Larena, *Con-ciencia social*, 15, pp. 61-106.

1 Según Martín Criado (2010) habría, de hecho, que replantearse las funciones que habitualmente se atribuyen a la escuela, empezando por derribar la fe en la premisa de que el individuo actúa, fundamentalmente, en función de los valores interiorizados en sus años de escolarización.

encomendada, es posible propiciar un debate social, y no sólo académico, sobre *qué* y *cómo* *debería enseñarse*. O, al menos, en relación al contenido de los manuales, los profesores podrían tener entre sus deberes evaluar críticamente qué clase de subjetividades se representan en estos materiales y qué efectos podría tener entre el alumnado². Lo cierto es que, con relación al cuerpo, por ignorancia o una falsa neutralidad ideológica, si los libros escolares de Historia del Arte no cuentan cómo cada época histórica es encarnada en un “régimen corporal” concreto, tampoco parece que el profesorado, que es quien decide el uso que se le da al texto, haya recibido formación académica a este respecto. En todo caso, el conocimiento de la construcción social del cuerpo, no sólo del género (Scott, 1990), pudiera ser de gran utilidad para abordar el que, sin duda, es uno de los principales problemas con el que los jóvenes se enfrentan en la actualidad. Por consiguiente, desde la toma de conciencia de la “obsesión” por el cuerpo, sería posible pensar en la utilidad de la enseñanza de las ciencias sociales y la historia en la ESO para mostrar cómo el poder se ejerce sobre la anatomía y, en efecto, produce una determinada ética y estética. En este sentido, si pensar históricamente puede ayudarnos a dilucidar su papel como objeto político, su abordaje desde la escuela se podría entender como respuesta a una demanda social. De esta manera, el aula sería un lugar desde el que poder formular planteamientos de resistencia a los manejos mercantiles del consumo de modas, así como un espacio de confrontación de identidades donde el profesor, ayudándose de la historia responde a las cuestiones de sus alumnos sobre el pasado, pero deja abierta la pregunta al cuestionamiento del presente, a fin de qué estos pudieran construir más autónomamente su propia imagen corporal. Se trata de intentar, en suma, que aquello que se enseña pueda ser aplicado a otros contextos y situaciones de la vida³. Un planteamiento didáctico coherente, por más ideal que resulte, con ese mandato legislativo de formar ciudadanos críticos.

El libro de texto como condicionante del cuerpo escolar

Antes que otra cosa habría que recordar la importancia cada vez mayor que tiene la investigación de la manualística escolar como un campo disciplinario propio. Un sector de investigación que, según Escolano (2006), sirve para entender tanto “el curriculum de la educación institucionalizada” como “la cultura de oficio de los enseñantes”. Es gracias a esta disciplina por lo que sabemos que, siendo utilizado como principal recurso en el aula por más de un 90% del profesorado, el libro de texto constituye la fuente de conocimiento básica para el alumnado. Tiene una importancia pedagógica tan fundamental que, en muchas ocasiones, los propios profesores llegan a confundir las propuestas curriculares de las editoriales con el curriculum oficial y prescrito. Ahora bien, para no llevarnos a engaño respecto a la trascendencia ideológica de los textos es necesario conocer el valor de uso que los

- 2 Algo que, por lo demás, se prescribe en la normativa vigente. La ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, establece en su artículo 24 que las Administraciones educativas, en el ámbito de sus respectivas competencias, desarrollarán, con tal finalidad, las siguientes actuaciones: b) La eliminación y el rechazo de los comportamientos y contenidos sexistas y estereotipos que supongan discriminación entre mujeres y hombres, con especial consideración a ello en los libros de texto y materiales educativos.
- 3 Dificultad que, desde una perspectiva reproductivista simple, se debe a la creencia de que los contenidos enseñados no suelen responder más que a una intencionalidad académica. Mientras que desde el planteo de Lave (1991) y la corriente teórica de la cognición en la práctica resulta irresoluble, por la imposibilidad, según dicen sus defensores, de reproducir en el aula el modo en que los sujetos hacemos frente a los problemas de la vida en la calle.

profesores hacen de ellos. Lo cual, por otra parte, implicaría un cierto desvelamiento de las creencias y costumbres del profesorado, el estudio, en definitiva, del *habitus* del profesor⁴. A este respecto, hemos de ser cautelosos y evitar caer rendidos al idealismo pedagógico, según el cual el profesor dispone del libro a su antojo. O sólo condicionado por sus concepciones acerca de qué enseñar. Es frecuente en educación presuponer que los profesores actúan en el aula conforme a sus creencias. La realidad es que, sustancialmente hablando, los profesores que enseñan sin libro de texto no hacen cosas muy diferentes al resto, pues hasta las prácticas de los docentes más innovadores están siempre enmarcadas en unas férreas constricciones. Unas relativas al espacio, como la disposición y forma del aula; y otras a la gestión del tiempo, o a la misma asignación y separación de horarios por materias de conocimiento. Nos encontramos así con unas disposiciones crono-espaciales difícilmente controlables. Pero es que, además, la institución escolar impone otras dos obligaciones. En primer lugar, la necesidad de producir un conocimiento escolar susceptible de someterse a una lógica examinatória, que, según Merchán (2005), exige memorización más que el desarrollo de un pensamiento elaborado; y, en segundo lugar, pero igual de importante, la producción del gobierno del aula. Gobernar es, en este sentido, lograr el orden escolar deseado. Algo que sólo es posible teniendo a los alumnos ocupados, con o sin libro de texto. Otra cosa es que, en efecto, el manual responde a la perfección a esta necesidad de enseñar las mismas cosas “a todos y a cada uno” (*omnes et singulation*) a un tiempo, de forma que, en todo momento, el profesor puede saber qué debieran estar haciendo todos. Abundando en esta consideración, por más que se oiga decir que el cuerpo es, junto con las emociones, el gran olvidado de nuestro sistema educativo, la verdad es que la escuela aplica un trabajo no siempre consciente, pero continuo y constante *con* y *en* los cuerpos de los alumnos. De hecho, antes que al logro de otros fines pedagógicos asumidos oficialmente como más valiosos, enseñar supone conseguir “cuerpos dóciles” (dócil del latín *docilis*, que significa “enseñable”), puesto que esta enseñanza es la base y la condición de los demás aprendizajes. Esto explicaría la importancia que, al objeto de producir disciplinados discípulos, los docentes dan a los juicios y sanciones relacionadas con el tiempo (impuntualidad, absentismo), el orden (interrupciones de trabajos) y el *control corporal* (actitudes “incorrectas” y gestos “inapropiados”). Ahora bien, el reconocimiento de esta necesidad no implica que el profesorado sea consciente del papel que la escuela cumple en la constitución de sujetos-cuerpos. En consecuencia, el control del cuerpo se da como requisito imprescindible para la práctica de la docencia, pero no hay conciencia de cómo la escuela, por medio del juicio normalizador y la inculcación de convenciones culturales dominantes, se incardina en los cuerpos de los escolares. Esto principalmente se debe a que, más allá de las etapas de educación infantil y primaria, el cuerpo no es considerado una categoría central del proceso de enseñanza-aprendizaje. De forma que el proceso de *corporización*, entendido como el resultado de un proceso pedagógico-social e históricamente producido, queda absolutamente ignorado por el *código profesional* del profesorado de secundaria. “Prueba de ello es que –dice J. Varela (1991, 246-247)– a medida que se avanza en la carrera escolar el juego, el movimiento, en

4 A la manera en que lo hace Apple (1996), se podría considerar el libro de texto como un contexto dentro del cual puede describirse una jerarquía estratificada de estructuras significativas o, si se prefiere, como eslabón de una cadena de problemas subsidiarios.

suma, lo considerado corporal, tiende a verse progresivamente relegado en provecho del saber intelectual en torno al cual gira el éxito o el fracaso escolar y, en gran medida, el éxito o fracaso personal”. Luego, se explicaría así el uso generalizado de esta tríada pedagógica “mesa, libro y cuaderno”, pero, con relación al cuerpo, lo relevante serían los efectos de esta *pedagogía silenciosa* cuya valía se mide por su capacidad de disponer a los alumnos en sus pupitres, impelidos a estar sin poder moverse por la obligación de realizar las tareas del libro. Por consiguiente, cada uno en su sitio y el libro en el de todos. De esta forma, el alumno va adquiriendo una forma de ser, e incorporando a la vida social la disposición del cuerpo que el orden escolar establece como la manera correcta de saber estar (Foucault, 1996; Milstein y Mendes, 1999; Pérez-Guerrero, 2005).

2. La existencia, o inexistencia, del desnudo femenino como condicionante de los libros de texto

Como íbamos diciendo, ya sea por el conservadurismo ideológico de las administraciones, porque los profesores no lo demandan o como consecuencia de las reediciones que practican las editoriales, si algo caracteriza a la manualística escolar es su renuencia a adoptar nuevos contenidos y enfoques. Lo cierto es que nada del conocimiento que la teoría social del cuerpo ha aportado sobre la diversidad de itinerarios e historias corporales, o sobre la construcción cultural de los géneros, encontraremos en estos materiales didácticos. Dicho esto, en lo que concierne al desnudo en la Historia del Arte, lo primero sería constatar *cuáles son las representaciones* que, entendidas como más valiosas, se seleccionan para ser transmitidas a los alumnos⁵. ¿Por qué esas y no otras? A su vez, debiera tenerse presente que la forma en que se organizan los contenidos escolares, dentro de cada tema o lección, sigue la lógica interna propia de la disciplina. Muy brevemente, se puede decir que *la organización de los contenidos* artísticos –en la asignatura “ciencias sociales, historia” (ESO)– se dispone en una secuencia cronológica lineal, del pasado al presente, basada en el arbitrario cultural propio de la historiografía decimonónica de las edades: antigua, medieval, moderna y contemporánea. De hecho, cualquiera que examine un manual de historia escolar comprobará que lo histórico, así entendido, comparece como una sucesión de acontecimientos y no como una explicación relevante de lo social. Es decir, el pasado sigue presentándose en los manuales escolares de hoy tal y como se hacía en el siglo XIX, es decir, como una crónica de reyes o de Estados en la que apenas si tiene cabida eso que se ha dado en llamar historia de la vida cotidiana, o, con más acierto, historia social, y en la que tendría sentido la dimensión histórica del cuerpo⁶. Por

5 Al margen de la asignatura de Historia del Arte que actualmente se imparte en 2º Bachillerato, según la normativa LOE (2006), en la enseñanza obligatoria sólo se estudia arte en 1º y 2º ESO en la asignatura de Ciencias Sociales, Geografía e Historia, y luego en 4º ESO, en la materia de Ciencias Sociales, Historia.

6 La historia es, por definición –tal y como gustaba recordar L. Febvre–, absolutamente social. Por tanto, este tipo de demarcaciones sólo se entiende como reacción al dominio de la historia política, entendida ésta como aquella que privilegia a las instituciones y a los sujetos de poder y la guerra. Por su parte, el interés histórico-antropológico del cuerpo se remonta a la seminal conferencia de M. Mauss *Técnicas y movimientos corporales* de 1934. Y, si bien se ha mantenido como un lugar de intersecciones en el que siguen confluyendo otras disciplinas ocupadas de lo social, la conceptualización del cuerpo como objeto de estudio de la historia se remonta a la década de 1970. En este sentido, debe destacarse la importante influencia que la obra *El proceso de civilización*

lo demás, resulta significativo que las editoriales atentas a las nuevas tendencias historio-gráficas y pedagógicas hayan ido incorporando unos apartados fijos en sus programaciones didácticas, del tipo: “Para saber más” o “Investiga en internet”, en los que, ciertamente, se proponen actividades relacionadas con la vida cotidiana de la mayoría de la población. Por ejemplo, el estudio de cómo se vestía la gente en diferentes épocas históricas, cómo era la familia o la alimentación. Sin embargo, es fácil comprobar que están pensados como recursos didácticos complementarios del discurso teórico principal. Así, a modo de documento anexo, bien al final de la lección o en los márgenes del texto central, se presentan como algo subsidiario que, sobre todo, sirve de pausa y/o desahogo del trabajo entendido como fundamental. Sin llevar a engaño, puede decirse que las editoriales siguen planteando la Historia “de siempre” como lo realmente importante, mientras que la “historia social” se sigue considerando como curiosidad histórica y, en consecuencia, como un contenido adicional. Si a esto, además, le sumamos un denodado afán por evitar los temas que puedan resultar conflictivos, se entiende que los editores no puedan, en efecto, sustraerse a ilustrar los textos con desnudos femeninos, pero siempre con aquellos que han acabado siendo asumidos como reverenciales en la Historia del Arte occidental, y, ante todo, se desentiendan de sus razones, pues éstas, qué duda cabe, pudieran suscitar dudas y hasta quejas. Ahora bien, en tanto en cuanto el desnudo femenino forma y juzga el cuerpo de la mujer, resulta evidente que no se trata de una decisión inocua, tiene efectos, sin duda; y, en consecuencia, debiera ser objeto de debate.

3. La importancia de la enseñanza del desnudo femenino en la ESO

Sea como fuese, lo relevante es que esta pedagogía silenciosa e invisible, tanto como la falsa equidistancia ideológica de los libros de texto, está coadyuvando a la forja de un tipo de subjetividad. Incluso puede que, al enseñar el desnudo femenino sin significados sociales y culturales, se esté dando por supuesto que la anatomía es, más que un hecho político y social, un destino inevitable. Basta tomar como ejemplo las ilustraciones que aparecen en el manual de 4º ESO de la Editorial Vicens-Vives de García Sebastián y Gatell Arimont (2008). Editorial que no sólo es la más usada entre el profesorado que imparte la asignatura de “Sociales, Geografía e Historia” para la Educación Secundaria Obligatoria, sino que pasa también por ser la más progresista de las editoriales mayoritarias (Atienza Cerezo y Van Dijk, 2010)⁷. Siendo significativo que los desnudos seleccionados sean los

del sociólogo alemán N. Elias ha tenido sobre los historiadores profesionales, así como los trabajos del filósofo M. Foucault. Desde entonces el interés no ha dejado de aumentar, los también franceses Alain Corbin y Georges Vigarello dirigieron una historia del cuerpo en tres volúmenes (Seuil), dos de los cuales aparecieron en 2005, y un tercero en 2006. Puede citarse también el trabajo de Le Goff y Truong sobre el cuerpo en la Edad Media, así como el *Dictionnaire du corps* dirigido por Bernard Andrieu y Gilles Boëtsch (2008).

7 Cuesta, R. (2007) señala que, en los últimos 25 años, han desaparecido la mitad de las empresas editoriales. Para el caso de Ciencias Sociales, cinco editoriales entre la que destaca Vicens Vives, se reparten el 75% de la cuota de mercado. Actualmente, según <http://www.vocesdepradillo.org/content/el-maloliente-negocio-de-los-libros-de-texto> (12/05/2015), el primer grupo empresarial en volumen de negocio lo constituye la Iglesia Católica, propietaria –total o parcial- de las siguientes editoriales: Grupo SM (fundada por los Marianistas), Edebé (fundada por la congregación Salesiana), Edelvives (pertenece a los Hermanos Maristas) y Bruño (fundada por el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas La Salle). Los otros dos grupos empresariales

mismos (*La Venus del espejo* de Velázquez, *La maja desnuda* de Goya, *L'Olympia* de Manet o *Las señoritas de Avignon* de Picasso) que se reproducen en otras editoriales⁸, lo sustantivo es que en ninguno se dé una explicación contextual y obvien el relato de cómo el cuerpo femenino se transformó en “el desnudo”. En definitiva, a efectos educativos sorprende el silencio en torno la actuación del poder sobre el cuerpo. Ciertamente, la tradición occidental del desnudo femenino que arranca en la época clásica y es continuada en la estética moderna hasta convertirse en emblema de valores e ideas universales, encaja a la perfección con la idea del saber escolar socialmente legitimado como más prestigioso. En consecuencia, siguiendo el canon clásico occidental, se tiende a naturalizar la identificación entre “el desnudo” en el Arte con el desnudo femenino. Empero, el curriculum es un producto histórico que debería someterse a un debate tanto técnico como público, puesto que la selección de unos u otros contenidos conlleva en sí mismo unas opciones de valor que condiciona el tipo de ciudadanía que la escuela forja (Pereyra, 2002). Y, desde este punto de vista, en torno al desnudo femenino podría plantearse el debate acerca de su condición política y no sólo por una cuestión de género. El arte mismo es político y produce efectos ideológicos, tanto en el punto de su producción como en el de la recepción. Por consiguiente, si estamos del lado de una educación para todos y todas, hemos de interrogarnos por la ideología que estos artefactos portan. Pertinente es también preguntarse por la identidad sexual del artista creador. Del desnudo femenino practicado por mujeres artistas no hablamos porque para ellas era impensable. Pero sí se podría plantear la posibilidad de incluir en los libros de texto los desnudos masculinos que practicaron algunos artistas como, verbi gratia, Gustave Caillebotte. Asimismo, habría de considerarse cómo afecta el desnudo femenino al receptor que, en este caso, es tanto hombre como mujer. Y, a mayor abundancia, asumir que sobre la mujer estas imágenes suponen una doble condición, por ser, a la vez, el papel del objeto visto y del sujeto que ve. De esta forma, en posición de espectadora, la mujer forma y juzga su propia imagen contrastándola con ideales culturales. En primer lugar, el modo que el canon occidental de la Historia del arte establece como “condición femenina”, es decir, a posar como un objeto. Esto, sin duda, tiende a configurar a la mujer como individuo erótico, dependiente o subordinado, y su recepción, inevitablemente, ejerce una enorme autorregulación. Reproducimos, a continuación, como botón de muestra, una actividad típica de un libro de texto tipo (García Sebastián y Gatell Arimont, 2008).

controlan el 50% del mercado editorial del libro de texto por medio de Anaya y Santillana. El grupo Hachette es propietaria del Grupo Anaya que incluye a Algaida, Vox, Cátedra, Pirámide o Alianza, mientras que el Grupo PRISA, dueño de Santillana, vendió recientemente un 25% de su capital al fondo de inversión estadounidense Liberty.

- 8 En el caso concreto del texto que nos ocupa los desnudos seleccionados son *La maja desnuda*, entre 1790 y 1800, de Goya, página 128; *El taller de pintura*, 1855, de Courbet, página 133; y, *El almuerzo campestre*, 1863, de Manet, página 138. Pero, asimismo, se han tenido en cuenta las siguientes referencias *Ciencias Sociales. Historia*. Segundo ciclo. Manuel Días Rubiano, M^a Isabel Fernández, Manuel Adolfo Jiménez. Editorial Oxford, 1998. *Historia*. 4^o ESO. Editorial Oxford, 2003. *Historia*. 4^o ESO. Editorial Oxford, 2008. *Ciencias Sociales. Historia*. Segundo ciclo. Editorial Marfil, 1999. *Historia*. Editorial Vicens Vives 4^o ESO. 2005. *Historia*. Editorial Anaya, 2006. *Historia*. Editorial Ecir, 2003.



Éduard MANET: El almuerzo campestre, 1863. *Este lienzo, por su tema, su composición, su forma de utilizar la pintura y su tratamiento de la luz es una revolución en el mundo del arte del siglo XIX.*

1. Describe la escena que representa este cuadro. ¿Crees que los cuatro personajes se comunican entre ellos?
2. ¿Por qué crees que esta obra provocó un gran revuelo en su época?

Hay que saber que la imagen aparece descontextualizada del lugar social que ocupaba la mujer a finales del siglo XIX, sin más información que la del propio cuestionario que la acompaña. En todo caso, lo que nosotros proponemos es una didáctica del arte lo suficientemente abierta y flexible como para no quedar prisionera del punto de vista único. Una didáctica ecléctica, entendida como conjunto de miradas en beneficio de una pluralidad de perspectivas, coexistentes y, a veces, rivales en la Historia del Arte, pero, en suma, crítica y volcada sobre el estudio de problemas relevantes (Calaf, *et al.*, 2000; Ávila, 2001; Hidalgo, *et al.*, 2003; Cuesta, 1997, 1999)⁹:

9 Desde Fedicaria, [Federación Icaria](#), plataforma de pensamiento crítico que, con pluralidad de enfoques, desarrolla sus análisis e investigaciones acerca del campo de la educación y de la producción cultural y, digamos que su órgano de expresión, *Con-Ciencia social*, propugnamos una enseñanza de las ciencias sociales que nada tiene que ver con la resurrección de la vieja historia de siempre y con la reconsagración de las vetustas disciplinas

1. Mirada histórica: la obra de arte como prueba o *testimonio* de una época. El *qué* dice responde a *cuándo*.
2. Mirada sociológica: lo que el artista quiere decir viene determinado por el *para qué* y *para quién* es la obra de arte.
3. Mirada formal: trata de responder al *cómo* se dice.
4. Mirada iconológica: la obra de arte como signo, como concepción del mundo que hay que interpretar. Responde al *porqué* lo dice.

Por tanto, nuestro objetivo no es el de formar pequeños historiadores del arte. Nuestra preocupación pasa por introducir al alumnado en la interpretación de la obra de arte y, para el tema que nos ocupa, especialmente, desde la perspectiva de la crítica feminista. En este sentido, una propuesta interesante es el enfoque que propone L. Nead (1998). Esta teórica y activista, muy influenciada por la teoría de lo impuro de la antropóloga M. Douglas –después desarrollada por Julia Kristeva en sus trabajos sobre la abyección y lo que lo provoca–, plantea que existe una constante transcultural que define el cuerpo femenino como algo que carece de contención y que produce suciedad, como materia informe e indiferenciada, como algo que envuelve un riesgo y amenaza –siendo esto lo más grave– con desestabilizar el orden. Su argumento principal es que, en esta circunstancia “natural”, residiría el origen y la razón de ser del desnudo femenino, pues el arte, nos dice, se define como la conversión de la materia en forma, y, en consecuencia, el desnudo femenino haría lo propio con el cuerpo de la mujer, pues por medio de su tratamiento artístico lo natural dejaría paso al cuerpo cultural. Por tanto, la función primordial del desnudo femenino sería contener y regular el cuerpo, marcando el estilo artístico, la forma pictórica, la función de límite entre arte y obscenidad.

En resumidas cuentas, el desnudo femenino sería un producto cultural formalizado y convencionalizado, cuyo sentido sólo se comprende en el marco de la tradición occidental, cuyas convenciones y protocolos, hemos de revelar para lograr su comprensión. A mayor abundancia, siendo conscientes del paralelismo intrínseco entre los condicionantes que generan los cambios estilísticos en el arte y los cambios estructurales en la civilización, el proceso por el cual el desnudo masculino fue sustituido por el femenino hasta convertirse, hacia mediados del siglo XIX, en la forma dominante del arte figurativo europeo sólo se explica relacionándolo con otro tipo de cambios que tuvieron lugar en un marco más general. Así, por ejemplo, en un contexto social fuertemente influenciado por la Revolución Industrial, el desarrollo del urbanismo y los problemas sociales en torno a la prostitución, el movimiento sufragista, o las teorías misóginas de Schopenhauer o Nietzsche –entre otros–, tuvo lugar una redefinición de la feminidad y de la sexualidad femenina que, de alguna manera, contribuyó a crear el mito de la *mujer fatal* fuertemente presente en la iconografía de la época. A nuestro parecer, la reconstrucción de la forma en que ese discurso sirvió al condicionamiento social de los sujetos debiera asimismo ser objeto de reflexión en el campo de la educación.

escolares. Atentos a los problemas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, para nosotros la enseñanza de la Historia (de la Geografía y de otras ciencias sociales) sólo adquiere sentido en relación con las preocupaciones del presente y con las necesidades de emancipación individual y colectiva, y no como mera recuperación del pasado. A tal fin, el conocimiento histórico (y todo tipo de conocimiento) ha de ponerse al servicio de un nuevo tipo de ilustración crítica de las conciencias que ayude a transformar simultáneamente la escuela y la sociedad en su conjunto.

De otra parte, no se trata de reducir el análisis de la obra de arte a la explicación contextual, o describir una obra de desnudo exclusivamente desde una perspectiva formal, o iconográfica, ignorando las cuestiones de fondo. Bien es verdad, si la interpretación de las cuestiones implícitas sin prestar atención a las propias del estilo queda hueco y pobre, lo contrario es aún peor. Evitar las implicaciones políticas y culturales que la representación del desnudo femenino soporta a nivel de legitimación ideológica y de lo que históricamente se ha entendido por *ser mujer*, conlleva el riesgo de refrendar lo que hemos damos en llamar “condición femenina”.

4. Breves propuestas didácticas en torno al cuerpo

Aceptando la posibilidad de que la escuela contribuya a la construcción de una ciudadanía crítica, desde una perspectiva histórica del cuerpo podría plantearse la enseñanza del desnudo femenino de cara al “empoderamiento” de aquellos que, por ejemplo las mujeres, están en situación de subordinación o discriminación. Pero, de la misma manera que el empoderamiento social de las mujeres es y será siempre corporal o no será, sería un grave error de apreciación –y al mismo tiempo un imperdonable error estratégico– considerar a la institución escolar como espacio exclusivo o privilegiado en la transformación social. Por más que el currículo se inscribe dentro de las políticas de la cultura y de las luchas sociales por la hegemonía, o el aula y, por extensión, el centro escolar, pueda ser interpretado como un campo de lucha de concepciones y posiciones. Lo cierto es que teniendo presente la función fundamentalmente conservadora de la escuela, así como los códigos socioprofesionales que guían los usos y costumbres del profesor de secundaria, lo más probable es que este tipo de propuestas tengan poca repercusión práctica. Pero, asumiendo el fuerte peso de esta realidad, en el espacio escolar es más que posible visualizar las relaciones de poder que atraviesan las imágenes corporales y, en concreto, las representaciones femeninas que predominan en los libro de texto. Por consiguiente, desde el convencimiento de la politización del curriculum, no sólo del arte, se puedan promocionar otras visiones, contrahegemónicas. De esta forma, por ejemplo, podría considerarse, como tema digno de estudio, la reivindicación de los movimientos artísticos de contestación, los fenómenos de resistencia y aquellas corrientes de creación cultural críticas con los discursos androcéntricos y eurocéntricos. Se trataría, en definitiva, de apostar por proponer alternativas pedagógicas susceptibles de cuestionar el diseño curricular tradicional y seleccionar discursos omitidos por la tradición que regula los contenidos de las editoriales.

Otra posibilidad didáctica pudiera ser la enseñanza de la Historia sobre itinerarios corporales diferentes a los dominantes, que hagan pensar en el cuerpo como un campo de juego cuyo resultado es ciertamente previsible, pero nunca del todo determinado. Ciertamente es que esta propuesta tendría más posibilidades de ser desarrollada en la optativa de secundaria “Cambios sociales y nuevas relaciones de género” que en la obligatoria de “ciencias sociales, historia”, pero no debiera por esto escatimarse su vinculación con la enseñanza de la Historia del Arte¹⁰. Históricamente, de hecho, lo evidente es la existencia de diversidad

10 Hay que señalar el riesgo que esta materia tiene de convertirse en una “maría” por el escaso valor que tiene por no ser evaluable. Además, en tanto que optativa la pueden impartir profesores sin formación en ciencias socia-

de configuraciones o regímenes corporales¹¹. En cierto modo, lo normal incluso es que los modelos se resistan y fusionen. Es el caso, por ejemplo, del canon corporal de la mujer andaluza identificado con la obra de Julio Romero de Torres (1874-1930), cuyas señas de identidad más sobresalientes, a pesar de las nuevas corrientes estéticas, siguen siendo reivindicadas. Más cercano en el tiempo, el *body art* ha hecho del mismo cuerpo del artista su principal razón creadora. Por supuesto, el uso del cuerpo en algunas de estas prácticas artísticas es violento y esta violencia es llevada a un límite que tiene difícil justificación en el curriculum escolar. No obstante, esta opción bien podría ser pensada como una respuesta crítica a la cultura corporal hegemónica occidental. Una cultura que, por lo demás, ha conceptualizado el sistema género de un modo en que lo físico ha terminado siendo un lugar de represión y subordinación social. Luego, en tanto en cuanto su mensaje puede ser interpretado como una respuesta a las limitaciones y jerarquizaciones que la sociedad impone al cuerpo femenino, algunas de las intervenciones artísticas que, por ejemplo, desarrollaron Gina Pane o Ana Mendieta son didácticamente muy reivindicables. Es más, las performances, a la manera de los rituales “primitivos”, de Ana Mendieta suponen, además de una visión crítica con los ideales corporales de belleza occidentales, una ruptura radical con la forma canónica de mostrar del arte europeo. En este sentido, si la revolución de Manet consistió en el reconocimiento del “cuadro-objeto”, en la asunción de que pintar un cuadro no es lo mismo que pintar a una mujer; en tanto que su creatividad se basa en la “manipulación” artística del propio cuerpo, el *body art* puede ser entendido como una contestación al “cuerpo-objeto”. Se podría, incluso, plantear una cierta semejanza entre el escándalo que en su época supuso la obra de Manet, revuelo del que por cierto la actividad del libro de texto seleccionada se hace eco en el cuestionario que la acompaña (“¿Por qué crees que esta obra provocó un gran revuelo en su época?”) sin que, por otra parte, en el relato del texto se explique nada; y la que supondría incluir en los manuales de secundaria imágenes de las obras de esta corriente artística. En definitiva, la marginación total del “arte de acción” en los libros de texto, entre otras razones, se entiende por el papel que estos instrumentos didácticos tienen como dispositivo de legitimación social.

Desde la perspectiva de los alumnos, habría que hacer visible que el espectador está también sujeto a su propia historia y cultura. De forma que el mensaje de toda obra de arte es históricamente distinto por el filtro cultural que el lector del momento somete a los contenidos originales. Pudiera, por tanto, resultar atractivo para los propios escolares considerar su interpretación, más que como ideas previas o erróneas, como re-creación de la obra de arte y así valorar la lectura del cuerpo desnudo de la mujer en la Historia del Arte como indisociable de la que *los* adolescentes, desde una determinada posición social y cultural, hacen de la experiencia de su propio cuerpo.

les, lo cual nos hace igualmente dudar de su empaque como disciplina social. http://www.juntadeandalucia.es/averroes/convivenciaigualdad/colecc_planigualdad/n5_cambios_soc/

11 Bien sabemos, por el contrario, que no sólo las definiciones de perfección y belleza hasta las categorías “gordo” y “delgado” aunque se crean innatas, fijas y naturales, son construidas socialmente. Las mismas normas en materia de peso y talla varían, de hecho, según culturas y países (Guillaumin, 1992).

5. Conclusión

En las páginas anteriores, hemos partido de que la representación dominante del desnudo femenino es un reflejo de una realidad histórica, en cuanto que esta condiciona nuestras creencias y conductas sin que, por supuesto, esto suponga la consecuencia de un plan maquiavélico e intencionado. A su vez, hemos supuesto también que esta concepción es un factor coadyuvante en la construcción de modelos sociales. Desde estas premisas, muy modestamente hemos propuesto una enseñanza del desnudo femenino que, sin ignorar los límites que las constricciones escolares imponen a la incorporación de cualquier innovación didáctica, apuesta, en coherencia con la demanda social de una educación para la ciudadanía crítica y responsable, por una idea del cuerpo en construcción y libre de cualquier determinación corporal y/o de género.

Bibliografía

- Apple, Michael. W. (1996): El conocimiento oficial. La educación democrática en una era conservadora, Barcelona, Paidós.
- Atienza Cerezo, Encarna y Van Dijk, Teun. E. (2010): Identidad social e ideología en libros de texto españoles de Ciencias Sociales, *Revista de educación* (Madrid), n. 353, septiembre-diciembre, pp. 67-106.
- Ávila, Rosa. M^a. (2001): *Historia del Arte, Enseñanza y Profesores*, Sevilla, Díada.
- Calaf, Roser et al. (2000): *Ver y comprender el arte del siglo XX*, Madrid, Síntesis.
- Cuesta, Raimundo (1997): *Sociogénesis de una disciplina escolar: la Historia*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- Cuesta, Raimundo (1999): La educación histórica del deseo. La didáctica de la crítica y el futuro del viaje a Fedicaria, *Con-Ciencia Social. Anuario de didáctica de la geografía, la historia y otras ciencias sociales* (Madrid), n^o 3, pp. 70-97.
- Cuesta, Raimundo (2007): Los deberes de la memoria en la educación, Barcelona, Octaedro.
- Escolano, Agustín (2006): La modernización de la manualística escolar, en: VV.AA.: *Historia ilustrada de la escuela en España. Dos siglos de perspectiva histórica*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 447-470.
- Foucault, Michel (1996): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.
- Guillaumin, Colette (1992): *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Éditions Côté Femmes.
- Lave, Jean (1991): *La cognición en la práctica*, Barcelon, Paidós.
- Lorente, Ángel (2001): Códigos profesionales y poderes ocultos en los institutos de Zaragoza, en: Mainer, J. (coord.): *Discursos y prácticas para una didáctica crítica*, Sevilla, Diada, pp. 177-196.
- Lorente, Ángel (2006): Cultura docente y organización escolar en los institutos de secundaria, *Profesorado. Revista de curriculum y formación del profesorado*, 10, 2. Consultado en internet: 14-02-2014.
- Nead, Lynda (1998): *El desnudo femenino. Arte, obscenidad y sexualidad*. Madrid, Tecnos.
- Martín Criado, Enrique (2010): *La escuela sin funciones. Crítica de la sociología de la educación crítica*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

- Merchán Iglesias, Francisco. J. (2005): Enseñanza, examen y control: Profesores y alumnos en la clase de Historia, Barcelona, Octaedro.
- Milstein, Diana y Mendes, Héctor (1999): La escuela en el cuerpo: estudios sobre el orden escolar y la construcción social de los alumnos en escuelas primarias, Madrid, Miño y Dávila Editores.
- Pérez-Guerrero, Vicente M. (2005): El cuerpo en la escuela. Una perspectiva de análisis sociogenética, *Investigación en la escuela*, nº 55, pp. 103-113.
- Pereyra, Miguel Á. (2002): La jornada escolar y su reforma en España: un marco de comprensión, en: Pereyra, M. Á., González Faracao, J. C. y Coronel, J. M. (coords.) *Infancia y escolarización en la modernidad tardía*, Madrid, Akal, pp. 71-104.
- Scott, Joan W. (1990): El género: útil para el análisis histórico, en: Amelang, J. y Nash, M. (eds.). *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valencina d'Estudis i Investigació, pp. 23-54.
- Varela, Julia (1991): El cuerpo de la infancia. Elementos para una genealogía de la ortopedia pedagógica, en: VV.AA., *Sociedad, cultura y educación. Homenaje a la memoria de Carlos Lerena Alesón*, Madrid, Centro de Investigación y Documentación Educativa, Universidad Complutense de Madrid, pp. 229-247.

Julie Barnsley: la empatía kinestésica en la rebeldía del cuerpo y su performatividad

Julie Barnsley: kinesthetic empathy in the body in states of rebellion and his performativity

LEYSON ORLANDO PONCE FLORES*

Resumen: El imaginario sobre la rebeldía del cuerpo ha sido un referente indiscutible en los estudios dramaturgicos y prácticas performativas abocados a esta novedosa perspectiva estética. En el ámbito concreto de la danza contemporánea venezolana, la noción de rebeldía elaborada por la británica Julie Barnsley ocupa un puesto privilegiado como herramienta de comprensión y exégesis en los análisis semióticos y ontológicos del cuerpo y su movimiento en tanto organicidad y nueva sensibilidad. Ante la vigencia de su propuesta, resulta preciso insistir en la particularidad de su nueva consciencia de cuerpo frente a otros usos e interpretaciones del proceder performativo. En tal sentido, este artículo tratará de enfatizar en la especificidad de sus ideas sobre el fenómeno, a través de un recorrido teórico en el proceso kinestésico y recepción de esa rebeldía del cuerpo planteada por esta coreógrafa y directora escénica en el contexto de la danza contemporánea en Venezuela.

Palabras clave: Rebeldía del cuerpo, danza contemporánea, semiótica del cuerpo, empatía kinestésica.

Abstract: The body in states of rebellion, has been, (for those who investigate around this new perspective in aesthetics), an indisputable reference in dramaturgical studies and performance art practices. In the concrete world of the Venezuelan Contemporary Dance movement, the notion of rebellion elaborated by the british choreographer julie Barnsley occupies a privileged place, as a tool for understanding and interpreting semiotic and ontological analyses based on the body and it's movements, as it proposes a new vision with respect to the organicity and sensibility of the body. In front of the importance of this proposal it results pertinent to insist in the unique nature of this new consciousness of the body, in relation to other uses and interpretations of it in performance art. In this way, this article intends to emphasise the specificity of her ideas around this phenomene, by means of a theoretical investigation of the particular kinesthetic process and rebellion established by this artistic director and choreographer, in the context of the Venezuelan Contemporary Dance scene.

Keywords: Body in Rebellion, Contemporary Dance, Semiology of the Body, Kinesthetic Empathy.

Fecha de recepción: 15/05/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Universidad Nacional Experimental de las Artes (Venezuela). Director de Desarrollo Profesorado (2008-2014). Docente de la unidad curricular Composición Coreográfica desde 1999. Líneas de investigación: La estética de la performatividad, Las empatías kinestésicas, Composición coreográfica y performatividad. Publicaciones: *Del Cuerpo Teatralizado en la Posmodernidad. Perspectiva estética de la danza posmoderna: una experiencia para vivir la metáfora de las imágenes. En diálogo con Pina Bausch y George Didi-Huberman. Y El signo hegeliano en la danza expresionista alemana, dialéctica de una premonición en: Kurt Jooss y Der Grüne Tisch (1932).* Contacto: leysonponce@yahoo.com

El presente ensayo lo centraremos en lo que la coreógrafa británica Julie Barnsley radicada en Venezuela llama territorio de la *rebeldía del cuerpo* en la danza contemporánea. Ello abre posibles recorridos; entre los cuales el más importante, abordar la danza desde su núcleo expresivo para validarse como creación en el arte. Quizás en esa relación, la posibilidad de referenciar al movimiento nos conduce al proceso coreográfico como exposición de una reivindicación del cuerpo en tanto su actualidad performativa en nuestra cultura mediática. Por esto, la danza rivaliza con categorías intelectuales o artísticas en nuestra cultura contemporánea, Laurence Louppe dice: “En las últimas décadas se ha convertido en una de las más ejemplares fuerzas de integración y expresión de la consciencia actual”¹.

Más allá del consumo efímero de su representación o *exhibición* como dijera Benjamin; nuestro propósito es examinar (y ello implicará una identificación y un reconocimiento) el campo coreográfico, sus modos, sus elementos escénicos, como espacio liminal de una performatividad donde el movimiento nos conduce y donde interesa reconocer y examinar el umbral de ese desplazamiento a través de sensaciones y diversas percepciones propia de los imaginarios que la performatividad abre como nuevas sensibilidades en el espectador; permitiendo así, la discusión del complejo mundo de la danza contemporánea desde planteamientos teóricos que, a la par de planteamientos prácticos, Barnsley moviliza como experiencia indivisible.

En este sentido, la danza no expresa a la realidad tal cual es, sino que la distorsiona para reconocerla en su cara oculta. La danza desdice la realidad porque la atraviesa con el cuerpo horizontal y verticalmente para mostrarla en su lateralidad. De este modo, no hay relaciones directas sino dialécticas, y en esa fractura, Julie Barnsley en Venezuela abre la posibilidad de reconocer su cualidad estética y su fundamentación artística desde su instrumento más valioso: el cuerpo en estado de rebeldía.

La rebeldía del cuerpo es un estado de conocimiento (pensamiento) y por ende de significados (imaginación). La incursión de Barnsley en la investigación coreográfica, la realizó sin perder su esencia de intérprete; con esto queremos puntualizar, que los límites de ambas instancias (interpretación y creación) no representaran connotaciones distintas frente a la recepción del espectador quién percibirá una danza con una marcada libertad de movimientos sujetos a impulsos oscilantes que hacen de la obra una imposible repetición y por ello un vaivén entre lo que se piensa y lo que se imagina. De esta manera el intérprete-creador es fundamental en esta danza, siendo la formación y la coreografía la conjugación de una compleja red que oscila entre el conocimiento y sus significados para generar el sentido de esa condición rebelde de cuerpo y sus correspondientes implicaciones.

Desde esta perspectiva, la teoría de la *liminalidad* de Turner² sobre la base del análisis del funcionamiento teatral cobra sentido en tanto, el umbral de tensiones entre interpretar y crear es un umbral de indefinición en donde el cuerpo técnico y el cuerpo creativo interactúan. En palabras de Cornago y a propósito de este concepto de Turner comenta que:

-
- 1 LOUPPE, Laurence (2011): *Poética de la danza contemporánea*, (trad. A. Fernández), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, p. 16.
 - 2 Cfr., TURNER, Victor (1982): *From Ritual to Theatre. The human seriousness of play*, Performing Arts Journal Publications, New York.

La liminalidad puede ser entendida dentro de una concepción global de la cultura en tanto que campo de fuerzas en transformación; se trata de un fenómeno que introduce los espacios y funciones en un proceso de constante redefinición, en la búsqueda de otros modos de construcción de significados, experimentando con nuevos canales de percepción.³

En ese orden de ideas, Cornago a propósito de la teatralidad nos plantea también la diferencia entre camino y recorrido⁴, la cual trasladamos a nuestro estudio entendiendo que la interpretación para Barnsley, implica un camino con una clara posición entre lo que significa iniciar en un punto y terminar en otro; y la creación sin embargo, implica un recorrido, donde no interesa inicio ni final, sino el propio trayecto que Barnsley llama proceso. Ambas instancias, camino y recorrido conforman una performatividad en movimiento en su proyecto coreográfico llamado *Aktion Kolectiva*; en donde concretamente podemos observar que la coreografía y sus cuerpos como territorios rebeldes representan el devenir de un movimiento en tanto instancia técnica/creativa errático, efímero, azaroso, pero portentosamente sabio: intentando vivenciar una nueva experiencia de cuerpo y danza en sintonía con las fuerzas irracionales de la naturaleza para revelar de ella otras sensibilidades oprimidas. Barnsley danza así, bajo el signo de la incertidumbre; para ella, la rebeldía es un nuevo espacio autorreferencial. En sus palabras:

A pesar de las múltiples interpretaciones ofrecidas en los inicios de la historia occidental para explicar los fenómenos del cuerpo y de la naturaleza, vemos cómo la civilización avanza adoptando más bien ideologías en donde se discriminan las expresiones irracionales e intangibles de la naturaleza, estableciendo así una posición de distanciamiento y confrontación con ella en vez de una posible integración y coordinación.⁵

Al alejarse del ejercicio tradicional de la coreografía, Barnsley irrumpe la estética de la danza contemporánea en tanto trasciende la mimesis del movimiento, por *psíquica* del movimiento. El cuerpo en estado de rebeldía supone un rompimiento con los códigos heredados de la danza clásica y moderna, por ello, los cuerpos oscilan entre la fuerza natural de sus impulsos energéticos intuitivos con los racionales. Establece en ese punto una forma de inteligencia de cuerpo desprovista de pensamientos estructurados sobre la fenomenología de la danza; Barnsley intuye y construye su obra y desde esa estrategia opuesta al conocimiento tradicional, su elaboración reacciona a la fuerza orgánica del gesto que emana de un imaginario y una memoria afectiva que va a centrar en el bajo vientre como receptáculo de una nueva epistemología. va a la par del propio análisis teórico desarrollándose sincrónicamente con la práctica y transformándose según las necesidades kinestésicas de cada obra. Entonces, no constreñiremos su significado asignándole alguna teoría o práctica determinada; estas aparecerán para contribuir al análisis de una experiencia que se encuentra en movimiento permanente y por ello consideramos que desde la misma práctica de la danza, posibles respuestas podremos desentrañar.

3 CORNAGO, Óscar (2003): *Pensar la teatralidad. Miguel Romero Esteo y las estéticas de la modernidad*, Editorial Fundamentos, Madrid, p. 24.

4 *Ibidem.*, pp. 17-19.

5 BARNSELEY, Julie (2013): *El cuerpo como territorio de la rebeldía*, 2a. ed., UNEARTE, Caracas, p. 34.

Barnsley y su danza implican un desafío porque no baila lo estandarizado. Parte de la premisa que los contextos históricos y sus intereses ideológicos-políticos han afectado la naturaleza humana y por ende su capacidad de sentir, pensar y de desarrollo hacia una libertad creativa plena del movimiento. Allí una primera característica de su rebeldía. En el recorrido de su experiencia si categorizamos los elementos constitutivos de su performatividad, como un primer *problema*, nos toparemos que al descodificar los tradicionales signos de la danza productos de la escisión cultural de mente y cuerpo y de un sistema intrincado del poder patriarcal heredado culturalmente en nuestras sociedades; Barnsley va arremeter contra la noción que sobre lo *bello y verdadero* ha hecho tanto daño en la noción del intérprete-creador, pero su arremetimiento no es rebeldía sin causa, sino la necesidad de construir y agitar esas nociones para establecer un territorio de transformaciones donde se replantee el ejercicio coreográfico como un asunto para reflexionar sobre las posibilidades de conformar un arte que más allá de lo espectacular, convoque a nuevas reflexiones de cuerpo y mente, haciendo de ésto nuevas prácticas y, por ende, ese recorrido conlleve a nuevas significaciones.

Esta cuestión *problemática* amerita una breve explicación: la concepción que tiene Barnsley de la danza esta constituida primero por una divergencia como es la de descodificar los signos heredados de la danza moderna y del ballet clásico como el gran “logos de la razón”; y segundo, esa descodificación implica a su vez o la anulación de códigos pre-establecidos, o la sustitución por nuevos códigos constituidos por ella como gran “logos de la naturaleza”, lo que nos conduce a la esencial pregunta de si tal actividad es una intervención sustitutiva *razón-naturaleza*, o si por el contrario es una transformación en el terreno fenomenológico del movimiento.

En el mismo orden, nos planteamos otra problemática: el impulso de acercarnos a la obra coreográfica de Barnsley tiene que ver con una necesidad muy distinta a la de desentrañar una estructura coreográfica; nuestra aproximación intenta, en lugar de eso, indagar sobre un sentido de ida y vuelta, los movimientos internos del intérprete y las respectivas consecuencias en lo exterior y viceversa, así como las atmósferas afectivas y los vínculos con la empatía kinestésica y su performatividad; entendida esta performatividad como indica Fischer-Lichte como *realización escénica*⁶. Se trata de evidenciar la complejidad del proceso coreográfico, tomando en cuenta no sólo las elecciones conscientes de nuestra coreógrafa, sino también aquello que va más allá de los individuos y que se construye en conjunto a través de los horizontes múltiples hacia los que se extienden las líneas de dispersión de la experiencia subjetiva en la danza.

Su propuesta integradora de diversas disciplinas persiguen una síntesis como unidad creativa, centrada en el reconocimiento de las empatías kinestésicas que examinaremos más adelante y su funcionamiento, en el cómo de su propuesta en tanto, esas empatías responden a consolidar una nueva semántica de la danza si pensamos en semántica en este primer momento de manera muy general como Turner indica: “The relationship of signs and symbols to the thing to which they refer, that is, their referential meaning”⁷, o como Eco emplaza diciendo: “la semiótica no es solamente una teoría, ha de ser también una forma de la praxis”⁸.

6 FISCHER-LICHTE, Erika (2011): *Estética de lo performativo*, (trads. Diana González Martín; David Martínez Perucha), Abada Editores, Madrid, p. 58.

7 TURNER, Victor (1982): *From Ritual to Theatre*, *Op.cit.*, p. 22.

8 ECO, Umberto (1998): *Signos*, (trad. Francisco Serra), Editorial Labor, Barcelona, p. 20.

Estas hipótesis sobre los modos del movimiento en codificaciones y des-codificaciones de la danza suponen para nuestra investigación indagar y examinar el complejo tejido establecido por nuestra autora como una actividad estética transformadora desde el propio cuerpo como instrumento. Para Barnsley la relación entre la acción, la interpretación y el sentido de la narratividad del movimiento tiene como esencia examinar planos psíquicos para consolidar el valor perdido del gesto y su potencialidad significativa en el hombre de hoy, haciendo de ello una nueva danza con aroma de vida y cotidianidad, o como bien dice: “De cómo la danza ha transformado mi vida y en cómo la vida ha transformado mi danza”⁹. Su propuesta supone una abstracción de cuerpo que se integra a otras disciplinas, no como añadido o decorado, sino como parte constitutiva de los signos que responden a la dimensión sintiente del bailarín y de la propia Barnsley y lo que esto implica en la audiencia.

Entendamos que los signos heredados de la danza moderna como formas abstractas del movimiento tienen para ella correspondencia directa con estados expresivos ya configurados, es decir, que han perdido para ella su poder de significación en tanto su repetición ya no establece relación entre el signo, el símbolo y a la relación de referencia como significado de algo; con esto aniquilamos la noción de semántica de Turner; de allí su necesidad por transformarlos y conferirles el nuevo valor y re-significación propios de un entorno que dialoga con sus intérpretes como el lugar de su danza y la codificación de las vivencias resemantizando el movimiento desde las señales naturales y los signos culturales implícitos.

Desde esta perspectiva, el territorio de la rebeldía del cuerpo en Barnsley no es sólo una categoría evocativa ni superficial que dispone sobre las relaciones entre las cosas del mundo de la danza y de la vida para producir coreografías, sino que debemos comprenderla como la intrincada relación que se suscita entre el cuerpo, su movimiento y la danza como discurso de algo que interactúa desde el adentro y el afuera en un diálogo en donde se toma o se deja lo que necesita el intérprete de esa especie de bipolaridad, entre la obra y el espectador: la oscilación kinestésica, o como Barnsley hace saber al trabajar en ese *estado de liberación físico-emocional* para abrir una nueva sensibilidad en la danza, elaborada en las significaciones de las operaciones de la vida.

Es este orden de ideas, la rebeldía del cuerpo supone nuevas posibilidades discursivas. Barnsley ha trabajado partituras musicales comisionadas especialmente para sus obras. Recurre a su vez a las “nuevas” tecnologías especialmente a partir del año 2000, luego que una nueva dimensión de las comunicaciones se había abierto en la década de los noventa; indagando siempre en las empatías kinestésicas de su performatividad con las nuevas prácticas de la comunicación, sometiendo su obra a un proceso de reflexión creativa y llevando a la práctica el traslado de la técnica del cuerpo por la tecnología aplicada a él en sus producciones, donde intercede por ejemplo el video como un *mapping* coreográfico para determinar otras espacialidades performativas, o como propuesta de iluminación dramática con imágenes o *projectografías* haciendo de su danza una investigación también de formatos como observamos en la siguiente figura.

9 BARNSELEY, Julie (2013): *Op. cit.*, p. 13.



Figura 1: SAHKTI EN ASCENSIÓN O RAINBOW REVISITED. 2006. Dirección coreográfica: Julie Barnsley. Intérpretes: Claudia Capriles | Vanessa Lozano | Julie Barnsley. Videos: Goar Sánchez. Fotografía: Renato Donzelli. Tomado de: http://aktionkolectiva.com/?page_id=1205

De este modo, lo rebelde del cuerpo lo examinamos desde el entendimiento del movimiento y de los *impulsos* que estructura como tejido dramaturgico. *Impulsos* que movilizan su *corposfera*¹⁰ en la danza, en cuanto a un sistema relacional de cuerpo, tiempo y espacio y que, por otra parte, en el mejor ejemplo de Molinuevo moviliza su sentido estético¹¹ en cuanto al carácter de su experimentación. Será la rebeldía una *estética* de experimentación hacia una nueva danza que será operativa a las nuevas tecnologías junto a la Neurociencia como un proceso integrador. Ese proceso neuro-dancístico lo desarrolla en la actualidad

10 Comenta José Enrique Finol: “El cuerpo, todo y en todo momento, incluso a su pesar, significa. En sí mismo y en el conjunto de sus relaciones, el cuerpo constituye una suerte de corposfera, (...) la corposfera incluiría no solo los lenguajes corporales sino también sus contextos y las relaciones que se establecen entre aquel y estos; es en el conjunto de esas relaciones dinámicas que el cuerpo crea y actualiza en el mundo donde, finalmente, opera la semiotización”. FINOL, José Enrique (2015): La corposfera. Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo, Ediciones CIESPAL, Quito, p. 41.

11 Comenta José Luis Molinuevo: “Una estética del trabajo se puede desarrollar tomando como base dos palabras: experiencia y experimentación. La experiencia obliga a la estética a reconocer que su teoría debería salir de las prácticas, no al revés; la experimentación es su resultado, es decir, la faceta creativa inherente a moverse en ese territorio entre los diversos usos sociales, prácticas de la estética. MOLINUEVO, José Luis (2015): Laocoonte, “Definición, uso, abuso y propuestas estéticas”. Revista de Estética y Teoría de las Artes. Vol 2. VOL. Nº 2. España, pp. 47-56.

como un estudio multidisciplinario de enseñanza-aprendizaje a través de un módulo universitario que ha llamado Conciencia Exploratoria Corporal en la Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE desde 2008.

1. El estudio del cuerpo

Barnsley en el estudio que hace del cuerpo tiene dos perspectivas. Primero su bajo vientre, como canal semántico del movimiento, y segundo las emociones del bailarín. Ambas posiciones llevan al intérprete a experimentar en la materia y las sustancias del cuerpo que llama *energías enigmáticas del espíritu o intangibles energías*¹², delimitando de este modo el territorio no solo en sus formas visibles (la contracción abdominal), sino lo que motiva esa forma. De allí que su estudio del cuerpo resulte de lo que obtiene de una compleja zona oscilatoria del adentro y el afuera en tanto forma y abstracción del mundo y sus afecciones en la contracción pélvica y su respectiva exhalación. El bajo vientre y las emociones son la síntesis donde se encarnan las imágenes, y a consecuencia de esa transubjetivación de mente y cuerpo la contracción pélvica será el primer símbolo que transfigura los estados psíquicos del bailarín.

Desde las contracciones pélvicas, el cuerpo entra en estado de trance que es internamente el dialogo cuerpo-mente en tanto la contracción reverbera en todo el cuerpo porque como reacción la concatenación de esos signos atravesando el espacio-tiempo, conjugan el movimiento que Barnsley va a precisar como un *continuum* (acciones). Así, el intérprete patenta su identidad de cuerpo danzante, de personaje escénico, y de intérprete psíquico de la experiencia llevada como danza por nuestra creadora. Subyace en ella, el ideal de oponer a una realidad que se desvanece la idea de una totalidad armoniosa.

El bajo vientre como canal expresivo trasciende la idea de zona orgánica, se vuelve un espacio metafísico donde nos preguntamos, para explicitar mejor esta información, ¿a que expresión ignota se refiere esta contracción pélvica como encarnadora del sentimiento? Los impulsos del movimiento son a priori imágenes energéticas y por lo tanto las acciones físicas desde esta movilización se separan de la posibilidad de ser acciones sentimentalistas porque están desprendidas de las emociones, no están mediadas en esa primera fase por el lenguaje y por ende ningún drama, sino por un accionar orgánico, que parte de una inteligencia kinestésica, un campo de visualización (sentidos orgánicos y propioceptivos); así va descubriendo y dejando fluir la motricidad que va emergiendo como consecuencia de ese impulso de danzar haciendo del cuerpo un activo receptor creativo y no un pasivo instrumento informante, de este modo, la imagen en tanto signo corporal en la escena tiene su pensamiento.

Por otra parte, al anular la posibilidad de intervención de las emociones a priori en la primera posición o instancia en el bajo vientre, esos movimientos corporales o acciones no serán esteticistas, porque el movimiento es genuino en tanto no esta codificado por ninguna técnica dancística; allí radica su posibilidad de ser movimiento dialéctico, oscilatorio. Sus formas pueden contener la expresión más hermosa así como, la más aterradora desde la desvinculación con dos posibles detractores de la experiencia creativa en este campo como son el esteticismo y el sentimentalismo.

12 BARNSELY, Julie (2013): *Op. cit.*, p. 119.

Para Barnsley el cuerpo des-codificado convoca según sus palabras a la “gran razón de la naturaleza”¹³; es la base de su creación. Desde allí, inicia un diálogo de saberes que horizontaliza la experiencia performativa en tanto en la escena otras disciplinas también conforman su obra coreográfica; lo que la ciencia cognitiva llama *empatía kinestésica* con otras disciplinas. Es decir que Barnsley, en ese plano horizontal de acción en la danza, al dejar al cuerpo desprovisto de sentimentalismo y esteticismo revela la fragilidad de un cuerpo desnudo como la mejor manera en presentar esos impulsos naturales promovidos en sus improvisaciones con nuevas imágenes, a través de posibilidades comunicativas con otros cuerpos desde lo kinestésico y no desde lo conceptual. Por esta razón, el movimiento entre los cuerpos se da de forma corporalmente hablando en la danza como genuina, no hay razón que medie entre el espíritu y su encarnación, o como bien referenciaba Bergson: “Un espíritu con una tendencia natural hacia la materia”¹⁴.

En la empatía coreográfica, Barnsley propiciará que otros creadores puedan tener la experiencia del cuerpo en sus prácticas particulares y asimismo ella, la experiencia de otras disciplinas en el cuerpo; siendo esto, su mejor noción de sentido. Lo que se produce en tanto reacción corporal, es la danza del pensamiento desprovisto de conceptos, de lingüística; la danza de imágenes en movimiento, como un manifestarse continuo, vital y siempre presente en la memoria del cuerpo.

2. La empatía kinestésica en Julie Barnsley: un emprendimiento coreográfico diferenciado

En esta perspectiva, sobre el sentido creativo de Barnsley como posibilidad de ampliar la percepción y la consciencia, está exponiendo un cúmulo de significaciones que se producen como efecto. Comenta Deleuze: “El sentido resulta efectivamente producido por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un efecto”¹⁵. Si bien Deleuze se refiere al sentido del lenguaje, Barnsley lo hace desde el movimiento, siendo este precisamente el código comunicacional en la danza entre emisor-intérprete y receptor-audiencia. Nos propone la posibilidad de entender que en la configuración discursiva de la danza el sentido es un disenso, un vaivén, un movimiento incompleto idóneo de múltiples significados. Por otra parte, encontramos que Deleuze en su libro *La imagen-movimiento estudios sobre cine I*, le confiere a los cineastas la categoría de ser pensadores en imágenes. Lo reseña Deleuze: “Hemos pensado que los grandes autores de cine podían ser comparados no sólo con pintores, arquitectos, músicos, sino también con pensadores. Ellos piensan con imágenes-movimiento y con imágenes-tiempo, en lugar de conceptos”¹⁶. Consideramos que en Barnsley y otros creadores en la danza, ese ha sido precisamente el procedimiento: pensar en imágenes cuando componen con el cuerpo. Conocidos son los solos de Mary Wigman, estimulados por la única imagen de la respiración (*Abschied und dank*, 1943), o el (*Untitled*

13 *Ibidem.*, p. 11.

14 BERGSON, Henri (1973): *La evolución creadora*, (trad. María Luisa Pérez Torres), Espasa Calpe, Madrid, p. 99.

15 DELEUZE, Gilles (2005): *Lógica del sentido*, (trad. Miguel Morey), Paidós, Buenos Aires, p. 68.

16 DELEUZE, Gilles (1984): *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, (trad. Irene Agoff), Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, p. 12.

Solo 1950) de Merce Cunningham, donde planteaba lo discontinuo del movimiento como una secuencia seriada de imágenes lineales; Appia, utilizando la iluminación no para hacer aparecer o disipar el gesto y el movimiento sino éstos en plena sintonía con la luz; lograba una improvisación de una profundidad real al hacer del brillo y la opacidad en la escena la modulación del espacio-tiempo del gesto, o Lloyd Newson y las investigaciones de *DV8* que sobre el cuerpo, la política, el cine y el nuevo *teatro verbatim* de entrevista y movimiento sitúa a su obra como una oscilación de imagen y movimiento difícil de conceptualizar en tanto son obras más para imaginar. En suma, la afinidad con lo expresado por Deleuze sobre el sentido como efecto, recae en comprender que la encarnación de una imagen en Barnsley la llamaremos *gesto*.

Como podemos observar, la noción de rebeldía del cuerpo a la que hacemos referencia, corresponde a la determinación anímica y orgánica concentrada en un canal expresivo que toma lugar en el cuerpo (bajo vientre), para encarnar imágenes en la instancia de una contracción; a fin de, que el cuerpo y su resonancia pélvica generen en el más puro acto de creación, el movimiento que enlaza la psique y el cuerpo para transfigurar el lenguaje oculto del alma. Esto supone en Barnsley una empatía kinestésica que necesitamos examinar y que trabaja desde su pensamiento en movimiento, es decir, su semiótica del cuerpo. Barnsley comenta sumando a nuestra reflexión lo siguiente:

En el afán de amplificar las posibilidades perceptivas del cuerpo, a través de su historia Acción Colectiva ha utilizado e incorporado dentro de sus procesos estrategias extraídas de investigaciones corporales provenientes de tendencias dancísticas (convencionales y no convencionales), teatrales, terapéuticas y científicas tanto del Occidente como del Oriente. Impulsamos y creamos prácticas en donde el cuerpo experimenta no solamente estados de armonía, fluidez e integración (tanto espiritualmente como a nivel fisiológico y anatómico) sino también en donde conscientemente rompemos y reordenamos estos estados naturales del cuerpo¹⁷.

Para Barnsley, la *empatía kinestésica* es un estado vital y necesario para sustentar la clausura de un sentido movable en su obra coreográfica. Necesidad que agita lo que afecta al pensamiento en tanto lo que contiene como estado prerreflexivo es un impulso intuitivo. A propósito de esa necesidad, Laurence Louppe, dice que para analizar profundamente la danza, debemos apreciarla como la extracción de una *sonoridad interior*¹⁸. Pues bien, para nosotros, la materia *problemática* radica en esa posibilidad de *oír* esas resonancias silenciosas del adentro y el afuera en la estética dancística de Barnsley en tanto campo de visualización que contiene todos los sentidos promoviendo un equilibrio a su creación entre la diversidad y la particularidad, lo micro y lo macro, entre otros antagonismos que confrontan a la obra como un asunto que se gesta entre piel y piel en los bailarines, otros artistas y sus espectadores kinestésicamente.

Entonces, la agitación de esa sonoridad interior moviliza sui generis combinaciones de lenguajes artísticos, medios y formatos performativos espontáneos y no espontáneos, explorando la interfaz de la globalización, la migración de información de cuerpos y escenas, identidades híbridas y las “nuevas” tecnologías configurando así una estructura coreográfica

17 BARNSELEY, Julie (2013): *Op.cit.*, p. 138.

18 LOUPPE, Laurence (2011): *Op.cit.*, p. 227.

con formas corporales propias específicas, que emergen, según Barnsley, de ese territorio de la rebeldía del cuerpo en sintonía con la estructura que la contiene. Las comparaciones con estos medios y lenguajes no pretenden posicionar a la danza como una dicotomía entre lo corpóreo-incorpóreo, ni con acontecimientos históricos, sino para adentrarnos en el cuerpo como el espacio central de todas las transformaciones. Lo que implica esa agitación es el meollo de una resonancia oscilatoria entre mundos internos y externos que es su propuesta, que primeramente es orgánica, movable e intuitiva: su nueva sensibilidad.

3. Conclusiones

De esta manera, al intentar aproximarnos a una fenomenología de la coreografía desde la perspectiva estética de Barnsley, se evidencia que su poética pondera lo que motiva la danza como acto de cuerpo en tanto contexto e imaginarios encarnados. Ocurre una *transubjetivación* en sus intérpretes en el *continuum* de la experimentación por cuanto su propósito lo mantiene en un vilo hasta el final de la obra. Estos propósitos, en esta línea de trabajo al no buscar resultados predefinidos, la sitúan hasta en el *no propósito*. Repetimos que por sobre todo, importa para esta creadora el proceso en riesgo: el recorrido. Es decir, que parte de su secreto es revelado en la medida que el cuerpo se rebela con lo predeterminado, haciendo de la danza la cristalización de su interés coreográfico. Esto supone aciertos y desaciertos en la creación porque el recorrido es transversal y no lineal, nos interesa lo que contiene de riesgo por donde hemos recorrido parte de esa fenomenología.

Una semántica de la rebeldía del cuerpo, es quizás el lenguaje abstracto que configura la posibilidad más próxima en vivir la danza como una experiencia de incertidumbre, es decir, que Barnsley construye un estado de alerta examinando las pulsaciones inmediatas previas al movimiento; por el cual, éste expresa esa concreción de imaginario como signos, por ende, gestos y que bien ha focalizado en el bajo vientre. Esa pre-movilidad, es casi sincrónica al presente inmediato del *fluir* de la danza, la acompaña silenciosamente, y ese posible nuevo razonamiento sobre ese estado en esa parte del cuerpo sucede en la medida que se difuminan los límites de la creación con el cuerpo, incentivando desde, las experiencias personales, los saberes, la memoria afectiva, las emociones y descodificando lo que la misma historia ha patentado como fórmula de repetición gestual. Las metáforas barnsleyianas como resonadores de la pelvis son intentos de representar percepciones o visiones que superan los límites de la poética realista en favor de una nueva poética que remonta lo inexpresable en términos lógicos. Este aspecto estaría directamente relacionado con la proposición que Alazraki¹⁹ atribuye a Nietzsche de “reemplazar el intelecto por la intuición, la razón por el mito, los conceptos por las metáforas, la ciencia como ruta hacia el mundo exterior por el arte como un puente hacia la verdadera realidad”, es decir, si parafraseamos la cita anterior; Barnsley propone la aprehensión del mundo mediante una poética de la danza que atiende a los estímulos de la cotidianidad. Con esto, su discurso, alejado del esteticismo, recupera una fuente vital como es el acontecimiento del día a día como impulso creativo y que bien a codificado en el bajo vientre. En esto Barnsley va a atender aquella dádiva de Artaud que

19 ALAZRAKI, Jaime (1983): En busca del unicornio: los cuentos de Julio Cortázar: elementos para una poética de lo neofantástico, Gredos, Madrid, p. 54.

decía: “no es en la escena donde hay que buscar hoy la verdad sino en la calle”²⁰. De cara a un futuro incierto, el cuerpo en estado de rebeldía nos deja como receptores de ese mundo de imágenes en movimiento, como seres entreabiertos.

Ahora bien, la rebeldía del cuerpo entendida como una interpretación de acciones es otra cosa a nuestro entender; no la debemos comprender como un acto inconsciente, porque toda acción no prescinde de su relato que, en pocas palabras, para Barnsley es la búsqueda de un porqué o la espera por encontrar algo y además interpretar las acciones implica establecer un análisis con la danza misma en tanto imaginario. Entonces el relato permanecerá en Barnsley como una búsqueda y la acción en esa búsqueda es el cuerpo rebelde porque las acciones en el bailarín son explosiones efímeras de vida, son excesos que desaparecen en el tiempo definido de su representación, por ello, rebeldía debe ser irrupción de esas acciones sobre las historias, sobre la posibilidad de violentarlas para transformarlas y eso implicará para Barnsley, en el mejor territorio hermenéutico, una interpretación primero de la vida y luego de la danza. Pero más allá de esa interpretación, interesa también la manera como ella ha jerarquizado ese mundo de interpretaciones en su proceso de interpretación mayor llamado *Acción Colectiva*: un proyecto que se insertó en una Venezuela de conflictos políticos y sociales.

Bibliografía

- Alazraki, Jaime (1983): En busca del unicornio: los cuentos de Julio Cortázar: elementos para una poética de lo neofantástico, Gredos, Madrid.
- Artaud, Antonin (1964): El teatro y su doble, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Barnsley, Julie (2013): El cuerpo como territorio de la rebeldía, 2a. ed., UNEARTE, Caracas.
- Bergson, Henri (1973): La evolución creadora, (trad. María Luisa Pérez Torres), Espasa Calpe, Madrid.
- Cornago, Óscar (2003): Pensar la teatralidad. Miguel Romero Esteo y las estéticas de la modernidad, Editorial Fundamentos, Madrid
- Deleuze, Gilles (1984): La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I, (trad. Irene Agoff), Ediciones Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Deleuze, Gilles (2005): Lógica del sentido, (trad. Miguel Morey), Paidós, Buenos Aires.
- Eco, Umberto (1998): Signos, (trad. Francisco Serra), Editorial Labor, Barcelona
- Finol, José Enrique (2015): La corpoesfera. Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo, Ediciones CIESPAL, Quito, p. 41
- Fischer-Lichte, Erika (2011): Estética de lo performativo, (trads. Diana González Martín; David Martínez Perucha), Abada Editores, Madrid.
- Loupe, Laurence (2011): Poética de la danza contemporánea, (trad. A. Fernández), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Molinuevo, José Luis (2015): *Laocoonte*, “Definición, uso, abuso y propuestas estéticas”. Revista de Estética y Teoría de las Artes. Vol 2. VOL. N° 2. España
- Turner, Victor (1982): From Ritual to Theatre. The human seriousness of play, Performing Arts Journal Publications, New York.

20 ARTAUD, Antonin (1964): El teatro y su doble, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, p. 79.

La modernidad o el drama de la identidad: máscara, lenguaje y memoria en *Persona*, de Ingmar Bergman

Modernity or the drama of identity: mask, language and memory in *Persona*, by Ingmar Bergman

DAVID VÁZQUEZ COUTO*

Resumen: *Persona* (1966), de Ingmar Bergman, especula sobre la ausencia de una esencia, vana promesa de una idea velada tras el individuo convertido en imagen de sí mismo. Discernir el ser del parecer y el pensar del decir entre los reflejos que se pierden por el tenebroso terreno del lenguaje despierta la conciencia del abismo comunicativo que condena al hombre a una soledad perpetua. El hombre, actor y espectador de la vida, construye el relato de su existencia siguiendo las frágiles huellas de la memoria. *Persona* es el conflicto entre el rostro y la máscara; el drama moderno de la identidad encerrada en la imagen que disimula la verdad de la nada.

Palabras clave: Ingmar Bergman, *Persona*, identidad, rostro, máscara, cine.

Abstract: *Persona* (1966), by Ingmar Bergman, speculates about the absence of an essence, vain promise of a veiled idea behind the individual converted into an image of himself. To discern the being from the appearing and the thinking from the saying between reflections that are lost through the dark terrain of language awakens the consciousness of the communicative abyss that condemns man to a perpetual solitude. The man, actor and spectator of life, constructs the story of his existence following the fragile traces of memory. *Persona* is the conflict between the face and the mask; the modern drama of identity locked in the image that conceals dissimulates the truth of nothingness.

Keywords: Ingmar Bergman, *Persona*, identity, face, mask, cinema.

«¿Es posible que no seamos siempre la misma persona?»
Alma en *Persona* (Ingmar Bergman, 1966)

Fecha de recepción: 13/06/2016. Fecha de aceptación: 27/07/2016.

* Doctorando del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca (davidcouto@usal.es). Su principal línea de investigación se dirige a unar la filosofía y la teoría fílmica para realizar un análisis estético de la obra de Ingmar Bergman. En 2016 ha publicado artículos como «Apariencias de la variación: fisonomía y alegoría en el retrato cinematográfico de Ingmar Bergman», *FOTOCINEMA. Revista Científica de Cine y Fotografía*, nº 12, pp. 131-154; e «Images of social control. Fear and shock in the viewer of a world under threat», *Re-visiones*, nº 5.

1. La modernidad o el drama de la identidad

Persona, una de las obras más complejas de Ingmar Bergman, se estrena ante el público sueco en 1966 provocando una profunda impresión en la memoria de la modernidad cinematográfica. El film se refiere a la inmaculada contemplación que permite desentramar la escenografía del mundo a través de la imagen cinematográfica; proceso por el cual la cámara se convierte en un instrumento mágico de disección fenomenológica que busca la distinción objetiva entre la realidad y la ficción mediante la experiencia subjetiva de la imagen.

Kinematograf, el título original de la película (finalmente descartado por motivos comerciales), ofrece la primera pista sobre las intenciones de su autor (Björkman, Manns & Sima, 1973, 201). Cinematografía y persona juegan de manera perversa con la ocultación y la mostración, con la imagen de un paisaje de distancias y profundidades desdoblado en el interior del sujeto. Eugenio Trías afirma que «en la subjetividad se introduce la escisión entre el ego y el mundo objetivo» (1974, 79), lo que supone la «condición limítrofe» del hombre: la imposibilidad de unión con el mundo debido al olvido de los orígenes (2000, 510). El viaje épico en busca de la identidad es lo que descubre esta «peculiar situación de encrucijada» en el hombre (Trías, 1974, 104); un callejón sin salida donde el narrador del drama existencial sigue las huellas de un tiempo pasado en busca de su naturaleza primigenia. Bergman intenta desesperadamente trascender la imagen con la religiosidad que exige cualquier tipo de idealismo, pero se encuentra con el reflejo aflictivo de un desconocido, el otro, que niega cualquier respuesta romántica, cualquier idea invisible que satisfaga la necesidad de creer que hay algo más detrás de lo visible.

Si Trías sugiere, a partir de su interpretación de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, que Eurípides consolida el drama moderno que «comienza a ser autoconsciente» y en el que «no hay correspondencia entre el hablar y el ser ni entre el pensar y el ser. No hay, pues, posibilidad de verdad» (1974, 98-99), Ingmar Bergman da un vuelco a la modernidad cinematográfica al filmar el mismo conflicto de aquel drama moderno de la época clásica. En *Persona* la validez y la continuidad del lenguaje quedan en entredicho cuando la palabra hace surgir la máscara como imagen proyectada por uno mismo. Son los límites del ser y el parecer los que crean la tensión de individualidad y universalidad en el hombre moderno -melancólico de la identidad perdida en la profundidad de la máscara- que busca la verdad de un yo disfrazado de otros muchos yoes; un yo esquivo y fugitivo que permanece oculto en las sombras de la conciencia. José Luis Molinuevo, al referirse a la composición variable de «la imagen del rostro jánico de Alma-Elisabeth» proyectada sobre la pantalla, explica que este plano representa a las «identidades borrosas» de la modernidad: «Es un paso de las identidades simples a las compuestas. Las identidades borrosas son el efecto de las personalidades múltiples» (2010, 217). Otros rostros son mi rostro, por lo que el retorno del hombre moderno a las ruinas de la memoria será su condena nostálgica a lo desconocido. Y si ya Locke afirmaba que para ser persona es necesaria una conciencia de sí mismo, *Persona* logra ser objeto filmico consciente de su filmicidad. Lo mismo sucede con sus personajes -Elisabet Vogler (Liv Ullmann) y Alma (Bibi Andersson)-, pues sufren la angustia de contemplar el horror del más absoluto vacío al verse atrapados en el interior del film, es decir, en la duración de la proyección de la imagen sobre la pantalla. Es por esto que Laura Hubner afirma que «el motivo de la máscara culmina en el primer plano compuesto de Alma y Elisabet [...] aludiendo a la máscara de

la cinematografía» (2007, 71). No hay ser sino representación. Y el mito de la caverna es tan sólo eso, un mito. Ambos rostros se funden para representar la gran farsa de la tradición platónica, cuya idea tras la imagen da lugar a la suposición de una verdad cognoscible tras el rostro. *Persona* se convierte entonces en una inflexión de la modernidad cinematográfica al proponer «la descomposición no sólo de un modelo narrativo, sino también de una cierta concepción figurativa de la imagen» (Losilla, 2010, 72), ya que el planteamiento de la nueva forma que envuelve al film se dirige a exponer la auténtica identidad del hombre, diluida entre el rostro y la máscara, en paralelo metafórico con la imagen filmica. En este sentido, *Persona* supone la culminación de la modernidad cinematográfica iniciada con el neorrealismo tras la segunda gran guerra, aquella a la que le pertenece la «imagen-tiempo» deleuziana. El film de Bergman da una vuelta de tuerca a la actitud «documentalizante»¹ impulsada por la corriente crítica de los *Cahiers du Cinéma* durante los años sesenta. Si bien los autores franceses de la *Nouvelle vague* consideraban que toda película que se precie debía tratar sobre su propio rodaje, sobre sí misma, esto no dejaba de ser un ejercicio de rebeldía metafílmica ante los imperativos lingüísticos y los significantes del cine clásico. Se trataba, a grandes rasgos, de concienciar al espectador del inmenso poder ficcional del cine -la ensoñación filmica del público se veía interrumpida con la inclusión de los focos y las cámaras del set de rodaje en el plano, miradas a cámara y otros recursos formales de distanciamiento-. Pues bien, Ingmar Bergman lleva hasta el límite esta idea del cine que se mira al espejo; sin embargo, al mostrar las vísceras del film desde su interior, confunde los límites de la realidad mezclando lo filmado con lo proyectado, lo soñado con lo vivido. El cinematógrafo invierte su mirada y proyecta la imagen sobre nosotros. *Persona* nos mira mientras la vemos para convertir al espectador en la pantalla que representa el sueño del autor.

2. Máscara

En la novela *Niños del domingo*, de marcado carácter autobiográfico, Bergman narra el tormento de su padre cuando descubre, en el ocaso de su vida, los diarios íntimos de su mujer ya fallecida. Descubrir esos diarios supone descubrir una verdad aterradora: «Leo y leo. Poco a poco me voy dando cuenta de que nunca conocí a la mujer con la que viví más de cincuenta años» (Bergman, 1994, 134). Pero hay más, al no conocer a su mujer tampoco se conoce a sí mismo. Las confesiones privadas de Karin revelan los verdaderos sentimientos hacia su marido: «Erik es intransigente. Erik nunca puede perdonar ni hace la vista gorda, por muy pastor que sea. Erik se conoce muy poco a sí mismo» (1994, 137). Una pregunta vuelve una y otra vez a su conciencia y no le deja descansar: «¿Qué es lo que he hecho mal?», repite insistentemente. Es entonces cuando su hijo Ingmar le da algunas claves para encontrar la respuesta, y, en este momento, como Ulises al escuchar su propia historia en boca de Demódoco², toma conciencia de su profundo desconocimiento.

1 André Gaudreault y François Jost recuerdan que el término es de Roger Odin y la expresión es, en su conjunto, herencia de Jean-Pierre Meunier, que se refiere más bien a la «actitud-documental» y a la «actitud-de-ficción» (Gaudreault A. y Jost, F., *El relato cinematográfico*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 39)

2 En el Canto VIII de *La Odisea* de Homero, Ulises, ocultando las lágrimas de su rostro tras escuchar el episodio del caballo de Troya narrado por otro, revela su verdadera identidad ante los feacios mientras asume el relato de la historia.

«Nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos», escribió Nietzsche en el prólogo de *La genealogía de la Moral* (2005, 21), recordando así la imposibilidad de afrontar nuestra propia condición desde el interior, pues el conocimiento del *yo* se lleva a cabo desde una interpretación ajena, desde un *tú* que está detrás del espejo evadiendo la mirada. La reflexión que lleva a la autoconciencia provoca, en un instante de contemplación de la «infinita distancia» que nos separa del mundo, el surgimiento de la noción de persona unida a la máscara.

En este punto, la etimología puede ayudarnos a comprender el origen de una problemática todavía vigente. Así, pues, *Persona*, vocablo latino que significa «máscara de actor» o «personaje teatral», deriva del *phersu* etrusco (*phersu*), y éste, a su vez, del *prósōpon* griego (*πρόσωπον*), cuyo origen etimológico alude a «lo que está delante del rostro». La herencia latina utilizaba el verbo *per sonare* (resonar) para designar a la máscara, puesto que estaban diseñadas para resonar con la voz del actor durante la escenificación de la tragedia y los rituales religiosos de la Grecia Antigua. De esta manera, además de elevar el volumen de la voz, se alteraba su percepción sonora para evitar el reconocimiento del actor, pues visualmente permanecía escondido tras una representación tipológica de las expresiones del rostro. La máscara, por tanto, desempeña una función de identificación con los caracteres o los *dramatis personae* representando un rostro, pero sin aludir a los rasgos y matices específicos de la individualidad. Esta ocultación de las cualidades estrictamente personales del actor le permiten ser una proyección arquetípica del personaje. Hans Belting afirma que «la máscara o el disfraz ocultan el cuerpo con el solo propósito de mostrar algo con él que él no podría mostrar por sí mismo, con lo que lo transforman en imagen» (2007, 118). Las más antiguas formas de drama y ritual han hecho uso de tales motivos en un intento de universalizar las particularidades del actor en el escenario. Pero el espectador de teatro es actor de la vida, y el refrán latino *homo plures personas sustinet* deja paso al popular pasaje shakesperiano pronunciado por Jaques en *As you like it* (1599): «El mundo entero es un escenario, y todos los hombres y mujeres, simplemente, comediantes». La máscara se convierte así en uno de los fundamentos de aquel *theatrum mundi* que se apodera de la cultura occidental durante la modernidad del siglo XVII. La metáfora barroca de *El gran teatro del mundo* llegaría a ser una de las claves fundamentales de la psicología analítica de Jung al recordar que «la persona es una mera apariencia» (2007, 245). Jung explica el vínculo entre la persona y la máscara desde la equivalencia conceptual de ambos términos, ya que el individuo «se pone una máscara, de la que sabe que corresponde, de un lado, a sus intenciones, y, de otro, a las exigencias y opiniones de su ambiente; [...]. A esa máscara, es decir, a la actitud adoptada *ad hoc*, yo la llamo *persona*» (2013, 758). Sin embargo, tras el sincretismo de la psique colectiva en la máscara se intuye una intimidad singular que promete convertir al hombre en individuo. Es lo que Jung denomina como *ánima* o *alma*, la mentira de un «carácter real» que prevalezca sobre las modificaciones adquiridas por el reflejo social (2013, 762). Y Alma es también aquello que Elisabet trata de hallar desesperadamente en las profundidades de su ser, pero no encuentra más que un silencio eterno, un reflejo en el espejo donde «se ve cómo su cara se transforma, se convierte en una máscara fría y voluptuosa a un tiempo» (Björkman, et al, 1973, 207). La movilidad impide la aprehensión de lo inmóvil que aparentemente subyace entre las manifestaciones expresivas del rostro. Se trata de una «sustancia indi-

vidual concreta», una hipóstasis³ que, a su vez, guarda semejanzas significativas con el término griego *charakter*, equivalente a lo inmutable del individuo. Existe, por tanto, la presunción de un elemento constante a pesar de las modificaciones o accidentes externos sufridos por el transcurso del tiempo. Si bien David Napier asegura que «la convención del enmascaramiento ofrece una perspectiva de la conciliación de las ambigüedades del cambio» (1986, 15), E.H. Gombrich aborda esta cuestión desde la percepción fisonómica del rostro: «La sensación de constancia predomina de forma absoluta sobre el cambio de aspecto. [...]. Ningún crecimiento o decadencia alguna puede destruir la unidad del aspecto individual» (1996, 22). El movimiento del rostro, el flujo temporal sobre la piel, deja pruebas permanentes de lo que sucedió, rastros del pasado que parecen demostrar la existencia de una unidad inmóvil tras las constantes variaciones. No obstante, esta visión idealista alcanza su propio límite al reflexionar sobre la total correspondencia entre el temperamento interno y su manifestación externa. Este escepticismo bergmaniano es el fundamento de su retrato cinematográfico: la filmación de las «apariencias de la variación» sobre el espacio alegórico del rostro (Vázquez Couto, 2016), que pone en tela de juicio la “idea” de la tradición al dudar de la existencia de una sustancia invariable e indivisible: «La señora Vogler ansía la verdad. La ha buscado por todas partes y a veces ha creído encontrar algo sólido, algo duradero, pero de pronto el suelo ha cedido» (Bergman, 2007, 56). Algo volátil se esfuma ante la curiosa mirada del hombre, provocando la extrañeza de existir entre las ruinas de una identidad ficticia. Si hay una verdad discernible por el otro, está oculta entre las variaciones del rostro. Pero el rostro es para Bergman la imagen fantasmagórica creada por una linterna mágica, una ilusión efímera que llega a la negación de la persona como sustancia a partir de su reducción fenomenológica.

3. Lenguaje

«Nuestra relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda» (Heidegger, 1987, 18)⁴. Es este enigma oculto tras la palabra lo que impulsa a la actriz de teatro Elisabet Vogler a enmudecer durante su interpretación de *Electra* -súbitamente, un estado de dolorosa clarividencia invade la conciencia de Elisabet y revela la farsa que acompaña a cada palabra, cada acción, cada leve gesto expresado en el rostro-. Un estado, en definitiva, de expectación muda ante la cruel realidad del mundo: «Cuando la orientación consciente se derrumba [...] se trata de un pequeño fin del mundo, en el que todas las cosas retornan una vez más al caos de los comienzos» (2007, 254). Así lo definía Jung en 1928, como una vuelta a la entropía original tras la reflexión que provoca la pérdida del referente, del lenguaje, donde las ruinas del pasado no prometen un futuro. «La vida empieza a ser vivida en un doble plano» en

3 Eugenio Triás explica las tres hipóstasis (el intelecto, el alma y la naturaleza) que impulsan la metafísica moderna desde el presupuesto neoplatónico del Uno: «En el orden del *Nous* habría siempre dos términos, la inteligencia y la idea [...] Ambos términos presupondrían un “tercer término”, el Uno (lo indiviso) [...] Inalcanzable por el intelecto, el Uno dejaría de ser “uno” al convertirse en objeto de entendimiento» (Triás, E., *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1988, p. 49)

4 En las tres conferencias tituladas *La esencia del habla* que se celebraron en el Studium Generale de la Universidad de Freiburg im Breisgau los días 4 y 18 de diciembre de 1957 y el 7 de febrero de 1958, Heidegger busca «la posibilidad de hacer una experiencia con el habla» que «nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia» (1987, 142-143)

un instante de plena conciencia -distensión temporal en la que el sujeto experimenta una «ausencia de hogar» (Trías, 1974: 79)-. Este sentimiento aparece como un relámpago en el sujeto consciente de la insuficiencia del lenguaje para llegar a satisfacer la necesidad comunicativa. La bifurcación de caminos que aparece ante la vista del explorador que busca la verdad, su verdad, obliga a una elección extrema:

O usamos un lenguaje inesencial y degradado, apto para fines del tráfico, un lenguaje convertido en ‘vehículo de información’, cuando no en ‘valor de cambio’, o bien nos sumimos en un impávido silencio, dejando el ‘valor de uso’ para un goce en soliloquio que nos aproxima al estado catatónico (1974, 73).

La comunicación se convierte así en un fraudulento proceso selectivo del intelecto que pervierte el mensaje e imposibilita la unión profunda con el otro, y, en consecuencia, con uno mismo. Bergman no deja lugar a dudas sobre esta interpretación, pues él mismo lo admite con las palabras confesas del diario de Elisabet: «Me parecía que cada tono en mi voz, cada palabra en mi boca era mentira, un juego para ocultar vacío y hastío. Sólo había una manera de salvarse de la desesperación y del colapso. Callar. Descubrir la claridad detrás del silencio» (2007, 57). Ante las trampas impuestas por el lenguaje, Elisabet opta por el intento de abandonar la actuación manteniendo un silencio que se prolonga más allá de los escenarios. La señora Vogler pertenece a esa tipología de «hombre manierista» que «tenía demasiada conciencia respecto al carácter de farsa y de enmascaramiento de toda acción para poder hallar estímulos con vistas a ejecutarla» (Trías, 1974, 130). Elisabet es consciente de la distancia que la separa del mundo, de la falsedad que no logra evitar cuando intenta expresar la complejidad de su ser. No hay palabras para explicar lo que es en realidad, ni razonamiento capaz de alcanzarlo, pues el ser se encuentra en los límites de la razón que interrumpe el acto comunicativo con el mundo. Es el vacío de la significación.

Sobre el filo cortante del límite, la mentira teje la red de las relaciones humanas, puesto que la voz sincera duele al ser oída. Por este motivo sugiere Lloyd Michaels que «a la tiranía de mentiras, Bergman responde con la necesidad de ilusiones» (2000, 18). La acción y la palabra contienen un sentido oculto sujeto al escrutinio de la mirada externa. Alma, la ingenua enfermera que intenta ayudar a Elisabet, cree tener un vínculo especial con ella. Se siente dolida cuando descubre, al leer furtivamente las cartas de su paciente, los verdaderos pensamientos que se ocultan tras el silencio. Alma no reconoce lo que le resulta cercano y parece comprender que los actos se alejan cada vez más de los pensamientos. Poco después, Alma se asoma a través de una fina tela blanca que difumina sus facciones, pero el celuloide comienza a arder sobre su rostro y no deja más que una pantalla vacía (47'). La película interrumpe su narración para decirle al espectador que (el) Alma es imagen, que detrás de su máscara tan sólo hay una luz blanca.

Bergman apunta en sus diarios de trabajo una escena de la película que nunca llegó a realizar, pero a la que reconoce un valor relevante a la hora de describir la idea del film: «Cuando el novio de Alma, la enfermera, acude a visitarla, ella lo oye hablar por primera vez. Nota cómo la toca. Queda horrorizada porque se da cuenta de que está actuando, está interpretando un papel» (2007, 54). Es la caída de la máscara -el derrumbe de toda la estructura cultural protectora que deja al descubierto la impostura cotidiana- la que atrapa

a su espectador entre los escombros que ha dejado la representación. Bergman convierte la condena del hombre a la soledad en una analogía del espacio existente entre las imágenes y los individuos. Un abismo entre el hombre y el mundo que la doctora de la clínica psiquiátrica (Margaretha Krook) expone claramente ante Elisabet:

¿Crees que no lo entiendo? El sueño imposible de ser. No de parecer, sino de ser. Consciente en cada momento. Vigilante. Al mismo tiempo, el abismo entre lo que eres para los otros y para ti misma, el sentimiento de vértigo y el deseo constante de, al menos, estar expuesta, de ser analizada, diseccionada, quizás incluso aniquilada. Cada palabra una mentira, cada gesto una falsedad, cada sonrisa una mueca. ¿Suicidarse? ¡Oh, no! Eso es horrible. Tú no harías eso. Pero puedes quedarte inmóvil y en silencio. Por lo menos así no mientes. Puedes encerrarte en ti misma, aislarte. Así no tendrás que desempeñar roles, ni poner caras ni falsos gestos. Piensas. Pero, ¿ves? La realidad es atravesada, tu escondite no es hermético. La vida secuela por todas partes. Estás obligada a reaccionar. Nadie pregunta si es real o irreal, si tú eres verdadera o falsa. La pregunta sólo importa en el teatro. Y casi ni siquiera allí. Te entiendo, Elisabet. Entiendo que estés en silencio, que estés inmóvil, que hayas situado esta falta de voluntad en un sistema fantástico. Te entiendo y te admiro. Creo que debes mantener este papel hasta que se agote, hasta que deje de ser interesante. Entonces podrás dejarlo. Igual que poco a poco fuiste dejando los demás papeles (18’).

Se trata, por tanto, de la imposibilidad del ser, de un deseo inalcanzable de autenticidad que se diluye en la apariencia. El esfuerzo de hallar una verdad pacificadora resulta inútil, pues «todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa» (Nietzsche, 2001, 70). Y también el silencio, como renuncia a la mediación del ser, es sólo otra máscara más de la identidad desconocida. El silencio de la angustia aparece ante la contemplación de un paisaje interno vacío, sin la unidad portadora de las múltiples máscaras. La nada al final del abismo, y, finalmente, la palabra «nada» es la que rompe el silencio de Elisabet (79’).

4. Memoria

Un cineasta griego llamado A (Hervey Keitel), tras un largo exilio en Estados Unidos, regresa al hogar de su juventud en busca de las imágenes perdidas de la memoria. Es *La mirada de Ulises* (To Vlemma tou Odyssea, 1995), de Theo Angelopoulos, la que retorna sobre sí misma tratando de recuperar la identidad perdida en aquellas imágenes de los orígenes. Recuerdos que un día fueron parte del presente ahora se esconden entre la niebla blanquecina de un paisaje en guerra. Durante su odisea, A se encuentra con Ivo Levy (Erland Josephson), un arqueólogo de imágenes que conserva y protege el patrimonio filmico de la destrucción de la guerra en Sarajevo: «Debía salvar nuestra memoria», le explica al áter ego de Angelopoulos (124’). Y no es casualidad que mencione *Persona* como uno de los films que han cambiado la historia del cine. Cambio que viene dado por esa mirada primeriza y pura del autor que anhela el Ulises moderno de Angelopoulos: «Ahora es una mirada que

lucha por salir de la oscuridad. Como un nacimiento» (128'). Esta es la mirada de *Persona*, uno de los dramas culpables de la agonía del cine trágico que no se determina autoconsciente, que no se piensa como objeto de reflexión capaz de crear imágenes que forman parte de la experiencia del hombre. Al reflexionar sobre el valor existencial de las imágenes como parte integrada de la identidad, mezclándose con los recuerdos y deformando la memoria, se concede al film una vida propia como "persona" para conseguir el «retorno a la imagen» de la «modernidad melancólica» (Molinuevo, 2010). La última secuencia del *La mirada de Ulises* muestra la desolación de A contemplando la luz blanca y parpadeante de un proyector sin film sobre la pantalla de un cine en ruinas. La luz blanca es el silencio de la imagen, la sin imagen, una imagen sin lenguaje constituida por todas las longitudes de onda del espectro visible. En otras palabras, es una unidad múltiple que deja lugar para la alegoría en la memoria del melancólico que no sólo reproduce un pasado real imposible, sino también una identidad real imposible, como concluye A, finalmente, con lágrimas en los ojos: «Cuando regrese lo haré con las ropas de otro, con el nombre de otro. Nadie me esperará» (165').

Si bien A camina envuelto por el espesor de la niebla, los personajes de *Persona* «están insertos en la blancura» (Björkman, et al, 1973, 201), por lo que en el deseo de volver a empezar, de retornar a la juventud perdida que evite la nada de la desmemoria, se esconde una paradoja: la mirada diáfana que permite al sujeto contemplarse a sí mismo sólo es posible mediante la recuperación de un pasado acelajado. De este modo, la memoria acerca al hombre al precipicio del vacío original, pues sin memoria no somos, como ya había afirmado Wolff en 1734 al definir la persona como un «ente que conserva la memoria de sí, es decir, que se acuerda de que es aquello mismo que estuvo antes en este o aquel estado» (1972, 660). Sin embargo, volviendo al tema de la máscara, si admitimos la conceptualización del mundo como un gran teatro al estilo calderoniano, la interpretación que se prolonga durante toda la vida se renueva con el recuerdo de cada puesta en escena. La actuación convierte al actor en su personaje, una imagen creada por el recuerdo del público. Por eso Rosset considera a la *identidad social* (yo «identitario») como la única identidad real, y a la *identidad personal* (yo «pre-identitario») una mera ilusión sin posibilidad de existencia real: «Si bien el yo no puede más que encomendarse a su propia memoria, no puede tratarse más que de su memoria en cuento ser social» (2007, 27). El hombre, por tanto, es una representación de sí mismo que se construye con la memoria, es su propio recuerdo creado a partir de la experiencia social. Y puesto que no es posible el recuerdo sin experiencia, tampoco existe una identidad fuera de estos límites. Por este motivo la señora Vogler pretende deshacerse de las cadenas de la memoria rasgando la foto de su hijo, pues el pasado la retiene en una identidad social ligada a la condición de madre. Tras reflexionar, es decir, tras «volver sobre sí misma» y recuperar la mirada primeriza del niño que acaricia la imagen de un rostro asimétrico en la pantalla, descubre el drama de la sin identidad. Elisabet desea una especie de "grado cero" de sí misma, una vuelta a empezar que la permita creer en algo que no despierte la conciencia del vacío. Así concluye la impiedad bergmaniana, con el rostro compuesto del extrañamiento que devuelve la mirada a su espectador. Alma y Elisabet son reflejos de las imágenes de sí mismas, y el blanco, al fin y al cabo, el negativo de la oscuridad.

La memoria lleva hacia el silencio eterno del espejo que no deja lugar a la existencia fuera de su reflejo. Y, a partir de la escisión que abre un abismo ante la mirada, la autoconciencia del límite devuelve al hombre, como al cine, a sus orígenes, al silencio de la imagen.

Bergman filma aquel drama moderno de la tradición clásica que se miraba a sí mismo, transformándolo en cine, en lenguaje de imágenes que cuestiona su propia lengua. Y si para Bergman la persona es imagen, su rostro es una máscara, por lo que en el «nihilismo del rostro»⁵ ya defendido por Deleuze hay inherente un nihilismo de la imagen, una renuncia al idealismo platónico que no supo satisfacer la curiosidad del escéptico. *Persona* es, por tanto, la imagen cinematográfica, pero es también el espectador de la confusión entre el rostro y la máscara, porque si el hombre no es más que una sucesión de máscaras, el cine, como el mundo, no es más que una sucesión de imágenes. Es el drama de la identidad atrapada en la tragedia de la máscara; un drama, en definitiva, de la modernidad que contempla con mirada melancólica el recuerdo de su existencia.

Bibliografía

- Belting, H. (2007), *Antropología de la imagen*, Madrid, Katz.
- Bergman, I. (2007), *Imágenes*, Barcelona, Tusquets.
- Bergman, I. (1994), *Niños del domingo*, Barcelona, Tusquets.
- Björkman, S., Manns, T. y Sima, J. (1973), *Conversaciones con Ingmar Bergman*, Barcelona, Anagrama.
- Gombrich, E. H. (1996), «La máscara y la cara: La percepción del parecido fisonómico en la vida y en el arte», en: E. H. Gombrich, J. Hochberg y M. Black., *Arte, percepción y realidad*, Barcelona, Paidós, pp. 15-17.
- Heidegger, M. (1987), *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
- Hubner, L. (2007), *The Films of Ingmar Bergman: Illusions of Light and Darkness*, New York, Palgrave Macmillan.
- Jung, C. G. (2007), «Dos escritos sobre psicología analítica», en: *Obra Completa*, vol. 7, Madrid, Trotta.
- Jung, C. G. (2013), «Tipos psicológicos», en: *Obra completa*, vol. 6, Madrid, Trotta.
- Michaels, L. (2000), «Bergman and the Necessary Illusion: An introduction to *Persona*», en: L. Michaels (Ed.), *Ingmar Bergman's Persona*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-23.
- Molinuevo, J. L. (2010), *Retorno a la imagen. Estética del cine en la modernidad melancólica*, Salamanca, Archipiélagos.
- Napier, A. D. (1986), *Masks, Transformation, and Paradox*, Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, F. (2001), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (2005), *La genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza.
- Losilla, C. (2010), *La invención de la modernidad. Historia y melancolía en el relato del cine*, Tesis Doctoral, Universidad Pompeu Fabra.
- Rosset, C. (2007), *Lejos de mí*, Barcelona, Marbot.
- Trías, E. (1974), *Drama e identidad (o bajo el signo de interrogación)*, Barral, Barcelona.

5 «Bergman llevó hasta su extremo el nihilismo del rostro, es decir, su relación en el miedo con el vacío o con la ausencia, el miedo del rostro frente a su nada» (Deleuze, G., *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 148)

- Trías, E. (2000), «Razón y religión en el fin del milenio», *Revista catalana de teología*, XXV, pp. 509-523.
- Vázquez Couto, D. (2016), «Apariencias de la variación: fisonomía y alegoría en el retrato cinematográfico de Ingmar Bergman», *FOTOCINEMA. Revista Científica de Cine y Fotografía*, nº 12, pp. 131-154.
- Wolff, C. (1972), «Psychologia rationalis», en: J. École (Ed.), *Christian Wolff's Gesammelte Werke II*, Abteilung, Band 6, Hildesheim, Olms.

CUERPO Y EPISTEMOLOGÍA

El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo

An approach to Aristotle and the Aristotelian tradition on women's body

JOSÉ JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO*

Resumen: Existe infinidad de textos y de imágenes en los que puede estudiarse cómo la mujer considerada como 'maravilla' ha movido la sensibilidad y la imaginación de los intelectuales en Occidente a lo largo de diferentes épocas. La utilización de tales supuestos, como el de la *mulier pilosa* (que constituye el ejemplo que propongo), ha servido para interpretar el orden de la naturaleza y el lugar que ocupa en él la monstruosidad. Reflejado en este prisma, y al fin en este mismo marco, analizo brevemente el pensamiento que sobre la mujer tenían algunas fuentes aristotélicas o de influencia aristotélica en fisiología y ontología como un monstruo o una desviación natural de la perfección humana.

Palabras clave: Aristóteles, tradición aristotélica, mujer, cuerpo, fisiología femenina.

Abstract: One becomes aware just how many texts and images explored how the case of 'wonderful woman' shaped the sensibility and the imagination of Western intellectuals for many centuries, and used this case (i. e. *mulier pilosa*) to interpret the order of nature and the place of monstrosity. Refracted through this prism, and finally in this framework, I briefly analyse Aristotelian sources or under their influence on woman physiology and ontology as a monster or natural deviation to human perfection.

Key words: Aristotle, Aristotelian tradition, woman, body, feminine physiology.

¿Qué es una mujer? ¿Qué cuerpo tiene y cuáles son sus características fisiológicas? Pretendo responderlo reparando en algunos rasgos que, aun siendo propios de la interpretación de la naturaleza femenina en la tradición aristotélica, creo que pueden estudiarse de modo emblemático dentro del amplio marco de la tradición intelectual misógina occidental, sobre todo cuando ésta debe tanto también a Aristóteles en este orden de cuestio-

Fecha de recepción: 23/05/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Facultad de Humanidades de Albacete (UCLM). Profesor de historia de la filosofía (josejavier.beneitez@uclm.es). Este trabajo se realiza en el marco del Proyecto de Investigación 'Recuperación del patrimonio escrito de la medicina europea: Ediciones críticas e interpretación de libros medicinales de época medieval y moderna' [FFI 2013-42904-P], financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. En el ámbito de esta materia he publicado: J. J. Benítez, «Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles», *Revista de Filosofía (Madrid)*, vol. 36, nº 1, 2011, pp. 7-28; y J. J. Benítez, «La fisiología del logos en Aristóteles», *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 63, nº 1, 2011 (enero-junio), pp. 155-178.

nes. Seguiré el camino que considero más fácil, intentando destacar algunos elementos comunes de las fuentes que he reunido para dejar simplemente anotados al final algunos pasajes centrales procedentes del *Corpus* aristotélico que se han convertido en lugares comunes de esta percepción misógina y en blanco de críticas sobre todo desde posturas feministas. Aunque este empeño requeriría de una indagación mucho más concienzuda y pormenorizada, adelantaré en el último apartado cuáles son las premisas en las que según creo debería basarse un acercamiento a dichos pasajes del *Corpus* aristotélico. El lector considerará si, al menos, el presente texto en su actual estado vale o no lo que reza su título, como una suerte de esbozo.

1. De la mujer barbuda como aberración

Isidoro de Sevilla escribe en *las Etimologías* que la barba es un signo de decoro en quien la lleva y es, sobre todo, indicio de masculinidad; en realidad, distingue a un sexo de otro¹. Este tipo de interpretación, que se concentra en la fisiología pilosa de la cara, haciéndola en ambos casos decorosa o indecorosa (es decir, moralizando a los sexos), es reconocible en aquellas culturas históricas en las que han imperado estos rasgos viril y femenino, respectivamente. En las culturas occidentales la barba ha estado casi siempre bien presente. Si se parte de la cultura griega hasta finales del período clásico y de la cultura grecolatina, al menos también a partir del predominio de la moda oriental siriaca desde el siglo V de n. e., podría perfectamente entenderse lo que pretende decirnos el santo sevillano. Independientemente de las modas, aunque no de la regla de decoro que considera honesto al barbado y honesta a la mujer barbilampiña, una mujer barbuda ha solido mover a expectación y a maravilla al considerársela un portento por lo insólito. Por supuesto debieran salvarse las excepciones e introducirse algunas matizaciones. La antropología estudia los casos de diversos ritos ancestrales y costumbres que se han perpetuado a través de las épocas en donde la mujer aparece travestida de hombre e, incluso, portando barbas postizas². Todavía hoy una apariencia física tan portentosa en una mujer podría convertirse en noticia. Baste recordar el caso de Conchita Wurst, el ganador de Eurovisión del año 2014; aunque propiamente era un cantante masculino lo que le hizo saltar enseguida a la fama fue precisamente su apariencia ambigua o, directamente, la confusión de su aspecto con el de una mujer barbuda. Tratándose de los casos de *mulieres pilosae*, seguramente vienen a la memoria los lienzos pintados en el Barroco español que integran el extraño mundo de hombres de placer y de sabandijas de palacio según inmortalizaron los pintores de la corte al servicio de los Austrias españoles y de los virreyes de Nápoles. Me refiero a la efigie de Brígida del Río (la barbuda de Peñaranda) de Juan Sánchez Cotán y la imagen, todavía más desconcertante y desasosegadora, de Magdalena

1 Cf. Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XI, 1, 29; 147; 2, 15.

2 Me refiero a costumbres tales como las de la antigua ciudad griega de Argos en donde las mujeres recién casadas llevaban ropas masculinas y una barba postiza en su noche de bodas. Para los rituales de inversión de los roles sexuales en la antigua Grecia, véase: Delcourt, M., *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité Classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^a. ed., 1992.

Ventura de los Abruzzos en el famoso lienzo de José de Ribera³. Los ejemplos podrían multiplicarse hasta el punto de poder comprenderse que la rareza de las mujeres barbudas constituyó un tipo popular muy extendido en la Europa moderna a raíz de la invención de la imprenta. Proliferaron entalladuras en el tipo de hojas ocasionales, llamadas en Francia *canards* y en España pliegos sueltos o literatura de cordel, en donde se representaban a los seres más extravagantes que pudiera imaginarse. Se trataba de un conjunto teratológico muy variado en donde el lector o simplemente el admirador de las ilustraciones quedaba atrapado por la confusión al desaparecer en ellos las barreras que existen entre lo humano y lo infrahumano, o entre el hombre y la mujer. Lo exageradamente extravagante termina reduciéndose a la imagen icónica de lo grotesco⁴, con independencia de que el fenómeno fuera comprensible desde la óptica de la metafísica y de la teología, por la propia ciencia médica, o por todas a la vez.

Según esta distinción dicotómica de lo masculino y de lo femenino, cualquier fenómeno que se desviara de una atribución normalizada del sexo en cuanto a su apariencia fisiológica humana se consideraba que rompía con el orden y la corrección naturales. Cualquier desviación de lo masculino o de lo femenino podía interpretarse, por lo tanto, como un fenómeno aberrante, pero en principio no implicaba que fuera considerado *contra natura*. En una manifestación de lo portentoso, de la maravilla, de lo monstruoso e, incluso, de lo diabólico, se catalogaban fenómenos tales como el hibridismo de las especies (por ejemplo, y a pesar de su utilidad, la cría de mulas). La hibridación era considerada *contra natura* si previamente había mediado la intervención humana (y el pecado resultaba también una forma rotunda de darse dicha mediación humana)⁵. Eran colindantes aquí el tipo de fenómenos naturales tales como el hermafroditismo o el caso de la *mulier barbata* o *pilosa*, que para simplificarlo es el modelo directriz que he propuesto desde el empiece. El hermafroditismo está sugerido en el cuadro de Ribera por lo que representa la caracola, situada en el lado derecho del lienzo sobre la leyenda que alude a la historia de Margarita Ventura como una maravilla⁶. En un texto de finales del siglo XV, el *Compendio de la humana salud*, que es la traducción al castellano del *Finis fasciculi medicine* (Venecia, 1491) del médico de origen alemán Johannes de Ketham, al “hermafrodito” se le considera un hombre “si usa más el [miembro] viril”, pues si “usa más el femenino” deberá ser admitido como mujer, “y si usa ambos, podría ser quemado por derecho”⁷.

3 Ambos cuadros pueden verse en la actualidad en el Museo del Prado. El lienzo que pintara fray Juan Sánchez Cotán (1590) pasó a la propiedad del arquitecto del rey Juan Gómez de Mora a principios del siglo XVII, y es recogido por primera vez en un inventario real (el inventario testamentario de Carlos II) en 1701. El comitente del cuadro de Ribera (1631) fue el Duque de Alcalá, Fernando Enríquez de Ribera, virrey de Nápoles (cf. Rodríguez de la Flor, F., y Sanz, J., «La ‘puella pilosa’. Representaciones de la alteridad femenina de Sánchez Cotán a José Ribera, pasando por Sebastián de Covarrubias», en: *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 271; Portús, J., *El retrato español en el Prado. Del Greco a Goya*, Madrid, Museo del Prado, 2006, p. 72).

4 Cf. Budd, M., *La apreciación estética de la naturaleza*, trad. de M. M. Rosa Martínez, Madrid, Machado Libros, 2014, p. 137.

5 Puede verse en este sentido, por ejemplo, el análisis que establece André Paré sobre las diversas causas de la aparición de monstruos: Paré, A., *Monstruos y prodigios*, Madrid, Siruela, 1987 [ed. or. 1573], pp. 22-54.

6 Rodríguez de la Flor, F., *o. c.*, p. 282.

7 Johannes de Ketham, *Compendio de la humana salud*, ed. de M. T. Herrera, Madrid, Arco Libros, 1990, p. 150.

Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios* advierte que hasta los seres más insólitos, extraordinarios, sorprendentes o monstruosos que surgen en la naturaleza son voluntad de Dios y forman parte en realidad del mismo plan de la creación. Constituirían una prueba, si bien, de su voluntad escondida y compleja que a los humanos toca escrutar. Agustín escribe en concreto: “De hecho, decimos que todos los portentos son contra las leyes naturales”. Inmediatamente repara: “pero realmente no lo son. ¿Cómo va a ser contra la naturaleza lo que sucede por voluntad de Dios?”⁸. Precisamente en las *Etimologías* a las que he aludido antes, Isidoro añadía unos ingeniosos étimos a las palabras ‘portento’, ‘prodigio’ y ‘monstruo’, interpretándolos como señales o vaticinios de Dios que se muestran al hombre⁹. Toda la horda difusa de seres extraños, incatalogables o al menos difícilmente en alguna de las especies reconocibles o de un sexo determinado estarían por lo tanto previstas por la divinidad, si bien chocarían con el orden regular de lo que casi siempre acaece en la naturaleza. Tomás de Aquino tratará a esta clase de seres como pertenecientes al orden preternatural¹⁰.

En una apostilla del mentado *Compendio de la humana salud* se explica que “la mujer” será “bien limpia de pelos”, pues “según fisionomía se dice [de ella] ser de buena complexión, tímida, pavorida, vergonzosa, flaca, mansa y obediente”¹¹. Se da también en este mismo lugar una explicación de por qué hay mujeres barbudas: “existen unas mujeres llamadas barbudas, las cuales has de saber que son muy lujuriosas por su caliente complexión, y por consiguiente son de fuerte natura y de varonil condición”¹². Dicha explicación es, a la vez, fisiológica y moral: la caliente complexión de la mujer es lo que las hace pecar (la lujuria es uno de los siete pecados capitales)¹³. Las explicaciones sobre la formación de los varones y las mujeres solían retomar las célebres dicotomías entre, respectivamente, lo caliente-seco-derecha y lo frío-húmedo-izquierda, presentes ya en las teorías de algunos de los filósofos presocráticos y que vuelven a reproducirse desde entonces en la fisiología hipocrática, aristotélica y galénica¹⁴. El médico humanista Levino Lemnio todavía explica en *Milagros de la oculta naturaleza* (un título que, por cierto, está en la línea del brocardo heracliteo: “A la naturaleza gusta esconderse”), que el hombre perfecto es el resultado de haber sido engendrado por el semen dominante del padre y concebido en el lado derecho del útero materno, mientras que la mujer perfecta lo sería de haberse engendrado con el semen de la madre y en el lado izquierdo del útero de la

8 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* XXI, 8, 1. Trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero.

9 Cf. Isidoro de Sevilla, *Etimologías* XI, 3, 1.

10 Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles* III, 99, 9.

11 Johannes de Ketham, *Compendio de la humana salud*, Zaragoza, 1495 [Biblioteca Nacional de Madrid I-51, fol. 7v]. He actualizo el antiguo castellano. Se trata del Incunable Z, que es el que sigue la editora contemporánea del texto del *Compendio*, María Teresa Herrera. Al quedar expurgadas las “manipulaciones” del anónimo traductor castellano de finales del siglo XV, no se recoge en ella el pasaje al que nos referimos (cf. J. de Ketham, *Compendio de la humana salud*, Madrid, Arco Libros, 1990, p. 15).

12 *Id.*

13 Sobre que la lujuria es un pecado que hace arder y la relación de esta cualidad fisiológica con la fornicación, puede verse: Sebastián, S., «La iconografía del pecado», en: Valcárcel, A. et al., *Pecado, poder y sociedad en la historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992, p. 68.

14 Véase Lloyd, G. E. R., *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, trad. L. Vega, Madrid, Taurus, 1987, pp. 86-162, 340-346.

madre¹⁵. El que la mujer produjera semen o no era una cuestión muy debatida todavía en el siglo XVI. Según Lemnio, siguiendo una explicación de uso corriente en la medicina de la Modernidad temprana, los humanos imperfectos surgen de alguna anomalía generativa, por ejemplo, en el caso de la virago, de haber sido el resultado del semen femenino pero de haberse alojado el feto en el lado derecho (lado masculino, según hemos dicho). Su contemporáneo, el médico de Basilea Felix Platter, consideraba que la virago no menstrua dado que emplea estos residuos femeninos para llevar a cabo una vida activa (que es la propia del hombre), mientras que su homólogo francés Jacques Dubois (Jacobus Sylvius) identificaba a la virago con la mujer barbuda, viril y de voz grave¹⁶.

2. De la mujer en sí misma considerada como monstruosidad

Según los estándares establecidos de la normalidad, la mujer no debe ser barbada, y eso significa también que su temple y complexión debían ser los contrarios a los masculinos (cuyo cuerpo es, según acabamos de ver, caliente y seco). La mujer ha de ser de complexión fría y húmeda; luego se sigue toda la atribución moral sobre el recato y el pudor, o como señalaba el *Compendio de la humana salud*: la timidez, el temor, la vergüenza, la manse dumbre y la obediencia.

He de reconocer que hasta el momento me he mostrado muy poco preciso. Ciertamente, bajo el barniz de la moralidad cristiana de los tiempos tardoantiguos, medievales y de la primera Modernidad presentes en los textos y autores a los que hasta ahora he aludido, circula por ellos el saber fisiológico de los antiguos, siendo aquí donde puede descubrirse a Aristóteles. En el tema que nos ocupa, la fisiología de la mujer, el pensamiento de las principales autoridades en la materia no difiere en lo sustancial; me refiero al caso del filósofo Aristóteles y del médico Galeno. Las diferencias entre uno y otro tipo de exposiciones fisiológicas muchas veces pueden explicarse por el propio ir y venir de los avances en la ciencia fisiológica a lo largo del tiempo; por ejemplo, los testículos en la mujer en Aristóteles son ya ovarios en Galeno. El paso de la común consideración antigua de la asimilación de los ovarios a los testículos había ido dándose por medio de los avances del alejandrino Herófilo y, mucho después, por Rufo de Éfeso¹⁷.

Una matización más. Después de lo dicho arrojaría aparentemente confusión si de acuerdo a lo que plantean la fisiología y la ontología de Aristóteles la naturaleza femenina se considerara en sí mismo como una monstruosidad. Es decir, en el caso de Aristóteles y sus seguidores no se trataría en realidad de que hay mujeres normales y otras que se salen de la norma consideradas excepcionales o prodigiosas, sino que de acuerdo con los parámetros que sienta el Estagirita el sexo femenino constituye por sí mismo una deformidad natural, y por tanto una monstruosidad. Al finalizar este trabajo repararé en varios pasajes del *Corpus* de Aristóteles, como anuncié al empezar, sin embargo estas ideas pueden apreciarse en

15 Cf. Lemnio, L., *Occulta naturae miracula* (1559); cit. MacLean, I., *The Renaissance notion of woman. A study in the fortunes of Scholasticism and medical science in European intellectual life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 38.

16 Para Platter y Dubois sigo, también, a MacLean, I., *o. c.*, p. 106, n. 76.

17 Véase: Von Staden, H., *Herophilus. The art of medicine in Early Alexandria (Edition, translation, and essays)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 167-168.

todas y cada una de las fuentes posteriores antiguas, medievales y modernas que en materia de fisiología de la mujer siguen el pensamiento del Estagirita. En este sentido, volviendo a traer a colación el *Compendio*, a la pregunta sobre la concepción del hermafrodito:

Responde que la naturaleza siempre se esfuerza y trata de concebir macho, y nunca hembra, porque llamamos a la hembra hombre imperfecto y monstruo en natura como se lee en el libro de los animales¹⁸.

Llamo la atención sobre un rasgo peripatético en origen y escolástico al fin. Formalmente en la parte que el *Compendio* dedica a la fisiología de la mujer y a cuestiones de índole ginecológica se asimila el modo de redacción propio de la literatura de problemas, es decir, mediante el empleo de preguntas y respuestas, siguiendo de esta forma uno de los primeros y principales modelos antiguos de este tipo de literatura, el texto pseudo-aristotélico de los *Problemas*¹⁹. Para comprobar que constituye un fácil recurso con el que introducir cuestiones de índole aristotélica o, al menos, peripatética, tomamos ahora un pasaje procedente de una especie de resumen enciclopédico, el tardío *Porqué de todas las cosas* de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (1688). El *Porqué* está escrito de igual modo (al menos, por lo que respecta a su primera parte, que es como decir casi toda la obra) en términos de preguntas y respuestas. La pregunta cuadragésimo tercera que el autor se formula plantea lo mismo que el *Compendio*:

— ¿Por qué dicen que es monstruo la mujer siendo criaturas tan hermosas las más?
Respuesta— Porque nace de defecto de la materia generante, pues la naturaleza siempre se inclina a la generación del hombre, que es lo más perfecto, con que nace de imperfección y por eso se llama varón imperfecto²⁰.

La obra de fray Andrés sigue tan de cerca la versión de *Los problemas de Aristóteles* del humanista italiano Marco Antonio Zimara²¹ que podría hablarse de plagio. En todo caso, ya sea por Ferrer de Valdecebro o por su fuente Zimara, hay que destacar la fidelidad que existe en todos estos textos (incluido al *Compendio de la humana salud*) con los *Problemas* del Pseudo-Aristóteles²². En el *Compendio*, después de una disquisición sobre la “indisposición de la materia y la inobediencia de las cualidades de las simientes” por la

18 Ketham, *o. c.*, p. 148. “El libro de los animales” de Aristóteles es lo que hoy conocemos como *Reproducción de los animales*.

19 Esta obra, redescubierta a comienzos del siglo XIV, quedó finalmente integrada en el *Corpus* aristotélico, aun a pesar de que algunos humanistas como Luis Vives la consideraron ya entonces fundamentalmente apócrifa, aunque de sabor peripatético. Para el éxito de esta moda literaria bajomedieval, renacentista y (aún) barroca de problematizar, véanse: Lawn, B., *The Salernitan questions. An introduction to the history of Medieval and Renaissance problem literature*, Oxford, Clarendon Press, 1963, *passim*.

20 Ferrer de Valdecebro, A., *El porqué de todas las cosas*, Palma de Mallorca, José Olañeta Editor, 2007, p. 81.

21 *Problemata Aristotelis ac philosophorum medicorumque complurium*, Venecia, 1537.

22 Claro está que en lo relativo a las influencias, la remisión propiamente sería no sólo al texto de los *Problemas* del Pseudo-Aristóteles, sino también a otro tipo de obras, como el *Comentario a los Problemas de Aristóteles* de Pedro de Abano, y a las compilaciones anteriores de problemas procedentes de la propia Antigüedad como las de Plutarco y el peripatético Alejandro de Afrodisias.

que “no puede tener el macho cumplida perfección”, Ketham se pregunta por la naturaleza del hermafrodito, y por qué nombre debiera serle impuesto el bautismo, si de hombre o de mujer²³. Por fin plantea:

- ¿Por qué la naturaleza produce cosas monstruosas?
- Responde, como escribe Aristóteles en el segundo de los [físicos]²⁴, porque la naturaleza es privada de su fin, y entonces el monstruo se procrea de la indisposición de la materia²⁵.

Con anterioridad a toda esta problemática, Ketham había formulado las típicas preguntas sobre la naturaleza del menstuo en la mujer, y por qué aparece tan sólo en las mujeres y no en los hombres. La respuesta es opinión común puesto que la dan tanto los “médicos” como los “filósofos”, al convenir todos ellos en que “las mujeres son de naturaleza muy fría con relación a los hombres”, y tienen, por tanto, “defecto de calor”²⁶. Se trata de la respuesta usual en medicina del período, según advertimos más arriba, siendo además aquí donde suele suscitarse la cuestión sobre la mujer barbuda. Tal y como llamé antes la atención, este tipo de anomalía física en la mujer estaría relacionado directamente con la propia inversión de los principios ‘frío’ y ‘húmedo’ que rigen en la constitución regular natural femenina, de forma que a mayor calor y menor humedad el resultado fisiológico (según se pensaba) era la barba en la mujer. Las explicaciones que establece el médico navarro Alonso López de Corella en la pregunta CXIII de los *Secretos de Filosofía y Astrología y Medicina* van también en este mismo sentido. Los *Secretos* constituyen otra obra de carácter médico separado unos cincuenta años del *Compendio* y está escrita (toda ella) al modo de problemas, si bien con la peculiaridad de que las preguntas y las respuestas se formulan en verso²⁷. En la pregunta LXXI es donde su autor se interroga sobre la diferencia de calor vital entre los dos sexos. Responde que:

Tiene más vivo calor
el hombre que la mujer:
el calor siendo mayor
y a los ojos resplandor
para que puedan más ver²⁸.

23 Ketham, *o. c.*, p. 149.

24 En su versión modernizada, M. T. Herrera vierte de manera inexplicable “físicos” por “médicos”. Ketham está haciendo alusión al segundo libro de la *Física* de Aristóteles que concierne a la teleología en las realizaciones del orden natural.

25 *Ibid.*, p. 150.

26 *Ibid.*, p. 131.

27 López de Corella, A., *Secretos de Filosofía y Astrología y Medicina y de las cuatro matemáticas Ciencias, cogidos de muchos y diversos autores, y divididos en cinco quincuagésimas de preguntas*, Zaragoza, Jorge Coci, 1547.

28 *Ibid.*, fol. xxxvir.

El porqué de la diferenciación en el calor corporal del hombre y la mujer vuelve a contemplarse en el problema CXXIII. Es aquí donde se encontramos una mayor concisión. A la pregunta:

Porqué de cuerpo mayor
es el varón que la hembra.
Se responde:
La causa más principal
del aumento es el calor:
pues de calor natural
tiene el varón más caudal
su aumento será mayor.
Y por la misma razón
en los brutos animales
los machos mayores son:
y donde hay excepción
yo presto diré en cuáles²⁹.

La causa de la diferenciación fisiológica entre el hombre y la mujer es, según recoge López de Corella, el mayor calor corporal del varón; esto es lo que sucede, también, en el resto de las especies animales sexuadas, salvando las excepciones como el caso de la mula³⁰.

3. El cuerpo de la mujer en el *Corpus aristotélico*

¿Qué es, entonces, lo que trata sobre la mujer Aristóteles? Los textos del *Corpus* que más han dado que hablar, sobre todo, a raíz de la crítica feminista proceden de los tratados biológicos; para simplificarlo, me basaré fundamentalmente en *Reproducción de los animales*. Indico a continuación algunos de los más importantes, a la vista de lo que antes he recogido de los otros autores medievales y de la Modernidad temprana.

El ser humano como especie tiende hacia su mejor realización que es, como en cualquier otra especie sexuada, según Aristóteles, hacia la formación y consolidación natural del macho. Si surge una mujer se trataría, pues, de un ser humano deficiente e imperfecto (*átelos*). Aristóteles establece que las hembras son machos atrofiados:

Igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no; de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado³¹.

²⁹ *Ibid.*, fol. LXIII.

³⁰ Cf. Aristóteles, *Investigación sobre los animales* IV 11, 537b 22- 538b 22.

³¹ Aristóteles, *Reproducción de los animales* II 3, 737a 26-31. Seguimos la traducción de E. Sánchez.

Asimismo, “la mujer es como un macho estéril”³². Puesto que en la naturaleza siempre existe un elemento regente y otro necesariamente regido, en la misma se da la predominancia natural de lo más perfecto sobre lo imperfecto, es decir, del macho sobre la hembra³³. Esto tiene una causa material que preside la diferenciación sexual en los animales, y es el predominio del principio ‘frío’ en el momento de la concepción³⁴. Aristóteles establece que “las hembras son más débiles y frías por naturaleza”³⁵ y, concretamente, “entre los hombres el macho se diferencia mucho de la hembra por el calor de su naturaleza”³⁶.

El Estagirita reconoce que la diferenciación sexual es necesaria para la reproducción y, en definitiva, para la perpetuación de la especie. Sin embargo, da la explicación a la que acabamos de aludir de la generación de individuos femeninos como un tipo de generación monstruosa. Monstruo y mujer acaecen por accidente, y en concreto por la ruptura del principio natural de que lo semejante genera o reproduce lo semejante:

Desde luego, el que no se parezca a sus padres es ya un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho³⁷.

La exposición fisiológica de Aristóteles culmina como corolario con la aplicación de la teoría hilemórfica a la diferenciación sexual. Así, la hembra sólo es causa material en la reproducción (el receptáculo del embrión y, luego, del feto), mientras que el macho es la causa del movimiento (causas formal, eficiente y final)³⁸.

Para acabar, y a modo de colofón, establezco las siguientes premisas en las que a mi juicio deberían seguirse en un análisis más detenido de los textos del *Corpus* aristotélico³⁹:

- i) Aristóteles fue un escrupuloso y concienzudo investigador de la realidad natural.
- ii) Aristóteles, como por otro lado más o menos todos los pensadores de su tiempo, no fue un dogmático. En un sentido general, sus teorías fueron revisadas a lo largo de su vida, puestas en común con sus compañeros y discípulos del Peripato, y de la revisión de sus teorías puede haberse seguido un cambio en la postura inicial. Sus propias teorías suelen basarse en el análisis de las teorías sostenidas por otros pensadores antes que él y en los datos que él mismo o su círculo observan. No podemos convertir, sin embargo, a Aristóteles en algo que no podía ser, un cien-

32 *Ibid.* I 20, 728a 17-25.

33 Cf. *Política* I 5, 2, 1254a.

34 El semen contiene el calor vital (cf. *Reproducción de los animales* II 4, 739b 24).

35 *Ibid.* IV 6, 775a 15.

36 *Ibid.* 6-7.

37 *Ibid.* IV, 3, 767b 7-9. La hembra no se genera, sin embargo, por accidente en la especie sino por accidente en el individuo (véase M. Deslauriers, «Sex and essence in Aristotle's *Metaphysics* and biology», en Freeland C. (ed.), *Feminists interpretations of Aristotle*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 141-147).

38 Cf. *Ibid.* II 3, 738b 10- 739a 5.

39 Me guío, principalmente, por: G. E. R. Lloyd, G. E. R. «The female sex. Medical treatment and biological theories in the Fifth and Fourth Centuries B. C.», en: *Science, folklore and ideology. Studies in the life sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 58-111; y Mayhew, R., *The female sex in Aristotle's biology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

tífico *avant la lettre*: el método del ensayo y error no estaba en vigor, por lo que a veces la recopilación de los datos de sus investigaciones resulta, a todas luces, insuficiente, y sus conclusiones erróneas.

- iii) Aristóteles no tenía los instrumentos para desarrollar una investigación científica. Tampoco pudo haber llevado a cabo disecciones de cuerpos humanos con lo que muchas veces utiliza la analogía con otros animales para referirse a la fisiología humana. La primera disección practicada en Europa de la que se tiene noticia fue hecha por Mondino de Luzzi en 1315, que diseccionó el cadáver de dos mujeres⁴⁰; desde esta fecha la anatomía y la práctica de las disecciones fue haciéndose habitual durante los siglos XIV y XV, al menos, en el ámbito académico de las universidades.
- iv) Cuando existe una imposibilidad de observación práctica manifiesta, como es en el caso que nos ocupa de la observación del cuerpo de la mujer, Aristóteles obró deductivamente, es decir, teoréticamente, con lo que aplicó su esquema general teleológico o finalista para interpretar la naturaleza. Geoffrey Lloyd advierte, si bien, que no debe olvidarse que su esquema teórico coincide perfectamente con las explicaciones prejuiciosas y machistas de las que Aristóteles, como cualquier griego, disponía y podía echar mano. Robert Mayhew enfatiza que no es necesario traerlas a colación aquí, puesto que en ningún caso es posible detectar la alegación expresa ni siquiera a uno de tales prejuicios culturales, sino sólo a sus propias explicaciones teóricas en un sentido estricto. Otra cuestión es si con la aplicación de su teoría Aristóteles se equivocó.

Tales premisas pueden traerse a colación para comprobar si se mantienen entre los aristotélicos (como López de Corella y Andrés de Valdecebro) y quienes reciben el influjo del aristotelismo sin ser especialmente defensores del Estagirita (en el caso de Ketham, Lemnio, Platter o Dubbois). Más bien parece que no, dado que, a pesar de que tampoco tenían a su alcance los medios adecuados para desarrollar una rigurosa observación y análisis, la diferencia fundamental entre el bajo Medievo y la primera Modernidad con la Antigüedad clásica es que aquéllos sí procedieron más o menos dogmáticamente en un sentido general. Esto puede predicarse más en el caso de autores de corte metafísico (como el escolástico Andrés Ferrer de Valdecebro) y menos de aquellos con un interés más científico o médico (como Ketham o López de Corella). De todas formas (y ya para acabar) es en los círculos médicos humanísticos vesalianos en donde los resultados de las autopsias y la práctica médica, aunque inspirada todavía en Galeno, postergarán definitivamente la tiranía de una tradición fisiológica fundamentada en el saber de las antiguas autoridades y, en especial, la de Aristóteles.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (2007): *La ciudad de Dios*, en Id., *Obras completas*, vol. XVII, trad. S. Santamarta y M. Fuertes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Tomás de (2007): *Suma contra los gentiles*, trad. A. Robles y L. Robles, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

40 Cf. Carlino, A., *Books of the body. Anatomical ritual and Renaissance learning*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 170.

- Aristóteles (1988): *Política*, trad. M. García, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1992): *Investigación sobre los animales*, trad. J. Pallí, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1994): *Reproducción de los animales*, trad. E. Sánchez, Madrid, Gredos.
- Budd, M. (2014): *La apreciación estética de la naturaleza*, trad. de M. M. Rosa Martínez, Madrid, Machado Libros.
- Carlino, A. (1999): *Books of the body. Anatomical ritual and Renaissance learning*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago.
- Delcourt, M. (1992): *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité Classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^a. ed.
- Deslauriers, M. (1998): «Sex and essence in Aristotle's *Metaphysics* and biology», en Freeland C. (ed.), *Feminists interpretations of Aristotle*, University Park, The Pennsylvania State University Press, pp. 138-168.
- Ferrer de Valdecebro, A. (2007): *El porqué de todas las cosas*, Palma de Mallorca, José Olañeta Editor.
- Isidoro de Sevilla (2004): *Etimologías*, trad. J. Oroz y M. A. Marcos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ketham, Johannes de (1990): *Compendio de la humana salud*, ed. de M. T. Herrera, Madrid, Arco Libros.
- Lawn, B. (1963): *The Salernitan questions. An introduction to the history of Medieval and Renaissance problem literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Lloyd, G. E. R. (1983): *Science, folklore and ideology. Studies in the life sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press
- Lloyd, G. E. R. (1987): *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, trad. L. Vega, Madrid, Taurus.
- López de Corella, A. (1547): *Secretos de Filosofía y Astrología y Medicina y de las cuatro matemáticas Ciencias, colegidos de muchos y diversos autores, y divididos en cinco quincuagésimas de preguntas*, Zaragoza, Jorge Coci.
- Macleán, I. (1980): *The Renaissance notion of woman. A study in the fortunes of Scholasticism and medical science in European intellectual life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mayhew, R. (2004): *The female sex in Aristotle's biology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Paré, A. (1987): *Monstruos y prodigios*, Madrid, Siruela.
- Portús, J. (2006): *El retrato español en el Prado. Del Greco a Goya*, Madrid, Museo del Prado.
- Rodríguez de la Flor, F. y Sanz, J. (1999): «La 'puella pilosa'. Representaciones de la alteridad femenina de Sánchez Cotán a José Ribera, pasando por Sebastián de Covarrubias», en Id.: *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 267-305.
- Sebastián, S. (1992): «La iconografía del pecado», en: Valcárcel, A. et al., *Pecado, poder y sociedad en la historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 63-104.
- Staden, H. von (1989): *Herophilus. The art of medicine in Early Alexandria (Edition, translation, and essays)*, Cambridge, Cambridge University Press.

La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer

The key to the world: corporality and autognosis in Arthur Schopenhauer

*JOSÉ ANTONIO CABRERA RODRÍGUEZ**

Resumen: En este artículo nos proponemos ofrecer algunas reflexiones hermenéuticas sobre la gnoseología de la corporalidad de Schopenhauer. Desdiciendo las clásicas posturas racionalistas, en las que la dimensión somática no aportaba certeza alguna a nuestro conocimiento, para Schopenhauer el cuerpo constituye el escenario adecuado para la gran revelación metafísica: el cuerpo es la clave del mundo. A esta identidad entre corporalidad y voluntad se añaden algunas consideraciones metafísicas sobre el carácter finito y contingente del cuerpo junto con su capacidad, gracias a los genitales, de generar nuevos individuos, reforzando así su condición de clave del mundo.

Palabras claves: Cuerpo, voluntad, representación, identidad, finitud, procreación.

Abstract: In this article we offer some hermeneutic reflections on Schopenhauer's epistemology of corporality. Backtracking classic rationalist postures, in which somatic dimension did not provide any certainty to our knowledge, according to Schopenhauer body constitutes the suitable scenario for the great metaphysical revelation: body is the key to the world. To this identity between physicality and will, we add some metaphysical considerations on finite and contingent character of the body, in addition to its capacity, thanks to sex organs, to generate new individuals, thereby reinforcing its status as key to the world.

Keywords: Body, will, representation, identity, finitude, procreation.

Si entre los múltiples temas filosóficos hay alguno que despierte grandes pasiones y que sea típicamente tomado por contemporáneo, ese es sin duda la corporalidad. Y si hay algún autor contemporáneo que le haya dado un fuerte cariz gnoseológico durante la primera mitad del siglo XIX, ese fue Schopenhauer. En efecto, fue justamente Schopenhauer –en quien cifro el punto de inflexión cardinal entre Modernidad y Contemporaneidad– el primer pensador de la sospecha, antes aún que los tres grandes popularizados por Ricoeur (Nietzsche, Marx, Freud); el pensador que sospechó de los excesos cometidos por una Razón omnipo-

Fecha de recepción: 10/05/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Investigador grupo HUM-110. jcabrera7@us.es
Publicaciones recientes: "El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción", en *Estudios de Filosofía*. 2015. N. 52., pp. 95-110. «Schopenhauer, Wagner y la intuición musical», en *Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español*, SEES, Madrid, 2016, n. 1, pp. 123-137.

tente, heredada desde Descartes, entre cuyos damnificados se encontraba desde luego el cuerpo, reducido por el pensador de la Haya a una *res extensa* mensurable y estudiable bajo parámetros físicos y geométricos. Este atropello a una realidad tan inmediata y fundacional como es el cuerpo en que nos encarnamos debe ser, pues, imputable a una filosofía racionalista que identifica al ser humano con su conciencia y su razón, reputando de accesoria e ilícita (para el conocimiento verdadero) toda dimensión somática, en línea con una mentalidad que remonta su origen al pensamiento pitagórico y platónico. Una vez ennoblecida el alma y proclamado su triunfo sobre el cuerpo, éste llegará a ser poco a poco venido a menos, a una percepción incluso y nada más, según quería Berkeley, y todo ello hasta ser fagocitado *in extremis* por el idealismo alemán que capitanease un Fichte o un Hegel. Así pues, me mueve la convicción de que es sobre todo mérito de Schopenhauer haber logrado rescatar al cuerpo de ese ostracismo al que le había condenado el racionalismo moderno, y que por tanto, con la llegada de ese nuevo tiempo filosófico que Schopenhauer inaugura, el cuerpo renace en escena como tema principal.

En esta comunicación propongo analizar brevemente y valorar en sus justos términos cuál es la aportación que Schopenhauer hace a la filosofía del cuerpo desde una perspectiva que podremos considerar, por partida doble, tanto gnoseológica como ontológica. La *idée-force* que recorrerá la intervención atañerá al hecho asombroso (“milagro *kat'exojen*”, el milagro “por antonomasia” lo llama el propio Schopenhauer) de que en el cuerpo confluyen misteriosamente las dos facetas del mundo en que gravita su concepción sobre la realidad entera: representación (*Vorstellung*) y voluntad (*Wille*), el “para mí” y el “en sí” de las cosas. Con esta revelación esencial para desentrañar la verdad de la existencia privilegiamos aquello que Descartes dejó tan malparado: gracias a Schopenhauer el cuerpo conquista sus inalienables derechos.

No deja de llamar la atención que el pesimista Schopenhauer, ese pensador que, mediante su doctrina ética y ascética, aconsejaba una liberación a los deseos incesantes que, más pronto que tarde, nos generan desazón y hastío, hubiera empezado cursando Medicina en la Universidad de Gotinga. En 1810 dio clases con el gran médico y psicólogo Blumenbach, de quien aprendió varias cuestiones sobre fisiología y salud.¹ Ya en Blumembach se asomaban las primeras ideas sobre algo así como lo que podríamos denominar “impulso” irracional. Este interés inicial por la medicina será compartido con Kant, aunque con una sutil diferencia: si bien el regiomontano se decanta hacia una filosofía de la conciencia descorporeizada, Schopenhauer nunca abandonará el fundamento somático de nuestros conocimientos, por lo que su epistemología bien pueda tipificarse de una *fisiología* –más aún, una *neurofisiología*, según acabaremos viendo- *transcendental*.

1 Amén de por distinguido médico y psicólogo de la Universidad de Gotinga, Blumenbach (1752-1840) ha saltado a la historia por su aportación fisiológica a la antropología con su teoría monista de la especie humana. Sus análisis craneométricos en anatomía comparada arrojaron luz sobre la hipótesis de que las cinco especies diversas estipuladas hasta la fecha (americana, caucásica, etíope, mongoloide y malaya) descienden de un tronco común a todas ellas. Blumenbach defiende así una suerte de morfología trascendental apelando a la noción de “impulso configurativo” (*Bildungstrieb*) como fuerza holística que permite, más allá de una explicación netamente mecanicista, entender las configuraciones orgánicas operadas en el reino animal. Para más información, cfr. Blumenbach, J. F., *De Generis humani varietate nativa*, Göttingen, Vandenkoek und Ruprecht, 1795; *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Göttingen, Heinrich Dieterich, Göttingen, 1805.

Desde su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* hasta su gran obra *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer consideró el cuerpo la encrucijada entre el “yo” como representación y el “yo” como voluntad. Cada uno se percibe a sí mismo exteriormente, percibe sus manos, sus pies y todos los miembros de su cuerpo como “suyos”, esto es, como objetivaciones de sí mismo. El cuerpo aparece para cada cual como “representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos”.² Desde dentro, sin embargo, desde esa zona inaccesible para los demás, invisible e inobjetivable, el sujeto se siente voluntad. “Todo verdadero acto de su voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento de su cuerpo: no puede querer realmente el acto sin percibir al mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo”.³ Según observamos en *Sobre la cuádruple raíz*, ello es debido a una de las cuatro formas en que se articulaba el principio de razón suficiente bajo el que se subsumen todos los objetos conocidos: la ley de la motivación, que no es más que la “causalidad vista por dentro”.⁴ Así, verbigracia, cuando alguien se lleva un vaso de agua a la boca para beberlo, cabe señalar dos hechos simultáneos: una moción perceptible al sentido externo, espacio-temporalizada, pública para todos; y una volición, un acto de voluntad, que en sí misma sólo la siente el sujeto, pero que es privada y está vedada a cualquier otro sujeto. El cuerpo constituye la pasarela que nos conduce desde la representación hasta el ser, la salvación a la amenaza solipsista. Afirmaba Schelling que “ser voluntad” y “existir” significan en el fondo lo mismo, y bien pudiera compartir este aserto Schopenhauer con su teoría sobre la corporalidad humana, que posibilita al sujeto conocerse en su condición de volente, habida cuenta de que como cognoscente mal podría lograr tan crucial autognosis; pues, en efecto, siempre hace falta un sujeto que abra mundo. Esto bien lo ilustraría casi un siglo más tarde Wittgenstein con su metáfora sobre la visión: para que exista un campo visual, tiene que haber un ojo que lo abra, ojo que no podría desocupar jamás su puesto fundante (valga decir, representante).⁵ Si el ojo quisiera verse a sí mismo en cuanto “vidente”, sencillamente dejaría de ver nada; la visión misma se vería así frustrada.

Precisamente estableciendo la perfecta identidad entre la volición y la moción somática que la desvela nos colocamos en un nuevo nivel. Si mi cuerpo objetiva lo que nadie ve de mí pero yo mismo siento, ¿no estamos refiriéndonos a la psique? ¿Estaríamos ante un acto introspectivo? Desde luego, los actos psíquicos son una forma de introspección, pero sólo de aquello que por fuera llamamos cerebro, esto es, una parte del conjunto de nuestro cuerpo. Para Schopenhauer, sin embargo, el problema no se formularía ya en los antiguos términos cartesianos, como una disputa entre la mente y la materia, sino con la muy fundamental relación entre esas dos caras que conforman el mundo: la voluntad y la representación. Pues la voluntad nos penetra por entero, como penetra todo lo demás.

2 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2004, p. 152

3 Idem.

4 Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981, p. 208.

5 “[5.632] El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. [5.633]. ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo no lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo”, Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2007, p. 112.

Como buen racionalista, Descartes no pudo haber alcanzado esta verdad voluntarista. En su Sexta Meditación de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes había contraindicado la menor intencionalidad de identificar lo físico con lo mental, al postular una asimetría entre la *res cogitans* y la *res extensa*, lo que lo lleva a caer en un error categorial. Porque, si ambas sustancias difieren ontológicamente hablando, habría que explicar cómo es posible que, pongamos por caso, el querer comer, que sería un acto de nuestro espíritu pensante, se corresponda experiencialmente con masticar o deglutir algún alimento, esto es, con una acción somática concreta. Como solución a esta interacción entre ambas sustancias, Descartes enseguida propuso una respuesta que hoy reputaríamos fisicalista: es por la glándula pineal o *epífisis* por lo que mi estado psíquico se conecta con una acción física.⁶ Precisamente esta glándula pineal, que ya hubiera descubierto Andrés Vesalio en su *De Humanis Corporis Fabrica*, se consideraba por la época en que vivía Descartes un elemento presumiblemente material. Hoy sabemos que esta glándula se encarga de regular los ritmos circadianos y los ciclos estacionales, y que por tanto obedece a un plan para el descanso, la regeneración cerebral, una *vis naturae medicatrix*, como habría pronunciado Schopenhauer.⁷ Seguía resistiendo, pues, la misma duda inicial: ¿cómo podría interactuar lo que guarda naturaleza espiritual con algo que, por el contrario, presumimos material? Estamos aquí ante un callejón sin salida o, como dijera Vésey en 1965, ante el “punto muerto cartesiano”.⁸

Este punto muerto, pues, lo disuelve Schopenhauer tan pronto como acepta la perfecta identidad entre el organismo y la voluntad. Así eliminamos de un plumazo cualquier explicación etiológica que se cierna sobre nosotros. Porque, desde el esquema voluntad-representación schopenhaueriano, la voluntad de beber (la necesidad de beber, la sed) constituiría la cara invisible y privada que traslaparía la moción por la cual mi mano se lleva un vaso con agua a la boca, un acto público para cualquier otro sujeto distinto de mí. A esta perfecta identidad Schopenhauer la bautiza como el “misterio *kath'exojen*” del pensamiento filosófico, y por ende, eleva al cuerpo a la llave misma que abre la cerradura enigmática del mundo; esto es, la clave del mundo. Se adivina, pues, a través de este misterio por qué he empezado titulando así la comunicación: porque el cuerpo es justo el entrecruce exacto en que, nunca mejor dicho, tomaría cuerpo lo que Kant llamaba “cosa en sí”; es el lugar donde contactan voluntad y representación.⁹

Objetivable e incluso, como diría Sartre, cosificable por la mirada ajena, el cuerpo pasa a ser una representación más como cualquier otra. Es cuerpo en tanto que realidad expuesta a cualquier público, pesable, tangible y visible, en contacto con los demás cuerpos. Ortega y Gasset lo habría denominado el *extracuerpo*; para los fenomenólogos, era el *Körper*; para López-Ibor, aquel cuerpo médicamente auscultable, ese compuesto de carne, hueso, músculo, fibra, sangre que nos mantiene con vida. Pero, a su vez, también es cuerpo como voluntad íntima absolutamente intransferible en la medida que se siente por dentro como una fuerza, como un impulso con el que se corresponden los movimientos externalizados

6 Cfr. Descartes, R., *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, Sexta Meditación, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

7 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II (Complementos)*, Madrid, Trotta, 2005, p. 253.

8 Cfr. Vesey, G., *Descartes: Father of Modern Philosophy*, England, The Open University Press, 1971.

9 Véase a este respecto, además de su tesis doctoral, su capítulo desarrollado en *El mundo II*, “Sobre la cognoscibilidad de la cosa en sí”, pp. 229-238

físicamente en el espacio. A esto lo habría llamado Ortega “el intracuerpo”; Merleau-Ponty, el *corpe propre*; o López-Ibor, la “corporalidad”¹⁰. Pues sólo por dentro, en nuestro interior, sentimos estar vivos, y por eso Husserl se habría referido a él como *Leib*, como un “cuerpo vivo”, pieza estratégica por cierto en lo tocante a la justificación de la intersubjetividad, de la existencia real de los otros yoes.¹¹ Porque hay algo en nosotros oculto a los cinco sentidos, pero que sin embargo sentimos en forma cenestésica, como una totalidad activa, viva, que quiere, que anhela; que, en definitiva, es *Wille zum Leben*, voluntad de vivir. También los movimientos internos, el equilibrio y todas las sensaciones propioceptivas sólo se hacen vivenciables por dentro. Y por ejemplo en nuestro país, Laín Entralgo aventura una propiedad que también avalaría esta autognosis: la autoposición, pues uno se autoposee como realidad intrínseca, como corporalidad vivenciada, más que representada o conocida.¹²

Insistamos en esta diferenciación entre la cara representativa y volitiva del cuerpo. Pongamos por caso lo que sucede cuando aproximamos nuestra mano a la lumbre de la chimenea: la dejamos calentarse sintiendo la plácida calidez del fuego, a menos que la temperatura ascienda drásticamente y entonces, por un acto reflejo que nos evita hacernos una quemadura en la mano, la retiramos rápidamente. Todo este proceso material lo presenciamos desde un punto de vista externo, o sea, bajo la intuición espacio-temporal; pero también lo internalizamos de un modo que sólo nosotros podemos *sentir* y no alguien que nos observe: como un deseo, pulsión o impulso instintivo interesado por la supervivencia, debido al cual la voluntad metafísica es humanamente conocida como una voluntad de vivir. Y lo que se ha dicho del acto reflejo vale también para los movimientos intencionados o incluso los propios de la vida orgánica (un latido, el hipo, el vómito, la respiración o tantos otros actos llamados involuntarios). Es así como se nos desvela la otra cara del fenómeno, donde nos reflejamos como en un espejo. Pero tengamos cuidado, porque esta otra cara no la debemos confundir con una cosa o sustancia estrictamente hablando; por el contrario, y como muy bien apuntó Magee, “el conocimiento directo que tenemos de nuestra propia volición no es conocimiento de una entidad sino de una actividad”.¹³ *Trieb*, impulso, fuerza ciega o pulsión; llámesele como guste, lo que se encuentra tras nuestra autorrepresentación es, efectivamente, un *querer activo*, una realidad procesual y no algo estático y acabado.¹⁴

Ahora bien, el sujeto no se percibiría como un cuerpo si no fuera por el órgano que posibilita la representación, a saber: el cerebro. Más que una fisiología, la de Schopenhauer tendría que adquirir el rango de una *neurofisiología trascendental*. Pues no cualquier

10 Cfr. López-Ibor, J. J., López-Ibor Aliño, J. J., *Cuerpo y corporalidad*, Gredos, Madrid, 1979.

11 “Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico (*Körper*) que es <<parecido>> al mío –o sea, de tal índice que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío – (...) en el traspaso de sentido tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo (*Leib*) desde el mío”. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 177.

12 Cfr. Laín Entralgo, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991

13 Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 139.

14 Merece la pena leer a Safranski cuando afirma: “La cosa en sí somos nosotros mismos en nuestra corporalidad, vivenciada por dentro. La <<cosa en sí>> es la voluntad que vive, incluso antes de entenderse a sí misma. El mundo es el universo de la voluntad y la propia voluntad es, a su vez, el corazón palpitante de este universo. En definitiva, somos lo mismo que la totalidad. Pero dicha totalidad es algo salvaje, en lucha consigo misma y sacudida por una constante inquietud. Y, sobre todo, es algo que carece de sentido y de propósito. Así lo quiere el sentimiento vital de Schopenhauer”. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 30.

cuerpo sería capaz de autorrepresentarse a sí mismo, sino únicamente aquel que estuviera configurado por un sistema nervioso central. Cuando alguien se sabe a sí mismo como un ser inteligente, llega a esta verdad del siguiente modo: sabiéndose por un lado un cerebro objetivable por la intuición externa (en el espacio-tiempo), y por otro intelecto, respectivo trasunto susceptible de intuición interna (sólo en el tiempo).¹⁵ A través del sistema nervioso central y la médula espinal se transmite así toda la información que obtenemos del mundo. En el cuerpo, pues, y más exactamente en el cerebro con su sistema nervioso, radican todas las operaciones psíquicas que permiten la autognosis, que permiten la autorrepresentación de un “yo”. Se entabla aquí una jugosa retroalimentación entre cuerpo, voluntad y subjetividad, y con ella una peculiar *petitio principii* que podríamos exponer como sigue:

- 1) Por un lado, Schopenhauer afirma que el cuerpo es la objetivación o visibilidad de esa fuerza o pulsión absoluta, la Voluntad, su encarnación vivenciada por cada uno en cuanto sujeto volente.
- 2) Por otro lado, sabemos que nuestro cuerpo pertenece al mundo como representación, ya que lo percibimos junto a otros objetos: basta observar nuestra mano bien abierta al lado de un libro para comprobar que, en cuanto objetos conocidos, ambos son de la misma clase, ambos los intuimos por igual. O sea, que el libro y mi mano, en cuanto objetos percibidos por la conciencia, estarían en pie de igualdad. En una palabra: intuir nuestro cuerpo lleva consigo presuponer el plano representacional del mundo y, por ende, el punto de vista idealista.
- 3) En tercer lugar, Schopenhauer hace depender la facultad representativa del cuerpo, más exactamente de las funciones cerebrales, por lo que aquí asomaría sin reservas un cierto naturalismo: percibo porque soy un cuerpo gobernado por un cerebro. Contra lo que pudiera creerse, esto no es patrimonio exclusivo de la corporalidad humana, sino que también los animales superiores (los cordados con sistema nervioso central especialmente) se representan un mundo, cada cual a su modo y en algunos casos con unos sentidos más desarrollados que otros (v. gr., los perceptos construidos a partir de las sensaciones olfativas del perro aventajarían con mucho a las olfativas del ser humano, tal y como Virginia Woolf había narrado en su novela *Flush*, que tenía a un perro precisamente por protagonista). En este sentido, la diferencia entre una ameba y un gato estribaría en que, por más que ambos sean animales, la primera no puede acceder al mundo como representación (sólo existe como voluntad), mientras que el segundo sí. Con el énfasis puesto en el papel protagónico que desempeña el cerebro, Schopenhauer avanza unas muy jugosas líneas de debate para la cada vez más boyante neurofilosofía.

15 “Lo que es el intelecto en la autoconciencia, es decir, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, o sea, objetivamente, como cerebro: y lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto”, nos dice Schopenhauer en *El mundo II, op. cit.*, p. 285. El intelecto por el que conseguimos tener representaciones sobre el mundo no es, según Schopenhauer, sino “una función del cerebro que, junto con los nervios y la médula espinal conectados a él, constituye un simple fruto, un producto y hasta un parásito del organismo, en la medida en que no interviene en su engranaje interno sino que solo sirve al fin de la autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior”. *Ibíd.*, p. 239

A juzgar por lo aquí enunciado, la circularidad estaría más que servida: mi cuerpo es objetivación (representación) de la voluntad cósmica, y por tanto es percibido dentro de las correspondientes estructuras representativas (espacio, tiempo y causalidad). Pero al mismo tiempo, esa representación que poseo de mi cuerpo exige el órgano que permite tener percepciones y que pertenece a mi organismo: el cerebro. Por consiguiente, voluntarismo, idealismo y naturalismo neurológico se compenetran solidariamente en esta filosofía schopenhaueriana de la corporalidad, revelando su carácter no reductible a un solo rótulo, a una simple categorización.

Schopenhauer se ha preocupado hasta ahora por evidenciar el carácter esencialmente volitivo que subyace al mundo desde una óptica individualista, inspeccionando la propia interioridad egoica sin referirse por lo pronto a la cuestión de la alteridad. Sin embargo, llega un momento en que se vuelve acuciante la pregunta por qué es lo que hay más allá de mi individualidad. Para responder a esta pregunta, Schopenhauer contempla dos posibles respuestas: 1) lo que designaremos con el nombre de *egoísmo teórico*, según el cual todo lo existente sería producto de mi percepción, representación absoluta de mi yoidad, que sería la única cosa en sí real, mientras que lo demás sólo tendría un carácter representacional (ínfulas idealistas); o 2) a resultas de este dilema, todo cuanto percibo como representación o es susceptible de la misma (el universo entero, pues) debe compartir necesariamente mi misma esencia, y por tanto debe albergar una intimidad volitiva. Si las demás cosas sólo fueran representación, entonces se contradiría con el hecho de que exista una cosa en sí absoluta y ajena a la representación, pues sólo mi “yo”, es decir, el individuo que soy, sería la cosa en sí, lo cual incurriría en un contrasentido. Schopenhauer no duda en escoger por tanto la segunda alternativa, haciendo de la voluntad la fuerza íntima y radical de todos los fenómenos comparecientes ante cada conciencia, y por ende, el reverso mismo de lo que llamamos naturaleza. Porque si yo me sé un “yo volente”, y no ya un “yo cognoscente”, entonces estoy tomando parte en la misma esencia en la que toman parte todos los demás cuerpos, cuyas conductas manifiestan los mismos procesos somáticos adscribibles a nuestra conciencia. De lo contrario, bien caería el sujeto en un egoísmo teórico, lo cual resultaría un contrasentido en un modelo donde la voluntad lo acapara todo. Desde luego, un solipsismo así planteado se antojaría a efectos prácticos algo ridículo y demente. Por eso le parece a nuestro autor que

hasta tiene su lado cómico el ver a los innumerables individuos cada uno de los cuales, al menos en el aspecto práctico, se considera sólo a sí mismo como *real* y, en cierta medida, tiene a los demás por meros fantasmas. Esto se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él sólo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho.¹⁶

Todo esto es algo a todas luces demencial si se lleva a la práctica, claro, aun cuando en el plano moral este egoísmo teórico cobre una fuerza inusitada que Schopenhauer censura con dureza.

¹⁶ Schopenhauer, A., <<Sobre el fundamento de la moral>>, en: Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo veintiuno, 1993, p. 222,

Hasta aquí, pues, he mostrado las líneas generales por las que, llevado de la mano de Schopenhauer, el cuerpo entra con fuerza en el escenario filosófico contemporáneo. Pues he procurado realzar las virtudes implícitas en esta atención que Schopenhauer dedica con tanto atino al problema de la corporalidad, y que contribuye a marcar sin dudas el alborear de la mentalidad contemporánea. Habría que añadir quizás alguna otra consideración que, aunque en un orden no tan estrictamente epistemológico como lo que hemos ido viendo, sí que ayudan a reforzar al cuerpo como clave del mundo. Principalmente, tal consideración atañe al impulso sexual. En nuestro cuerpo, son los órganos genitales los que posibilitan los interminables nacimientos; por ellos se explica la inmensa variedad de individuos existentes y todo el horror que padecen durante su paso por esta vida. Como expresa el propio Schopenhauer: “la vida de un hombre, con su infinita fatiga, necesidad y sufrimiento, puede verse como la explicación y paráfrasis del acto de procreación”.¹⁷ La experiencia amorosa y el comercio carnal que ella incita no harían más que tender una trampa a los enamorados, no son más que una treta de la misma voluntad para conseguir que las especies subsistan, aun a costa de los individuos, cuyos cuerpos finitos tienen fecha de caducidad. Así pues, por el amor sexual se ve impelido el individuo a afirmar su voluntad en la de otros individuos distintos (siguiendo la relación progenitor-descendiente), y todo ello generación tras generación, a cuyo fin el cuerpo adquiere, por tanto, un cariz metafísico. Pues cada cuerpo está condenado a convertirse en cadáver, en esa *Cara data vermibus* o carne entregada a los gusanos, en polvo o en cenizas. Si no fuera por el sexo, los organismos vivientes se esfumarían; él es necesario entonces para la reproducción, como en general lo es el *eros* para la autorreproducción de la natura entera. En efecto, en cada individuo existe la posibilidad de autorreplicarse: y por tanto, los progenitores ven en sus hijos las prótesis carnales de sí mismos. Vemos así como el cuerpo de cada cual, irremediabilmente lábil y contingente, está situado entre dos nada (nacimiento y muerte), siendo, según Rábade Romeo, “un trozo espacio-temporal de vida en rápido destino hacia la muerte”.¹⁸ Al conferirle esta cualidad fantasmagórica al cuerpo, Schopenhauer tal vez quiera concienciarnos sobre la fragilidad a la que está expuesto; así es como la constante necesidad de mantenerlo vivo y sano acarrea una constante preocupación, una carga continuada, y que por ello, al afirmar esta voluntad de vida tan sólo demoramos la extinción que finalmente a todos nos llegará sin remisión. “La vida es un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costes”,¹⁹ sentencia Schopenhauer en su tono pesimista. La muerte, que Schopenhauer describe con la severa imagen de la “excreción”,²⁰ pone al cuerpo ante el precipicio de una nada espantosa y sin embargo ineluctable para todos. Pero por más que así lo crea, y por muy fugaz que resulte el tiempo que cada cuerpo dure en este valle de lágrimas, lo cierto es que quizás sea en el cuerpo donde se concentren todos los arcanos de la vida, y que sea, como pretendía la ciencia fisiognomía, el rostro mismo que adopta la misteriosa esencia del mundo. Y creo que el

17 *El mundo II*, p. 623.

18 Rábade Romeo, S., «El cuerpo en Schopenhauer», en: *Anales del seminario de metafísica* (Madrid), nº 23, 1989, p. 145.

19 *El mundo II*, p. 399. Y posteriormente lo repetirá diciendo “el mundo es en todos sus resultados una bancarota y la vida, un negocio que no cubre los costes”. *Ibíd.*, p. 628.

20 “La excreción, la continua exhalación y expulsión de materia es lo mismo que en una elevada potencia constituye la muerte, el opuesto de la procreación”. *El mundo*, p. 333.

mero de hecho de alcanzar una autognosis ya es un motivo más que suficiente para vivir. Porque a buen seguro que cada cuerpo refleja un microcosmos, un universo en miniatura: al descubrirnos cómo somos interiormente, al sabernos como centro, también adivinamos cómo son las cosas en su víscera invisible, allá en la periferia.²¹ La corporalidad aparece así con Schopenhauer como categoría epistemológica fundamental.

Sintetizando: con esta comunicación he intentado mostrar que, gracias a la manera como Schopenhauer analiza la corporalidad, alcanzamos una comprensión más profunda sobre la autognosis, sobre el feraz y sempiterno problema de la identidad humana. Más aún: es por nuestra dimensión somática por lo que arrojamus luz al “enigma del mundo”, logrando penetrar no ya sólo en la órbita antropológica, sino además en la metafísica. Pues es nuestro cuerpo mismo quien roza el ser que todo lo inunda, esa clave del enigma tan cercana y secreta. Y es que, en fin, si nos preguntamos dónde estamos, cuál es nuestra patria o nuestro irremplazable lugar, cada quién podrá responder, como ya lo hiciera Merleau-Ponty: “estoy siempre del mismo lado de mi cuerpo”.²²

Bibliografía

- Blumenbach, H., *De Generis humani varietate nativa*, Göttingen, Vandenkoek und Ruprecht, 1795
- Blumenbach, H., *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Göttingen, Heinrich Dieterich, Göttingen, 1805.
- Descartes, R., *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, Sexta Meditación, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Laín Entralgo, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- López-Ibor, J. J., López-Ibor ALIÑO, J. J., *Cuerpo y corporalidad*, Madrid, Gredos, 1979.
- Magee, B., *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Rábade Romeo, S., <<El cuerpo en Schopenhauer>>, en *Anales del seminario de metafísica* (Madrid), n° 23, 1989, pp. 135-147.
- Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2004.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II (Complementos)*, Madrid, Trotta, 2005.
- Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981.

21 Que el mundo tiene una significación moral cobra más sentido todavía cuando verificamos la antropomorfización a la que Schopenhauer somete a la naturaleza, identificándola con un “macrántropos” u “hombre gigante”: “He demostrado que el mundo es un macrántropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo y el del hombre. Está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre, pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa, y no a la inversa”. *El mundo II*, pp. 701-702.

22 Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 133.

- Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo veintiuno, 1993.
- Vesey, G., *Descartes: Father of Modern Philosophy*, England, The Open University Press, 1971.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2007.

La tecnología de biomejora: ¿hasta dónde debemos garantizar las *oportunidades* de bienestar?

Bioenhancement Technology: how far we must guarantee the *opportunities* of wellbeing?

OLGA CAMPOS SERENA*

Resumen: Las biotecnologías en desarrollo tienen fuertes implicaciones más allá de los aspectos centrados en la satisfacción de ciertas necesidades individuales. Hay implicadas nuevas categorías moralmente relevantes, y tienen que ver con nuestra comprensión de la justicia distributiva, igualdad de oportunidades, nuestras obligaciones y derechos como padres, y nuestras obligaciones morales hacia los animales no humanos. Esta última cuestión es considerada particularmente determinante si demostramos que ellos son sujetos de derechos morales. Cuando intentamos determinar las prescripciones prácticas de este esquema argumentativo nos encontraremos con la obligación de analizar si las técnicas de mejora podrían ser consideradas como una herramienta para proporcionar más igualdad, dadas las situaciones naturales individuales de partida tan diferentes.

Palabras clave: Ética de la mejora, animales no humanos, igualdad de oportunidades.

Abstract: The biotechnologies in developing have strong implications beyond the aspects focused on satisfying certain individual needs. There are new and morally relevant categories involved, and they have to do with our understanding of distributive justice, equality of opportunities, our obligations as well as rights as parents, and our moral obligations towards nonhuman animals. This last question is considered particularly determinant if we demonstrate that they are subjects of moral rights. When we try determinate the practical prescriptions of this argumentative scheme we will find us with the obligation to analyze if enhancement techniques could be conceived as a tool to provide more equality, given that naturally individual situations are so different at the outset. **Key words:** Ethics of enhancement, nonhuman animals, equality of opportunities.

Este texto es una primera aproximación a la cuestión de hasta dónde se generan obligaciones morales hacia los agentes una vez reconocemos la plausibilidad de una propuesta teórica que reconozca derechos morales para los animales. Reivindicar la necesidad de ampliar

Fecha de recepción: 03/06/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* *Universidad de Granada*, Profesora Colaboradora, olgacampos@ugr.es. Líneas de investigación: Ética Práctica, Derechos Morales de los Animales, Ética de la Mejora. Publicaciones recientes: LARA, F. Y CAMPOS, O. (2015), *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés. CAMPOS SERENA, Olga (2016), The ethics of enhancement: cognitive inequalities and sentient nimals, *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*. 7, pp. 71 - 91.

la comunidad moral hasta abarcar a individuos no humanos es algo que, obviamente, tendrá que justificarse. El escollo, no obstante, no tendría tanto que ver con dicha justificación en sí misma como con las implicaciones prácticas que podría generar. En concreto, aquí me he interesado por una de ellas que tiene que ver con los nuevos desarrollos biotecnológicos. La conocida como *ética de la mejora* reflexiona sobre las razones a favor y en contra de la mejora de individuos a través de una tecnología novedosa que posibilita modificaciones que van más allá de los clásicos usos terapéuticos.

El asunto se concreta en las nuevas posibilidades a las que hay que hacer referencia. Suele hablarse de la altura o la inteligencia, pero ¿y si pudiera hacerse a las personas más felices desde un punto de vista biológico? Y dado que estamos ante un concepto definitivamente ambiguo, ¿habría algunas características que pudiéramos relacionar con ella? El problema no es sencillo, pero sí es fácil ver que previamente estaría en juego en exhaustivo análisis ético de las tecnologías de mejora. Las claves irían desde lograr identificar las dificultades teórico-prácticas que definen este debate hasta contar con que entrarían en escena importantes cuestiones relacionadas tanto con nuestra propia identidad humana como con las radicales consecuencias sociales y políticas previsibles. En los últimos años encontramos autores muy destacados, como Julian Savulescu, encargándose de encarar el desafío y escribiendo o editando volúmenes que recogen las discusiones más interesantes al respecto (Savulescu, & Bostrom, 2009) (Savulescu, ter Meulen, & Kahane, 2011). Las respuestas críticas también son representativas. Las malas e imprevisibles consecuencias o el cuestionamiento de la *naturaleza* humana son argumentos habituales (Sandel, 2004, 2007), pero también cuestionables (Kamm, 2005, 2009). Una de las contrarréplicas más esgrimidas apunta a la posibilidad de anticipar las consecuencias desigualitarias investigando las formas más adecuadas de gestionar globalmente esta nueva tecnología (Buchanan, 2011). Otra señala que hay un tipo de mejora que se libraría de las críticas en torno a las malas consecuencias sociales de este tipo de aplicaciones biotecnológicas. Se trata de la mejora moral de individuos y sus consiguientes buenas implicaciones desde el punto de vista consecuencial. La discusión que surge al respecto es amplia e interesante (Persson, & Savulescu, 2012; Campos, 2010; Douglas, 2008; Faust, 2008).

De forma que el componente ético de la evaluación ha de traspasar, si se quiere ser riguroso, el enfoque individual. Hay que poner el acento en el hecho de que ya no se trata de pensar sobre las implicaciones de mejoras individuales concretas sino que el verdadero interés filosófico recae en el contexto de lo público. La posibilidad de satisfacer necesidades individuales llevará necesariamente unidas categorías muy distintas de los propios intereses particulares y con un elemento social en común. Estará ligada nuestra comprensión de la justicia distributiva y nuestro nivel de compromiso con la igualdad de oportunidades. Igualmente, si estamos preguntando por la legitimidad de una sociedad con futuros individuos mejorados entonces el papel de la maternidad/paternidad será completamente relevante. Identificar nuestras obligaciones y derechos como padres será algo especialmente relevante (Savulescu, 2001, 2007).

Y, en este contexto en el que se está abriendo un campo enorme de posibilidades en torno a las mejoras individuales y sociales, ¿no tendríamos también algo que decir en torno a nuestras obligaciones morales hacia las personas con discapacidad? La respuesta que se defiende en esta presentación es una afirmación. Una afirmación que estará directamente

relacionada con el tipo concreto de mejoras que reconozco como especialmente pertinentes. He identificado la posibilidad de lograr que las personas sean más felices como una de las posibilidades más relevantes entre todas las que ofrecen las nuevas tecnologías de biomejora. Al mismo tiempo he reconocido la ambigüedad de la pretensión por la ambigüedad misma del concepto. Consideremos sin embargo la posibilidad de simplificar el asunto preocupándonos por mejorar, no tanto la felicidad misma sino las *oportunidades* de ser feliz (entendidas como oportunidades de bienestar). Ahora bien, ¿tener más oportunidades, en este sentido, podría estar relacionado con el abanico de capacidades del que cada uno disponemos? Si así fuera no sería complicado reconocer la estrecha relación que podría darse entre las posibilidades de mejoras individuales que promete la nueva biotecnología y el potencial igualador que éstas introducen. Así, si dispusiéramos de la tecnología necesaria para asegurar que los miembros de la comunidad moral tuvieran el tipo de capacidades en juego para disponer de un abanico suficientemente amplio de oportunidades de bienestar, ¿acaso no deberíamos entonces promoverla desde un punto de vista ético? De lo que no cabe duda es de que la propia naturaleza genera situaciones individuales de partida tan desiguales que, si las técnicas de mejora resultan ser una buena herramienta para introducir más igualdad, no debería obviarse la posibilidad de corregir algunas desventajas en origen. Se trataría de extender nuestra idea de igualdad a un contexto previo, pero con el mismo objetivo: asegurar el mismo acceso a determinados bienes. Lo que caiga dentro del contenido de los citados bienes seguramente dará lugar a una interesante discusión. Lo que aquí propongo es centrarnos en aquellos bienes que, de alguna forma, podrían estar objetivamente relacionados con la oportunidad de aumentar nuestro bienestar individual.

Aclaremos la relación postulada entre las prácticas habitualmente conocidas como *enhancement* y el potencial igualatorio de las mismas. Es muy útil ilustrar la apuntada conexión mediante un ejemplo bien conocido. Prestemos atención a las prácticas de dopaje en el deporte de competición. La postura habitual es tomar partido a favor del *fair play*, es decir, cualquier práctica que implique una modificación artificial de la situación de partida del deportista será considerada moralmente errónea. Lo interesante es pensar en cómo realmente tendríamos que valorar el hecho de que se den situaciones de partida tan diferentes. No debería obviarse que, si queremos evitar la arbitrariedad y fomentar una competición justa, entonces puede que una buena forma de hacerlo sea controlando y permitiendo el dopaje. Podría tratarse de sustancias hasta ahora ilegales o, incluso, de llevar a cabo modificaciones sustanciales en el ámbito de la configuración genética. Esta sería una buena forma de asegurar la igualdad de oportunidades en el deporte de competición. Sólo así tiene sentido dar verdadera importancia al nivel de dedicación o disciplina, sabiendo que los resultados deportivos individuales obedecen al esfuerzo personal y no al arbitrario mecanismo de la lotería natural (Pérez Triviño, 2011, 2013).

¿Tiene sentido esgrimir un argumento similar con respecto a las oportunidades de bienestar? Es decir, imaginemos un escenario en el que podemos contar con la posibilidad de asegurar las mismas oportunidades de satisfacción individual mediante las tecnologías nanobio-info-cognitivas: ¿tendríamos que considerar seriamente ésta como una de las cuestiones más urgentes de la ética práctica? Indudablemente las preguntas al respecto ni serían pocas ni fáciles de resolver. Para empezar surge la duda en torno al compromiso con una determinada comprensión del bienestar, sin embargo este análisis no lleva implícita una concepción *uni-*

versal de bienestar. Para evitarlo desde el principio se ha hablado de oportunidades como la manera de asegurar distintas opciones de satisfacción, y entendiendo tal libertad de elección como un bien primario en sí mismo compatible con los distintos planes de vida posibles.

La controversia no sólo se sitúa aquí sino también en la asunción de que hay ciertas capacidades cognitivas estrechamente relacionadas con el apuntado abanico de oportunidades. La existencia de una conexión entre las posibilidades individuales de experimentar bienestar y la sofisticación psicológica ha sido muy considerada históricamente, pero ello no la hace menos controvertida. El esquema teórico en el que se enmarca esta presentación entronca con un enfoque bienestarista desde el que la búsqueda de la mejor vida posible (para cualquier sujeto de derechos morales) se convierte en el objetivo promordial del buen uso de la biotecnología. En dicho contexto, cuando se habla de oportunidades de bienestar no se estaría tratando de identificar los bienes intrínsecos específicos experimentados en un momento dado, sino que se estaría poniendo el énfasis en las capacidades individuales particulares para el bienestar. Está presente el análisis de J. S. Mill cuando se afirma que mayor capacidad cognitiva supone abrir el campo de posibilidades en torno al bienestar, y que cuanto mayor y más variado sea el señalado abanico de oportunidades, más posibilidad de obtener cosas valiosas que van más allá del placer más básico. Ello tendrá un valor objetivo que, en opinión de Mill, habrá de estar suficientemente equilibrado con las justas demandas de un punto de vista más subjetivista. El autor lo resuelve desde su teoría del placer y postulando la figura de los jueces competentes. Existen cierto tipo de sensaciones placenteras cualitativamente superiores a las provenientes de satisfacer necesidades físicas o deseos poco sofisticados. Pero, ¿cómo se justifica la señalada superioridad? Por las preferencias subjetivas individuales de aquellos que pueden experimentar todo el espectro de experiencia de bienestar. (Mill, 1863).

La cuestión se presenta con especial pertinencia si asumiéramos que es posible contar con la tecnología necesaria para *mejorar* a los individuos en línea con la supuesta superioridad que Mill reivindica. Habría que entenderlo reconociendo en las mejoras un carácter instrumental respecto a ciertos bienes objetivos. En terminología rawlsiana, estaríamos incrementado los bienes primarios, esto es, estaríamos asegurando el ejercicio de los derechos básicos o libertades, relacionados con ciertos bienes generales que cualquier agente racional consideraría deseables, con independencia de su concepción de bien y de su plan de vida (Allhoff, 2005). Si la mejora cognitiva pudiera entenderse como una forma legítima de corregir una situación desventajosa de partida, entonces caería dentro de esta categoría. ¿Acaso no podríamos considerar un bien objetivo ampliar las oportunidades de satisfacción de los individuos con graves discapacidades cognitivas, si admitiéramos la relación entre ambas cosas? Si así fuera la siguiente pregunta es obligada, ¿estaríamos *legitimados* o acaso *obligados* a hacerlo? Aquellos que reivindican la superación de enfoques medicalizados y paternalistas de la discapacidad tendrán mucho que decir al respecto (Seoane, 2011). La propuesta de la diversidad funcional (Barnes, & Mercer, 2010), que apuesta por comprender el fenómeno desde el reconocimiento de formas distintas de estar en el mundo, probablemente defenderá que algo falla si contestamos afirmativamente a la pregunta. Los defensores de la mejora cognitiva, por su parte, afirmarán que el hecho de que algunos individuos con graves discapacidades no tengan acceso a determinadas formas complejas de bienestar podría interpretarse como una discriminación injustificable, si contáramos con la posibilidad de llevar

a cabo la *mejora* y no la lleváramos a cabo. En esta línea podríamos pensar que, en algún sentido, estamos *dañando* a alguien privándolo, por ejemplo, de la posibilidad de relacionarse con los demás en un sentido pleno o de poder auto-descubrir sus propias capacidades y características individuales.

Por si fuera poco el asunto se complica si estamos comprometidos con un paradigma ético no antropocéntrico. Si reconocemos la coherencia de superar el paradigma racionalista clásico y la plausibilidad de sustituirlo por otro que tenga en cuenta la capacidad de sufrir de los individuos sin importar su especie, entonces nos encontraremos con nuevos miembros de la comunidad moral para los que igualmente podría plantearse la cuestión del *enhancement*. Reivindicar el paradigma animalista podría llevar a considerarlos miembros plenos de la comunidad moral, y así generar una fuerte responsabilidad moral de los agentes morales hacia ellos. Los criterios racionales y no arbitrarios deberían guiar nuestras relaciones con ellos (Singer, 1975). Ello hace que no sea irrelevante la pregunta acerca de si las demandas de igualdad también exigirían una mejora cognitiva en su caso (Lara, & Campos, 2015). La primera impresión que probablemente tendremos es la de que una prescripción moral de ese tipo en su caso resulta muy contraintuitiva. Obviamente, si estamos interesados en mostrar que tal obligación no tiene sentido tendríamos que aportar otras razones.

El debate en torno a los derechos morales de los animales ha dado lugar a una amplia discusión teórica y práctica en las últimas décadas. Los nuevos desarrollos biotecnológicos hacen que resurja la discusión, dada las implicaciones tan drásticas que éstas podrían tener en el contexto de la concreción de tales derechos individuales. No es difícil demostrar la necesidad de superar un paradigma ético anacrónico, donde está fuertemente instalado un prejuicio especista que lleva a discriminar arbitrariamente a todo el que no caiga en la categoría de *homo sapiens* (Campos, 2011). Intentar solucionar el problema de la arbitrariedad con la propuesta de la racionalidad moral como criterio de considerabilidad moral tampoco da buenos resultados. No es el lugar de entrar en el contenido del debate pero sepamos que las incoherencias del antropocentrismo ético no son pocas ni carecen de importancia. Además de dejar fuera a un grupo de humanos (como los niños pequeños, por ejemplo) incapaces de satisfacer el criterio (tendrán derechos morales por cláusulas *ad hoc*), está el problema de la elección misma del criterio (Dombrowski, 1997). ¿Por qué la racionalidad moral debe ser lo que ha de determinar la protección moral? Si se trata de proteger a los individuos de posibles daños infligidos por otros, ¿entonces por qué no tener en cuenta la capacidad de sufrir en lugar de la capacidad de *entender* los derechos de los demás? (Holtug, 2007). Los animales no humanos son mucho más inteligentes de lo que históricamente se ha asumido (Searle, 1994), pero no tanto como para satisfacer el criterio antropocéntrico de la reciprocidad moral tal como éste se ha entendido en nuestra tradición ética. Tiene más sentido (muchos lo llaman relevancia contextual), si estamos intentando determinar quiénes han de contar con protección moral, preguntar si alguien puede sufrir o no. Difícilmente se puede dudar de la pertinencia de atribuir estados mentales desagradables a muchos animales no humanos, no obstante, la herencia mecanicista cartesiana todavía hoy sigue haciendo necesario explicitar los argumentos (Perrett, 1997).

Si, a pesar de las reservas, consideráramos legítima la premisa de que los individuos con una discapacidad cognitiva sufrirán algún tipo de daño extrínseco si tenemos la posibilidad aumentar sus oportunidades de bienestar y no lo hacemos, entonces esto tendría importantes

implicaciones éticas para los animales no humanos que estén dentro de la comunidad moral. Así, podría entenderse que dentro del conjunto de los menos afortunados (aceptada una relación entre ciertos niveles de límite de cognición y oportunidades de bienestar) no sólo estarán aquellos con fuertes discapacidades cognitivas sino también los no humanos sensibles. La idea es que en ambos casos tendrían que activarse ciertos mecanismos compensatorios, que estarían por determinar pero que serían necesarios desde el punto de vista de la justicia.

La radical importancia ética de las nuevas biotecnologías de mejora radica precisamente en este punto. ¿Cómo podríamos obviar la posibilidad de aumentar el abanico de este tipo de oportunidades? ¿Cómo cuestionar este objetivo desde el punto de vista de la justicia y en tanto condición de posibilidad de otras cosas valiosas? Nuestras intuiciones morales probablemente buscarán la forma de hacerlo. Es difícil estar de acuerdo *a priori* con tan radical cambio, especialmente en el caso de los animales. Pero, como filósofos, deberíamos estar dispuestos a buscar razones que sirvan para justificar nuestra posición intuitiva. Tratar el asunto de forma racional exige poner en cuestión los prejuicios instalados en la evaluación de cualquier nueva tecnología. No obstante, aquí no sólo están en juego las razones que aportan los transhumanistas a favor de las mejoras sino también importantes cuestiones de justicia distributiva sobre las que tendríamos que ponernos de acuerdo. De lo que no cabe duda es de que, incluso muchos de aquellos que no son bioconservadores, marcan una línea con la que pretenden demarcar las situaciones en las que compensaríamos a los humanos que han tenido poca suerte en la lotería natural del caso de los animales (donde, afirman, no se activarían los mecanismos compensatorios). La razón que suelen esgrimir para justificar la diferencia entre unos y otros no suele descansar en negar el status moral de los segundos sino, más bien, en un enfoque desde el que se quiere reivindicar una diferencia moralmente relevante entre ambos grupos de individuos apelando a “lo que es natural” en cada caso. Inspirados, en muchos casos, en análisis como el enfoque de las capacidades de M. Nussbaum, defienden la plausibilidad de limitar la obligación de mejora cognitiva *sólo* a los humanos apelando al conjunto de capacidades que los caracterizan como especie. Cuando habla de *florecimiento* hace referencia al adecuado desarrollo de las apuntadas capacidades. Así, con relación a aquellos que tienen una grave discapacidad cognitiva demanda la obligación de generar escenarios donde el desarrollo de su potencial pueda alcanzar los mismos niveles de oportunidades que los demás (Nussbaum, 2006, 2012). Estaríamos fallando en nuestra obligación de proporcionar una igualdad de oportunidades en torno al propio *florecimiento* si, como sucedería al obviar la potencialidad de la biotecnología, no invertimos en las herramientas que permiten un adecuado desarrollo de las capacidades naturales. Capacidades éstas que se medirían atendiendo a aquello que es *normal* para nuestra especie. Por tanto, advertirían, la prescripción de mejora cognitiva se sostiene para los humanos con capacidades cognitivas por debajo de la norma pero no para los animales no humanos.

La pretensión es evitar la posible obligatoriedad en el segundo caso insistiendo en que sus capacidades no tienen que ser *normalizadas*. Las oportunidades para su *florecimiento* pueden asegurarse sin necesidad de recurrir a aumentar su nivel cognitivo, puesto que el desarrollo de sus capacidades naturales (no mermadas en su caso) no lo requiere. Sin embargo, aunque asumir este enfoque nos libraría de muchas consecuencias contraintuitivas, no podemos pasar por alto la arbitrariedad de sus presupuestos. Lo que encontramos debajo de este tipo de argumento es el conocido como *Species-Norm Account*. Apelar a lo que es normal para

una especie con el objetivo de determinar los derechos morales de la misma, además de arbitrario es especista (McMahan, 1996, 2002). La irrelevancia moral de este criterio debería hacer que no estuviéramos dispuestos a aceptar que lo que se considera *normal* para cada especie sea lo *único* determinante en el establecimiento de los principios de justicia.

El análisis ético que se demanda es radicalmente complejo, en parte porque todavía estamos en un escenario posible con respecto a las nuevas biotecnologías de mejora. Pero, lejos de ser ésta una razón para ilegitimar la discusión, debería ser un estímulo para ella. El asunto de hasta dónde estarán justificadas las prescripciones morales en torno a la biomejora cognitiva no está resuelto. Lo que sí sabemos es que el papel que al respecto han de jugar los animales no humanos en nuestras consideraciones de justicia no es moralmente irrelevante. Y también que el problema de que puedan sufrir algún tipo de daño extrínseco, si podemos aumentar sus oportunidades de satisfacción y no lo hacemos, no puede resolverse apelando a la escasa potencialidad de sus capacidades naturales. Ello no implica que tengamos que obviar los enormes problemas de plausibilidad en juego. Las complicaciones teóricas y prácticas son casi inabarcables, desde las consecuencias completamente imprevisibles hasta la ingente cantidad de recursos que demanda. Lo que sí implica es la necesidad de hacernos cargo de una dicotomía real, que la ética no puede pasar por alto: o bien abandonamos la pretensión de proporcionar el escenario más justo para los miembros de la comunidad moral, o bien encontramos una buena forma de cuestionar la extensión de la obligación de mejora a los animales.

Bibliografía

- Allhoff, F. (2005): Germ-line genetic enhancement and Rawlsian primary goods, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, nº 15 (1).
- Barnes, C. & Mercer, G. (2010): *Exploring disability* (3rd edition), Cambridge, Polity.
- Buchanan, A. (2011): *Beyond humanity?: the ethics of biomedical enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- Campos Serena, O. (2010): La mejora del carácter moral en la evaluación de las técnicas de mejora biológica, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, nº 3.
- Campos Serena, O. (2011): Más allá de una concepción instrumental del valor de los animales: la irracionalidad del paradigma humanista, *Revista de Filosofía*, nº 36.
- Dombrowski, D.A. (1997): *Babies and Beasts*, Campaign, University of Illinois Press.
- Douglas, T. (2008): Moral enhancement, *Journal of Applied Philosophy*, nº 25 (3).
- Faust, H. S. (2008): Should we select for genetic moral enhancement? A thought experiment using the Moralkinder (MK+) haplotype, *Theoretical Medicine and Bioethics*, nº 29.
- Holtug, N. (2007): Equality for animals, en Ryberg, J., Petersen, T. & Wolf, C. (Eds.), *New waves in applied ethics*, Basingstock, Palgrave Macmillan.
- Kamm, F. M. (2005): Is there a problem with enhancement?, *American Journal of Bioethics*, nº 5(3).
- Kamm, F. M. (2009): What is and is not wrong with enhancement?, en Savulescu, J. & Bostrom, N. (Eds.), *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- Lara, F. y Campos, O. (2015): *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés.

- McMahan, J. (1996): Cognitive Disability, Misfortune, and Justice, *Philosophy & Public Affairs*, nº 25(1).
- McMahan, J. (2002): *The ethics of killing: problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press.
- Mill, J. S. (1863): *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1871, 1998.
- Nussbaum, M. (2006): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Nussbaum, M. (2012): *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Espasa.
- Pérez Triviño, J. L. (2011): *Ética y deporte*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Pérez Triviño, J. L. (2013): *The challenges of modern sport to ethics: from doping to cyborgs*, Lanham, Lexington Books.
- Perrett, R. (1997): The analogical argument for animal pain, *Journal of Applied Philosophy*, nº 14.
- Persson, I. & Savulescu, J. (2012): *Unfit for the future: the need for moral enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- Sandel, M. (2004): The case against perfection, *Atlantic Monthly*, nº 293 (3).
- Sandel, M. (2007): *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Barcelona, Marbot.
- Savulescu, J. (2001): Procreative Beneficence: why we should select the best children, *Bioethics*, nº 15.
- Savulescu, J. (2007): In defence of procreative beneficence, *Journal of Medical Ethics*, nº 33.
- Savulescu, J. & Bostrom, N. (Eds.) (2009): *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- Savulescu, J., Ter Meulen, R. & Kahane, G. (Eds.) (2011): *Enhancing human capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Searle, J. (1994): Animal minds, en French, P. A., Uehling, T. E. y Wettstein H. K., J. R. (eds.) (1994), *Midwest studies in philosophy XIX: philosophical naturalism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Seoane, J. A. (2011): ¿Qué es una persona con discapacidad?, *Ágora. Papeles de Filosofía*, nº 30 (1).
- Singer, P. (1975): *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

La máscara que luego estoy siguiendo. Sobre la relación entre cuerpo y sujeto en la obra de Erving Goffman

The mask that therefore I am. On the relationship between the body and the subject in Erving Goffman

VALERIO D'ANGELO*

Resumen. En este artículo me propongo examinar la «ambigua» relación entre cuerpo y sujeto en la obra de Erving Goffman. La teoría social del interaccionismo simbólico, en el cual generalmente se enmarca la obra de Goffman, consigue pensar una relación derivada de la subjetividad con respecto al cuerpo. El enfoque dramático devuelve al cuerpo, a la máscara y a la exterioridad un papel fundador en la construcción de uno mismo y nos obliga a cuestionar la concepción moderna del sujeto como unitario y esencialista. Procuraré entonces mostrar cómo a la base de la concepción relacional del *self*, está un abandono de la noción de sujeto a favor de un juego de máscaras nunca acabado.

Palabras clave: Goffman; sujeto; cuerpo; máscara; dramaturgia.

Abstract. In this article my aim is to examine the «ambiguous» relation body and subject in Erving Goffman's work. The social theory of the symbolic interactionism, in which generally Goffman's work places, manages to think a derived relation of the subjectivity from the body. The dramatic approach gives to the body, to the mask and to the outward appearance a founding role in the construction of oneself, and forces us to question the modern conception of the subject as an unitary essence. I will try then to show how at the basis of the relational conception of the self, lies the abandonment of the notion of subject in favour of a never-ending game of masks.

Keywords: Goffman; subject; body; mask; dramaturgy.

El hombre es menos él mismo cuando habla en su propia persona.

Dale una máscara y te dirá la verdad.

Oscar Wilde

Introducción. El sujeto en el interaccionismo simbólico

El tema de la relación entre cuerpo y sujeto, y de las múltiples interacciones entre ellos, sigue sin dar descanso a sociólogos y filósofos. Un amplio abanico de planteamientos sociológicos que va desde la sociología de la vida cotidiana de Wolf (2000) a la microsociología de Ritzer (1993), desde el enfoque dramático de Joseph (1999)

Fecha de recepción: 30/05/2016. Fecha de aceptación: 27/08/2016.

* Investigador doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid.

hasta el interaccionismo simbólico de Blumer (1981), a pesar de las diferentes hipótesis teóricas y metodológicas, se ha interesado a las dinámicas, tal vez banales y mediocres, de la vida cotidiana. El estudio de la sociedad como una estructura independiente de los individuos y apriorísticamente determinada, deja el paso a una microsociología del *cara a cara*, que sin embargo no se deja reducir al análisis de la psicología individual. El interaccionismo simbólico se presenta pues como alternativa tanto al estructuralismo, que veía la conducta de los individuos como determinada enteramente por las grandes estructuras ideológicas, económicas, sociales, etc., como a la psicología conductista, que explicaba la acción social únicamente en términos de elecciones individuales. El objeto de análisis del interaccionismo simbólico es en cambio la *situación*, esto es, la mediación del sujeto con el contexto social en el cual opera. Ella, igual que los «juegos de lenguaje» del segundo Wittgenstein (2007), es el marco al interior del cual emerge el sentido que los individuos otorgan a sus acciones y al mundo circunstante. El significado, dicho de otra forma, emerge a través de la acción diaria de individuos en una relación de interacción cualquiera, cotidiana. Los mismos casos de observación de algunos interaccionistas son precisamente situaciones de las más corrientes: los peatones en una calle, la gente en cola al supermercado, amigos charlando en el bar etc. En todos estos casos, la sociedad es producida y re-producida por las acciones diarias de los individuos. Y sin embargo, como veremos en este escrito, el mismo estatus de sujeto es algo problemático desde la perspectiva interaccionista. Él no es totalmente libre ni respecto a sus acciones ni respecto a su identidad, que tiene que ser constantemente negociada con los demás sujetos. Georges Herbert Mead hace especial hincapié en el carácter relacional del sujeto. Gran conocedor de Hegel, Mead afirma que:

el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes (Mead, 1993, 39).

Sin embargo, esto no significaba que Mead considerase la acción individual como una mera re-producción de la acción de la estructura, y el sujeto un mero producto de ella. El «sí mismo» (*self*), según Mead, emerge como sujeto sólo en la medida en que es capaz de «objetivarse», es decir, de ser reconocido por los demás en cuanto sujeto. Según Alex Honneth: «Mead invierte la relación del yo y del mundo social y afirma la primacía de la percepción de los otros respecto al desarrollo de la conciencia de sí» (Honneth, 1997, 95). Por lo tanto, el sujeto no es una conciencia auto-centrada y autónoma, precedente a la interacción social (como querría la psicología conductista), pero tampoco es únicamente fruto de un proceso de socialización total (como querría un estructuralismo rígido). El *self* es producto y a la vez productor de la situación de interacción. Él se convierte en sujeto cuando finalmente adopta la mirada del otro (el «Otro generalizado» decía Mead). A esto se refiere el autor cuando dice que:

No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros. Sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona (Mead, 1993, 168)

Una vez formado, el *self* es independiente del contacto (y del contrato) con la sociedad, ya que él o ella es capaz de «entablar una interacción consigo mismo, interpelándose, respondiendo a la interpelación e interpelándose de nuevo» (Blumer, 1981, 46-47). También Herbert Blumer (que acuñó el término interaccionismo simbólico), igual que Mead, esfuma la dicotomía individuo/sociedad, equiparando el *self* con el Otro de la sociedad. El sentido emerge, para Blumer, en la gramática social, entendida como el conjunto de reglas sintácticas que posibilitan la comprensión del sentido mismo. La transmisión de sentido está pues en las manos de los propios hablantes y no podría haber esta transmisión sin una participación activa de los hablantes. Es este un aspecto ignorado tanto por el psicologismo conductista, con su énfasis en la voluntad individual, como el estructuralismo, con su ceguera acerca del rol del individuo. En conclusión, para los interaccionistas, la interacción social es más primitiva que la autoconciencia. Esta se afirma *tras* la interacción con los demás. El sujeto mismo es puesto en tela de juicio, y Erving Goffman es sin duda alguna uno de los autores que más ha contribuido a ello.

1. Erving Goffman y el enfoque dramático

Goffman, el «inventor de lo infinitamente pequeño», como hubo a llamarlo una vez Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1982, 3) es tal vez el teórico que mejor supo cuestionar la noción moderna de sujeto, como conciencia unitaria, uniforme y coherente. En su lugar, el *self*, tal y como lo describe Goffman, es un sujeto plural y dividido en los múltiples roles que desempeña a diario. Adentrémonos en el asunto.

El enfoque de Goffman también es conocido como «enfoque dramático», ya que el teatro sirve de metáfora para describir la acción social. En un espacio de interacción, el *self* escenifica un papel ante una audiencia con la finalidad de convencerla de su actuación. Todo, en el estudio de Goffman, remite al teatro: actores, escena, ensayo de roles, equipo escénico, bastidores, etc., así como se desprende de su primer libro, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), sacado de su tesis doctoral. Aquí Goffman describe (sobre todo tomando como caso de análisis un hotel de las islas canadienses Shetland), aquella serie de conductas diarias, voluntarias e involuntarias, a través de las cuales los actores proyectan una definición de una situación determinada, procurando que la actuación resulte lo más convincente posible. Vemos que aquí Goffman privilegia la noción elástica de actuación a aquella, más rígida y de corte funcionalista, de «rol social», que deja poco margen de elección al individuo (aunque Goffman abandone finalmente este planteamiento en los trabajos más maduros como *Frame Analysis*, de 1974, donde verá una más decidida conformidad con el «rol social»). Ahora bien. Igual que Mead, al cual se remite explícitamente, también Goffman subraya que toda definición de sí, es siempre una definición mediada por la situación, esto es, por la presencia de los demás. Como en Mead, también en Goffman el *self* recibe su reconocimiento por los otros, aunque el autor canadiense «amplíe» este concepto, llegando a ver en los demás literalmente todos aquellos que ocupan y comparten con el actor las varias escenas diarias (tal y como resultará evidente en *Relaciones en Público*, de 1979):

1 Notamos un desplazamiento de finalidad en Goffman. De hecho, si en un principio (*La presentación de la persona en la vida cotidiana*) el objetivo es lo de definir la situación, el Goffman posterior (*Relaciones en Público*)

Nuestro guía debe ser George Herbert Mead. Lo que el individuo debe ser para sí mismo no es algo que se ha inventado él. Es lo que sus otros importantes han llegado a entender que debe ser él, lo que han llegado a tratarle como si fuera, y la forma en que, en consecuencia, debe tratarse él si ha de relacionarse con las relaciones de ellos con él. Mead sólo se equivocó al creer que los únicos otros pertinentes son los que se preocupan de prestar una atención sostenida y clara al individuo [...] lo que el individuo en parte debe llegar a ser para sí mismo es alguien cuyas apariencias sus otros pueden entender como normales (Goffman, 1979, 277).

De hecho, ver el *self* como un efecto dramático, «un producto de la escena representada, y no una causa de ella» (Goffman, 1997, 269), lleva a una re-definición del lugar de las apariencias en la creación del *self* mismo. En pocas palabras, Goffman está interesado en *cómo* el actor consigue re-presentar un personaje que sea creíble para la audiencia. Por esto pasa a analizar aquella serie de técnicas que permiten al individuo encarnar con éxito un rol. La primera y más fundamental de estas técnicas es, nos dice, el mantenimiento de la «fachada» (*front*). Esta es la dotación expresiva, como el vestido, el lugar, el decorado, etc., que el actor procura cuidadosamente controlar. Aunque no siempre pueda manejar todos los elementos de la actuación (por ejemplo la elección del escenario o el reclutamiento de los actores), puede sin embargo pilotar los otros factores (como la vestimenta o la mismísima propuesta de la situación) para influir con la mayor precisión posible sobre el público. En *Behavior in Public Places* (1963), Goffman describe esta primera, primordial y más importante fase de auto-gestión de la persona, que funciona como «instrumento de comunicación». Es decir, la definición de la situación que el sujeto propone a los demás actores, se halla «incorporada» en su persona. Por ello, la primera regla situacional consiste en la «gestión disciplinada de la propia apariencia o fachada personal» (Goffman, 1963, 27), con la finalidad de presentar una identidad creíble a los demás. Del buen uso de los elementos expresivos, o sea del cuidado de la fachada, depende el éxito de la performance. Sin embargo hay contextos, como las cárceles y los hospitales psiquiátricos (que Goffman llama «instituciones totales») donde el preso se ve privado de este «derecho a la máscara». En *Internados* (1970a) y *Estigma* (1993) Goffman estudia estos mecanismos a través de los cuales el interno se ve despojado de su capacidad de re-presentación, de su posibilidad de presentar una definición de sí y de la situación. Todos los procedimientos penitenciarios, como el registro de la ropa, el control del correo personal, los monos idénticos, etc., apuntan precisamente a mutilar la capacidad del interno de negociar respecto a su identidad (Goffman, 1970a, 31) o, para decirlo en otras palabras, de decidir acerca de su máscara. El interno pues se ve privado del derecho de mantener un determinado orden expresivo, perdiendo la facultad de crearse una identidad.

Ahora bien. En una situación corriente de interacción, esta práctica de escenificación y mantenimiento se basa, según el autor, en una pragmática precisa: el ritual². Este concepto,

define esta finalidad como la de ser normales, presentable a los ojos de los demás, y entonces cumplir con una serie de obligaciones sociales. Sin embargo esto no interesa para el objetivo de este escrito, ya que a pesar de este desplazamiento, Goffman no abandona, sino que tal vez acentúa, su enfoque dramaturgico.

2 La atención para el ritual ha estado presente en los trabajos de Goffman desde el principio, pero ha sido objeto especial de estudio en *Ritual de la interacción* (1970b).

creado por Durkheim (1991), adquiere en Goffman un sentido diferente. Como es sabido, para el primero el ritual era la escenificación del orden simbólico que brindaba a la audiencia primitiva los códigos morales que regulaban la relación entre lo sagrado y lo profano. El orden social profano, de por sí anómico, estaba sustentado y regido por un universo sagrado, que constituía un cosmos ordenado y dotado de sentido³. El ritual tenía pues la función de recordar, re-presentándolo, el orden primordial del cosmos. Goffman quita al ritual este halo místico y ve en ello una parte constitutiva de la vida diaria del ser humano. El ritual ordena los actos y los gestos de la vida diaria, y tiene por finalidad de conformar las vivencias cotidianas a los roles aceptados socialmente. Pero, igual que Durkheim, también Goffman ve la finalidad del ritual en mantener el orden social establecido. Asimismo, para Goffman también, el ritual tiene la función de reunir una vasta audiencia alrededor de creencias compartidas. Sin embargo, en las sociedades fragmentadas y secularizadas del siglo XX, ya no hay creencias universales compartidas por todos; y a pesar de todo, la sociedad occidental sigue guardando un elemento sagrado: el individuo. Este es el objeto sagrado que los rituales quieren proteger:

Empleo el término ritual porque me refiero a actos por medio de cuya componente simbólica el actor muestra cuán digno de respeto o cuán dignos son los otros de ese respeto [...] La cara de uno, entonces, es una cosa sagrada, y por lo tanto el orden expresivo necesario para sostenerla es de orden ritual. (Goffman, 1970b, 25)

El *self*, en pocas palabras, se re-presenta a través de los rituales de la vida diaria. Todas las expresiones que el sujeto adopta en la vida diaria (gestos, rostros, etc.) están orientadas por códigos rituales que apuntan a «salvar la cara» y ayudar a los demás a hacer otro tanto. La etiqueta y la forma, ritualizadas a diario, protegen la autodefinition de la identidad (como el no tocar, durante una conversación, temas que puedan amenazar la concepción del yo de los participantes).

De lo dicho hasta ahora, se intuye ya el papel decisivo del cuerpo en este proceso de formación del *self*. El ritual actúa sobre el cuerpo y se transmite a través de ello, y no podría haber ritualística sin un determinado uso del cuerpo, que por lo tanto se convierte en «un producto de acción e interacción en los encuentros sociales situados. En la acción comunicativa el cuerpo llega a ser» (Vannini, 2006, 6). El ritual, en pocas palabras, tiene curso «haciéndose cuerpo», en el dominio del gesto, en la manifestación de las emociones, y más en general en todas aquellas posturas que el actor usa a diario para presentar una actuación convincente. El papel del cuerpo es entonces doble. Si por un lado este es vehículo de información y medio a través del cual se quiere comunicar una determinada definición de la situación a los demás, por el otro es ya un producto social y sirve para mantener el orden moral dominante (Brisset y Edgley, 1990, 3). En ambos casos, el cuerpo se halla insertado en un entramado de relaciones sociales que hacen de él, más bien que

3 Dice por ejemplo Durkheim: «Los ritos son, ante todo, los medios a través de los cuales el grupo social se reafirma periódicamente y se constituye como una comunidad moral» (Durkheim, 1991, 394). A pesar de las diferencias acerca del entendimiento del ritual en los dos autores, tanto para Goffman como para Durkheim, el ritual implica tres elementos: la presencia de un auditorio; un foco de atención a partir del cual se generan emociones compartidas entre el público y los actores; acciones que tengan una finalidad simbólica y no práctica.

una posesión del sujeto, un objeto de negociación social. La antropología de corte estructuralista confirma esta intuición acerca del cuerpo. Mary Douglas por ejemplo distingue entre el cuerpo físico y el cuerpo social, afirmando que las exigencias del primero «no sólo se subordinan a las exigencias sociales, sino que se consideran contrarias a estas últimas» (Douglas, 1988, 97). El cuerpo está moldeado por las fuerzas sociales que limitan su modo de expresión a patrones bien definidos. Este está sujeto al control social, y sus funciones revelan el grado de rigidez de la estructura social. Así, dice Douglas, en la sociedad occidental, a un grado mayor de jerarquización social y restricciones culturales, corresponde un mayor grado de de-corporeización del cuerpo (menos ruido al comer, menos masticación, más modulación en la risa, etc.). Douglas, igual que Goffman, no separa netamente la función del cuerpo como transmisor y del cuerpo como receptor, de hecho, el cuerpo siempre se expresa simbólicamente y de esta manera transmite información sobre la situación (en una ocasión muy formal por ejemplo, el cuerpo transmitirá información sobre la situación en cuanto ya estará encorsetado en los estrictos límites de la etiqueta). Pero mientras Douglas hace del cuerpo una especie de modelo en miniatura de la estructura social, donde «lo que se grava en la carne humana es una imagen de la sociedad» (Douglas, 1991, 134), en Goffman el cuerpo dramático es un objeto «en construcción» y en perpetua negociación entre el individuo y la sociedad. El cuerpo se adapta y se moldea en una serie de rituales, de los cuales depende una imagen del sí mismo, esto es, el reconocimiento de la identidad.

2. Mascara e identidad

Según acabamos de ver, el cuerpo es decisivo para el mantenimiento de una cierta presentación del *self*. En el espacio de interacción, el individuo asume un rol a través del uso de su dotación expresiva. Las informaciones que el individuo desea ocultar, así como aquellas que en cambio desea transmitir, dependen de los rituales corporales. De la buena gestión del cuerpo, repitámoslo una vez más, depende la formación o el mantenimiento del *self*. Goffman es consciente de que no todas las informaciones son expresivas, ya que una parte significativa de ellas son adscritas (como la raza, el género, la altura, etc.). Aun así, también estas características naturales, tienen que ser escenificadas y cita Simone de Beauvoir, cuando describe cómo las mujeres se vuelven mujeres, comportándose como mujeres, esto es representando un rol⁴. Goffman llama *embodiment* este proceso, por el cual el objeto-cuerpo es activamente experimentado, producido, sostenido y transformado como sujeto-cuerpo. La formación de la subjetividad, si quisiéramos simplificar, es ante todo un proceso de «encarnación», de experimentación y expresión corporal. En la realización del sujeto no hay ningún repliegue hacia la interioridad y los meandros de la con-

4 «Y aunque cada cual se vista de acuerdo con su condición, también estamos ante un juego. El artificio, como el arte, se sitúa en lo imaginaria. El cuerpo y el rastro no solo se hallan disfrazados por la faja, el corpiño, las tinturas y los maquillajes, sino que la mujer menos sofisticada, una vez que se ha «arreglado», no se propone a la percepción: como el cuadro o la estatua, o el actor en el escenario, es un análogo a través del cual se sugiere un objeto ausente que es su personaje, pero que ella no es. La halaga esa confusión con un objeto irreal, necesario y perfecto como un de novela, un retrato o un busto, y se esfuerza por imaginarse en él, y presentarse de ese modo ante sí misma petrificada y justificada» (De Beauvoir, 1953, 533 cit. en Goffman, 1997, 66-67).

ciencia, sino un movimiento hacia una externalización simbólica. Bryan Turner, hablando del cuerpo como un vehículo de significado, afirma que ello:

tiene que ser constantemente y sistemáticamente producido, sostenido, y presentado en la vida diaria y entonces el cuerpo es [...] realizado y actualizado a través de toda una variedad de actividades o prácticas sociales reguladas (Turner, 1984, 24).

Esta noción de *producción* del cuerpo, lo libera de su calidad de dato, de objeto de decisión por parte del individuo o de la sociedad. Ello es siempre una mediación y negociación. En definitiva, en la perspectiva del interaccionismo simbólico, nosotros no tenemos un cuerpo sino que creamos un cuerpo, que «adquiere sentido» sólo en el acto de hacerse, esto es, de representarse.

Este entendimiento del cuerpo lleva a un re-pensamiento de la noción de sujeto. De hecho, según hemos argumentado, el *self* se hace en el curso de la acción dramática: él o ella presenta, a través de un uso voluntario e involuntario del cuerpo, una definición de la situación. También vimos que una actuación exitosa es aquella que consigue convencer a la audiencia de su veracidad. Una manifiesta y garrafal incoherencia entre la identidad que se quiere proponer, y un determinado uso del cuerpo, lleva el individuo a la pérdida de su máscara, esto es, al desconocimiento por parte de los demás de la identidad que a este individuo se le había prestado. ¿Estando así las cosas, sigue teniendo sentido hablar de un sujeto precedente a la acción dramática? Y sobre todo ¿puede haber un sujeto precedente al cuerpo y decisor de su estatus? Evidentemente no. Es cierto más bien lo contrario, como señala justamente Manuel Delgado:

el cuerpo ha visto reducida su función a la de vehículo sustantivo de la subjetividad y [...] no se ha reconocido la posibilidad de que el cuerpo no sea en realidad el resultado sino la fuente misma de esa subjetividad, el lugar sobre cuya superficie un orden socio-espacial determinado inscribe sus demandas y materializa sus discursos (Delgado, 2006, 113-114).

El espacio de la interacción es el espacio donde «el cuerpo en tanto que objeto no puede ser separado del cuerpo como sujeto; ellos proceden el uno del otro» (Waskul y van der Riet, 2002, 510). En conclusión: el interaccionismo simbólico nos reta a dejar de lado la noción tradicional de sujeto (centrado, autónomo) y a re-configurarlo a la luz de sus relaciones, y especialmente de las relaciones más superficiales, según Goffman. Es aquí, en un espacio de interacción, donde *un* sujeto viene a la luz. De hecho, si el *self*, para repetir las palabras de Goffman, es un producto de la escena dramática, su identidad es siempre precaria y sujeta a cambios. Decíamos hace poco que la máscara que la sociedad le ha entregado al individuo, le puede ser retirada en cualquier momento si no demuestra ser «digno» de ella. El *self* está entonces siempre, por así decirlo, amenazado por una espada de Damocles en su subjetividad. Siendo él un producto de la interacción dramática, su estabilidad puede peligrar en cualquier momento. Está claro entonces que el sujeto, unitario y esencialista pensado por la filosofía moderna, pierde su integridad y se fragmenta en las múltiples situaciones diarias donde se desenvuelve la vida del individuo. Con esto, el interaccionismo consigue

emanciparse «del subjetivismo y de las fenomenologías de la intersubjetividad» (Joseph, 1999, 60), de toda visión esencialista del sujeto que valoraba una supuesta «autenticidad» del mismo. La teoría interaccionista se deshace del mito de la interioridad (Bouveresse, 1976), enfatizando por el contrario las calidades dramáticas del individuo, esto es, su habilidad de poner en escena un rol a través de las apariencias, de la superficie, de la máscara. La autenticidad entonces, no significa ser «uno mismo» y elegir una máscara que mejor se adapte al «verdadero yo», sino ser capaces precisamente de mantener la máscara. En lugar de uno, hay una pluralidad de sujetos o, como dice Joseph, el yo «no se individualiza sino dividiéndose» (Joseph, 1999, 25). El uso del plural para referirse a la subjetividad es aquí obligatorio: el individuo se subjetiva en una pluralidad de sujetos, dividiéndose según las circunstancias⁵. Goffman hace claramente hincapié en este aspecto, citando a Ezra Park:

«Probablemente no sea un mero accidente histórico que el significado original de la palabra persona sea máscara. Es más bien un reconocimiento del hecho de que, más o menos conscientemente, siempre y por doquier, cada uno de nosotros desempeña un rol... Es en estas roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos» (Goffman, 1997, 31)

Lo cual implica aceptar que quizás no haya nada tras las distintas máscaras que utilizamos constantemente en nuestra vida diaria.

3. Conclusión

En este escrito hemos procurado esclarecer la relación entre cuerpo y sujeto en el interaccionismo simbólico, y sobre todo en la obra de Erving Goffman. Hemos visto que el interaccionismo devuelve al cuerpo un papel importante, casi decisivo, en la formación del sujeto. El propio Goffman sintetiza magistralmente esta importancia del cuerpo, de la superficie, de la máscara, en la creación del individuo: «la naturaleza más profunda de un individuo no va mucho más allá de la piel, de la espesura de la piel de sus otros» (Goffman, 1979, 354). Y sin embargo hay un tema, que Goffman tal vez no profundizó lo suficiente, y que podría ser el punto de partida de futuras investigaciones: la «distancia de rol»⁶. El buen actor, afirmaba Goffman, es aquel que sabe distanciarse de su rol, introduciendo un elemento de disonancia en el rol (como el cirujano que cuenta un chiste durante una operación peligrosa, o el empleado de la limpieza que hace su trabajo sin ganas). Pero interpretar la distancia de rol como simple *nonchalance*, significa pasar por alto la cuestión del *quién* realiza esta distancia y, de ahí, de si haya un «verdadero sujeto» detrás de las múltiples fachadas que el individuo encarna a diario. En el ensayo sobre la distancia de rol, Goffman «descubre» la parte sagrada de la persona, donde el individuo se revela a los seres queridos

5 Mead fue tal vez el primero en ver esta característica del sujeto interaccionista: «El proceso social mismo es el responsable de la aparición de la persona; esto no existe como una persona aparte de ese tipo de experiencia. Una personalidad múltiple es en cierto sentido normal. (Mead, 1993, 174)».

6 Escribe Goffman al respecto: «Asumir un rol significa desaparecer completamente en el sí mismo virtual elaborado por la situación, exponerse a la percepción de otros mediante la propia imagen y confirmar expresivamente la propia aceptación de ella. Asumir un rol significa ser subsumido por éste» (Goffman, 1961, 106).

por lo que realmente es una vez se haya quitado todas las capas sociales. Como ha observado James Chriss, esto puede significar que la distancia de rol no es una opción en la parte sagrada, donde una persona aparece en su autenticidad. Pero, nota Chriss, Goffman pasa la mayoría de su ensayo demostrando cómo la distancia de rol se manifiesta no solo en las áreas profanas de la vida social, sino también en las sagradas. Lo cual deja suponer que no existe un yo auténtico, libre de las máscaras sociales. Por otro lado, no hay que olvidar que Goffman diseña un «modelo mínimo de actor», que pero en todo caso sigue estando detrás del personaje y le da, literalmente, forma. Sin embargo, la posibilidad es barajada entre líneas por el mismo autor cuando recomienda que, para poder comprender la acción social, «sería preferible partir del exterior del individuo y trabajar hacia adentro en lugar de partir de su interior y trabajar hacia afuera (Goffman, 1997, 92). Queda por descubrir cuál es este interior.

Bibliografía

- Blumer, H. (1981), *El Interaccionismo simbólico*, Madrid, Hora.
- Bourdieu, P. (1982), «Goffman, le découvreur de l'infiniment petit», en *Le Monde*, 4 de Diciembre.
- Bouveresse, J. (1976), *Le Mythe de l'Interiorité: Expérience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Paris, Les Editions Minuit.
- Brissett, D., y C. Edgley, (1990), *Life as Theater: A Dramaturgical Sourcebook*, New York, Aldine.
- Delgado, M. (2006), «Tránsitos. Espacio público, masas corpóreas», pp. 113-132 en Ortíz-Oses A. y P. Lanceros (eds.), *La Interpretación del Mundo, cuestiones para el tercer milenio*, Barcelona y México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Douglas, M. (1988), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- Durkheim, E. (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Editorial Colofón.
- Foucault, M. (2009), *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- Goffman E. (1961), *Encounters, Two studies on the sociology of interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merill.
- Goffman, E. (1963), *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, Glencoe, Macmillan.
- Goffman, E. (1970a), *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrutu.
- Goffman, E. (1970b), *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, E. (1979), *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Madrid, Alianza.
- Goffman, E. (1993), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrutu.
- Goffman, E. (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- Isaac, J. (1999), *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa.

- Mead, G.H. (1993), *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social* México/Buenos Aires/Madrid, Paidós.
- Ritzer, G. (1993), *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid, McGraw-Hill Interamericana.
- Turner, B. (1984), *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell.
- Vannini, P. (2006), *Body/Embodiement. Symbolic interaction and the sociology of the body*. Londres, Routledge.
- Waskul, D., y P. van der Riet (2002), «The Abject Embodiment of Cancer Patients: Dignity, Selfhood, and the Grotesque Body.» *Symbolic Interaction*, 25 (4):487–513.
- Wittgenstein, L. (2007), *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.
- Wolf, M. (2000), *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.

Sociogénesis del feminismo liberal: el feminismo utilitarista

Social genesis of liberal feminism: utilitarian feminism

DIEGO DELGADO PASTOR*

Resumen: La historia del movimiento feminista ha sido estudiada con desigual interés. Los estudios sobre la *primera ola* se han visto reducidos a lo anecdótico de la vindicación de los derechos de la mujer. Esta reducción justifica los conceptos fundamentales de las diferentes obras de la época proponiendo una imagen inocente de las primeras movilizaciones feministas, sujeta todavía al curso mayor de las revoluciones liberales burguesas. Abordar esta primera etapa desde la sociología de sus filosofías y del movimiento social que supuso ya a principios del siglo XIX, es tarea necesaria para consolidar una imagen más real de la complejidad de la organización feminista en sus orígenes. Sólo así podremos hacernos una idea consecuente con la complejidad de sus propuestas.

Palabras Clave: Historia del feminismo, sociología de los movimientos sociales, Utilitarismo, primera ola, filosofía.

Abstract: The history of the feminist movement hasn't been always studied with the same interest. Studies about *the first-wave* have been reduced to an anecdotic vindication of women rights. This reduction justifies the fundamental concepts of the different works during this period, proposing an innocent image of the early feminist mobilizations, which was still attached to the greater course of the bourgeois liberal revolutions. Tackle this first phase from its philosophical sociology and the social movement it created at the beginning of the XIX century, it is a necessary task in order to consolidate a more real image of the complexity of this feminist organization in its early days. It is the only way to get a consequent idea of the complexity of these proposals.

Keywords: History of feminism, sociology of social movements, Utilitarianism, first-wave, philosophy.

La vindicación de los derechos de las mujeres suele estudiarse como un fenómeno secundario, una consecuencia indirecta de aquellas transformaciones liberales que fueron fundamentales para comprender nuestra era actual. Cabría pensar que, efectivamente, en el marco más amplio de las transformaciones sociales de la época, la Ilustración supone una nueva era en la apreciación de la libertad de los individuos, fundamentalmente de los individuos varones. El movimiento Ilustrado proyectó la gran transformación social que fue la salida de la minoría de edad hasta entonces asumida, gracias a la cual las mujeres tuvieron la oportunidad de vindicar su espacio.

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Profesor de Enseñanza Secundaria. Correo electrónico: ddelgado11@hotmail.com. Doctorando en la Univ. De Cádiz, línea de investigación en estudios sobre biopolítica en los saberes "psy" (España, 1900-1940), director de tesis, Francisco Vázquez García.

Esto lleva a varias complicaciones. En primer lugar partimos de un anacronismo que desvincula la labor de las mujeres de la época en el proyecto general revolucionario. Como veremos las mujeres tuvieron un papel activo intelectual y socialmente, enfocado desde un principio en la problemática feminista y bajo la cobertura de una organización social tan consolidada o más que los grupos masculinos. Es importante hacer notar que un movimiento social tan importante como este primer feminismo no se pudo asentar intelectualmente si con anterioridad no hubo un desarrollo firme de las condiciones materiales necesarias para su posterior éxito.

La compleja estructura social que respaldó la visión feminista del espacio social venía ya de lejos. A finales del siglo XVIII hasta principios del XIX proliferan una red de centros donde tienen lugar interpretaciones libres de los comportamientos sociales, prácticas todavía ocultas en el ámbito público pero nuevas y diferentes en torno a los roles sociales de género en lo privado. Estos espacios de sociabilidad son fundamentalmente dos, las *tertulias* y los *salones*. Gracias a la labor de las mujeres los salones y las tertulias se hacen cada vez más comunes, las tertulias pasan a constituirse en círculos privados: irrumpe internacionalmente una sociedad paralela en la que ni los comportamientos sexuales, ni los comportamientos morales pueden seguir obedeciendo a los esquemas de lo viejo o lo antiguo. Esto propiciará espacios propios para repensar *los cuerpos* bajo una nueva medida dentro del universo de los nuevos comportamientos sociales. Lo que empezó como un juego clandestino en muchas ocasiones vino a reestructurar el tipo de sujeción de las mujeres al canon público heteronormativo hegemónico en Europa y a crear nuevos capitales simbólicos que van a fomentar el abandono de estas viejas costumbres.

Los salones tienen su origen “*en la famosa chambre bleue del Hotel de Rambouillet de la Francia del siglo XVII cuando se quiere concretar la aparición de una nueva forma de sociabilidad (...) fue en este mismo salón donde nació el movimiento de las preciosas, aquellas salonières que rechazaban todo amor físico a cambio de poder dedicar toda su energía al cultivo del espíritu*” (Pérez Cantó y Mo Romero, 2005). Las intelectuales y “activistas” de la época ya mostraron el valor (en algunas ocasiones a altos precios personales) para subvertir el orden del capital sexual en las interacciones simbólicas y corporales. Pudieron liberarse en estos espacios de la condición *naturalizada* y *esencializada* de su corporalidad para reflexionar abstracta y libremente bajo nuevas fórmulas de esa idea instaurada en la época de la corporalidad femenina. De hecho actitudes como las de Rousseau o Kant, manifiestamente contrarias a este primer movimiento, suponen una *reacción* a los logros de la causa feminista.

Estas tendencias se consolidan en el siglo XIX y los salones de las primeras *preciosas* de la “*chambre bleue*” son famosos internacionalmente. En Inglaterra, como veremos, se importa esta idea de las preciosistas en Francia y se adapta a la mentalidad de la zona. Estas organizaciones acaban transformándose en organizaciones más complejas como las *Hermandades* o *Sociedades de mujeres* que se convertirán en centros de investigación económica, sociopolítica y moral. En el caso de las *blue-stocking* inglesas los salones se convertirán en centros de debates afables pero no por ello menos importantes, sobre todo porque a estos salones acudirán los que serán los principales políticos, filósofos o juristas que diseñarán las nuevas Constituciones tras las revoluciones burguesas. Estos tendrán la oportunidad de confluir y aprender de las nuevas tendencias de análisis de

lo social promovida por la intelectualidad feminista de la época (como veremos más adelante esto ocurrirá singularmente en el caso de J. S. Mill y el feminismo utilitarista).

Esta consolidación de los *salones* (Valcárcel, 1997), como territorio donde las primeras feministas pudieron poner en práctica los nuevos *modus operandis* que la sociedad moderna les permitía, abrirá un espacio nuevo donde poder actualizar la finalidad de las instituciones: el cambio de paradigma intelectual de la Modernidad produce una cantidad de *círculos auto-conscientes* “con un programa y publican un manifiesto. Constituyen el núcleo material de los movimientos intelectuales y las organizaciones de movimientos sociales de la Modernidad” (Collins, 2005). Desde el Círculo de Mersenne en el XVII hasta la Birmingham Lunar Society, ya avanzado el XIX, junto a estos círculos oficiales de las redes intelectuales y sus representantes (Collins menciona a quince como los más influyentes en la vida intelectual europea), “existían una gran cantidad de salones y grupos de discusión que inundaron la sociedad Moderna y liberal y que luego se acabarían institucionalizando dado su éxito social” (ibídem). Por tanto se trata de una *subversión ideada de los rituales de interacción* en torno al género público que, al menos de forma horizontal en principio, producen diferentes redes paralelas que van a producir nuevas formas de comunicación gracias al carácter híbrido de éstas (artes y ciencias se combinan).

En la Francia de mediados del siglo XVIII el círculo de los *encyclopedistas* permite a Sophie de Grouchy, marquesa de Condorcet, introducir las tesis utilitaristas y liberales en una reflexión en su obra *Carta sobre la simpatía* donde “elabora una teoría del cuerpo en estrecha relación con su propuesta sobre la simpatía” (Hurtado, 2010). No tenemos lugar aquí pero sería muy interesante analizar cómo intelectuales como la marquesa de Condorcet y otras toman de la tradición de la filosofía práctica empirista términos como el de *simpatía* y los transforman en otro elemento de un *nuevo orden discursivo* que junto con la *utilidad* y el *placer*, aluden directamente a esta subversión de los regímenes de género de la época.

En Inglaterra, a parte de la oficial *Birmingham Lunar Society* –en conexión con los círculos franceses–, prestaremos especial atención a “los *Philosophical Radicals*, seguidores de Bentham, entre los que se encontraban Mill y Ricardo. Institucionalmente, controlaban la *Encyclopedia Britannica*, y fundaron la *Westminster Review* y la *Universidad de Londres*, la primera deslocalización en siglos del monopolio Oxford-Cambridge” (Collins, 2005:532). En el caso español merece especial atención el libro recién publicado por Juan Francisco Fuentes y Pilar Garí, *Amazonas de la libertad. Mujeres liberales contra Fernando VII* donde podemos situar la herencia de una Ilustración femenina que hallaría en las tertulias gaditanas su mejor expresión, como la de Margarita López de Morla en la que coincidía lo más granado del partido liberal, o la residencia de Cádiz de los Marqueses de Astorga, que era uno de los centros más activos del liberalismo. Cabe constatar también la creación en 1822 de la *Junta Patriótica de Señoras de Madrid* y, del mismo año, la Tertulia patriótica de Lacy en Barcelona. En Madrid también aparece uno de los salones más importantes del país, regido por la Condesa de Lemos que con la:

Junta de Damas de la Real Sociedad Económica Matritense, la condesa elaboró un informe sobre *La educación moral de la mujer* que trataba de reformular el modelo tradicional. A través de las *Actas de la Junta de Damas* se puede seguir su trayectoria en esta institución: dirigió la escuela patriótica de San Martín, se ocupó de la reforma

de las cárceles de mujeres (...) La actividad intelectual y pública de la condesa no se agotaba en su papel de anfitriona de uno de los salones más célebres, sino que formó parte del primer grupo de socias de la Junta de Damas de la Real Sociedad Económica Matritense y desde ella mostró su utilidad a la patria, sin dejar de ser, a su vez, una excelente administradora de sus propiedades. En su *Epistolario* ha dejado cumplida cuenta de su actividad como administradora de sus territorios y bienes (Pérez y Mo, op. Cit.).

El caso español es un ejemplo claro de cómo estas sociedades fueron calando en su cultura hasta que la campaña monárquica arrastró con cualquier conato de feminismo en el país: lamentablemente triste fue el caso de la ejecución de Mariana Pineda pero fueron muchas las que sufrieron la “*represión ejemplarizante*” del gobierno de Fernando VII ansioso de acabar con cualquier atisbo de liberalismo femenino” (Fuentes y Garí, op. Cit., p. 280-81). Estas redes oficiales y alternativas permitieron la publicación de textos filosóficos y políticos a muchas de las intelectuales que se encontraban implicadas en la elaboración de la *Reforma Social Ilustrada*. Impulsaron además la creación de empresas editoriales asociadas a estos círculos que ampliarán su alcance a la población estudiantil de los nuevos centros universitarios, cuya sociedad más importante en Inglaterra “*fue “los Apóstoles” de Cambridge, sociedad que tuvo como miembros entre otros a Whitehead, Russell, Keynes, Moore o Wittgenstein, muchos de los cuales tenían conexión con el círculo literario de Bloomsbury, centrado en torno a Virginia Woolf y la editorial de su marido*” (Collins, op. Cit.).

En este ambiente intelectual en Inglaterra se sitúa la polémica que queremos analizar. En la publicación del primer tomo de la Enciclopedia Británica, James Mill hace del *Gran Principio de Utilidad*, ya expuesto en la obra de Bentham, su modelo de gobierno liberal en un artículo denominado *Sobre el Gobierno*. Si el sentimiento de *simpatía* ha encontrado siempre un lugar destacado en la filosofía moral anglosajona, no menos importante es la tendencia que sitúa al *egoísmo* –sentimiento por el cual el individuo está directa y espontáneamente interesado en su propio bienestar y no en el de los demás– como dato clave de la naturaleza humana. Por supuesto, para esta versión del utilitarismo no existe nada parecido a una fusión de intereses, pero sí es posible lograr una identificación entre el interés individual y el interés general. La propuesta que hace J. Mill es una propuesta de corte naturalista e individualista: la teoría de la *identificación natural de intereses* supone que cada individuo, persiguiendo única y exclusivamente su propio interés, coopera simultáneamente con el interés y la felicidad generales.

En esta interpretación clásica del principio de utilidad descansa toda la teoría de la economía del siglo XVII –como ocurre en *la mano invisible* de Adam Smith– y su expresión más sintética, recogida en la conocida fórmula de Mandeville, según la cual “*los vicios privados propician beneficios públicos*”, de tradición fisiócrata.

Una variante de esta teoría es la defendida con menos éxito por Hartley y Priestley, según la cual, la identificación de intereses no tiene por qué darse de forma necesaria en toda sociedad, pero sí aparecer de una forma progresiva y gradual, elaborando así una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad. Esta formulación clásica del principio de utilidad lleva a Mill a afirmar que, la mejor forma de hacer útil al Estado es dándole toda la libertad que la utilidad permita a su gobierno, reduciendo así la incidencia que pueda tener

sobre la progresión natural a acumular riquezas de sus gobernados. Para que un gobierno de este tipo sea útil sus representados no deben ser inútilmente multiplicados (como en la máxima ockhamista), por lo que en la participación pública del *marido* o del *padre/tutor*, se encuentran ya representados los intereses de las mujeres, con lo cual no se hace necesaria su participación en la vida política ni tampoco el derecho al voto, que Mill justifica en una formulación un tanto obtusa de la “representación” o de la “dependencia natural”:

una cosa está bien clara, que todos los individuos cuyos intereses están indiscutiblemente incluidos en los de otros individuos pueden ser excluidos de los derechos políticos sin inconveniente alguno. Desde esta perspectiva puede considerarse a todos los niños, hasta una cierta edad, cuyos intereses están incluidos en los de sus padres. Y también respecto a las mujeres puede considerarse que los intereses de casi todas ellas están incluidos o bien en los de sus padres o bien en los de sus esposos (Mill, ob. Cit.).

La polémica que surge en torno a este *humanismo androcentrista* del utilitarismo liberal no es una polémica nueva, y no me refiero al problema del ideario patriarcal de la ciudadanía –esto desafortunadamente era bastante común y aceptado– sino a la tendencia a calificar definitivamente el origen de las prácticas sociales: ¿existe una tendencia individual en la naturaleza del egoísmo personal que pueda beneficiar posteriormente a la comunidad de acuerdo con la idea de Smith o Mandeville, que desemboca en un progreso social?, ¿o son más bien los intereses de una comunidad y de sus componentes un conjunto de prácticas artificiales y normalizadas que obviaría este modelo naturalista de los intereses?

Una polémica esta que se da ya dentro del origen del liberalismo, representada aquí en los primeros utilitaristas y que, salvo los hiatos bélicos mundiales, no librará al pensamiento político hasta nuestros días. Podríamos atrevernos tímidamente a decir que el denominado “Utilitarismo clásico” de corte naturalista (más identificado con las teorías progresivas de Smith, Ricardo o los fisiócratas liberales), tiene corta vida ya que, gracias a la resistencia fundamental de algunos de estos círculos intelectuales, la labor de las feministas utilitaristas y liberales (sobre todo de Anne Wheeler y de Harriet Taylor Smith o M. Wolfstonecraft), dejarán obsoletas dichas tesis del liberalismo naturalista aunque sólo desde un punto de vista intelectual.

Y no sólo por el peso de la demostración argumentativa que estas feministas elaboran sino porque la polémica de esta distinción se remonta a una larga tradición que podría encuadrarse en la escuela medieval escocesa desde Scoto y Ockham hasta Hume y Mill (¿responden los conceptos a realidades materiales o son meros “flatus vocis”?). El valor que quiero destacar aquí de la aportación de las feministas liberales se debe precisamente a la crítica cada vez más empírica de la cuestión de la naturaleza social y de los comportamientos, pues nadie mejor que las mujeres de aquella época pudieron entender las trampas que se escondían tras el concepto natural del interés social, individual, nacional o internacional.

En respuesta a James Mill, Anne Doyle Wheeler (intelectual que regenta un salón en Londres) publica un libro en coautoría con W. Thompson titulado *La demanda de la mitad de la raza humana*, en línea con el de la *Vindicación* de Wolfstonecraft, pero bajo el paradigma utilitarista. En esta obra viene a reivindicar un nuevo modelo de participación

social, de agencia social de las mujeres y del concepto de ciudadana. Thompson y Wheeler reclaman un modelo de participación social basado en una idea del utilitarismo que puede negar la armonía preestablecida entre el interés individual y el público, ya que ni existe ni tiene por qué llegar a existir nunca. ¿Cómo conciliarlos? Propiciando lo que se acuñó como la *identificación artificial de los diferentes intereses individuales*, rompiendo así con el modelo naturalista del utilitarismo clásico. Hecho este que provocó la irrupción dentro la corriente utilitarista de varias tendencias epistemológicas. En este modelo es al legislador al que le corresponde lograr esta identificación artificial por medio de la creación de leyes e instituciones basadas en el principio de la utilidad: la mayor felicidad del mayor número no puede excluir a la mitad de la población. Para el propio Bentham este es el vital papel del legislador, el de árbitro tanto en la moral como en la política y el derecho.

De las dos versiones del utilitarismo expuestas, ésta última es la que otorga mayor relevancia a la esfera de lo político en la regulación de las relaciones sociales, entendiendo lo político como un verdadero contrato social y de participación soberana. La obra de Thompson y Wheeler aparece como la primera defensa en lengua inglesa de los derechos políticos para las mujeres. Publicada en 1825, emprende una sistemática deslegitimación de la concepción tradicional de la *identidad femenina*, cuestionando no sólo la existencia de una naturaleza femenina, sino proponiendo una explicación de carácter sociológico a la situación de servidumbre de las mujeres.

Esta polémica radical tuvo una repercusión inmediata en la comprensión del propio utilitarismo que, como corriente del pensamiento se escinde entre utilitarismo clásico o naturalista y el nuevo utilitarismo *artificialista*, de carácter más social junto con la transformación de los discursos sobre la gubernamentalidad de la época. Wheeler y Thompson adoptaron el principio de Utilidad como principio rector de la reforma social moderna, pero difícilmente un principio abstracto de distribución social pudo funcionar según la comprensión androcéntrica de los primeros utilitaristas pues, como hemos visto, enuncia abiertamente la negación de la subjetividad femenina. Y sin subjetividad, según los autores, no se puede ejercer el derecho de la ciudadanía, de ahí la necesidad imperiosa de todas estas reflexiones feministas por construir un sujeto autónomo que les permita alcanzar la categoría que les estaba siendo negada. Desmitificar la visión canónica de la historiografía de la primera ola del feminismo que clasifica la reflexión femenina como simple *push* social, como reivindicación espontánea de unas demandas determinadas, ayuda a consolidar esta tesis y a devolver una profundidad robada por el imaginario común de la historia de las Ciencias Sociales.

En el declive de las instituciones estatales del Antiguo Régimen, este margen que brindaba el protagonismo del interés común y las recién reconocidas posibilidades comunitarias por la construcción de los intereses poblacionales (representados ahora también por las demandas feministas), la perspectiva “radical” del liberalismo anglosajón había irrumpido ya desde 1819 como una fuerza social mayoritaria y reformadora (Halévy, 2013). Como sostiene Halévy se produce una sustantivación del epíteto *radical* y autores como Bentham, J. S. Mill, Wheeler, H. T. Smith, etc., llevan a cabo una crítica al modelo naturalista del utilitarismo por un modelo social más justificado en el cálculo comunitario del interés y la competencia sociales ampliados.

La deriva de esta polémica se resuelve en los utilitaristas radicales en el desarrollo de toda una serie de propuestas amparadas a su vez en los progresos de las nuevas ciencias

sociales como la economía y la estadística, que tratan de recoger lo mejor posible la opinión de las distintas comunidades o asambleas, para poder analizar a posteriori determinados patrones de interés que por repetición o por participación mayoritaria, pueden producir nuevas reglas para conducir a la sociedad de manera más democrática y complaciente. Un ejemplo clave en la *producción social del interés común* es la propuesta de J. S. Mill y Harriet Taylor en la que, gracias a la influencia de las propuestas de las feministas –fundamentalmente en las obras *La esclavitud femenina* y *La naturaleza o la Sujeción de la mujer*–, llevan a cabo ya un estudio estadístico de cómo la violencia de género afecta de manera negativa a la población femenina (analizando para ello empíricamente casos concretos de procesos de separación en la época) y, por coherencia estadística, al interés común. Para el propio John S. Mill la influencia del feminismo de la época y, concretamente, el de su esposa Harriet cambiaría su concepción de las Ciencias Sociales:

De no haber sido por su especial conocimiento de la naturaleza humana y su comprensión de las influencias morales y sociales, aunque sin duda yo hubiese seguido manteniendo mis ideas sobre el asunto, habría tenido una percepción muy insuficiente del modo en que las consecuencias de la situación de inferioridad de las mujeres se enlazan a todos los males de la sociedad en su estado actual, y con todas las dificultades que entorpecen el progreso del género humano (Mill, 2005).

La transformación social moderna y liberal así descrita correspondería con el *camino revolucionario* al que alude Foucault cuando describe el concepto anglosajón “radical” que, frente a las posiciones tradicionales del derecho público, la ley aparece ahora como un constructo realizado a partir de la voluntad de los ciudadanos de derecho:

La ley se concibe, por lo tanto, como la expresión de una voluntad, de una voluntad colectiva que manifiesta la parte del derecho que los individuos han aceptado ceder y la parte que pretenden reservarse” (...) “y esto nos lleva a otra distinción también muy importante, y es que, por un lado, vamos a tener una concepción jurídica de la libertad: todo individuo posee originariamente, para sí, cierta libertad de la que cederá o no una parte determinada; y por otro lado, la libertad no se concebirá como el ejercicio de una serie de derechos fundamentales, sino que se la percibirá simplemente como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes” (Foucault, 2009).

En esta mezcla heterogénea de la diferenciación de intereses y de los mecanismos de intercambio y verificación en cuanto a la relación del valor y el precio de lo social y lo privado, los gobiernos liberales se convierten en “*algo que manipula intereses. Los intereses son, en el fondo, el medio por el cual el gobierno puede tener influjo sobre todas esas cosas que para él son los individuos, los actos, las palabras, las riquezas, los recursos, la propiedad, los derechos, etc.*”) (Foucault, *ibidem*). El problema es que el decurso de la historia no dará demasiado protagonismo a esta crítica feminista del naciente estado liberal y su modelo de Estado. Pese a que las feministas utilitaristas como Wheeler y, posteriormente, H. T. Smith parecen adelantarse a las consecuencias futuras del liberalismo del *laissez faire*, y a pesar de que el desarrollo teórico de algunas de estas feministas era previsiblemente más riguroso que las intuiciones evolucionistas de teorías como las malthusianas, como todos sabemos la historia no atendió en nada a dicha crítica hasta pasado mucho tiempo y de manera reduccionista y sesgada.

Una situación que bien podría redefinirse ante el “peligro” advertido por el radicalismo liberal de las primeras feministas que, antes bien de formular esta tendencia a lo comunitario como base de la libertad individual como una solicitud simplista de proteccionismo estatal, supieron adelantarse al denunciar la mengua del poder estatal en la denuncia de las *Poorlaws* de mediados del siglo XIX y la reivindicación del *Estado del Bienestar*, los derechos de la ciudadanía de los negros, etc., que tampoco fueron escuchadas. Una vuelta de la mirada sobre la confluencia de la reflexión femenina sobre la idea de gubernamentalidad ya en el comienzo de la época liberal podría aclarar muchos de los tópicos que se mantienen en nuestras sociedades globales, donde a través de la mirada sociológica del *modus operandi* de los primeros feminismos del siglo XVIII, en la constitución de ese *modus operandi*, nos encontraríamos con algunas sorpresas en la consideración de un modelo del *interés social* más allá de las prácticas patriarcales que han consolidado un modelo del *interés* puramente androcentrista y reduccionista. La cuestión de crear un corpus feminista era precisamente la de descapitalizar todo ese cálculo de la libertad individual no en una imagen esencializada de la noción de riqueza propia del patriarcado sino de recapitalizarla en el único medio donde tendría algún sentido, donde podría surgir algún interés al menos para el liberalismo utilitarista de éstas, en el interés de la comunidad y en el desarrollo del aspecto comunitario e igualitario de las sociedades.

Bibliografía

- Bentham, Jeremy, James, M., Blamires, C. P., & Pease-Watkin, C. (1999): *Political tactics*, Clarendon Press, Oxford.
- Collins, Randall (2005): *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona.
- Engels, Federico. (1975): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Anteo, Buenos Aires.
- Foucault, Michel. (2009): *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Akal, Madrid.
- Fuentes, Juan Francisco, y GARÍ, Pilar (2014): Amazonas de la libertad. Mujeres liberales contra Fernando VII. *Revista de Estudios Políticos*, pp. 166.
- Halévy, Élie (1904): *La formation du radicalisme philosophique: Le radicalisme philosophique*, Vol. 3, Alcan, París.
- Pérez Cantó, Pilar; Mo Romero, Esperanza (2005): Las mujeres en los espacios ilustrados. *Signos Históricos*, enero-junio, pp. 43-69.
- Simó, Ricardo Hurtado (2012): Cuerpo y simpatía en la filosofía de Sophie de Grouchy, *THÉMATA, Revista de Filosofía*, número 46.
- Stuart Mill, John (2005): *Sobre la libertad*, Edaf, Madrid.
- Stuart Mill, John (1998): *La naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid.
- Thompson, Williams., Wheeler, Anne Doyle (2001): *La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres*, Comares, Granada.
- Valcárcel, Amelia (2004): *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid.
- Wollstonecraft, Mary (2005): *Vindicación de los derechos de la mujer*, AKAL, Madrid.

El secreto de los cuerpos y el cuerpo del secreto

The secret of the body and the body of the secrets

FRANCISCO JAVIER GALLEGO DUEÑAS*

Resumen: La concepción simmeliana del secreto centraba la atención en el enorme poder que tiene para unir a las personas que lo comparten. La sociología del secreto intenta explicar cómo funciona este mecanismo. El cuerpo, a veces, es el objeto a esconder: funciones corporales relacionadas con la comida, el descanso o el sexo que necesitan seguridad y privacidad. La teoría sobre el proceso civilizador de Elias abundaba en esta idea. Por otra parte, el cuerpo puede ser una herramienta efectiva para esconder, compartir o incluso, revelar secretos. El cuerpo se convierte en un significante, el propio cuerpo es un símbolo para los secretos. La manera con la que gestionamos nuestro cuerpo ejemplifica las cualidades del funcionamiento social del secreto. El tema artístico *Nuda Veritas* resume perfectamente este concepto: el cuerpo desnudo es la metáfora de la verdad desnuda.

Palabras clave: sociología del secreto, proceso civilizador, comunicación, intimidad.

Abstract: Simmel's conception of secret focus on its great power of unified people who share it. Sociology of secrecy tries to explain how it works. The body sometimes is the object to hide: corporal functions related with feed, rest or sex need safe privacy. Norbert Elias' theory on the civilizing process insisted on this idea. In the other hand, the body can be an effective tool to hide, share or even reveal secrets. Body becomes a signifier; the body itself is a symbol for secrets. The way we managed our body exemplifies the qualities of social working of secrecy. The artistic topic *Nuda Veritas* can summarize this concept: nude body means naked truth.

Keywords: Sociology of secrecy; civilizing process; communication; intimacy.

Los estudios sobre el secreto abarcan muy diversos puntos de vista desde que hace más de una centuria Georg Simmel (1986) publicara su estudio sobre *El secreto y la sociedad secreta* (1908). Simmel abrió una puerta hacia la comprensión de un fenómeno esquivo por su propia naturaleza y permitió diversos puentes hacia la sociología, la antropología, la filosofía o la lingüística. La gran aportación del sociólogo y filósofo alemán fue consi-

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Grupo de Investigación Comunicación y Ciudadanía Digital UCA. Investigador externo del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales GCEIS. Líneas de investigación: sociología del secreto y sociología folk. Artículos, entre otros: "Cartografías y geografías del secreto: El secreto como espacio-tiempo social" en *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 9, Núm. 1. Págs. 17-39. (2014): "Sociología folk vs. sociología académica: El caso de "Cómo conocí a vuestra madre" en *Aposta: Revista de ciencias sociales*, Nº. 60, 2014, 30 págs. E-mail: mua2001es@yahoo.es

derar la cualidad de unión que el secreto tiene para aquellos que lo comparten, canonizado en las sociedades secretas, frente a la consideración inicial de un carácter diferenciador, separador que desde su propia etimología el secreto sugiere.

La pista de la comunión del secreto permite aflorar lo que de intimidad compartida (José Luis Pardo, 2004) o de atmósfera constituyente (Sloterdijk, 2003) tiene este fenómeno singular. Más allá de las consideraciones de excepcionalidad que parece sugerir el secreto, realmente es una práctica social habitual y cotidiana. Simmel acertaba cuando comenzaba su análisis resaltando la imposibilidad física y psicológica de saberlo todo de una persona, por lo que nos vamos manejando en la vida diaria conformándonos con zonas de penumbra que no nos impiden el desenvolvimiento vital. No necesitamos saber de los problemas conyugales del tendero mientras no engañe en el género ni en el precio.

También acertaba Simmel en añadir un excursus sobre el adorno dentro del marco del secreto y la ocultación. Lo que nos ocupa ahora es precisamente las relaciones del cuerpo con el secreto como objeto básico de ocultación y como modelo para aprender, gestionar y explicar el funcionamiento social del secreto, en suma, como se incorpora el secreto.

Quizás fuera Michel Foucault (2006) quien más claramente relacionara el cuerpo con el secreto en la dialéctica del saber/poder. Además de las consideraciones sobre el biopoder y la microfísica de éste, Foucault (1980) nos indica cómo un uso principal del secreto es la confesión. No sólo es comunicable, como ya intuíamos con Simmel, el secreto es básicamente para contarlo (Bellman, 1984).

El término secreto posee básicamente dos acepciones. La primera es la que usamos en expresiones como “el secreto de la vida” o “el secreto de las pequeñas cosas”. En este caso equivale a esencia, oculta, pero esencia. Sin embargo, sociológicamente lo podemos definir como una práctica social en la que un actor o actores, en una determinada situación, evitan, limitan o modifican la comunicación de algo (acción, pensamiento, sentimiento...) a otro actor o actores, durante cierto tiempo, haciendo uso de ciertas tácticas, es decir, suponiendo un esfuerzo.

Tras Simmel, se ha abordado el tema del secreto desde diferentes puntos de vista: la política, (Shils, 1956), la literatura (Kermode, 1979), la jurisprudencia (Scheppelle, 1988), la criptografía (Fabri, 2001), la historia (Vincent, 1998), la psicoterapia (Imber-Black, 1999), la sociología (Bok, 1982, Giraud, 2006; Petitat, 1998), la psicología (Kelly, 2002, Van Mannen y Levering, 1999), la antropología (Tefft, 1980; Zempléni, 1976, 1984). Debemos ser conscientes de que el secreto es una práctica social que consiste, no sólo en ocultar, sino que se desenvuelve entre tres acciones: guardar, compartir y desvelar, lo que da pie a diferentes usos sociales de éste.

De todos los usos sociales del secreto, quizás el defensivo sea el más obvio. El cuerpo, ciertas partes del cuerpo, se convierten en objeto de ocultamiento. Es una decisión en cierto modo arbitraria y caprichosa. Los pectorales masculinos se muestran, los femeninos en ciertas culturas se ocultan. Las piernas han ido ganando visibilidad a lo largo del siglo XX en el mundo occidental. Sin embargo, no es el único uso que el secreto tiene con relación al cuerpo.

En otro lugar definimos el secreto pedagógico (Gallego Dueñas, 2011) como las prácticas en las que el propio secreto ayuda a crecer. No sólo en el sentido de que es un indicio de

la maduración psicológica que es capaz de discernir que lo que está dentro de la mente está oculto a los demás, también en cuanto, a través del secreto, ofrecemos una imagen ideal, un yo utópico, al que aspiramos a convertirnos.

Compartir ayuda a crear un vínculo íntimo sincero a la par que puede convertirse en moneda de cambio para conseguir apoderarse de secretos ajenos. Cuando se decide ocultar algo, cuando se comparte también, lo ocultado adquiere una relevancia paralelamente a la importancia que damos a la persona con la que lo compartimos. Es un ejemplo de la plusvalía simbólica que lleva aparejada el secreto. No ocultamos lo que consideramos trivial, cotidiano y cuando lo hacemos convertimos lo banal en importante.

Por último, habría que diferenciar entre las situaciones en las que desvelamos nuestro propio secreto de cuando investigamos y divulgamos el ajeno. La situación de confesión, con especial atención al ámbito religioso católico ofrece un modelo que Foucault (2006) utilizó como síntoma para caracterizar toda una sociedad confesante.

Fijemos la atención a las relaciones que el cuerpo tiene con el secreto, que se pueden agrupar en tres líneas:

- a) El cuerpo como contenido del secreto
- b) El cuerpo como agente
- c) El cuerpo como símbolo

a) El cuerpo como contenido del secreto

Uno de los objetos principales de ocultamiento, pues, es el propio cuerpo, por eso el término obsceno, automáticamente refiere a ciertas partes, con el que podemos tener una intimidad esencial que permite expresiones del tipo *partes íntimas*, en cierto modo, abuso del lenguaje. Las antiguas partes pudendas son objeto de higiene íntima, no por su carácter interior, sino por su relación con la sexualidad. Quizás, siguiendo la clarificadora decisión de José Luis Pardo (2004), no deberíamos hablar de intimidades, sino de zonas privadas de nuestro cuerpo. Sabemos que existen, sabemos de su uso y disfrute, pero no las compartimos, *privamos* al público de dichas partes.

El propio hecho de ocultarlas despierta una plusvalía sexual, libidinal (Lyotard, 1990), simbólica (Bourdieu, 1988) porque, como hemos aprendido del secreto, sólo se oculta lo que tiene valor, *ergo*, todo lo que se oculta *ipso facto* se carga de valor. La censura, la represión es la que hace aflorar la importancia de un asunto. En inglés (Clark, 2006) se distingue entre el desnudo natural (*naked*) y el desnudo realizado a propósito, como construcción social (*nude*). Incluso aparecer con la piel expuesta es fruto del esfuerzo humano. Desvelar es tan artificial, tan práctica social como el ocultamiento. El *kilt* acostumbra a llevar por encima una especie de saquito peludo que simula los genitales masculinos, que es precisamente la parte del cuerpo que pretende ocultar (Simmel, 1986, Buss, 1996).

El cuerpo como contenido del secreto incluye no sólo las llamadas partes íntimas, también entran dentro de la ocultación las deformidades, la enfermedad, los embarazos, la edad, las pasiones y los afectos. Todos, además, son objetos de rumores, la forma más eficiente de propagar un secreto a través de las redes sociales.

Las partes del cuerpo también se comparten. Se comparten en la intimidad de las relaciones. Son relaciones *íntimas*. Esta expresión es quizás el ejemplo más claro de cómo se in-corpora (Lakoff y Johnson, 2001), se hace carne, lo que va más allá de la piel. Amigos íntimos son aquellos que comparten una complicidad extrema, sin que necesariamente haya roce ni desnudo. Enemigos íntimos pueden ser encarnizados batalladores que no toquen pellejo sino armas dialécticas sabiamente dirigidas.

También se comparte el secreto del cuerpo en las consultas de médicos y psiquiatras, en reconocimientos físicos, en confesionarios. Son maneras de desvelar los secretos institucionalizadas. Involuntarias son las ocasiones en las que el propio cuerpo nos traiciona con un gesto, con un sonrojamiento culpable. En palabras de Judith Butler, *cuerpos que importan*.

Por último, compartimos nuestros secretos a través del arte, de las confesiones por escrito, involuntariamente, que sostendría Freud, a través de lo que dejamos intuir de nuestro subconsciente.

b) El cuerpo como agente

El cuerpo también muestra el modelo para el manejo del secreto. Se aprenden como tecnologías del yo (Foucault, 1990). El cuerpo sería el continente del secreto. Los gestos participan de su iconografía (Gallego Dueñas, 2013). Para guardar un secreto nada mejor que un dedo índice cerrando unos labios. Para compartirlo, una boca acercándose a un oído y murmurando. Para desvelarlo, un grito. Gran cantidad de posibles técnicas de ocultar, compartir y desvelar un secreto han sido descritas por los trabajos de Erwin Goffman (1993).

Hay técnicas utilizadas para ocultar el cuerpo y sus secretos, pero también, como ya avisaba Simmel, existen técnicas paradójicas que ocultan mostrando. La diferencia entre un jersey ancho y un escote, entre un sombrero y un peluquín. En la teoría topológica del secreto (Gallego Dueñas, 2015a), es una forma exterioridad la que se encarga de ocultar. Alzas, rellenos y fajas, ciertos implantes, pañales, ortopedia y ropa ancha están pensados para que no se noten y aparenten una normalidad. Máscaras, antifaces, corsés, pestañas postizas, maquillaje, lentillas de colores, tintes, rellenos, gafas de sol... tienen como misión hacer más evidente lo que tratamos de ocultar.

Hay modos de vestir que ocultan mientras que otros muestran, y hay que conceder que determinadas vestimentas están ocultas para ser mostradas en ciertas condiciones, llamemos "íntimas". La ropa interior puede ser simplemente una prenda cómoda o convertirse en un escaparate lujoso destinado a despertar un deseo en parte ya conseguido. Es lo que también se ha llamado Secreto Posmoderno (Gallego Dueñas, 2015 b), ocultar para mostrar. Si el secreto del que hablaba Baltasar Gracián (2000) consistía en evitarlo, tanto el propio como el ajeno, confesar tanto como oír la confesión, la ideología de la Ilustración perseguía la transparencia como virtud revolucionaria (Benjamin, 1999). En los tiempos inciertos de la posmodernidad la comunicación es el fetiche, la información es la nueva materia prima para crear plusvalías. El método más efectivo para crear esa plusvalía es reducir la oferta por un lado y despertar el deseo para aumentar la demanda por otro. La *lingerie* cumple esta función, enciende la pasión y la refrena, mantiene la prohibición y la sobrepasa (Bataille, 1988, Baudrillard, 1981). El secreto posmoderno consiste en aceptar la inevitabilidad, incluso la necesidad, del secreto a cambio de que éste sea confesado, compartido, desvelado. Como la propia lencería.

En cierta forma es comprensible el apartamiento para ciertas funciones biológicas, como las relaciones sexuales, que implican una gran concentración y cierto descuido en percibir los peligros que acechan durante el acto. Sin embargo, el halo de misterio que rodea la sexualidad, como mostró Foucault (1976) es una práctica social construida históricamente.

Los gestos corporales tienden a ocultar, mostrar o compartir selectivamente. Posturas e imposturas, quitarse el anillo de casado, o tomar alcohol para desinhibirse. Todos forman parte de las diversas técnicas del secreto. Dos son las más importantes, el silencio y la mentira. Cercanas a la mentira están la ocultación o el fingimiento, lo que, en suma, Greimas (1976) calificaba del parecer pero no ser. El cuerpo es uno de los artilugios esenciales para llevar a cabo estas estrategias de ocultación de la misma forma que es capaz de autosabotearlas. El nerviosismo, la sobreactuación, la falta de naturalidad motivada por la actuación consciente sobre patrones usualmente inconscientes. Hay que tener un control mucho más férreo sobre las reacciones corporales que sobre el lenguaje. Éste está pensado para mentir, aquel, no tan fácilmente, aunque los fracasos de los detectores de mentiras lo pongan en duda.

c) El cuerpo como símbolo

Como hemos comprobado, el cuerpo es símbolo del secreto, utilizamos gestos –no sólo gestos– para describir los principales usos que tienen que ver con el secreto (guardar, compartir, desvelar). Lo que practicamos con nuestro cuerpo nos sirve para generalizar el manejo diestro del secreto. El juego del cucu-tras, el escondite son el laboratorio de experimentación para luego generalizar este juego de ocultación y desvelamiento a lo que en nuestro interior pasa. Simmel sostenía que el secreto crea un mundo interior en el niño que descubre con desconfianza que hay partes de él mismo, de su interior, que están fuera del alcance de sus padres. El secreto ayuda a crecer. Crecer como individuo, y si seguimos la disertación de Elias (1987), como civilización.

La obra de Rodin “El secreto” consiste en dos manos que sujetan juntas un objeto. La peculiaridad es que son dos manos derechas. Es difícil expresar más gráficamente la intimidad del secreto compartido.

Eve Kosofsky Sedwick (1990) elaboró una *epistemología del armario* para desarrollar una teoría de las relaciones del cuerpo con el secreto de la homosexualidad, unas relaciones paradójicas porque nunca se puede salir completamente del armario, siempre existirá una tendencia al hermetismo, más allá de debates esencialistas o constructivistas sobre la homo y heterosexualidad (Buttler, 2005). En la Cabaña de los Hombres de la Melanesia, la masculinidad biológica se basa en la práctica del secreto (Herdt, 2003). Las transformaciones sociales, en especial la llegada de los misioneros ha sido considerada una amenaza para su masculinidad. Por eso deben crear un “yo-masculino” ideal dejando apartadas a las mujeres del rito de la cabaña, la felación ritual.

Por último, la propia misión de la ciencia se basa en descubrir los secretos del universo, en cualquiera de los dos sentidos del término. Y aquí también el cuerpo ofrece un símbolo preciso, la Nuda Veritas, la Verdad Desnuda. En el cuadro de Klimt es una figura femenina desnuda, dirigiendo su atractiva y erótica mirada hacia el espectador, sujetando con su mano derecha un espejo en el que nos presenta la “verdad desnuda”

Conclusión

El cuerpo, pues, es en primer lugar, el campo de batalla del secreto. Para desvelarlo tanto como para ocultarlo. La censura y el puritanismo tienen como principal objetivo el hacer obscenas ciertas funciones y partes corporales. Norbert Elias definía, como es sabido, el proceso de civilización como la progresiva ocultación de lo que de animal tiene el humano, relegando fuera del escenario lo relativo a las excreciones, cierta parte de las relaciones e incluso la nutrición se desnaturaliza. Lo que se ha practicado con las funciones corporales, luego se convierte en hipocresía, fingimiento y máscaras.

En segundo lugar, el cuerpo es instrumento para el secreto. Tanto en sus usos de guardar, compartir o desvelar. Es imprescindible hasta el punto de hacerlo significativo del concepto.

Por último, el cuerpo es el símbolo del secreto. El manejo del propio cuerpo como contenido oculto/compartido/desvelado nos ejemplifica las cualidades del funcionamiento social del secreto. Es ocultado de manera arbitraria, no importan tanto los contenidos, nos decía Simmel, sino la forma sociológica. Es compartido selectivamente con quienes se tiene una intimidad, a la vez que puede ser el catalizador de esa intimidad. Por último es desvelado como sugería el mandato revolucionario, las vestimentas se acortan, la piel acaba expuesta, pero al fin y al cabo, es necesario cierto secreto para avivar la llama del deseo.

Bibliografía

- Bataille, Georges (1988, 1957): *El erotismo*. Barcelona. Tusquets.
- Baudrillard, Jean (1981): *De la seducción*. Madrid. Cátedra.
- Bellman, Beryl L. (1981): "The Paradox of Secrecy" en *Human Studies* (4). Págs, 1-24.
- Bellman, Beryl L. (1984): *The Language of Secrecy. Symbols & Metaphors in Poro Ritual*. New Brunswick. New Jersey. Rutgers University Press.
- Benjamin, Walter (1999): *Sobre algunos temas en Baudelaire*. Disponible en elaleph.com
- Bok, Sissela (1982): *Secrets*. New York. Pantheon Books.
- Bourdieu, Pierre (1988): *La distinción*. Madrid. Taurus.
- Buss, David M. (1996): *La evolución del deseo*. Madrid. Alianza.
- Buttler, Judith (2005, 1993): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires. Paidós.
- Clark, Kenneth (2006): *El desnudo*. Madrid. Alianza.
- Di Mascio, Patrick (1994): *Le maître de secret. Essai sur l'imaginaire théorique de Freud*. L'Or d'Atlante. Champ Vallon.
- Elias, Norbert (1987): *El proceso de la civilización*. México. FCE.
- Fabrizi, Paolo (2001, 1995): *Tácticas de los signos*. Barcelona. Gedisa.
- Foucault, Michel (1980): *Microfísica del poder*. Madrid. La Piqueta.
- Foucault, Michel (1990): *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós/ICE-UAB
- Foucault, Michel (2006): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI.
- Gallego Dueñas, Francisco Javier (2011): *Introducción a una teoría para la (micro) sociología del secreto*, Tesis doctoral dirigida por Luis Alfonso Castro Nogueira. UNED. Inédita.

- Gallego Dueñas, Francisco Javier (2013): "Iconografía del secreto" en *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 7, N°. 1, 2013. Págs. 351-374.
- Gallego Dueñas, Francisco Javier (2015a): "Cartografías y geografías del secreto: El secreto como espacio-tiempo social" en *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 9, Núm. 1. Págs. 17-39.
- Gallego Dueñas, Francisco Javier (2015b): "El secreto barroco" en *Les Cahiers Européens de L'Imaginaire*. N° 7. Mayo 2015. Págs. 150-151.
- Giraud, Claude (2006): *Acerca del secreto: contribución a una sociología de la autoridad y del compromiso*. Buenos Aires. Biblos.
- Goffman, Erving (1993, 1959): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrurtu.
- Gracián, Baltasar (2000, 1647): *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid. Siglo XXI.
- Greimas, A.J. (1976): *Semántica estructural*. Madrid. Gredos.
- Herdt, Gilbert (2003): *Secrecy & Cultural Reality. Utopian Ideologies of the New Ghinea Men's House*. Ann Arbor. University of Michigan.
- Imber-Black, Evan (1999): *La vida secreta de las familias. Verdad, privacidad y reconciliación en una sociedad del «decirlo todo»*. Barcelona. Gedisa.
- Kelly, Anita E. (2002): *The Psychology of Secrets*. New York. Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Kermode, Frank (1979): *The Genesis of Secrecy On the Interpretation of narrative*. London. Harvard University Press.
- Lakoff, George y Johnson, Mark (2001, 1980): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid. Cátedra.
- Lochrie, Karma (1999): *Covert operations. The Medieval Uses of Secrecy*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- Lytard, Jean-François (1990, 1974): *Economía libidinal*. Buenos Aires. FCE.
- Muñoz-Millanes, José (1999): "La presencia de Baltasar Gracián en Walter Benjamin". En *Ciberletras* (n°1, agosto, 1999), disponible en http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v1n1/ens_08.htm
- Pardo, José Luis (2004, 1996): *La intimidación*. Valencia. Pretextos.
- Petitot, André (1998): *Secret et formes sociales*. Paris. PUF.
- Rousseau, Juan Jacobo (1983): *Las Confesiones*. Madrid. Selecciones Austral.
- Scheppele, Kim Lane (1988): *Legal Secrets*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990): *Epistemology of the Closet*. Berkeley-Los Angeles. University of California Press.
- Shils, Edward A. (1956): *The Torment of Secrecy*. London. William Heiman.
- Simmel, Georg (1986, 1908): *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid. Alianza. 2 vols.
- Sloterdijk, Peter (2003, 1998): *Esferas I. Burbujas*. Madrid. Siruela.
- Sloterdijk, Peter y Heinrichs (2004): *El sol y la muerte*. Madrid. Siruela.
- Tefft, Stanton K. (ed.) (1980): *Secrecy. A Cross-Cultural Perspective*. New York. Human Sciences Press.
- Van Manen Max y Levering, Bas (1999): *Los secretos de la infancia. Intimidación, privacidad e identidad*. Barcelona. Paidós.

- Vincent, David (1998): *The Culture Of Secrecy*. Britain, 1832-1998). Oxford. Oxford University Press.
- Zempleni, Andras (1976): “La chaîne du secret” en *Du secret*. En *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (numéro 14, automne 1976). Paris. Gallimard. Pág. 313-324.
- Zempleni, Andras (1984): “Secret et sujétion. Pourquoi ses «informateurs» parlent-ils à l’ethnologue?” en *Le secret*. En *Traverses. Revue du Centre de Création Industrielle* (30-31, mars 84). Centre Georges Pompidou. Págs. 102-115.

Paradojas y retos de los transfeminismos

Paradoxes and Challenges of Transfeminisms

ISABEL G. GAMERO*

Resumen: En este artículo reflexiono sobre tres corrientes transfeministas (negras, chicanas y *queer*) con el objetivo de comprender mejor sus propuestas, sus críticas a otros feminismos y su continuidad o ruptura con los feminismos de primera y segunda ola. Las dificultades de los transfeminismos se expresarán en términos de paradojas y las posibles soluciones a tales dificultades, como retos.

Palabras clave: Feminismo, transfeminismo, lenguaje, sujeto, identidad, diferencia.

Abstract: In this paper I consider three different transfeminist trends (Black, Chican and Queer), aimed at getting a better understanding of their proposals, their critics to other feminisms and their continuity or rupture with the first and second wave feminisms. The main difficulties of transfeminisms will be formulated as paradoxes and the possible solutions to these difficulties, as challenges.

Keywords: Feminism, transfeminism, language, subject, identity, difference.

1. Aclaraciones conceptuales y esbozos de las paradojas

En este artículo analizaré algunas de las principales manifestaciones de los transfeminismos, con especial interés en entender las innovaciones de estas propuestas, en contraste con los feminismos universalistas de la primera y segunda ola¹, así como sus posibles dificultades y retos.

Para comenzar, quisiera aclarar qué entiendo por “transfeminismo”: Miriam Solá lo define como un “movimiento de deconstrucción del género que trata de poner en el centro de los debates feministas la especificidad de la opresión sexual, sin que ésta esté eclipsada por el género” (Solá, 2013, 17) ni, cabría añadir (aunque la autora no lo haga) por la nacionalidad, cultura, nivel educativo, procedencia, etnia, religión, ni ninguna otra adscripción diferencial. Este movimiento también conlleva, siguiendo la cita de Solá, cambios en la forma de comprender el sujeto del feminismo porque, dada la deconstrucción del género ya mencionada, ya no puede mantener una comprensión homogénea de todas las mujeres, entendidas como

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* ig.gamero@filos.ucm.es, Colaboradora honorífica del Instituto de Investigaciones Feministas (UCM). Principales líneas de investigación: epistemología, feminismos, teoría crítica, subjetividades. Sus artículos se pueden encontrar en <https://ucm.academia.edu/IsabelGamero>.

1 Para saber más sobre las olas, véase la *Historia de la teoría feminista*, coordinada por Celia Amorós.

el sujeto abstracto y universal del feminismo, sino que el transfeminismo parte de “una polifonía de voces, dando lugar a una serie de micropolíticas postidentitarias” (2013, 17).

Aparece aquí la primera paradoja que nos interesa y que Solá explica de esta manera: los transfeminismos son múltiples, polifónicos y distintos entre sí, no sólo porque algunas de sus ideas o reivindicaciones puedan resultar opuestas, sino porque en su devenir se oponen dos fuerzas contradictorias que dificultan (si no imposibilitan) este movimiento (Solá 2013, 15). Esto es, por un lado, algunos transfeminismos rechazan el uso de categorías y conceptos de los feminismos clásicos (como “igualdad”, “representación política” o el lenguaje de los derechos humanos) pero, al mismo tiempo, necesitan algún tipo de articulación conceptual y teórica para que sus propuestas puedan ser entendidas y discutidas. Los límites del lenguaje y de la comprensión estarán muy presentes en casi todas las propuestas transfeministas, como seguiremos viendo a lo largo de estas páginas.

Ahora bien, para Solá (2013, 15) justo en esta paradoja (rechazo a categorías y conceptos tradicionales, pero necesidad de articulación conceptual) emerge la condición de posibilidad de los transfeminismos que proponen nuevos ámbitos de reivindicación y lucha que apenas fueron tenidos en cuenta por los feminismos clásicos. Esto es, los transfeminismos reabren una polémica, ya clásica, de la historia del feminismo: la que a partir de los años ochenta del pasado siglo enfrentó a las feministas de la primera y segunda ola con otras mujeres que no se sentían reconocidas en las reivindicaciones de las feministas clásicas. Me referiré a estas polémicas en la siguiente sección, mientras tanto quiera mencionar un ejemplo de las mismas que se dio en las Jornadas Feministas de Granada de 2009, cuando autoras transfeministas, como Gracia Trujillo o Raquel/Lucas Platero, criticaron a las representantes del feminismo más clásico, igualitarista e institucional en el “Manifiesto para la insurrección transfeminista”, texto inaugural del transfeminismo en nuestro país. Siguiendo este texto, en este artículo denominaré “transfeministas” a los colectivos y grupos que detentan esta crítica en oposición al feminismo clásico, universalista e igualitario, al considerar que el término mujer, sujeto político del feminismo, se ha quedado pequeño, es excluyente y deja fuera “a las bolleras, a lxs trans, a las putas, a las del velo, a las que ganan poco y no van a la uni, a las que gritan, a las sin papeles, a la marikas...”². Es decir, las transfeministas destacan que hay múltiples y diferentes formas de ser mujer y que estas diferencias no se pueden reducir a una comprensión unívoca del sujeto, ni a un mismo objetivo político. La segunda paradoja surgirá, como veremos, de esta crítica.

La última dimensión que considero imprescindible para comprender a los transfeminismos es la transnacional, es decir, aunque la globalización no sea un fenómeno exclusivo del siglo XX, ya que en toda la historia de la humanidad se han dado movimientos migratorios y vínculos transnacionales, no cabe dudar de que una de las principales consecuencias del desarrollo de nuevos medios de transporte y tecnologías de la comunicación es que estos movimientos y vínculos se han incrementado intensamente desde finales del siglo pasado (Appadurai, 1996, 4). Este hecho obliga a quienes tratan de comprender lo que sucede en el presente a tener en cuenta la dimensión transnacional y a acuñar nuevas categorías, teorías y conceptos, ya que los anteriores quedaron obsoletos (Appadurai, 1996, 35). Siguiendo

2 Este manifiesto se puede leer en: <http://paroledequeer.blogspot.de/2012/03/manifiesto-para-la-insurreccion.html> Las actas de las Jornadas fueron publicadas por las Coordinadora Feminista Estatal en 2010.

esta línea, Suárez define el enfoque transnacional como una nueva forma de conceptualizar los procesos económicos, políticos y socioculturales, destacando el cruce constante de fronteras y la aparición de otras identidades y nuevas dificultades, propias de nuestro mundo globalizado y plural (Suárez, 2008, 792). Por estos motivos, quisiera destacar que los transfeminismos han de contar con esta dimensión transnacional e iniciar sus reivindicaciones desde ella. En caso contrario, los análisis, críticas y activismos transfeministas corren el riesgo de quedar incompletos y fragmentados por no tener en cuenta las redes y vínculos que pueden establecerse entre mujeres diferentes que viven en distintas partes del planeta y sufren distintas dificultades.

Una vez explicado, a rasgos muy generales, el concepto de “transfeminismo”, voy a referirme a la segunda paradoja que me interesa destacar y que puede resumirse en la pregunta sobre si las reivindicaciones y los sujetos transfeministas son compatibles con los feministas, es decir, si las luchas transfeministas son para todas las mujeres, con independencia de sus diferencias, o si son específicas, particulares y no universalizables. Si se da esta segunda opción, ¿no están perdiendo los transfeminismos parte del potencial crítico, igualitario y emancipatorio, con vocación de universalidad, que orientaba a los primeros feminismos?, ¿o acaso formular esta pregunta ya significa que continúo dentro de un marco de pensamiento lógico, dual y excluyente, más cercano a los feminismos clásicos, que no llega a comprender la especificidad de los transfeminismos?

Para aclarar estas cuestiones, aludiré a tres propuestas transfeministas y a sus respuestas y posicionamientos sobre las paradojas planteadas. Quisiera destacar que este análisis está orientado por un interés comprensivo y hermenéutico que abandona cualquier pretensión de exhaustividad o de dar una imagen completa de todos los transfeminismos, tarea imposible dada la multiplicidad, variaciones y cambios constantes de estos movimientos.

2. Tres propuestas transfeministas

2.1. Feminismo negro y lesbiano de los ochenta en EEUU

En primer lugar, quisiera recordar a algunas de las primeras autoras, como bell hooks y Audrey Lorde, que cuestionaron algunos aspectos del feminismo clásico y formularon críticas, muy interesantes, que supusieron el punto de partida de los transfeminismos. Según hooks, Betty Friedan, una de las principales teóricas de la segunda ola:

hizo de su situación y de la situación de mujeres blancas, como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses y al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de mujeres estadounidenses (hooks, 2004, 2)

hooks (*sic*³) formuló una de las principales críticas del transfeminismo: la que aduce que las feministas clásicas mantenían un concepto neutro, abstracto y homogéneo de “mujer”, como si todas fueran iguales y se enfrentaran a un mismo tipo de dominación. Por el contrario,

3 hooks eligió escribir su nombre en minúsculas.

insistía en que las primeras feministas habían partido de sus propias circunstancias, de las dificultades de su clase y etnia, y las universalizaron, sin tener en cuenta las diferencias entre mujeres ni las dificultades a las que se habían de enfrentar mujeres de otros grupos sociales, étnicos o distinta procedencia. Es decir, continuando con la crítica de hooks:

Friedan nunca se preguntó si la situación de las amas de casa de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del sexismo en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó por ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva más amplia sobre la vida de esas mujeres (hooks, 2004, 2-3)

La consecuencia más problemática de esta universalización y homogeneización es que otros tipos de discriminación (en este caso, la que sufren las mujeres de color en Estados Unidos) apenas fueron tenidas en cuenta por estos primeros feminismos. Y si no podían ser nombradas ni teorizadas, estas dificultades y discriminaciones difícilmente iban a poder ser superadas. En este sentido, hooks no aceptaba las teorías ni las reivindicaciones de las feministas de la primera y segunda ola, por considerar que partían de un concepto de “mujer” abstracto, vacío y neutro que se correspondía con su forma privilegiada de comprender la realidad y que dejaba fuera otras formas de vida y múltiples discriminaciones. Como respuesta a la segunda paradoja, esta autora no pretendía eliminar el concepto de sujeto, ni renunciar a las luchas feministas clásicas, sino ampliarlas para que representaran a distintas mujeres y sus diferencias. En sus palabras:

[las mujeres negras] tenemos un papel central que jugar en la formación de la teoría feminista y una contribución que ofrecer que es única y valiosa. La formación de una teoría y práctica feminista liberadora es una responsabilidad colectiva que debe ser compartida. Aunque critico aspectos del movimiento feminista tal y como lo conocemos [...] no lo hago en un intento de menguar las luchas feministas, sino de enriquecerlas, de compartir la tarea de construir una ideología y un movimiento liberadores (2004 50).

2.2. Feminismo chicano. Fronteras y puentes

En segundo lugar, y prácticamente en la misma época, autoras como Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, también comenzaron a cuestionar el concepto de sujeto neutro del feminismo occidental, producto de lo que Moraga denomina la “América Blanca Patriarcal” que de tanto imponerse y repetirse, como la única forma de ser, logra “vencer a la mujer de color hasta callarla, borrarla y fragmentarla” (Moraga, 1988a, 1)

Esta autora entiende por “mujer de color” la “auto-designación” de mujeres asiáticas, latinoamericanas, indígenas y africanas que comparten un estatus de colonización respecto de las mujeres blancas y utilizan su color como identificación política para distinguirse de la cultura dominante e iniciar reivindicaciones (1988a, 1, nota). Partiendo de su propia experiencia como latina, lesbiana y crecida en EEUU, Moraga considera necesario cuestionar la univocidad de los conceptos de la cultura dominante que sobrerrepresentan a la mujer blanca,

subrepresentan a las demás y que, al limitarse a un ámbito teórico y académico, dejan de lado, invisibilizan o incluso niegan a las personas que no pertenecen a ese ámbito (1988b, 26). Como consecuencia, “las relaciones entre mujeres de orígenes diversos y orientaciones sexuales diferentes han sido, en el mejor de los casos, frágiles” (1988b, 22).

Moraga critica asimismo a las feministas estadounidenses porque han olvidado sus raíces y su diferencia cultural en nombre del concepto de “mujer” neutro, homogéneo y formal, ya problematizado. Es decir, en su pretensión de objetividad, las feministas de la primera y segunda ola olvidaron la importancia que tiene para cada ser humano su lugar de origen, sus primeros años de vida, sus vínculos familiares y de amistad. Por ello, las primeras propuestas feministas eran poco significativas para quienes no compartieran su mundo, su origen o su formación, y resultaban bastante poco eficaces para quienes pertenecieran a realidades distintas y sufrieran otros tipos de discriminaciones. Por el contrario, Moraga propone llevar a cabo “una teoría encarnada” (1988a, 9) que tenga en cuenta el origen y las circunstancias diferenciales de cada mujer y pueda crear puentes entre ellas y mantiene que:

Las mujeres de color podemos servir como la puente⁴ (*sic*) entre las columnas de la ideología política y la distancia geográfica, ya que en sus cuerpos co-existen las identidades de opresiones múltiples a las que hasta ahora ningún movimiento político [...] ha podido dirigirse simultáneamente (1988b, 1).

Esta nueva teoría necesita “un lenguaje nuevo, palabras mejores que puedan describir de manera más cercana los miedos de las mujeres y la resistencia de unas hacia las otras” (1988b, 23), así como una ampliación del análisis teórico y de la práctica feminista a otras clases sociales, etnias y orientaciones sexuales, recurriendo a distintos géneros literarios para evitar el tono árido de la academia.

Entonces, la principal propuesta del feminismo chicano es crear una nueva teoría y práctica política que reconozca las diferencias entre mujeres y que busque entendimientos (puentes) entre mujeres distintas que sufren discriminaciones, opresiones o injusticias. También proponen crear frentes de luchas, comunes y variables; intentar acabar con distintas situaciones de opresión y lograr una mejor convivencia para todas.

En referencia a la segunda paradoja, cabe destacar que estas autoras critican los planteamientos particularistas de las feministas clásicas, pero no se oponen a las reivindicaciones universalistas de estos primeros feminismos, sino que las incluyen y amplían, ya que no entienden el feminismo como una tarea exclusiva de un grupo (blanco, negro o chicano), sino como una práctica revolucionaria que une a distintas mujeres y sus luchas. En este sentido, Moraga aduce lo siguiente:

Es esencial que las feministas confrontemos nuestro miedo y resistencia de unas hacia las otras, porque sin esto no habrá pan en la mesa. Simplemente no sobreviviremos. Si podemos relacionar esto en nuestros corazones, es decir, si de veras tomamos en

4 Éste es un ejemplo de la primera paradoja, la referida a las alteraciones y modificaciones del lenguaje (en este caso, un cambio de género de palabras) que proponen las transfeministas para reivindicar otra forma de expresión que acompañe a otra forma de pensamiento y de acción política. En la tercera parte de este artículo me referiré a esta cuestión.

serio la idea de una revolución, mejor aún, si de verdad creemos que puede haber alegría en nuestras vidas [...] entonces nos necesitamos unas a la otras. Las mujeres nos necesitamos entre sí porque mi/tu solitario reconocimiento de tener que vencer el miedo que nos domina no es suficiente. El verdadero poder, como tú y yo sabemos bien, es colectivo (1988b, 27-28).

2.1. Transfeminismo *queer*

En tercer lugar, me ocuparé de la crítica transfeminista *queer* que aduce que las formas de vida y las reivindicaciones LGTBI* han quedado invisibilizadas por el feminismo clásico.

La primera gran obra que detentó esta crítica fue “El género en disputa” de Judith Butler, quien mostró algunas limitaciones del feminismo clásico en relación con las personas homosexuales, bisexuales y transexuales y destacó la necesidad de pensar en otras comprensiones de la subjetividad, más amplias, inclusivas y cambiantes. La autora problematiza el concepto unificado de sujeto del feminismo clásico porque considera que se origina en “la creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas” (2007, 49). Y considera que el mantenimiento de esta creencia puede provocar la discriminación de mujeres, existentes y con problemas, pero que no “encajan” en esta comprensión cerrada de la identidad femenina. Es decir, según Butler, lo que ha pasado desapercibido para gran parte de las feministas clásicas es que su concepto de sujeto y de identidad es un constructo teórico que resulta válido para algunas reivindicaciones concretas (por ejemplo, las sufragistas) pero este concepto no debe confundirse con la realidad (que es múltiple y cambiante), ni universalizarse o imponerse como la única comprensión posible del sujeto y sus luchas. Es decir: “la crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de ‘las mujeres’, sujeto del feminismo” (2007, 48).

Entonces, en relación con la segunda paradoja, cabe destacar que esta autora amplía y diversifica la comprensión del sujeto pero no propone (como a menudo se ha interpretado su obra) la eliminación de conceptos como “sujeto” o “mujer”. Todo lo contrario, Butler reconoce la necesidad de estos conceptos en la teoría y en la lucha política para evitar discriminaciones de género; pero insiste en que si se entienden como cerrados y estables, las discriminaciones de género que pretendían combatir se reproducirán (por ejemplo, en la invisibilización de las dificultades de lesbianas, madres solteras o cualquiera que no se adecue al canon de mujer heterosexual). Una vez reconocida esta dificultad, la tarea de las feministas *queer* será, según Butler, criticar las categorías unitarias de identidad que subyacen al feminismo, evitar pensar que los conceptos son homogéneos y unitarios, y mostrar su carácter construido y modificable, para “formular una crítica radical que libere a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante” (2007, 52).

Radicalizando esta línea de pensamiento, Beatriz/Paul Preciado ha propuesto la “deconstrucción sistemática de la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género” (2002, 9). Es decir, deconstruir la comprensión, unívoca e incuestionada, de las relaciones humanas como “naturalmente heterosexuales” y sustituir el concepto de igualdad, propio del feminismo clásico, por el de “equivalencia de todos los cuerpos-sujetos, sujetos parlantes

que se comprometen con los términos del contrato-sexual dedicado a la búsqueda del placer-saber” (2002, 19). Según Preciado, ya no resulta válido pensar que todas las personas son iguales y tienen que perseguir un mismo objetivo político (en el sentido universalista de las feministas clásicas e incluso de las chicanas), por el contrario, Preciado amplía y multiplica los conceptos de sujeto y sus deseos, para que cada cual pueda elegir libremente sus propios placeres y formas de vida. Es decir, el objetivo del transfeminismo no consiste en “privilegiar una marca (femenina o neutra) para llevar a cabo una discriminación positiva, tampoco en inventar un nuevo pronombre que escapase de la dominación masculina y designara una posición de enunciación inocente, un punto cero donde surgiese una voz política immaculada” (2002, 23). Todo lo contrario, las transfeministas van a “sacudir las tecnologías de la escritura del sexo y del género, así como sus instituciones” para que cada grupo de “cuerpos abyectos” tome la palabra y reclame su propia identidad mediante actos performativos, no normativos, ni normalizantes (2002, 34).

Aparece aquí un claro ejemplo de las dos paradojas señaladas: expresión en los límites del lenguaje y posibilidad de que esta propuesta transfeminista pueda llegar a ser particularista, cerrada e individualista, no válida para todas. Esto es, al centrarse en las reivindicaciones de un colectivo concreto (en este caso los “cuerpos abyectos” de las *queers*) y desarrollar complejos actos performativos, estos movimientos pueden resultar difíciles de entender para quienes no formen parte de estos colectivos y no conozcan la filosofía posmoderna ni los movimientos artísticos contemporáneos. Además, en ocasiones, las performances *queers* parecen estar sólo encaminadas a la provocación rebelde y a la obtención y multiplicación de placer individual o grupal. Y aunque este objetivo sea muy válido y deseable, puede acabar siendo un ejercicio de libertad, individual o grupal, no universalizable y que se aleja bastante de la lucha política y emancipatoria por los derechos de un colectivo. En este sentido, quisiera destacar que propuestas como las de Preciado se pueden apartar de las reivindicaciones de los feminismos clásicos, así como de las de otros feminismos no hegemónicos (como el negro o el chicano) ya que no crean puentes ni tienen en cuenta la dimensión transnacional ya explicada.

Tras analizar estos casos en relación con las paradojas formuladas quisiera plantearme si los transfeminismos abocan a un panorama de grupos separados y escindidos, cada uno con sus propias reivindicaciones, palabras y formas de vida, sin que haya puentes u horizontes comunes o si, por el contrario, existen objetivos comunes para los feminismos clásicos y los transfeminismos. ¿Deberíamos renunciar al universalismo en nombre de la diferencia? En el apartado siguiente intentaré responder a estas preguntas y cerrar mi argumentación.

3. Retos

Como cierre, quisiera aducir el gran mérito de los transfeminismos por sus críticas a los conceptos y teorías de las feministas clásicas que tendían a universalizar las reivindicaciones de un sector muy concreto de la población mundial (mujeres blancas, estadounidenses y europeas, de clase media-alta y en gran medida universitarias) y a invisibilizar las dificultades, deseos, problemas e inquietudes de quienes no se adecuaban a este concepto de mujer. También resulta destacable su crítica al etnocentrismo de algunas feministas clásicas,

quienes eran incapaces de pensar en un mundo o una situación de discriminación distinta a la suya y que, apoyadas por el rigor y el reconocimiento de la academia, trataban de imponer sus conceptos y teorías con argumentos de autoridad, como si fuera la mejor o la única solución posible a cualquier dificultad. Por último, quiero mencionar su reivindicación del cuerpo y de las emociones como elementos clave de las luchas transfeministas y su insistencia en superar el ámbito académicos y llevar estas luchas a las plazas, los centros de trabajo, las escuelas o las cárceles de todo el mundo.

Ahora bien, continuando con las preguntas que cerraron el apartado anterior, cabe plantear si estas luchas se dan en continuidad con las premisas del feminismo clásico o suponen una ruptura o bifurcación que separa y diferencia estos movimientos.

En el caso de que los transfeminismos supongan una ruptura con los feminismos clásicos y creen nuevas teorías, lenguajes y conceptos, las autoras transfeministas se enfrentan a dos paradojas, que he ido describiendo a lo largo de este texto y paso a describir:

En primer lugar, puede darse una “sectorialización” o “particularización” de las reivindicaciones transfeministas que se pueden limitar a grupos cerrados que difícilmente se entienden entre sí, bloqueándose así sus luchas por el reconocimiento y los derechos. Un ejemplo reciente de esta dificultad se dio entre los grupos feministas surgidos en la acampada del 15M de Madrid: “Feminismos Sol” comenzó siendo un grupo transversal que formaba parte de otros grupos (salud, educación, migración...), pero a las pocas semanas comenzaron los conflictos entre estos grupos y entre las feministas mismas, lo que llevó a la escisión de este colectivo en tres subgrupos distintos: “Feminismos Sol”, la “Plataforma Trans-marica-bollo” y las “Zorras Mutantes”, que a día de hoy funcionan por separado, con distintas reivindicaciones y apenas tienen contacto entre sí.

Una posible causa de esta sectorialización y falta de comprensión es el lenguaje. En ocasiones, y como ya se ha visto, los colectivos transfeministas se oponen al lenguaje de la tradición y la academia y tratan de crear un nuevo lenguaje (no sexista, propio, rebelde y crítico), lo que resulta muy creativo y a la vez puede tornar ininteligibles sus propuestas. Esta dificultad se da tanto en el caso ya aludido de las chicanas, como en algunas de las reivindicaciones más provocadoras de las transfeministas *queers*. Puede leerse un ejemplo de esto en el siguiente párrafo, procedente del manifiesto transfeminista: “prácticas de atravesamiento: (over)flow”⁵:

somos vidas en relación entre ellas y también en convivencia con otrxs. no se trata de un grupo de personas compact sino de distintas energías que partagent puntos de encuentro y, tal vez, direcciones comunes, imaginarias y reales. cuando coincidimos y nos empeñamos juntas es porque imponemos una tensión/privlačnost necesaria entre el imaginario y la realidad (*sic*, mery sut, 2013, 146)

Este manifiesto ha sido escrito por el colectivo de postporno español, de nombre “mery sut”, quienes en las “pistas de lectura” previas a sus textos indican que son distintas autoras, escribiendo a la vez y que han decidido alterar la puntuación habitual, prescindir del uso de

5 Además de en el libro “Transfeminismos”, este manifiesto puede leerse aquí:
<http://www.ideadestroyingmuros.info/texts/overflow---practic-as-de-atravesamiento/>

mayúsculas y utilizar términos en distintos idiomas, como “señal de un devenir minoritario posible” y para “plantear la necesidad de relacionarse con el texto, como una jungla de contextos y lenguajes” (2013, 141).

Ahora bien, manifiestos como el citado no sólo corren el riesgo de convertirse en ininteligibles para quienes no estén familiarizados con este colectivo y sus reivindicaciones, sino que además, los objetivos políticos y reivindicaciones de estos grupos pueden quedar disueltos o bloqueados por la complejidad y falta de claridad en la formulación de sus propuestas. Para ilustrar esta dificultad, citaré un fragmento de Preciado quien insiste en que los transfeminismos deben:

Reinventar nuevas tecnologías de producción del conocimiento y una nueva imaginación política capaz de confrontar la lógica de la guerra, la razón heterocolonial y la hegemonía del mercado como lugar de la producción y de la verdad (2013, 12)

Y aunque este objetivo resulte muy deseable, la vía que Preciado propone para lograrlo no queda del todo clara, ya que aduce que hay que:

Modificar la producción de signos, la sintaxis y la subjectividad [*sic*]. Los modos de producir y reproducir la vida. No estamos hablando sólo de una reforma de los Estados-Nación europeos. Estamos hablando de descolonizar el mundo, de interrumpir el Capitalismo Mundial Integrado. Estamos hablando de modificar la terrapolítica (2013, 12).

Ahora bien, en ningún otro momento Preciado vuelve a dar indicaciones de cómo sería posible descolonizar el mundo, modificar la terrapolítica, ni quién lo haría. Quisiera destacar entonces cómo esta propuesta tan crítica, llamativa y provocadora se diluye en su expresión compleja y se torna incomprensible e irrealizable.

Por otro lado, y ésta sería la última paradoja, algunas propuestas transfeministas pueden llegar a repetir el mismo movimiento de homogeneización y universalización que las feministas negras y chicanas ya criticaron a las feministas clásicas. Un ejemplo sería la obra de Sayak Valencia y su diagnóstico del “capitalismo gore”, como aquella violencia extrema, impune y sin precedentes que se da en espacios fronterizos conflictivos, como la frontera entre México y EEUU, donde el poder de los narcos es tan inmenso que las mujeres acaban siendo consideradas como mercancías vendibles, intercambiables y fácilmente destruibles por las “técnicas predatorias de la violencia extrema” (2010, 15). Sin embargo, este diagnóstico que puede resultar adecuado para entender esta frontera, acaba totalizándose, e incluso rebatiéndose a sí mismo, cuando la autora lo universaliza y convierte en la forma de explicar todos los tipos de violencia que se han dado, ya no sólo contra las mujeres, sino contra otras minorías, en cualquier parte del mundo, especialmente en el siglo XX, que está plagado, según Valencia, de casos capitalismo gore (2010, 26) que superan el ámbito fronterizo y se extienden a todo el planeta, ya que hay un “mercado nación”, capitalista y global, que nos une a todos (2010, 33).

Es decir, del mismo modo que las primeras feministas tendían a pensar que su comprensión de la realidad era compartida por las demás mujeres, sin tener en cuenta sus diferencias;

algunas transfeministas contemporáneas han acabado mostrando una tendencia similar, como si su análisis particular fuera la mejor (o única) forma de comprender la realidad y la totalizaran como solución a cualquier dificultad o problema humano.

Considero entonces importante destacar la posible pérdida de fuerza, rebeldía y eficacia política de los transfeminismos si, en su particularismo, olvidan las luchas y conquistas de otros feminismos, así como las necesidades y circunstancias de otras mujeres y optan por centrarse en sus propias dificultades y contextos particulares. Éste es otro reto de los transfeminismos: no olvidar la historia de reivindicaciones y conquistas de los feminismos que los anteceden (por ejemplo, los casos de feminismos clásicos, chicanos y negros aludidos en este artículo). Como ha destacado Itziar Ziga:

Autodenominarse “transfeminista” no puede servir de excusa para borrar todas las maravillosas genealogías de feminismos que nos nutren porque entonces el transfeminismo será neomachista. Y le estaremos haciendo el trabajo al patriarcado, desarrollando propaganda antifeminista y dividiéndonos entre nosotras (2013, 82).

En conclusión, si los distintos transfeminismos se cierran en sus propias luchas, reivindicaciones y demandas, olvidan la herencia recibida de otros feminismos y usan lenguajes complejos y códigos ininteligibles, corren el riesgo de debilitarse, perder eficacia y convertirse en movimientos aislados o ejercicios estéticos subversivos, críticos y muy creativos, pero faltos de horizontes comunes y de planes políticos realizables.

En este caso y aunque resulte imprescindible reconocer que las mujeres (y mejor, las personas) somos muy distintas, considero que estas diferencias no deben convertirse en oposiciones, luchas internas o conflictos, sino que deben ser motivos para buscar puentes comunes (que podrán cambiar) para luchar desde ellos y lograr una mejor situación para todas. Quisiera destacar, además, que no entiendo estos puentes como fijos, impuestos o definidos de antemano, sino como articulaciones estratégicas que pueden variar según los distintos seres humanos y nuestras necesidades vayan cambiando.

Además, también resulta fundamental que esta tarea crítica no se limite al ámbito académico sino que tenga efectos en la sociedad, para lograr la mejora de las circunstancias y la superación de dificultades de más personas distintas. Al mismo tiempo, debemos tener un especial cuidado para no imponer una forma de vida o comprensión de la realidad sobre otras, sino que debemos intentar tener en cuenta nuestras diferencias y luchar, de formas distintas, para evitar distintos tipos de violencia o discriminación. También deberíamos reconocer que nunca se llegará a un momento perfecto donde no haya ninguna discriminación, porque la igualdad en la diferencia no es una meta alcanzable, sino una lucha y un esfuerzo constante que debemos retomar cada día.

Bibliografía

- Amorós, Celia (coord.) (1994): “Historia de la teoría feminista”. Dirección General de la Mujer, Madrid.
- Appadurai, Arjun (1996): “Modernity at large”. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Butler, Judith (2007): “El género en disputa”. Paidós, Barcelona.

- Hooks, Bel (2004): “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista” en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 33-50.
- Mery sut (2013): “prácticas de atravesamiento: (over)flow”, en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta, Tafalla Nafarroa, pp. 141-151.
- Moraga, Cherríe (1989a): “Introducción: en el sueño siempre se me recibe en el río”, *Esta puente mi espalda*. Ism, San Francisco, pp. 1-8.
- Moraga, Cherríe (1989b): “La Güera”, en *Esta puente mi espalda*. Ism, San Francisco, pp. 19-29.
- Preciado, Beatriz/Paul (2002): “Manifiesto contrasexual”. Anagrama, Barcelona.
- Preciado, Beatriz/Paul (2013): “Decimos Revolución”, en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta, Tafalla Nafarroa, pp. 9-12.
- Solá, Miriam (2013): “Introducción: Pre-textos, con-textos y textos”, en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta, Tafalla Nafarroa, pp. 15-29.
- Suárez, Liliana (2008): “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios”, en *La inmigración en la sociedad española*. Bellaterra, Barcelona, pp. 791-776.
- Valencia, Sayak (2010) “Capitalismo Gore”. Melusina, Barcelona.
- VVAA (2010): “Jornadas Feministas Estatales. Granada 30 años después”. Coordinadora Estatal Feminista, Madrid.
- Ziga, Itziar (2013): “¿El corto verano del transfeminismo?”, en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta, Tafalla Nafarroa, pp. 81-90.

Manifiestos:

“Manifiesto para la insurrección transfeminista”:

<http://paroledequeer.blogspot.de/2012/03/manifiesto-para-la-insurreccion.html>

“Prácticas de atravesamiento: (over)flow”:

<http://www.ideadestroyingmuros.info/texts/overflow---practicadeatravesamiento/>

Cuerpo, alegría y tristeza en la teoría del conocimiento de Sophie de Grouchy

Body, joy and sadness in the theory of knowledge of Sophie de Grouchy

RICARDO HURTADO SIMÓ*

Resumen: Sophie de Grouchy (1764-1822) realiza una teoría del conocimiento empirista basada en la importancia del placer y el dolor físico. Tiene la influencia de pensadores empiristas como Locke y Condillac así como de quien fue su marido, Nicolás de Condorcet. En su obra más destacada *Cartas sobre la simpatía*, desarrolla su gnoseología, donde conecta conocimiento, ética y filosofía política desde un trasfondo social y comprometido con los más desfavorecidos que rechaza la ética de Adam Smith porque es demasiado individualista y egoísta. De Grouchy defiende que el dolor físico y moral crea vínculos entre personas a través de la “simpatía”, sobre todo hacia las personas más débiles; contra Smith, sostiene que nuestra simpatía es más intensa con el dolor que con el placer de los demás y, además, la conexión con las personas que sufren “humaniza” y refuerza los vínculos sociales.

Palabras clave: Placer, dolor, simpatía, cuerpo.

Abstract: Sophie de Grouchy (1764-1822) makes a knowledge theory based on empirism and on the importance of physical pain and physical pleasure. Having the influence of empiricist philosophers, such as Locke, Condillac and also who was her husband, Nicolas de Condorcet, de Grouchy's main book *Letters on sympathy*, explains her gnoseology. In that work, de Grouchy connects her knowledge theory with her ethical and political ideas from a social point of view really interested in weak people with needs. She also refuses Smith's ethical theory because it is so individualistic and selfish. De Grouchy argues that physical and moral pain create human links through “sympathy” and against Adam Smith philosophy, she thinks that sympathy is stronger with pain than pleasure. Furthermore, de Grouchy says that sympathy humanizes and reinforces human links.

Key words: Pleasure, pain, sympathy, body.

1. Planteamiento del problema: la sensación compuesta

Una primera lectura de las *Cartas sobre la simpatía*, obra de referencia de Sophie de Grouchy, nos deja ver con claridad que es una pensadora empirista. Al comienzo de su obra,

Fecha de recepción: 20/05/2016. Fecha de aceptación: 27/08/2016.

* Asistente honorario de la Facultad de Filosofía y miembro del grupo de trabajo “Filosofía de la cultura” de la Universidad de Sevilla. Centra sus investigaciones en los estudios de género, la historia de la filosofía y la Ilustración francesa. Recientemente ha publicado los libros *La filosofía de Sophie de Grouchy: gnoseología, ética, política y feminismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, y *El ocaso del optimismo. De Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016. rhurtadosimo@hotmail.com

principalmente en las tres primeras cartas, de Grouchy trata genéricamente nociones manifiestas de la tradición sensualista, y en concreto de John Locke, autor conocido de primera mano por ella, e incluso citado en la carta número cuatro¹ al hilo del estudio del origen de las ideas en los niños. Ya en la segunda página de la primera carta se introduce la noción de “sensación compuesta”, al plantearse la necesidad de conocer las causas de la simpatía entre personas cuando cabe la posibilidad de enfrentarse a un daño corporal:

Todo dolor físico produce una sensación compuesta en la persona que lo sufre. Primeramente, produce un dolor local en la parte en la que dicha causa del dolor actúa inicialmente. Asimismo, produce una impresión dolorosa en todos nuestros órganos, una impresión muy distinta del dolor local y que siempre acompaña a dicho dolor, pero que puede continuar existiendo sin él.²

El inicio del estudio de la simpatía nos sitúa ante las sensaciones, que son el punto de partida de toda facultad o idea y de nuestro contacto físico e intelectual con el mundo exterior. La idea esencial es estudiar la simpatía partiendo de sus raíces fundamentales, desde una óptica empirista que no surge del ejercicio de las facultades intelectuales sino de las facultades sensibles de los seres vivos, del cuerpo entendido como un todo capaz de recibir informaciones del mundo exterior. Al respecto, de Grouchy tiene como base los planteamientos de Locke en torno a las nociones de sensación y experiencia³, pero avanza sobre ellos hasta desarrollar el concepto de sensación compuesta, resultado del efecto que una afección local provoca en el estado general del cuerpo, ya sea aplicado tanto al dolor como al placer. Asimismo, combina el empirismo lockeano con la metodología de Condillac, consistente en buscar exhaustivamente las primeras causas del conocimiento y el origen de las ideas de sensación o dolor.⁴ Sin embargo, de Grouchy se aleja del reduccionismo sensista de Condillac y hace especial hincapié en el proceso reflexivo del sujeto que está en contacto con el mundo a través de los sentidos pero también, del pensamiento.

2. La importancia de la imaginación en el recuerdo del dolor

Si Hume señalaba que las impresiones podían dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión y que estas últimas podían reaparecer por medio de la memoria o la imaginación⁵, de Grouchy se apropia de estos planteamientos pero los modifica sensiblemente, sosteniendo que la impresión general es fruto de la imaginación. El pensador nacido en Edimburgo descomponía la posibilidad de que las impresiones reaparecieran en dos tipos, de manera intermedia, con una fuerza entre la de una impresión y una idea, gracias a la memoria, y como meras ideas, como copias débiles o imágenes y las impresiones, gracias a la imaginación. Ahora bien, de Grouchy distingue entre impresión general que:

1 De Grouchy, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros y editores, 2011, p. 122.

2 *Ibid.*, p. 82.

3 Véase, Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980, p. 164.

4 Condillac, *Traité des sensations*, en Martínez Liebana, I., *Tacto y constitución del mundo. La teoría del Conocimiento de Condillac*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1990, p. 85.

5 Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, RBA, 2002, p. 81.

(...) depende de la sensibilidad y sobre todo de la imaginación. Esta impresión es más intensa cuanto más fuerte es nuestra sensibilidad, y su reproducción es conmensurablemente más sencilla en cuanto la impresión sea más intensa y nuestra imaginación sea más capaz de recibir y conservar todas las ideas que pueden reproducirla.⁶

Y por otra parte la idea de la impresión general:

(...) producida por contemplar un daño físico (que) se renueva más fácilmente cuando presenciamos aflicciones que nosotros mismos ya hemos sufrido, porque esas impresiones se despiertan tanto por nuestros recuerdos como por la contemplación de su objeto.⁷

Mientras que la memoria tiene la capacidad de rememorar las sensaciones e impresiones pasadas siguiendo un cierto orden y posición, la imaginación destaca por su mayor potencialidad, por su capacidad de añadir a la memoria la facultad de combinar y reagrupar ideas, de componer y descomponer impresiones pasadas de manera arbitraria y no ordenada. La imaginación se distingue de la memoria porque añade libertad plena. Hay una clara base asociativa que nos permite hablar de impresiones generales e ideas de impresiones generales, pero la imaginación trasciende los límites del simple recuerdo. Al respecto, de Grouchy recurre a una experiencia personal:

Conocí una mujer que leyó un pasaje muy detallado sobre las enfermedades del pulmón en un trabajo médico, y cuya imaginación se estremeció por las numerosas causas capaces de afligir a este órgano vital; tanto es así que creyó experimentar ciertos dolores que caracterizan la pulmonía, y tuvo problemas para deshacerse de esa idea. Ejemplos similares no son extraños, especialmente en esa clase de individuos cuyas compasivas y ociosas vidas les dejan numerosos caminos para protegerse a sí mismos de ser conducidos a conclusiones erróneas a causa de una imaginación muy activa.⁸

La importancia de la imaginación en el proceso cognoscitivo también puede verse en el citado Condillac; la imaginación nace como fruto de la relación entre las percepciones recibidas; al respecto, distingue dos tipos de imaginación: la imaginación reproductora, que consiste en actualizar o recordar una percepción pasada; y la imaginación creadora, que es lo que comúnmente entendemos por imaginación. Este segundo tipo de imaginación está mucho más en la línea de las posiciones de Grouchy, ya que es capaz de combinar en un solo objeto diferentes cualidades y rasgos encontrados en varios. En *La Logique*, Condillac la considera una modificación de la reflexión, mientras que en el *Traité des sensations* está más ligada a la memoria:

6 De Grouchy, *op. cit.*, pp. 84-85.

7 *Ibid.*, p. 85.

8 *Ibidem.*

Cuando por la reflexión se han observado las cualidades por las que difieren los objetos, podemos mediante la misma reflexión, reunir en uno solo las cualidades que están diseminadas en varios. Así es como un poeta se forma, por ejemplo, la idea de un héroe que jamás ha existido. Entonces, las ideas que se hacen son imágenes que solo tienen realidad en el espíritu; y la reflexión que crea estas imágenes recibe el nombre de imaginación.⁹

Tanto para Condillac como para de Grouchy, la imaginación es ante todo una fuerza reproductora que tiene su base en la memoria pero que es capaz de traspasar sus fríos límites para sentir vivamente aquello que se imagina. Respecto a Hume, de Grouchy se distancia del filósofo de Edimburgo al afirmar que la impresión general está causada por la imaginación, algo a lo que no llega Hume, quien se limita a hablar de impresión.

3. La simpatía ante el placer y el dolor. La polémica Smith-de Grouchy

Como indicamos al comienzo de nuestra ponencia, uno de los puntos en los que de Grouchy quiere distanciarse de Smith es en lo que respecta a qué es más fuerte en nuestra simpatía hacia los demás, si el placer o el dolor. La propuesta de Grouchy llama la atención por la intensidad con la que afirma que nuestra capacidad de simpatizar es mucho más fuerte hacia el dolor tanto físico como moral, que hacia el placer; la filósofa nacida en Meulan defiende que nos afecta más el daño que el gozo y, en concreto, el daño corporal que el moral o intelectual:

La simpatía por los sufrimientos morales es más fuerte que ante los placeres morales, y por la misma razón, es más fuerte ante los daños físicos que ante los placeres físicos.¹⁰

Algunos especialistas sobre la figura de Sophie de Grouchy han considerado que su teoría sobre los sentimientos y las sensaciones podría ser considerada una respuesta contra la doctrina metafísica del espectador imparcial. Para ella, estamos afectados por un sentimiento abstracto y por la mala sensación que tenemos de hacer el mal, de producir dolor a las otras personas. Por el contrario, para Smith, nos sentimos mal, pero al principio, como resultado de un externo y objetivo punto de vista. Según de Grouchy, los sentimientos abstractos se desarrollan más allá de nuestra experiencia y por encima de la suma de buenas acciones. Y la moral está profundamente enraizada en nuestra naturaleza:

Hasta este punto, mi querido Cabanis, he mostrado cómo la sola simpatía física se convierte en simpatía individual, fortificada por diversas circunstancias, más activa y energética por el entusiasmo, naciendo en nosotros las penas y los placeres morales.¹¹

9 Martínez Liébana, *op. cit.*, p. 105.

10 De Grouchy, *op. cit.*, p. 126.

11 Para profundizar en esta tesis véase De Grouchy, S., *Letters on sympathy. A critical edition*, California, American Philosophical Society, 2008, pp. 19-34.

En este trabajo sostenemos que no existe tal respuesta al espectador imparcial smithiano; de Grouchy no cita en ningún momento este concepto y, simplemente, se mantiene en otro plano, pues sus sentimientos e ideas abstractas son resultado del proceso de transformar sentimientos, impresiones e ideas concretas en generales y universales. Dichas abstracciones son solo nociones claras y sintetizadoras que los seres humanos crean en la conciencia. Nada tienen que ver con ese “representante y juez de nuestra conducta”, “hombre dentro del pecho” que resulta ser el espectador imparcial; podemos decir que en de Grouchy, lo más parecido al espectador imparcial es la conciencia, que valora las acciones y decisiones humanas desde la objetividad y el recuerdo de situaciones pasadas. Asimismo, a Smith la teoría del espectador imparcial le conduce a una visión religiosa de la moral y de la conciencia humana¹², tanto es así que lleva a denominarlo “semidios”, algo que de Grouchy rechaza tajantemente. La moral de de Grouchy es totalmente laica, empirista y antimetafísica. Es más, en la carta sexta rechaza lo que denomina “sentido íntimo” al que Smith recurre para establecer las reglas generales de la moral, y que bien podría ser una crítica vedada al espectador imparcial:

Necesitamos rechazar, mi querido Cabanis, esta predilección de suponer un sentido íntimo, una facultad o principio siempre en acción, pues nos encontramos con un hecho que no podemos explicar.¹³

Volviendo al tema de la fuerza del dolor y el cuerpo, de Grouchy afirma que es mucho mayor que la del placer, y este es un fenómeno que puede incluso constatarse en primera persona: la duración de los dolores que sufrimos es mayor que la de los placeres; en definitiva, el placer es más volátil que el dolor. Y al hablar del plano intersubjetivo, ocurre lo mismo, pues la contemplación de una persona que sufre, o que intuimos que sufre, nos recuerda lo terrible de su sufrimiento y la huella que dejará, refrescando en nosotros esa desagradable y duradera sensación:

La simpatía, que la contemplación de placeres físicos nos hace volver a sentir, es de este modo un sentimiento con menos poder sobre nuestra alma que lo que nos inspira bajo la contemplación del dolor. Pero era importante constatar su existencia porque sirve para más fenómenos de la simpatía moral.¹⁴

Por tanto, en de Grouchy hay una clara primacía del dolor sobre el placer; realmente, su análisis del cuerpo podríamos calificarlo como una “anatomía del dolor”, pues realiza un estudio exhaustivo sobre el dolor, su definición, causas y manifestaciones. Además, la simpatía entre personas es mucho más fuerte ante los padecimientos físicos que ante el placer o el dolor moral. Para fundamentar esta tesis, la autora recurre a la propia experiencia, señalando que el sufrimiento físico deja en nuestra memoria un legado mucho mayor que el sufrimiento moral. Las heridas del cuerpo tardan más en cicatrizar que las del espíritu.

12 Véase Elosegui Itxaso, M., «En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo», *Eurídice* (Navarra), I, 1991, pp. 119-148.

13 *De Grouchy, op. cit.*, p. 155.

14 *Ibid.*, p. 89.

Pero de Grouchy da un paso más y considera que esta simpatía hacia los sufrimiento de los demás varía en grado dependiendo de ciertas preferencias afectivas. Nuestro trato con las personas que nos rodean varía dependiendo de los vínculos que se establezcan; así, es más fuerte cuando afecta a personas que tenemos en alta estima o a las cuales debemos gratitud por la atención que nos proporcionaron a través de las diferentes etapas de la vida:

Veamos, en primer lugar, cómo estamos inclinados a simpatizar con las aflicciones de ciertos individuos más que con las de otros que experimentan similares o parecidas. Independientemente de las convenciones morales que constituyen gran parte de la felicidad y la existencia de las cuales el alma ha desarrollado y ejercitado, independientemente de todo lo que hace al hombre civilizado feliz, cada individuo se encuentra dependiente de muchos otros para satisfacer sus necesidades vitales, su bienestar y su comodidad. Esta dependencia, más extendida y marcada en la infancia, continúa en cierto grado en los años posteriores y permanece más o menos fuerte dependiendo de que el desarrollo moral la aparte a un lado o deje que permanezca. Pero, como la extrema desigualdad de fortunas reduce a la mayoría de los hombres en el estado de sociedad a ocuparse de sus propias necesidades físicas, la vasta mayoría de la especie humana está condenada a una estricta dependencia de todo aquel que puede ayudarle en satisfacer sus necesidades. A esto le sigue que cada individuo pronto reconoce a aquellos a los que les debe la mejor parte de su existencia y a quienes son las más próximas y permanentes causas de sus penas y alegrías. No puede ser indiferente a su presencia o a la idea de esta. Esa gente, sin duda alguna, le hace sentir dolor o placer. Esta dependencia específica con algunos individuos comienza en la cuna.¹⁵

La necesidad humana de convivir con otros semejantes, que desde el nacimiento nos proporcionan los medios necesarios para la supervivencia, genera unos vínculos afectivos naturales y espontáneos que acompañan toda la vida. En este punto, la simpatía brota como mecanismo natural y previo a toda determinación social. Uno de los motivos por los que Sophie de Grouchy se lanza a redactar sus *Cartas sobre la simpatía* es su disconformidad con Adam Smith en lo que respecta a este asunto, referente a la primacía del dolor del cuerpo sobre el moral y al rechazo smithiano a admitir que se produce una fuerte simpatía con los dolores:

Nuestra simpatía hacia los dolores físicos es más fuerte, más general y más dolorosa que hacia los sufrimientos morales; la exposición ante sufrimientos físicos es también desgarradora e inoportuna para aquellos que su educación, o más bien los errores de su educación, les han alejado de la imagen del dolor.¹⁶

Esta tesis choca radicalmente con la de Smith, que sostiene que es casi imposible establecer una conexión simpática con una persona que sufre de un dolor físico. De nuevo, de

15 *Ibid.*, p. 94.

16 *Ibid.*, p. 116.

Grouchy critica el rechazo infantil con el que Smith se aleja de los dolores físicos, y al igual que cuando hablaba del amor, lo considera algo absurdo y poco fundamentado:

Smith establece la proposición contraria, y cree que la justifica diciendo que la imitación de dolores corpóreos difícilmente nos conmueve; este tipo de imitación es un hecho ridículo y contrario a la compasión, mientras que la imitación de sufrimientos morales despierta impresiones más intensas en el alma. Esto es debido a que la simpatía es más débil con un hombre cuya pierna ha sido cortada que con otro hombre que ha perdido a su amante.¹⁷

De Grouchy cita aquí literalmente una frase de Smith donde utiliza este ejemplo para rechazar nuestra simpatía por los dolores físicos:

La pérdida de una pierna puede generalmente ser considerada una calamidad más real que la pérdida de una amante. Pero cualquier tragedia cuyo desenlace catastrófico gira en torno a una pérdida como la primera sería algo ridículo.¹⁸

Para nuestra protagonista, independientemente de que ambos tengan planteamientos filosóficos diferentes, Smith yerra al mezclar dos planos completamente diferentes, el de la realidad y el del arte. Es innegable que el arte versa sobre la vida humana, sobre lo cotidiano, lo que tiene implicaciones morales, pero Smith realiza un salto demasiado grande. En el terreno artístico, la tragedia excita unas ciertas emociones en los espectadores a través de situaciones donde el dolor viene dado por las circunstancias y por los lazos afectivos, no por escenas desagradables para la vista:

Uno puede dudar al respecto; es solo porque la imitación de los dolores físicos necesarios para éxitos teatrales hace la ilusión más difícil de alcanzar; y esta imitación necesita también ser acompañada por dolores morales para producir un justificado y variado interés. Y es, finalmente, porque el interés de la tragedia reside claramente en el talento de hacer compasiva la simpatía hacia las desgracias de otros por medio de una progresiva excitación de nuestra sensibilidad, y no ofreciéndonos de repente una descorazonadora imagen de un sufrimiento físico, una imagen de la que no podemos dejar de pensar si nos invade, y que se transforma en ridícula si no se piensa en ella.¹⁹

Sin embargo, la raíz de las diferencias entre Smith y de Grouchy no radica en una confusión entre planos. La causa por la que Smith sostiene que nuestra simpatía por el dolor físico es casi nula se basa en que, a diferencia de de Grouchy, establece la imaginación como motor del mecanismo simpático. Como vimos con anterioridad, según Smith, hay una primacía de la imaginación sobre el cuerpo; el plano intelectual prima sobre el sensitivo, “Lo primero que nos perturba no es un objeto de los sentidos, sino una idea de la imaginación.”²⁰

17 *Ibid.*, pp. 116-117.

18 Smith., *op. cit.*, p. 86.

19 De Grouchy, *Cartas sobre la simpatía.*, p. 117.

20 Smith., *op. cit.*, p. 86.

A diferencia del dolor físico, el dolor moral permite desplegar en nuestra mente (merced a la imaginación) toda una catarata de ideas y fantasías que nos preocupa y entristece, provocando que simpaticemos con la persona sufriente:

Nada se olvida tan pronto como el dolor. En el momento en que se va se acaba toda la agonía, y el pensar en él no nos causa perturbación alguna. Nosotros mismos no podemos adoptar la ansiedad y la angustia que sentíamos antes. Un comentario descuidado de un amigo dará lugar a una inquietud mucho más duradera.²¹

Ahora bien, pese a que es innegable que existen diferencias entre las tesis de Smith y las de de Grouchy, una lectura atenta de *La teoría de los sentimientos morales* saca a la luz que la posición de Smith respecto a los dolores físicos no es exactamente la que señala nuestra protagonista. Aquel defiende la primacía de la simpatía por los dolores morales sobre los físicos, pero sin rechazar totalmente estos últimos. Conforme avanza en su escrito, señala que nuestra simpatía con las penas de los otros es más intensa que con las alegrías y placeres, aunque nunca al nivel que siente la persona que lo experimenta:

Asimismo, el dolor, de la mente o del cuerpo, es una sensación más punzante que el placer, y nuestra simpatía con el dolor, aunque no llegue ni de lejos a lo que naturalmente sufre el paciente, es generalmente una percepción más clara e intensa que nuestra simpatía con el placer (...).²²

Un poco más adelante, Smith refuerza su posición sosteniendo que egoístamente, pese a que seamos más capaces de simpatizar con adversidades que con alegrías, esta sensibilidad no nos resulta rentable. Simpatizar más con el daño que con la felicidad acarrearía en nosotros un sentimiento de malestar que resultaría pernicioso:

(...) aunque nuestra simpatía con el pesar es a menudo una sensación más punzante que nuestra simpatía con el gozo, siempre se queda muy lejos de la violencia de lo que es naturalmente sentido por la persona principalmente afectada. Simpatizar con la alegría es grato (...). Pero es penoso adoptar la aflicción y somos reacios a hacerlo.²³

Desde este punto de vista, lo que diferencia a ambos autores gira en torno a dos puntos: la intensidad y la utilidad. En de Grouchy, la intensidad que sentimos al simpatizar con los dolores físicos de quien sufre es notable; en Smith, es tibia, y mucho mayor con los dolores morales merced a la intervención de la imaginación, que asocia el dolor con las diversas consecuencias y circunstancias que pueden acompañarle. Respecto a la utilidad, Smith sostiene que naturalmente estamos inclinados a alejarnos del dolor, pues podría afectarnos negativamente; de Grouchy llega incluso a afirmar lo positivo del dolor y, en

21 *Ibidem*.

22 *Ibid.*, p. 114.

23 *Ibid.*, p. 116.

concreto, del dolor físico que padece nuestro cuerpo, que nos introduce en el mundo real, humaniza y permite establecer vínculos con quienes sufren:

Podemos fácilmente formarnos la idea de que la impresión general producida por contemplar un daño físico se renueva más fácilmente cuando presenciamos aflicciones que nosotros mismos ya hemos sufrido, porque esas impresiones se despiertan tanto por nuestros recuerdos como por la contemplación de su objeto. Es por esta razón por lo que la escuela del dolor y la adversidad es muy eficaz para formar hombres más compasivos y mucho más humanos.²⁴

Bibliografía

- Condillac (1754): *Traité des sensations*, en Martínez Liébana, Ismael (1990): *Tacto y constitución del mundo. La teoría del conocimiento de Condillac*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- De Grouchy, Sophie (2011): *Cartas sobre la simpatía*, Padilla libros y editores, Sevilla.
- De Grouchy, Sophie (2008): *Letters on sympathy. A critical edition*, American Philosophical Society, California, 2008.
- Elosegui Itxaso, María (1991): *En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo* in Eurídice, UNED, Pamplona, pp. 119-148.
- Hume, David (2002): *Tratado de la naturaleza humana*, RBA, Barcelona.
- Locke, John (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editorial Nacional, Madrid.

24 De Grouchy, *Cartas sobre la simpatía*, p. 85.

El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna

The body as a machine: cartesian dualism and its contribution to modern science development

JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON*

Resumen: Este artículo defiende la importancia de la posición dualista de Descartes para el desarrollo de la ciencia moderna. Contrariamente al tópico que separa el Descartes científico del Descartes metafísico, y que considera éste como un rémora que impidió el correcto desarrollo de aquél, se sostiene la unidad y coherencia del pensamiento de Descartes, y el papel decisivo que tuvo, para constituir la ciencia moderna, la distinción cartesiana entre el alma y el cuerpo.

Palabras clave: Descartes, Dualismo cartesiano, Filosofía y ciencia del siglo XVII.

Abstract: This article defends the importance of Descartes dualist position for the development of modern science. Contrary to the approach that separates the Descartes as a scientist from the Descartes as a metaphysic, and that considers this later as an obstacle that prevented the proper development of Descartes as a scientist, in this paper I will argue for the unity and coherence of the Descartes' thought, and for its decisive role played for the contribution of modern science by his distinction between soul and body.

Keywords: Descartes, Cartesian Dualism, Philosophy and Science of XVII.

Texto íntegro

Este escrito parte del hecho indudable del influjo de Descartes en la cultura europea, y la percepción –por no decir también hecho- de la crisis del modelo teórico y práctico que surgió a partir del siglo XVII. Descartes fue un actor principal en la configuración de la llamada modernidad. Por eso mismo, la crisis de la misma parece afectar a quién fue uno de sus más decisivos impulsores. Parte también de la sensación que esa afectación mayormente ha supuesto una descalificación de la filosofía de Descartes, que se ha convertido en la diana

Fecha de recepción: 29/05/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Profesor Titular de Filosofía en la Universitat de les Illes Balears (UIB). Correo electrónico: jlluis.llinas@uib.es. Líneas de investigación: Filosofía Moderna, Montaigne, Descartes, Filosofía de la Educación. Publicaciones recientes: « La place de l'erreur dans la philosophie de Montaigne », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, nº 63, 2016 - 1, p. 135-147 ; Montaigne, *Ensayos sobre educación* (editor), Madrid, Biblioteca nueva, 2015 ; « Educació, Filosofia i forma de vida. Les propostes de Montaigne i Descartes », *Temps d'educació*, nº 46, 2014, p. 111-121. Este trabajo ha sido realizado en el marco del grupo de investigación sobre Pensamiento Científico y Filosófico Moderno y Contemporáneo (F&C) de la Universitat de les Illes Balears (UIB).

a la que hay que tirar antes de elaborar cualquier propuesta contemporánea, como aquello que hay descalificar, mostrando su falsedad, para poder construir algo nuevo. Obviamente, también se han dado movimientos para repensar a Descartes¹. Sin embargo, en ese intento de “salvar” a Descartes se corre el riesgo de descuartizarlo para reivindicar sólo alguna pieza como válida. A uno de esos cortes me voy a referir ahora.

Como es bien sabido, entre los siglos XVI y XVII se produjo la llamada «primera revolución científica», en la que dos formas de entender el papel de la ciencia pugnaban por su hegemonía². Por un lado el aristotelismo –y sus derivados escolásticos–, que presentaba una ciencia explicativa centrada en aspectos cualitativos. Por otro lado, la «ciencia moderna», que, tratando de superar explicaciones que apelaban lo cualitativo, postulaban la necesidad de considerar los aspectos cuantitativos, y centrada en la imagen de la máquina frente a la del organismo viviente. También es conocido que Descartes es considerado un agente principal en esta disputa y en la ulterior consolidación de la ciencia moderna. Ahora bien, si por una parte Descartes es visto como el fundador de un modelo –el mecanicismo– que permitió el progreso de la ciencia moderna, por la otra se presenta su metafísica, y en concreto el planteamiento dualista del ser humano, como una rémora del pasado que debe –como de hecho se considera que ha sido– ser dejada atrás. Así, el Descartes moderno sería el científico, mientras que el Descartes metafísico sería el culpable del desarrollo de una modernidad condenada, en estos términos, al fracaso. Considero, ante esto, que un error de principio del planteamiento general acerca del papel de Descartes en el desarrollo de la nueva ciencia consiste precisamente en separar método, ciencia y metafísica en Descartes, como si fuesen compartimentos perfectamente aislables. Es decir, debemos evitar el anacronismo que supone afirmar que existen dos Descartes, uno “científico” y otro “metafísico”³. En el siglo XVII los que hoy denominamos “científicos” adoptaron compromisos teológicos o metafísicos que, sin embargo, no les impidieron hacer ciencia. En el caso de Descartes no debemos pasar por alto el carácter sistemático de su propuesta. La física cartesiana es metafísica en un sentido fuerte, pero no es solamente metafísica: los principios de la física (las leyes de la naturaleza), el marco teórico al cual debe ajustarse todo descubrimiento científico para Descartes, se derivan de la metafísica, pero las explicaciones científicas cartesianas son modelos mecánicos dirigidos a explicar fenómenos concretos.

1 En este sentido, es destacable la obra editada por Juan A. Nicolás y María José Frápolli, *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada, Comares, 2001, un buen intento de repensar el cartesianismo, o también la edición a cargo de B. Bourgeois y J. Havet, *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin, 2000, que recoge las ponencias de un congreso celebrado en París en 1996 en honor al cuarto centenario del nacimiento de Descartes.

2 Reducir la disputa a dos posiciones antagónicas es sin duda una simplificación. La ciencia moderna no aparece de golpe como una alternativa, sino que es fruto de un lento proceso, que empieza en el siglo XIV con unas investigaciones científicas teóricas que se van alejando del aristotelismo escolástico, y continua con posiciones como la magia y la filosofía natural, que en el siglo XVI se presentan como sendas alternativas a la ciencia escolástica. Para lo que nos interesa en este artículo, prescindiremos de este complejo proceso histórico y nos centraremos en la confrontación entre la “vieja” y la “nueva” ciencia, esto es, la confrontación entre la “vieja” y la “nueva” filosofía.

3 Anacronismo que no obstante está extendido entre algunos especialistas, como es el caso de Desmond Clarke, *Descartes Philosophy of Science*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

Una vez establecido esto, quiero centrarme en una cuestión: la modernidad del llamado dualismo cartesiano. Si asumimos que la física cartesiana es metafísica por sus principios (universales) pero es empírica por sus explicaciones (porque lo que interesa explicar son los fenómenos particulares, no todos los fenómenos posibles que podrían derivarse de dichos principios), entonces la pregunta es hasta qué punto la distinción establecida por Descartes entre alma y cuerpo es una rémora para el desarrollo de su física y, en concreto, de su fisiología mecanicista. Mi hipótesis al respecto es la siguiente: la teoría de la distinción establecida por Descartes fue, en el siglo XVII, una teoría consecuente con la nueva visión del mundo, y es moderna en dos sentidos:

- 1) Por una parte, la distinción permite que el cuerpo sea tratado separadamente del alma, y eliminar los entes superfluos de la Escolástica. El cuerpo puede ser explicado por sí mismo, sin necesidad de postular formas sustanciales o cualidades activas, y sin necesidad de recurrir al alma.
- 2) Por la otra, la consideración del hombre como un ser no exclusivamente mecánico permite que pueda elegir sus fines y llevarlos a cabo, con lo que la idea de progreso y de dominio de la naturaleza, propios de la modernidad, devienen posibles.

Centrándonos en el cuerpo vivo, en la actualidad se suele considerar que, en efecto, las posiciones dualistas que parten de Descartes fueron un obstáculo para el desarrollo de la ciencia, y en concreto para el estudio científico del ser humano. Contrariamente a esta posición, mantengo que las evidencias metafísicas (en concreto la distinción real) no sólo no fueron un obstáculo para el desarrollo de una fisiología mecanicista sino que supusieron un avance considerable con respecto al aristotelismo escolástico: el argumento de la distinción real nos muestra con certeza metafísica que los atributos del alma se restringen a las funciones del alma racional aristotélica y que los atributos del cuerpo vivo se amplían hasta abarcar las funciones del alma vegetativa y sensitiva aristotélica. Con esto se gana la posibilidad de explicar mecánicamente el funcionamiento del cuerpo vivo, abriendo el camino hacia lo que hoy llamaríamos una medicina científica. Así, en el *Tratado del hombre*, Descartes describe los hombres del nuevo mundo que explica. El inicio del Tratado es significativo:

Estos hombres estarán compuestos, como nosotros, de un Alma y un Cuerpo. Y hace falta que os describa, en primer lugar, el cuerpo aparte, y luego el alma también aparte; y en fin, que os muestre cómo estas dos Naturalezas deben estar juntas y unidas para componer hombres que se nos parezcan (AT XI, 119-120).⁴

4 « Ces hommes feront compofez, comme nous, d'une Ame & d'un Corps. Et il faut que ie vous décriue, premièrement, le corps à part, puis après, l'ame auffi à part ; & enfin, que ie vous monstre comment ces deux Natures doiuent estre iointes & vnies, pour compofer des hommes qui nous reffemblent. ». Todas las referencias de la obra cartesiana se citan según la edición de referencia de Charles Adam y Paul Tannery (*Oeuvres de Descartes*, París, Léopold Cerf, 1897-1913; reimpresión París, Vrin, 1996).

Tenemos, pues, tres realidades: el cuerpo, el alma, y la unión, y cada una debe ser tratada separadamente. En la misma línea, Descartes responde a Elisabeth de Bohemia, después que ésta le pregunte cómo algo inmaterial como el alma puede mover algo material como el cuerpo, lo siguiente:

Existen en nosotros ciertas nociones primitivas, que son como los originales en cuyo patrón nos basamos para formar todos nuestros conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.⁵

Así pues, hay distinción, pero también unión alma-cuerpo. Y la noción de esta unión es tan primitiva como la del pensamiento y la de la extensión. Explicar cómo es posible esta aparente contradicción va más allá de la cuestión que nos ocupa aquí, y me limitaré a recordar que para Descartes no existe tal contradicción, aunque unión y distinción no puedan ser pensadas simultáneamente⁶. Esta dificultad de sostener simultáneamente la unión y la distinción fue uno de los principales problemas con los que se encontraron los continuadores del cartesianismo, y es una de las razones que condujo al rechazo más o menos generalizado del dualismo tal como Descartes lo formula. Posiciones más recientes consideran, desde una perspectiva histórica, que el dualismo cartesiano es una mera estrategia instrumentalista dentro de un juego retórico que tiene como finalidad última el progreso de la ciencia, en la línea de los estudios que recientemente han aparecido en torno a las relaciones de Descartes con la medicina⁷. En este sentido, la gran ventaja de la distinción consiste en no tener que apelar al alma para explicar el funcionamiento del cuerpo, como queda patente en el *Tratado del hombre*: El hombre máquina es un autómatas capaz de formar representaciones cerebrales (en la glándula pineal) y de generar una respuesta adecuada a estas representaciones sin necesidad de que intervenga la mente. Para Descartes, la fundamentación de la

5 « Je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant les sentiments et les passions » (AT, III, 665; trad. esp. María Teresa Gallego Urrutia, *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 553-554).

6 Para un desarrollo de esta cuestión, véase J.L. Llinàs, "La integración de la experiencia de la unión en la filosofía", en *De la Metafísica a la Antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*. Ed. François Jaran, Valencia, Pre-textos, pp. 39-52, 2014.

7 Véase por ejemplo Gideon Manning, "Descartes and the Bologna Affair", *The British Journal for the History of Science* 47, pp. 1-13, 2014.

nueva ciencia no puede pasar por considerar al ser humano como una unidad substancial. Descartes quiere evitar una fisiología que considere atributos corporales y mentales, pues esta es precisamente una fisiología de base aristotélica, una fisiología que explica determinadas funciones apelando a causas anímicas. Si no hay lugar para cualidades anímicas en fisiología, y las cualidades de los cuerpos pueden explicarse exclusivamente en términos de materia y movimiento, entonces distinguir y separar alma y cuerpo desde la metafísica se revela como una estrategia adecuada para fundamentar dicha fisiología.

Ahora bien, Descartes podía haber adoptado posiciones diversas y alternativas a la aristotélica escolástica. Por una parte, podría haber adoptado una posición similar a la de Montaigne, que vindica el cuerpo en un esquema de unión alma-cuerpo. Sin embargo, Montaigne no intenta fundamentar la ciencia, y su indudable modernidad en la defensa del ser humano como un ser corporal queda matizada al mantener una posición escéptica en relación a la posibilidad de obtener verdades sobre el mundo que hagan posible el progreso científico. Por la otra, podría haber adoptado una posición materialista. Al respecto, cabe recordar que el dualismo cartesiano no fue una posición globalmente aceptada en el siglo XVII. Más allá de las propuestas correctivas hechas desde corrientes racionalistas (ocasionalismo, armonía preestablecida), el materialismo se presentaba como una teoría alternativa, conforme a la nueva ciencia, bastante extendida. Esto es así incluso en el campo del llamado cartesianismo. Un ejemplo de ello es Regius, que se consideraba seguidor de Descartes, aunque su interpretación de la filosofía cartesiana condujo a un enfrentamiento entre ambos. Para lo que nos ocupa, hay que destacar que la posición de Regius conduce a una consideración material del alma, en la medida que el alma es triple, incluyendo la fuerza vegetativa y la motriz, a lo que se opone Descartes, que considera que estas fuerzas se reducen, en el hombre, a la disposición que tienen las partes del cuerpo de mover y ser movidas⁸.

Más sólidas son las objeciones de Hobbes a la doctrina de la distinción real entre mente y cuerpo, pues muestran que es posible mantener una posición estrictamente materialista dentro de la nueva filosofía sin sostener una posición dualista⁹. Hobbes sostiene que el cogito no prueba la existencia de un alma inmaterial, sino al contrario. Esto es así porque distinguimos entre el sujeto y las facultades o accidentes que residen en ese sujeto, lo que impide que llevemos a cabo la inferencia “Yo estoy pensando, entonces yo soy pensamiento”, inferencia tan absurda como “Yo estoy paseando, entonces soy un paseo”¹⁰. Tenemos que atribuir, pues, un sujeto de los accidentes y facultades relativos al pensamiento, y es perfectamente razonable considerar que ese sujeto es el cuerpo. No voy a entrar en esa discusión, que en último término remite a la existencia o no de ideas innatas, sino que, independientemente de a quién demos la razón, la posición de Hobbes es lo suficientemente consistente como para mantener una postura estrictamente materialista sobre el mundo. Y, si pensamos el sujeto como materia, la ventaja 1) del dualismo a la que antes aludíamos está solucionada. Si todo es materia, entonces podemos llevar a cabo la investigación del mundo natural sin los inconvenientes del animismo.

8 Véase Laura Benítez, “La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano”, en: *La modernidad cartesiana*, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2013, pp. 17-27.

9 Véanse las Terceras Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, AT VII, 171-196; AT IX, 133-152.

10 AT VII, 172-173.

Entonces, o bien renunciamos a plantear la cuestión en términos de utilidad y sostenemos que la distinción cartesiana es una consecuencia del despliegue de su metafísica, que es independiente del desarrollo de la ciencia, o bien, si queremos sostener que, más allá de la convicción cartesiana respecto a la distinción, ésta no va “contra los tiempos”, debemos reformular la pregunta en los siguientes términos: ¿Qué ventaja adicional presenta el dualismo respecto del materialismo en relación a la constitución de la modernidad? No me refiero, pues, a por qué Descartes adoptó una posición dualista, sino a la ventaja que supone su adopción en un contexto en la que se configura una nueva visión del mundo. Aparentemente es un inconveniente, pues parece suponer la escisión del hombre en dos. Pero este inconveniente queda matizado, como ya he señalado, por la defensa de la unión cuerpo-alma. El verdadero hombre es el resultado de esa unión, por lo que, aunque alma y cuerpo sean separables, en el ser humano el alma no funciona separada de un cuerpo, sino que está unida a él de una manera, nos dice Descartes, más fuerte que la que une al piloto con su navío.

En este sentido, hay que recordar que el árbol de la filosofía, tal como es explicado en la carta-prefacio a la edición francesa de *Los principios de la filosofía*, se dirige a que el hombre recoja los frutos del árbol¹¹. El saber es único, todo está conectado, pero ni la metafísica (las raíces) ni la física (el tronco), adquieren su sentido sin unas ramas que den frutos. Y esos frutos los recoge el verdadero hombre, ese hombre unión de dos sustancias. La filosofía ya no es mera contemplación, ya no se trata del saber por el saber, sino de un “saber para”. Pero lo característico del proyecto moderno es que este “saber para” viene definido por el propio ser humano¹². Las ramas del árbol de la filosofía dejan patentes las finalidades que se impone el ser humano: la conservación de la vida (medicina), la disminución del trabajo humano (mecánica), y la satisfacción (moral). Estas finalidades dan sentido al desarrollo técnico, que en su despliegue no debe olvidar porqué se desarrolla. Para lo que nos ocupa, quiero resaltar que, en la filosofía cartesiana, si el ser humano se marca sus propios fines, y si puede, en cierto modo, ocupar el lugar de Dios o de la naturaleza, es porque posee un alma inmaterial y, por tanto, no sometida al mecanicismo de la *res extensa*. Una mente con voluntad libre, que puede determinar sus propios fines y actuar en consecuencia. Se trata de la ventaja 2) a la que aludíamos al principio, ventaja que un modelo materialista no proporciona tan fácilmente, pues todo parece reducirse a relaciones causa-efecto. La cuestión última que está en juego, por tanto, es el de la libertad. Un modelo estrictamente mecanicista conduce a redefinir el concepto de libertad humana, que, en última instancia, no puede oponerse o desviarse de la necesidad que impone la cadena causal. El planteamiento cartesiano permite preservar la libertad humana en la medida que el ser humano no está sometido a ninguna fuerza externa que le conduzca a una opción determinada, sino que puede elegir la opción sin condicionamiento externo. En este sentido, el hombre se asemeja a Dios y le sustituye, ya que en el nuevo modelo de ciencia desconocemos los fines últimos de la naturaleza, fines que quedan fuera de nuestro alcance, por lo que, para dar sentido a la realidad, no queda más remedio que el hombre genere sus propios fines. Esto no significa que el hombre sea absolutamente libre

11 AT IX, 14.

12 La sexta parte del *Discurso del método* (AT VI, 60ss) deja patente la idea de progreso ligada a la empresa colectiva de desarrollo de la nueva ciencia.

como lo sería Dios, pues el alma está unida a un cuerpo e interacciona con él. Es decir, en tanto que el alma se distingue del cuerpo, el hombre es libre; pero en tanto que está unida al cuerpo, está condicionada por éste. En tanto que el alma se distingue del cuerpo, puede elaborar sus propios fines; en tanto que está unida al cuerpo, puede llevar a cabo este diseño.

En consecuencia, la distinción cartesiana entre alma y cuerpo, que va acompañada de la defensa de la unión cuerpo-alma, aparece como la teoría más eficaz para consolidar dos de los principales aspectos que configuran la naciente modernidad del siglo XVII: el desarrollo de la nueva ciencia (frente a la escolástica), y el establecimiento de los propios fines (frente al materialismo). La confluencia de estos dos aspectos revela que la nueva ciencia no supone únicamente una visión del mundo verdadera frente a la teoría falsa anterior, sino que abre la puerta a considerar la ciencia como un buen instrumento para mejorar la vida del ser humano. Esto no significa que ese fuese el “auténtico” objetivo de Descartes, ni que la teoría de la distinción sea una mera teoría instrumentalista, una retórica eficaz para los fines propuestos. La teoría pretende reflejar un estado de cosas: la metafísica es una parte del sistema, son las raíces del árbol, y la distinción se presenta como necesaria para la demostración de la existencia del mundo externo y, paradójicamente, de la consideración del hombre como uno. Pero su pretensión de verdad es un asunto diferente de los efectos que produce sobre la constitución del pensamiento moderno. En este sentido, la posición de Descartes sobre la mente y el cuerpo supone una contribución valiosa para consolidar la modernidad en dos de sus aspectos fundamentales: la nueva ciencia y la consideración del hombre como generador de fines que den sentido a ese desarrollo.

Referencias bibliográficas

- Benítez, L. (2013): “La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano”, en: *La modernidad cartesiana*, Santiago de Cali, Universidad del Valle, pp. 17-27.
- Bourgeois, B. & Havet, J. (2000) : *L'esprit cartésien*, Paris, Vrin.
- Clarke, D. (1982): *Descartes Philosophy of Science*, Manchester, Manchester University Press.
- Descartes, R. (1996): *Oeuvres*, Ed. Adam, C. & Tannery, P., reimpression París, Vrin (1ª edición París, Léopold Cerf, 1897-1913).
- Descartes, R. (2011): *Reglas para la dirección del espíritu [y otras obras]*, estudio introductorio de Cirilo Florez, Madrid, Gredos.
- Llinàs, J.L. (2014): “La integración de la experiencia de la unión en la filosofía”, en *De la Metafísica a la Antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes*. Ed. François Jaran, València, Pre-textos, pp. 39-52.
- Manning, G. (2014): “Descartes and the Bologna Affair”, *The British Journal for the History of Science* 47, pp. 1-13.
- Nicolás, J.A. & Frápolli, M.J. (2001): *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada, Comares.

El feminismo de Freud*

Freud's feminism

ANA MELÉNDEZ VIVÓ**

Resumen: El psicoanálisis freudiano supone una subversión de la filosofía del sujeto. El yo no es, para Freud, una función primordial, pues no existe en el individuo desde el principio ninguna unidad comparable al yo, sino que este ha de ser desarrollado. La historia del desarrollo del sujeto es la historia de su sexuación. Y su sexuación no es resultado de un producto natural ni predeterminado, sino que es algo permeable que se constituye discursivamente. Freud preconiza, de este modo, una de las tesis más aclamadas en el debate feminista actual: *la diferencia sexual no es originaria sino que, más bien, es originada.*

Palabras clave: Psicoanálisis, cuerpo, género, sexo, subjetividad, feminismo.

Abstract: Freudian psychoanalysis represents a subversion of the philosophy of subjectivity. The self is not, for Freud, a major role, as does not exist in the individual from the beginning any unit comparable to it. It must be developed. The subject's development story is the story of his sexuaction. And his sexuaction is not the result of a predetermined or natural product, but something permeable that is discursively constituted. Freud advocates one of the most acclaimed thesis in the current feminist debate: *sexual difference is not original but rather originated.*

Keywords: Psychoanalysis, body, gender, sex, subjectivity, feminism.

El título con el que se encabeza este ensayo puede parecer descabellado, o cuanto menos provocador, si tenemos en cuenta el prolongado desencuentro que ha supuesto la historia de las relaciones entre psicoanálisis y feminismo. Pero aun siendo conscientes de lo conflictivo que puede llegar a ser darle voz al demiurgo de la «envidia de pene» en el seno de la disputa feminista actual, y sin dejar de dar por certeras algunas de las acusaciones de androcéntrico que las teóricas del feminismo han formulado contra el padre del psicoanálisis, nos proponemos aquí demostrar que las aportaciones de la teoría psicoanalítica pueden articularse con

Fecha de recepción: 30/05/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Este trabajo se ha realizado gracias a una beca de investigación predoctoral de Formación al Profesorado Universitario (FPU 2014), en el marco del proyecto de investigación «Hacia una historia conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

** Ana Meléndez Vivó es becaria de investigación en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia (Ana.Melendez@uv.es). Las líneas de investigación de su trabajo refieren especialmente a la relación entre la teoría psicoanalítica freudiana y la historia conceptual. Respecto a sus últimas publicaciones, véase “El sueño como fuente historiográfica. Más allá del principio de placer”, en Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo, 2015, ISSN 1575-2259, pp. 124-137.

el feminismo filosófico, aquel que no solo aborda la problemática del género, sino que se encarga de las grandes cuestiones ontológicas y epistemológicas en relación a la subjetividad. Y es que la aproximación psicoanalítica a esta cuestión, que remite en última instancia al enigma de la diferencia sexual, defiende una construcción cultural de la misma con la concreta ventaja de no caer, como sí hacen otras propuestas feministas y posmodernas, en esencialismos sociológicos. El psicoanálisis ha demostrado que el sujeto solo se constituye como tal en tanto sexuado y que, además, esta construcción es el resultado de una compleja trama de relaciones intersubjetivas, en la que habrá de dársele una especial importancia a los procesos identificatorios que conducen a la formación del yo y del superyó.

1. La teoría feminista en el marco de reflexión posmoderna

Tras la ruptura de la metanarrativa ilustrada, las grandes ideas que legitimaban los grandes sistemas filosóficos dejaron de sostenerse; del cataclismo del gran proyecto moderno se siguió el hundimiento de su versión epistemológica, la filosofía del sujeto. Tanto en su modelo kantiano, entendiendo la conciencia como una estructura atemporal que posibilita nuestro acceso al mundo en tanto que experiencia cognoscitiva, como en su modelo dinámico-hegeliano, que la coloca como un proceso de obtención de sentido a través de una dinámica dialéctica que se desarrolla en el transcurso histórico, la conciencia salía ratificada como *reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora*, esto es, como sujeto que es asimismo el fundamento de todo lo demás.¹

Esta concepción de sujeto como sustrato último es hoy insostenible. En el marco de reflexión posmoderno, la adquisición del yo es entendida como algo contingente que acontece discursiva, social e históricamente. Desde esa circunstancia posmoderna y en esa misma orientación discursiva, la crítica feminista se hace cargo de la cuestión de la constitución de la subjetividad, con la peculiaridad de introducir lo que otros discursos posmodernos siguen dejando fuera del ámbito discursivo: el enigma de la diferencia sexual y el rasgo de la dominación masculina.

Ya en 1949, con la publicación de *El segundo sexo*, de Beauvoir planteó el problema del significado del sujeto del feminismo al cuestionar que se diera una relación mimética del género con el sexo. Para la existencialista francesa, ser el *segundo sexo* responde más bien a un cruce de ideas y de fuerzas históricas, algo que, por tanto, se adquiere por medio de múltiples relaciones sociales patriarcales. Quedó así fundado el feminismo filosófico contemporáneo, que ha seguido afanado en desarrollar la idea de que la feminidad como categoría genérica no es, en ningún caso, reflejo de un atributo esencial.

Con los desarrollos teóricos del feminismo a partir de los años sesenta, tanto hombres como mujeres comenzaron a ser considerados desde un contexto exclusivamente constituido por las relaciones de género. Si bien no se dejó de insistir en que estas relaciones se daban en forma de dominación por parte de los hombres sobre la mayor parte de las mujeres, unos y otros empezaron a ser pensados como «prisioneros del género».² De manera progresiva, desde la introducción del término *género* hasta la más reciente actualidad, se ha dado un

1 Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1988, p. 42.

2 Tubert, S., «Psicoanálisis, feminismo, posmodernismo», en Tubert, S., *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 293.

paulatino fortalecimiento de tal concepto hasta el punto de que muchas feministas exigen hoy dejar de hablar, como lo hicieron de Beauvoir o Kate Millet, desde una conceptualización sexual. Estas detractoras de la crítica sexual defienden que la sustitución del término *sexo* por el de *género* servirá para mostrar el carácter de construcción socio-cultural de la diferencia de los géneros, al quedar oculta tal diferencia bajo la neutralidad de la lengua, y no anclándola así en una materialidad anatómica.

2. La crisis del género: feminismo y psicoanálisis

La postura generológica en detrimento del sexo ha suscitado reacciones contrarias entre parte de las teóricas del feminismo, dando lugar a lo que ya se conoce como la *disputa sexo-género*. Una de las feministas que ha advertido y denunciado los efectos paradójicos y perjudiciales que el esencialismo de género tiene para la teoría feminista ha sido, la también psicoanalista, Silvia Tubert. La autora ha cuestionado la asignación de género como fundamento para una teoría de la feminidad, señalando cuán equívoco es pensar la feminidad en esos términos, y proponiendo, a su vez, la adopción de una perspectiva psicoanalítica para la explicación de la constitución del sujeto y la organización de la diferencia sexual en el seno de la cultura.

El término *género* refiere al constructo social de las categorías de feminidad y masculinidad. Es una categoría, por tanto, fundamentalmente sociológica que se ha contrapuesto a la definición de hombre y de mujer en función de la diferencia sexual anatómica. Sin embargo, la introducción de esta noción en la teoría feminista puede limitar la profundidad de su pensamiento. Siguiendo las razones que para esto ofrece Tubert, diremos, en primer lugar, que la neutralidad terminológica que el término en cuestión acarrea oculta la dominación masculina: «El problema es que de este modo se encubren, entre otras cosas, las relaciones de poder entre los sexos, como sucede cuando se habla de violencia de género en lugar de violencia de los hombres hacia las mujeres: una categoría neutra oculta la dominación masculina».³ Esta terminología neutral no solo encubre la estructura subyacente de dominación, también la diversidad que pueda haber *entre* hombres, y *entre* mujeres, y oculta a aquellos que no se dejan asimilar en ninguna de las dos categorías.

Continuando con otros motivos, Tubert subraya que la diferencia sexo/género reproduce la lógica dualista naturaleza/cultura propia del pensamiento occidental, pues el supuesto de un sistema binario de géneros conserva implícita la creencia en una relación mimética del género con el sexo.⁴ El problema de la mirada simplista de tal dualismo es que desconoce la imposibilidad que se da a la hora de distinguir aquello que en una persona resulta de su condición biológica, y aquello otro que ha sido generado por su formación en una comunidad humana, lingüística y cultural:

Considerar al cuerpo como natural representa un obstáculo epistemológico, un sustancialismo que otorga un privilegio ontológico a la construcción biológica del cuerpo. Pero no hay nada natural que pueda ser captado como tal por el ser

3 Tubert, S., «Introducción: La crisis del concepto de género», en Tubert, S., *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid, Cátedra, 2003, p. 8.

4 *Ibid.*, p. 9.

humano, prisionero de las cadenas significantes del lenguaje y del orden simbólico en general; para él, lo natural y lo significativo son indiscernibles.⁵

Diremos, entonces, que el género como concepto explicativo cae en el dualismo y en el esencialismo simplificador, velando, a su vez, cuestiones políticas y cuestiones teóricas, y vaciando, por tanto, al pensamiento feminista de su contenido. Para salir del esencialismo sociológico al que aboca la generología, y sin por ello caer en el fisiológico, Tubert invita a pensar la cuestión de la feminidad desde psicoanálisis freudiano. Porque lejos de lo que se ha podido pensar durante décadas, hay en Freud un estudio del devenir de la feminidad como un efecto singular que se sitúa en la intersección entre el funcionamiento dinámico de la sexualidad, por un lado, y las imposiciones sociales. El sujeto, por tanto, es siempre un sujeto sexuado, pero no hay elaboración posible de la identidad sexual sin referencia a la alteridad, «significada fundamentalmente –como trataremos de mostrar– por la diferencia sexual y articulada en la dialéctica edípica».⁶

3. El psicoanálisis como método de investigación de la subjetividad

3.1. Crítica del sujeto: deseo y subjetividad en la teoría freudiana

El psicoanálisis freudiano inaugura una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad al subvertir la noción de sujeto vigente en la filosofía de la conciencia. A partir del momento en el que Freud enuncia la premisa fundamental del psicoanálisis, a saber, que «el psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan solo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto»,⁷ se hace insostenible toda epistemología basada en el acceso directo y controlado de la mente y sus actividades. El sujeto del psicoanálisis ya no es el sujeto de la conciencia, sino uno escindido en y subyugado por sus deseos: el sujeto de lo inconsciente.

Al conjunto de fuerzas psíquicas a las que se halla sometido el organismo, Freud le ha dado el nombre de *Trieb*, pulsión. La sustitución del término instinto (*Instinkt*), fijo y predeterminado, por el de pulsión es lo que permite diferenciar el sexo característico del mundo natural-animal de la sexualidad específicamente humana, inaugurando una noción revolucionaria de sexualidad que no podrá ya concebirse como natural, sino como algo que se construye en una compleja trama de relaciones intersubjetivas. Al no estar predeterminadas, las pulsiones habrán de ser modeladas a lo largo de la historia del sujeto en función de sus encuentros con otros sujetos, otros objetos y sus respectivas representaciones, pudiendo ser únicamente configuradas de manera discursiva. A su vez, el sujeto se va constituyendo a partir de esas relaciones que la pulsión establece con lo otro en su historia personal. De manera que tanto la subjetividad como la sexuación son productos de la historia de las relaciones que el niño y la niña establecen con la alteridad en el deseo. Para ver cómo acontece esto, conviene detenerse en la teoría freudiana de la pulsionalidad y en el desarrollo de la pulsión libidinal.

5 Tubert, S., «¿Psicoanálisis y género?», en Tubert, S., *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, op. cit., p. 369.

6 *Ibíd.*, p. 398.

7 Freud, S., *El yo y el ello*, Madrid, Alianza, 2012, p. 14.

La pulsión, a diferencia del instinto, no encuentra objetos predeterminados biológicamente. Esta diferencia, que muy comúnmente se obvia en las traducciones de los textos freudianos, no es en modo alguno baladí, ya que, como hemos dicho, del uso de *pulsión* se sigue una comprensión de la sexualidad humana que, al carecer de objeto y de fin preciso, escapa a un orden prefijado y natural. Con la sustitución del término *Instinkt* por el de *Trieb*, el acento recae en el empuje, en el ímpetu, y no en la finalidad o en el objeto. Tanto en *Tres ensayos* como en *Las pulsiones y sus destinos*, Freud se detiene a considerar el carácter y la estructura de la pulsión, que define como una *fuerza* constante a la que no es posible sustraerse por medio de la fuga. En su fuerza y en su empuje interminable vio Freud el aspecto fundamental de las pulsiones. Respecto a otros de sus elementos definitorios destacó las *fuentes* de la pulsión, todas ellas fenómenos somáticos, diferentes zonas erógenas que, aunque se establecen por la necesidad de autoconservación, adquieren una significación erótica que se independiza y excede la función vital gracias a la relación que se establece a partir de ellas con el otro. La pulsión, además, no tiene un *objeto* natural adecuado; esto es, su objeto no se halla enlazado a la pulsión originariamente. De hecho, el objeto es «lo más variable de la pulsión» y es absolutamente contingente: puede tratarse de una persona o cosa real exterior al sujeto, pero también de un ideal o de alguna parte del propio cuerpo. Por último, el *fin* de la pulsión no podrá ser otro que su satisfacción, aunque es bien sabido que esto no ocurre habitualmente.

La teoría de las pulsiones, junto con la teoría del aparato psíquico, es una de las piezas clave del edificio psicoanalítico. La primera formulación de la misma aparece expuesta de manera explícita en un artículo de 1910, *Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión*, en el que Freud explica todo el suceder universal en base a la oposición de dos fuerzas, Hambre y Amor. A pesar del estado de indigencia explicativa de esta etapa del pensamiento freudiano, Freud certifica ya la coexistencia simultánea de dos tipos de pulsiones enfrentadas, de dos grupos de energía en el aparato psíquico: las *pulsiones del yo*, orientadas a la autoconservación y a la satisfacción de necesidades orgánicas (respirar, comer, etc.), poéticamente recogidas bajo el título de «hambre»; y las *pulsiones sexuales* o eróticas, aquellas cuya energía psíquica es la *libido*, concepto al que Freud se refirió como la manifestación dinámica de la sexualidad. *Libido* es, pues, la energía que subyace a todas las transformaciones que padece la pulsión sexual en cuanto objeto, fin y fuente.

Con el descubrimiento del mecanismo que rige el *narcisismo*⁸ se produce un desdoblamiento de la pulsión sexual en *libido objetal* (propiamente sexual) y *libido yoica* (que aparece en el yo desexualizada). A partir de entonces, el yo es percibido como tanque de libido narcisista en lugar de reducirse a agente de la autoconservación, alejándose de ser ese otro polo pulsional opuesto a la sexualidad. Esta situación aproximaba a la teoría a un monismo libidinal del que Freud siempre había querido huir desde que ya rechazara firmemente la propuesta jungiana de extender el término *libido* hasta significar «energía psíquica general». A la necesidad estructural de reafirmación del dualismo responde, entre otras cosas, la introducción de la noción de *pulsión de muerte* en 1920, en *Más allá del principio de placer*.

8 El mecanismo del narcisismo consiste en una sustracción al exterior de la libido, y su consiguiente aportación al yo. Aunque Freud ya había empleado el término “narcisismo” antes de la publicación de *Introducción al narcisismo*, es en este trabajo donde introduce el concepto en el conjunto de la teoría psicoanalítica, considerando especialmente las catexis libidinales.

Freud defenderá ahí un nuevo dualismo pulsional en el que distingue dos tipos de pulsiones antagonicas: por un lado las eróticas, que tienden a la unión y conservación de lo orgánico; y por otro lado las pulsiones de agresión, que tienden a la destrucción y a la aniquilación.

Pero sin detenernos en matices y detalles sobre el paso de una teoría pulsional a la otra, lo que interesa aquí es que de la relación entre pulsiones sexuales y funciones vitales deriva la libido sus primeros objetos de carga, a cada uno de los cuales corresponde una fase libidinal que, a su vez, corresponde a una etapa de desarrollo psicosexual. El primer estadio de la evolución libidinal es la *fase oral*, que corresponde aproximadamente al primer año de vida, y se caracteriza por su objeto de *catexia*, el pecho materno; por su fuente, la cavidad bucal, y por su fin: la incorporación por ingestión del objeto. Entre los dos y los cuatro años de vida, el infante concentra la carga libidinal en los esfínteres, bajo la primacía de la zona erógena anal como fuente suprema, dando lugar al segundo estadio, la *fase anal*, cuyo funcionamiento se correspondería con una actitud sádica, que tiende a destruir o evacuar el objeto (el excremento), al mismo tiempo que a retenerlo, dominándolo. Hacia los cinco o seis años se entra en la *fase fálica* y edípica. En esta fase la zona erógena son los propios genitales, con la peculiaridad de que los genitales enfocados son únicamente los masculinos. Es lo que se ha llamado *creencia universal del falo*: la niña todavía ignora la vagina como zona erógena y concentra su libido en el clítoris. Se caracteriza, además, por la elección de la figura materna como elección del objeto amoroso por parte de ambos infantes. Por último, y tras el vencimiento del Edipo y la consecuente instauración del superyó, se llega a la *fase genital*, en que la carga libidinal ya se dirige ya hacia un objeto exterior y distinto.

Dos son los rasgos que acompañan el desarrollo de la libido en la primera infancia: al quehacer de la pulsión sexual en este estadio autoerótico le son ajenas las metas de la reproducción; y la pulsión autoerótica busca placer en las diferentes zonas erógenas que pueblan el cuerpo humano, pudiendo prescindir de otros objetos. Al amor de objeto solo se llegará por la mediación de la educación, que obligará a la subordinación del autoerotismo a la primacía genital, llevando esto a una distribución entre lo lícito y lo prohibido. Es cierto que Freud perfila un desarrollo de la libido *normal* que debe pasar por el abandono del autoerotismo y por la unificación de todos los anteriores objetos en uno único. Pero lo destacable es que la sexualidad freudiana se inicia poco después de nacer, y solo al final de una compleja y variable evolución se organiza bajo la prioridad de la genitalidad, aparentando la fijeza y la predeterminación del instinto del que en realidad, como hemos indicado, carece la pulsión. Si lo genital es una concreción específica y determinada de lo sexual, el fin de esta sexualidad no puede ser la procreación a través del coito heterosexual, sino la satisfacción de la pulsión. De esto se deducirá el *hit* freudiano de que la perversión, propia de una libido que busca su satisfacción en organizaciones anteriores y en objetos abandonados, no es la excepción, sino la norma: el perverso no llega tanto a serlo, como que sigue siéndolo.

El cuerpo del que se ocupa Freud no es, por tanto, el cuerpo anatómico, «sino el cuerpo erógeno» y «se estructura a la manera de un mapa dibujado por los fantasmas en los que el sujeto representa la realización de su deseo».⁹ Ya que la disposición adulta final

9 Tubert, S., «Psicoanálisis, feminismo y posmodernismo», en Tubert, S., *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, op. cit. 312.

de la energía sexual es una tiranía en guerra con la tendencia natural del cuerpo humano, que es anárquica y polimorfa de modo perverso. Esto invalidaría las interpretaciones que comúnmente se han hecho de aquellas palabras que el mismo Freud pronunció y que constantemente se le recriminan desde el discurso feminista: «la anatomía es el destino».¹⁰ Para arrojar luz sobre qué sea la feminidad, cuestión central en este trabajo, Freud no nos remite a la anatomía, sino que pone todo el acento en el devenir de la pulsión, que tomará caminos psíquicos distintos en el caso del niño y de la niña a partir de la constatación de la diferencia sexual anatómica.

4. La feminidad

En los últimos años de su vida Freud puso empeño en estudiar y comprender la diferente evolución psíquica del niño y la niña a partir de una bisexualidad innata y compartida por ambos. Escribió varias obras a este respecto,¹¹ aunque nos ceñiremos aquí a lo expuesto en *La feminidad* (1933), texto maduro que engloba y modula todo lo dicho anteriormente, y en el que trata de dar una respuesta al enigma de la feminidad. Freud comienza este escrito cuestionando la seguridad indubitable con la que usualmente diferenciamos masculino y femenino. Pues a pesar de la certidumbre con la que asumimos la clasificación binaria de los sexos, nos advierte de que tales conceptos no están aprehendidos directamente desde la Anatomía, ni tampoco desde la Psicología. Para resolver el enigma de la feminidad habremos de averiguar cómo surge la mujer desde la disposición bisexual infantil.

Ya hemos mostrado que para la teoría psicoanalítica las fases de la organización pre-genital de la libido son comunes al niño y a la niña. Incluso en la fase fálica la niña, que desconoce la vagina, toma el clítoris como zona erógena directiva y a la madre como primer objeto erótico, destapándose aquí una relación preedípica existente durante las tres fases pre-genitales que será determinante más adelante, y sin cuya consideración no podrá comprenderse lo específico del devenir femenino. En cualquier caso, como veíamos, solo tras la comprobación de la diferencia sexual anatómica emprenden ambos caminos distintos. Cuando descubre la existencia de los genitales femeninos, el niño queda afligido por el peligro de perder su pene y abandona radicalmente la situación edípica, aconteciendo con su destrucción la instauración del superyó. Sin embargo, el caso de la niña es bien distinto, casi opuesto: al descubrir su castración sucumbe a la «envidia de pene» y se inicia en el Edipo.

El complejo de castración constituye un punto crucial en la evolución de la niña. Tras el descubrimiento de la falta, podrá tomar tres caminos distintos: podrá ocurrir que, fálicamente ofendida, la niña inhiba su sexualidad, rechazando su amor por la madre y renunciando a la satisfacción masturbatoria del clítoris. Esto supone un cese de gran montante de actividad sexual que, si genera demasiadas pérdidas, provocará la caída de la mujer en la neurosis. Por otro lado, podrá también suceder que surja en esta un complejo de masculinidad, consistente en que se niegue a aceptar la realidad castrada, insistiendo en el mantenimiento de

10 Freud hace esta afirmación en su texto de 1912, «Sobre una degradación general de la vida erótica».

11 La disolución del Complejo de Edipo (1924), Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica (1925), Sobre la sexualidad femenina (1931).

la actividad clitoridiana y en la identificación con la madre fálica o el padre. Este camino desembocaría en una futura elección de objeto homosexual. Por último, el desarrollo «normal» de la sexualidad se dará cuando, en su deseo de pene, la niña oriente su erotismo hacia el padre entrando en situación de complejo de Edipo.

En el desarrollo normal de la sexualidad el deseo de tener un pene es sustituido por el deseo de tener un niño (equivalente simbólico del pene) por medio de un pene, arribando así a la nueva zona erógena, la vagina, que sustituye al clítoris. Con el descubrimiento de que la madre está también castrada, a la niña se le hace muy fácil abandonarla como objeto amoroso, dando rienda suelta a la hostilidad incubada en la sexualidad pregenital. La niña orienta entonces su deseo hacia el padre, entrando en situación edípica, donde permanecerá indefinidamente y solo más tarde superará de forma incompleta. Por consiguiente, mientras que el complejo de Edipo masculino se aniquila en el complejo de castración, el de la niña es posibilitado e iniciado por este: es el complejo de castración el que prepara el Edipo en lugar de destruirlo.

Habida cuenta de las características del proceso edípico en la niña, la formación del superyó en el caso de la mujer tiene forzosamente que padecer, y no podrá alcanzar «la robustez y la independencia que le confieren su valor cultural»,¹² como ocurre en el caso del varón. En la medida en que la ruptura con el deseo por el padre se da de una manera mucho menos brusca y bajo el signo del debilitamiento, el estatuto cultural de la mujer es mucho más conflictivo y dificultoso que el del hombre. Como el superyó femenino emerge de forma mucho más progresiva, extendida y nunca definitiva, la renuncia pulsional y la consiguiente sublimación de la misma a la que Freud atribuye el origen de la cultura, se dará en la mujer de forma particular.

Por un lado, habiendo interiorizado el superyó con menor fuerza, y al tener al mismo tiempo que representar los intereses familiares y de la vida sexual, a las mujeres se les concede en menor grado el don de sublimar la pulsión. Se las liga así de forma mucho más desprendida y ligera a la producción cultural.¹³ Además, debido a la relativa falta de robustez de su superyó, su relación con la *pulsión de muerte* es mucho más moderada. Por eso se les otorga la capacidad de compensar los efectos del cada vez mayor malestar de una «cultura de la pulsión de muerte», y oponerse a la tarea de esta, defendiendo los intereses «conservadores» del Eros.¹⁴ Solicitadas para responder a las pulsiones sexuales opuestas a la norma social, y encargadas del trabajo de reparación opuesto al trabajo de la pulsión de muerte, diremos con Assoun que la feminidad constituye el reverso de la cultura.¹⁵

12 Freud, S. «La feminidad», *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en Freud, S., *Obras Completas*, trad. de López Ballesteros, Tomo 8, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, p. 3174.

13 Rechazando el estereotipo pseudocientífico de la misoginia del siglo xx, Freud atribuye a la menor capacidad de sublimación de la mujer factores culturales y sociales: «No creo que la oposición biológica entre trabajo intelectual y actividad genésica explique la imbecilidad fisiológica de la mujer, como lo sostuvo Moebius en su tan controvertido libro. Opino, en cambio, que el hecho indudable de la inferioridad intelectual de tantísimas mujeres debe reconducirse a la inhibición de pensar que se requiere para sofocar lo sexual», Freud, S., «La moral cultural sexual y la nerviosidad moderna», en Freud, *Obras Completas*, tomo 4, op. cit., p. 177.

14 Freud, S., *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 103.

15 Assoun, P., *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona, Ediciones el Serbal, 2003, p. 176

A pesar de que, continuando con el enigma de la feminidad, Freud hace algunas alusiones a la pasividad como peculiaridad psíquica de la feminidad madura, admite que acerca de la conducta de la feminidad posterior al Edipo poco más puede decir, y reconoce el límite de la explicación psicoanalítica:

Hemos dado el nombre de libido a la fuerza motriz de la vida sexual (...). No nos sorprenderá hallar que a cada sexualidad correspondía su libido particular, de manera que una clase de libido perseguiría los fines de la sexualidad masculina y otra los de la femenina. Pero nada de esto sucede. No hay más que una libido que es puesta al servicio tanto de la función masculina como de la femenina. Y no podemos atribuirle un sexo.¹⁶

En tal caso, si bien la diferencia sexual anatómica tiene, como hemos tratado de mostrar, consecuencias psíquicas, estas no se basan en energías psíquicas diferentes, en libidos distintas: *la libido, fuerza motriz de la vida sexual, no tiene sexo*. Es, toda ella, de un mismo tipo, dándose en los seres humanos una bisexualidad innata que en el desarrollo psicosexual de cada cual irá deviniendo de forma que llegue a ser varón o mujer. Para el desarrollo de tal proceso no basta con la anatomía, sino que se tratará de constantes interrelaciones, con otros y con nosotros mismos, dentro de una comunidad socio-cultural y de un régimen de sentido. La comprobación de la diferencia de genitales marca un distinto rumbo para ambos, pero ello no por un simple reflejo del orden biológico como se ha malinterpretado tantas veces, sino por la dispar traducción psíquica que tiene la diferencia en ambos sexos en ese determinado régimen de sentido. El psicoanálisis derrumba, pues, la concepción esencialista de masculinidad y feminidad:

Hombres y mujeres no son tales a priori de la historia de su constitución como sujetos que es, al mismo tiempo, la historia de su sexualidad. Masculinidad y feminidad no son puntos de partida sino de llegada, nunca suficientemente asegurados, que se estructuran a través del pasaje por el complejo de Edipo en la fase fálica u organización genital infantil.¹⁷

La historia del sujeto es, para Freud, la historia de su sexuación. Y su sexuación no es resultado de un producto natural ni predeterminado, sino que es algo permeable e influenciable que se constituye discursivamente. Freud preconiza, de este modo, una de las tesis más aclamadas en el debate feminista actual: *la diferencia sexual no es originaria sino que, más bien, es originada*. Por eso, para pensar la feminidad propone Tubert una aproximación psicoanalítica, porque desde esta se muestra que el enigma de la diferencia sexual no puede reducirse a ni a esencialismos biológicos ni a esencialismos socio-generológicos:

16 Freud, S., «La feminidad», *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, op. cit., p. 3175

17 Tubert, S., *Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 284-285

Freud no adjudicó un contenido psicoanalítico a las nociones de masculinidad y feminidad, lo cual no significa que se negara a emplearlas; reservó más bien un margen de indeterminación e incertidumbre para una dimensión subjetiva que no puede reducirse a lo biológico ni a lo social, y comprendió que la asignación de un sentido determinado a esas categorías era el producto de las normas estadísticas y de los ideales culturales.¹⁸

Al marcar el carácter originado del binarismo sexual, Freud no solo derrumba la postura esencialista, sino que está anticipando una tesis ontológica muy concurrida en la disputa feminista actual: *el sexo no hace el género*. Porque no hay dos sexos, ni una identidad sexual que sea siempre una y la misma opuesta a otra que integra y excluye en términos jerárquicos. Freud se estaría así anticipando, con esta tesis, tanto a la perspectiva de la hermenéutica deconstructiva derridiana de la diferencia sexual, como al feminismo político butleriano. Pues aunque no haya en Freud el intento de deconstrucción de una lógica binaria y jerárquica del discurso sexual, y pese a que no haya defendido, en los términos en los que lo hace Butler, la constitución política del género, Freud anticipa que masculinidad y feminidad son categorías culturales que preexisten al sujeto y, por lo tanto, a su sexuación. Ahora bien, tampoco dirá que sea *el género* exclusivamente, *lo que produce al sexo*. Pues, como comenzábamos diciendo, la especificidad del psicoanálisis respecto a otras propuestas posmodernas radica en la resaltar la importancia de los procesos identificatorios que conducen a la formación del yo, del ideal del yo, del superyó, sin los cuales no podríamos comprender cómo las formaciones discursivas arraigan en las personas, cómo las constituyen como sujetos que luego se habrán de autoobservar y regular a sí mismos, y cómo juega el deseo inconsciente en la asunción y el rechazo de esos discursos.¹⁹

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (2003): “Lo femenino o el reverso de la cultura”, *Freud y las ciencias sociales*, Ediciones el Serbal, Barcelona.
- Campillo, Neus (2003): “Ontología y diferencia de los sexos”, *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid.
- De Vicente Arregui, Gemma (2005): “De la sexualidad originaria al sexo originado. Aportaciones del psicoanálisis al feminismo”, *Revista Thémata*, n.º. 35, p. 721-726.
- Freud, Sigmund (2001): *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, en Freud, S. *Obras Completas*, trad. de L. L. Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo IV, ensayo XXIX.
- Freud, Sigmund (2001): *Sobre una degradación general de la vida erótica*, en Freud, S. *Obras Completas*, trad. de L. L. Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo V, ensayo LXVII.

18 Ídem.

19 Tubert, S., «Psicoanálisis, feminismo, posmodernismo», en Tubert, S., *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, op. cit., p. 307.

- Freud, Sigmund (2010): *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, Freud, S. *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. L. L. Ballesteros, Alianza, Madrid.
- Freud, Sigmund (2012): *El yo y el ello*, trad. de R. Rey Ardid y L. L. Ballesteros, Alianza, Madrid.
- Freud, Sigmund (2010): *El malestar en la cultura* en Freud, S., *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. L. L. Ballesteros, Alianza, Madrid.
- Freud, Sigmund (2008): *¿Por qué la guerra?*, trad. L. L. Ballesteros, Editorial Minúscula, Barcelona.
- Freud, Sigmund (2001): *La feminidad en Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en Freud, S. *Obras Completas*, trad. L. L. Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, tomo VIII, ensayo CLXVI.
- Gómez, Carlos, (2009): “La sexualidad femenina”, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- González, Teresa (2004): *Prolegómenos a una Fenomenología de la carne o La lectura Marcúsiana del Psicoanálisis*. Trabajo de Investigación dirigido por Neus Campillo Iborra, Programa de Doctorado: Razón, Lenguaje e Historia, Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia, 2004.
- Tubert, Silvia, (1996): “Psicoanálisis, feminismo, posmodernismo”, *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*, Paidós, Barcelona.
- Tubert, Silvia, (1999): *Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Tubert, Silvia (2001): “Malestar en la palabra. Freud cien años después”. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, ISSN 1575-2259, N°. 5-6, págs. 7-22.
- Tubert, Silvia, (2003): Introducción a *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid.
- Tubert, Silvia, (2003): ¿Psicoanálisis y género?”, *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Cátedra, Madrid.

El cuerpo como *a priori* del conocimiento científico y el “giro hacia la facticidad” de la Física contemporánea. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger*

The Body as *A priori* of Scientific Knowledge and the “Turn to Factuality” of Contemporary Physics. A Dialogue of K.O. Apel with and against M. Heidegger

LAURA MOLINA-MOLINA**

Resumen: el presente artículo tiene como principal objetivo mostrar por qué el análisis y la valoración que K.O. Apel realiza de una parte importante de la Física contemporánea en lo referente a sus presupuestos epistemológicos lo lleva a distanciarse de las tesis que M. Heidegger dirige contra el modelo de conocimiento que subyace a la Física en general. La tesis que aquí se sostiene es que la clave para entender dicho distanciamiento reside en que mientras Apel es consciente del estatuto epistemológico que los últimos desarrollos de la Física contemporánea conceden al cuerpo del observador frente al resto de cuerpos observados, Heidegger parece pasar por alto este hecho.

Palabras clave: *Antropología del conocimiento, a priori corporal, ciencias hermenéuticas, física contemporánea, Karl-Otto Apel, Martin Heidegger.*

Abstract: the main aim of this paper is to show why K.O. Apel’s review and appreciation of a significant part of Contemporary Physics concerning its epistemological presuppositions distances him from M. Heidegger’s statements against the model of knowledge underlying general Physics. The thesis held here is the following: the key to understanding such distancing lies in the fact that while Apel is aware of the epistemological role given to the observing body by the latest developments of Contemporary Physics, as opposed to the rest of observed bodies, Heidegger seems to overlook this fact.

Keywords: *Anthropology of Knowledge, Contemporary Physics, Corporal A priori, Hermeneutical Sciences, Karl-Otto Apel, Martin Heidegger.*

Fecha de recepción: 01/06/2016 Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Este trabajo se inscribe dentro del Grupo de Investigación “Conocimiento, verdad y valores” (HUM-432), financiado por la Junta de Andalucía.

** Personal Docente e Investigador en Formación del Programa Ayudas para la Formación del Profesorado Universitario (convocatoria 2013) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (referencia: FPU13/04478), adscrita al departamento de Filosofía II de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Principales ámbitos de investigación: la Antropología del conocimiento y la Hermenéutica crítica de Karl-Otto Apel. Últimas publicaciones: *La transformación de la racionalidad por Karl-Otto Apel: a la búsqueda de una teoría unificada de la razón científica*. Trabajo Fin de Máster publicado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Granada DIGIBUG, 2014 (URI: <http://hdl.handle.net/10481/34288>) y “The Conception of Knowledge in Leibniz’s Monadology and its Value Within the Framework of Apel’s Anthropology of Knowledge”, en *Leibniz and Hermeneutics*. Cambridge Scholars Publishing: United Kingdom, 2016, 147-157. Contacto: lauramolina@ugr.es.

Introducción

El presente artículo tiene como principal objetivo mostrar por qué el análisis y la valoración que K.-O. Apel realiza de una parte importante de la Física contemporánea en lo referente a sus presupuestos epistemológicos lo lleva a distanciarse de las tesis que M. Heidegger dirige contra el modelo de conocimiento que subyace a la Física en general. La tesis que aquí se sostiene es que la clave para entender dicho distanciamiento reside en que mientras Apel es consciente del estatuto epistemológico que los últimos desarrollos de la Física contemporánea conceden al cuerpo del observador frente al resto de cuerpos observados, Heidegger parece pasar por alto este hecho.

De cara a cumplir con este objetivo, he tomado como referencia principal aquellos textos que ambos autores dedican al tema de la Física en conexión con la problemática del cuerpo. En el caso de Heidegger, la atención se centra en sus “Seminarios de Zollikon” (en concreto, los impartidos entre 1965 y 1966). En el caso de Apel, merecen ser considerados dos: “Tecnognomía – una categoría gnoseo-antropológica” (1958) y “El *a priori* corporal del conocimiento” (1963).

En la primera parte del artículo, la atención se centra en las tesis más relevantes contenidas en los seminarios de Heidegger que se acaban de mencionar, a fin de mostrar por qué para Heidegger el cuerpo del observador recibe el mismo tratamiento en la Física contemporánea que en la Física clásica. Una vez destacadas las novedades que a juicio de Apel presenta la Física actual con respecto a la anterior, se muestra cómo para este autor el cuerpo del observador sí recibe un tratamiento diferenciado en los últimos desarrollos de la Física contemporánea. El itinerario recorrido a través de la reconstrucción de este diálogo entre ambos autores nos conducirá a afirmar, de manera legítima y a modo de conclusión, algo en lo que no estaría de acuerdo Heidegger aunque sí Apel: que la concepción gnoseológica que subyace a la Física atómica experimenta un “giro hacia la facticidad”, alejándose de este modo de los presupuestos epistemológicos en los que descansa el paradigma de la conciencia.

En la medida en que este artículo bosqueja la concepción gnoseológica presente en el marco de la Física actual, permite valorar la significación y relevancia filosóficas que esta disciplina posee. Ello se lleva a cabo en conexión con el tratamiento que el cuerpo recibe en dos autores pertenecientes a la tradición de pensamiento hermenéutica, por lo que hace posible asimismo pensar las implicaciones filosóficas de la Física contemporánea desde esta perspectiva. Por último, cabe decir que se suele echar en falta una tematización del problema del cuerpo tanto en la obra filosófica de Apel como en la de Heidegger¹, motivo por el cual no es común recurrir a estos autores a la hora de tratar esta cuestión. En este sentido, este artículo posee también interés en la medida en que abarca aspectos de la obra de estos autores que no suelen ser tratados ni conocidos.

1 En relación a la ausencia de esta problemática en la obra de Heidegger, tanto Ciocan (2001) como Xolocotzi (2014) ofrecen diferentes explicaciones a fin de entender a qué puede deberse este hecho. En lo referente a la escasa importancia concedida al cuerpo por parte de Apel en su obra más tardía, Blanco (1994) dedica un espacio a profundizar en esta cuestión, mientras que Maliandi (1998) y Centeno (2012) tratan la cuestión del cuerpo en la fase más temprana de la obra apeliiana.

1. El tratamiento del cuerpo del observador como *Körper* en la Física actual

Antes de entrar en materia, es necesario llevar a cabo una aclaración terminológica. En el marco de este artículo, entenderé por el término “Física moderna” tanto la Física clásica de Newton y Galileo como la Física actual o contemporánea de Einstein, Heisenberg y Bohr. Así, dentro de esta última, diferenciaré entre el ámbito macrofísico, en el que opera la teoría de la relatividad de Einstein, y el ámbito microfísico o atómico, en el que tiene validez la mecánica cuántica de Heisenberg y Bohr. Por último, en lo referente a la problemática del cuerpo, tanto Heidegger como Apel distinguen entre el cuerpo como *Leib*, al que aquí me refiero con la expresión “cuerpo (L)”, y el cuerpo como *Körper*, o “cuerpo (K)”. El cuerpo (L) hace referencia al cuerpo propio que, no pudiendo ser observado, hace posible la observación de otros cuerpos. Por su parte, el cuerpo (K) engloba al resto de cuerpos, que sí pueden ser objeto de observación.

La novedad que los “Seminarios de Zollikon” presentan con respecto a otros textos dedicados a pensar la esencia de la ciencia moderna reside en que, en este caso, Heidegger pone directamente en conexión la temática de la ciencia con la problemática del cuerpo, precisamente a raíz de una serie de reflexiones que el autor realiza en torno al método científico².

En estos seminarios, Heidegger hace hincapié en la idea de que en la ciencia “lo determinante es *cómo* es representada la naturaleza y no el *qué*.” (Heidegger, 2013, 213). Así, para Heidegger, esclarecer lo que significa “ciencia” no consiste en otra cosa más que en señalar “[...] de qué modo se caracteriza la relación científica con el objeto temático.” (Heidegger, 2013, 215). En la ciencia, la naturaleza es representada como objeto “medible” y el modo que tiene el científico de relacionarse con ella es a través de la “medición” de carácter cuantitativo. Ahora bien, en ese “hacer-presente-el-ser-de-los-entes-como-medible”, al que aboca el método científico, juega un papel fundamental el cuerpo (L). De acuerdo con Heidegger, “siempre que tomo conocimiento de algo *como* algo, entonces yo me mido por aquello que la cosa es.” (Heidegger, 2013, 164). Este “medir-se por lo dado”, que según Heidegger constituye “la estructura fundamental del comportamiento humano con las cosas” (Heidegger, 2013, 164), está codeterminado por el “corporar” del *Dasein* (Heidegger, 2013, 160). Así pues, no todo medir es para Heidegger necesariamente un medir cuantitativo: “aquí se trata de un medir en sentido enteramente fundamental, únicamente en el cual se funda todo medir científico.” (Heidegger, 2013, 165). De este modo, si el corporar del cuerpo (L) codetermina el “medir-se por lo dado”, el cual a su vez hace posible el medir científico, entonces el cuerpo (L) no es un cuerpo más susceptible de ser medido, ya que en todo medir cuerpos se halla necesariamente presupuesto.

2 En estos seminarios, el “problema del cuerpo” se enmarca en un principio en el contexto de una ciencia diferente a la Física: la Psicología. Uno de los debates que surgen dentro de este marco es el de si el propio cuerpo es algo somático o algo psíquico. Esta cuestión será desarrollada por Heidegger a lo largo de varios de estos seminarios y le servirá de base para exponer uno de los elementos fundamentales de su obra filosófica: el círculo hermenéutico (entre el modo de acceso y el ser del ente) como la “estructura esencial del conocimiento humano” (Heidegger, 2013, 137).

En definitiva, el cuerpo (L) es aquello que hace posible el conocimiento científico de la naturaleza, por lo que nunca podrá ser objeto de estudio por parte de la ciencia, que se halla limitada al ámbito de lo medible. Simplemente, ella lo presupone. Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de la Física actual? Heidegger lleva a cabo en estos seminarios la siguiente reflexión:

La teoría de la relatividad de la física ha introducido la posición del observador en la temática de la ciencia, sin poder decir, en cuanto física, lo que significa la posición del observador. [...] La microfísica debe constatar la intervención mensuradora del instrumental de sus experimentos en la aprehensión de sus objetos, es decir, la corporalidad (L) del ser humano está en juego en la objetividad del conocimiento de la física. (Heidegger, 2013, 156-7).

Por un lado, es posible comprobar que Heidegger reconoce aquí la novedad que la Física actual presenta con respecto a la Física clásica. Tanto en la teoría de la relatividad como en la microfísica se produce una toma de conciencia acerca de lo importante que la posición o la intervención del observador es para la observación, hasta el punto de que ya no es posible hablar, a diferencia de como se hacía en la Física clásica, de la naturaleza como algo independiente del sujeto que la observa³. Ahora bien, para Heidegger, esa toma de conciencia por parte de la Física actual acerca de la dependencia del objeto con respecto al sujeto de la observación no implica concebir el cuerpo del observador como *Leib*. De acuerdo con Heidegger, aun cuando en los últimos desarrollos de la Física el cuerpo del sujeto juega un papel fundamental en la medición del cuerpo del objeto, el cuerpo del observador continúa siendo tratado como el cuerpo del objeto observado (K), esto es, como un cuerpo medible. Por este motivo afirma Heidegger que la física, *en cuanto física*, no puede decir lo que significa la posición del observador en la teoría de la relatividad, como tampoco la intervención en la observación de los aparatos de medición en la microfísica.

Este modo de concebir por parte de Heidegger el tratamiento que el cuerpo del observador recibe en la Física actual la sitúa en el mismo paradigma epistemológico, tan criticado por Heidegger, en el que se emplaza la Física clásica, el paradigma de la conciencia, en el que sólo la reflexión o la conciencia del sujeto es reconocida como condición de posibilidad *a priori* del conocimiento. Para nuestro autor, el cuerpo es tratado en la Física actual únicamente como condición de posibilidad *empírica* del conocimiento. Así pues, aun cuando Heidegger mencione en numerosas ocasiones la existencia de dos períodos dentro de la Física moderna, lo cierto es que para este autor no existe una diferencia tal que nos permita reconocer la pertenencia de ambos períodos a distintos paradigmas⁴.

3 Una significativa obra de referencia que expone las principales transformaciones en el ámbito de la Física durante esta época, así como también sus implicaciones filosóficas, es *La imagen de la naturaleza en la física actual*, de W. Heisenberg (1955). Así, en relación a la dependencia de la observación con respecto al sujeto que la lleva cabo, Heisenberg afirma lo siguiente: “cuando observamos los componentes mínimos de la materia, el proceso de observación representa un trastorno considerable, hasta el punto de que no puede ya hablarse del comportamiento de la partícula prescindiendo del proceso de observación [...]” (Heisenberg, 2013, 12-3).

4 No obstante, Heidegger (1994) sí señala que existen diferencias entre la Física clásica y la Física atómica en lo que respecta al diferente modo que ambas tienen de entender la “objetividad” y la “calculabilidad”. Esta tesis es sostenida asimismo por Chevalley (1990), Giannetto (1999) y Miquel (2006).

2. La Física contemporánea como “desdogmatización” de la Física clásica

A diferencia de Heidegger, las reflexiones que Apel realiza en torno a la teoría de la relatividad y a la mecánica cuántica conducen a situar parte de los desarrollos actuales de la Física en un paradigma distinto al de la conciencia. Dos son principalmente los artículos que Apel dedica a pensar las diferencias existentes entre la Física clásica y la Física contemporánea, motivo por el cual merecen en este punto nuestra atención: “Tecnognomía – una categoría gnoseo-antropológica” (1958) y “El a priori corporal del conocimiento” (1963). Este apartado tiene como objetivo mencionar las novedades que, a juicio de Apel, presenta la Física actual con respecto a la anterior, a fin de mostrar cómo para este autor el cuerpo del observador sí recibe un tratamiento diferenciado en los últimos desarrollos de la Física contemporánea.

En el marco de su Antropología del conocimiento⁵, al cual pertenecen ambos escritos, Apel reflexiona acerca de aquello que formal y estructuralmente tienen en común las ciencias naturales y las ciencias humanas: la “tecnognomía”. Con este término, Apel intenta categorizar gnoseo-antropológicamente el hecho de que todo tipo de acto cognoscitivo o comprensivo del ser humano se halla corporalmente mediado, reconociendo de este modo el cuerpo, no como obstáculo, sino como condición de posibilidad del conocimiento.

A juicio de Apel, el cuerpo ha sido tradicionalmente olvidado por la teoría del conocimiento, que se ha centrado exclusivamente en la reflexión o conciencia del sujeto. A partir de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, Apel considera que la teoría del conocimiento moderna, en la que se basa la Física clásica, hereda la radical separación platónica entre alma y cuerpo, expresada en la distinción sujeto-objeto de conocimiento. De acuerdo con Apel, este dualismo platónico-cartesiano no hace sino apuntar a la posibilidad de que el sujeto conozca sin necesidad de poseer un cuerpo⁶. Sin embargo, la Física contemporánea, en la medida en que reconoce al cuerpo su estatuto gnoseológico, descansa en presupuestos epistemológicos diferentes a los de la teoría del conocimiento clásica (Platón) y moderna (Descartes), hecho que permite situarla fuera del paradigma de la conciencia⁷. De ahí la relevancia y significación filosóficas que la Física contemporánea posee para Apel.

De acuerdo con este autor, el reconocimiento del cuerpo como condición de posibilidad del conocimiento científico tiene lugar en la Física contemporánea en el marco de los

5 Con esta expresión, Apel hace referencia a un “programa de investigación de una ‘razón concreta’ que hace referencia al cuerpo, por oposición a la teoría del conocimiento de la conciencia pura y reflexiva y a sus estructuras inmanentes, fundada por Descartes y Kant (en última instancia, por Platón)” (Apel, 1958, 61) [Traducción propia]. Para un estudio pormenorizado de este programa filosófico, véase Centeno (2012).

6 Apel concibe la fórmula leibniziana “nihil est in intellectu quod (prius) non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus” (*Nouveaux Essais*, II, 1, 2) como la mejor expresión de la absoluta disyunción clásica entre lo “Empírico” y lo “Apriorístico”, es decir, entre aquello que podemos experimentar y aquello que constituye las condiciones de posibilidad de la experiencia, a su vez no experimentables (Apel, 1963, 152). De acuerdo con la fórmula anterior, sólo el *intellectus ipse*, esto es, la conciencia, formaría parte de lo apriorístico, quedando el *sensus ipse*, es decir, el cuerpo, relegado al ámbito de lo empírico.

7 También Heisenberg se pronuncia acerca de esta cuestión: “la antigua división del Universo en un proceso objetivo en el espacio y el tiempo por una parte, y por otra parte el alma en que se refleja aquel proceso, o sea la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, no sirve ya como punto de partida para la inteligencia de la ciencia natural moderna” (Heisenberg, 2013, 25).

denominados “sistemas de referencia” (teoría de la relatividad de Einstein), así como en la constatación del papel fundamental jugado por los “aparatos de medición” en la observación (mecánica cuántica). Así, de acuerdo con la teoría de la relatividad, operativa en el nivel macrofísico, un sistema de referencia es un conjunto de convenciones usadas por un observador para poder medir las magnitudes físicas de un sistema físico. Las trayectorias medidas y el valor numérico de muchas magnitudes son relativas al sistema de referencia que se considere, dependiendo de si éste se encuentra en estado de reposo o de movimiento. No obstante, aunque los valores numéricos de las magnitudes pueden diferir de un sistema a otro, siempre están conectados a través de relaciones matemáticas que permiten a un observador predecir los valores obtenidos por otro observador⁸. Por su parte, según la mecánica cuántica, cuyo ámbito de validez se limita al nivel microfísico, la obtención de los datos de la observación no se puede llevar a cabo previamente a través de un mero cálculo matemático⁹, sino que ello requiere la propia intervención corporal del observador en la observación, que tiene lugar a través del aparato de medición utilizado por el observador. Esta indeterminación previa viene matemáticamente expresada a través de una función de probabilidad de las posibilidades objetivas, de las posibles observaciones, cuya realización o actualización sólo puede tener lugar a través de un acto de observación irreversible.

Este reconocimiento del cuerpo del observador como condición de posibilidad de aquello que podemos observar, lleva a Apel a defender la tesis de que la Física contemporánea ha sufrido un proceso de “desdogmatización” (*Entdogmatisierung*) con respecto a la dogmática Física clásica. En efecto, a diferencia de esta última, en la Física contemporánea tiene lugar una toma de conciencia acerca del carácter dogmático (céntrico y finito) de toda observación y, por lo tanto, del conocimiento científico en general, haciendo de este modo posible una reflexión en torno a las perspectivas, enfoques y posiciones que dan lugar a las diferentes visiones de la Naturaleza (Apel, 1958, 64)¹⁰.

Como consecuencia del reconocimiento del cuerpo como condición de posibilidad del conocimiento científico en el marco de la Física contemporánea, Apel considera que es posible establecer un puente entre ésta y la labor desempeñada en el seno de las ciencias hermenéuticas. En efecto, el carácter no dogmático de la Física contemporánea permite hablar de su similitud formal o estructural con respecto a las ciencias hermenéuticas, encargadas, entre otras cosas, del estudio comparativo de las imágenes pre-científicas del mundo presentes en el ámbito artístico, político, religioso, jurídico o social de una determinada comunidad histórica (Apel, 1958, 65-6). Por otra parte, los experimentos realizados en el nivel microfísico de la mecánica cuántica arrojan luz acerca de cómo tiene lugar la formación de imágenes (no científicas) del mundo en el ámbito de la experiencia cotidiana¹¹.

8 En efecto, las denominadas Transformaciones de Lorentz nos permiten calcular las magnitudes espaciotemporales de un suceso al pasar de un sistema de referencia a otro.

9 En el caso de la teoría de la relatividad sí, a través de las Transformaciones de Lorentz.

10 Apel concibe la Física contemporánea como una “sistemática de relaciones matemáticas de aspectos que pueden ser provocados de manera experimental” (Apel, 1958, 64) [Traducción propia]. A juicio de este autor, el “estallido de la objetualidad” producido en la fase actual de la Física restaura el equilibrio entre propiedades de la materia, que había sido roto en fases anteriores.

11 Si bien en el ámbito de la vida cotidiana el hombre trata con “cosas”, esto es, con entidades macrofísicas, Apel considera que el modelo epistemológico decisivo para entender la formación de imágenes pre-científicas del mundo no lo hallamos precisamente en la teoría de la relatividad sino en la mecánica cuántica. No obstante,

3. El cuerpo del observador como a priori del conocimiento científico

Al hilo de estas reflexiones se nos plantea una serie de interrogantes: a juicio de Apel, ¿qué tratamiento recibe el cuerpo del observador en la Física contemporánea? ¿Es éste tratado como *Leib* o más bien como *Körper*? Conectando esta pregunta con las reflexiones de Heidegger en torno al problema del cuerpo, ¿trata la Física actual el cuerpo del observador como algo medible cuantitativamente (K) o más bien como algo que escapa a este tipo de medición (L)? El artículo de Apel de 1963 puede servirnos de guía para dar respuesta a estas preguntas.

Como sabemos, la teoría de la relatividad permite deducir reflexivamente a través de una operación matemática, esto es, sin necesidad de una intervención corporal del observador, los valores o magnitudes observables en cada sistema de referencia. En efecto, aunque los valores numéricos de las magnitudes pueden diferir de un sistema a otro, siempre están conectados a través de relaciones matemáticas que permiten a un observador predecir los valores obtenidos por otro observador. En este sentido, no cabe duda de que el modelo einsteiniano trata el cuerpo del observador como otro cuerpo más (K), en tanto que objetiva matemáticamente cada uno de los sistemas de referencia (Apel, 1963, 163).

No obstante, Apel hace hincapié en que la objetivación matemática del punto de vista realizada en el seno de la teoría de la relatividad presenta diferencias con respecto a la objetivación llevada a cabo en modelos del conocimiento anteriores. Este hecho se muestra en la exigencia científica de que conceptos como “ahora”, “presente”, “aquí”..., que acompañan necesariamente a toda representación, sean definidos de cara a posibles mediciones, no siendo posible determinar su sentido a través de una reflexión pura independiente de toda experiencia (Apel, 1963, 158-9). En efecto, “para el físico no existe el concepto mientras no se brinde la posibilidad de averiguar en un caso concreto si es verdadera o no la proposición que lo contiene. Hace falta pues una definición de tales conceptos que proporcione el método para decidir experimentalmente en el caso presente si las proposiciones que los contienen son o no verdaderas.” (Einstein, 2012, 30).

Ahora bien, independientemente de la existencia de diferencias en el modo de objetivar el lugar ocupado por el observador, esto es, su sistema de referencia, Apel insiste en que éste es tratado aquí como una cuestión matemática, como un mero problema de medición. Esto es debido a que es posible calcular de manera unívoca el contenido de las observaciones llevadas a cabo desde distintos sistemas de referencia con la única ayuda de la herramienta matemática. En definitiva, el cuerpo del observador no recibe en última instancia un trato diferenciado en relación a los cuerpos observados ya que se dispone de él de manera objetiva, tal y como ocurría en las epistemologías anteriores.

En conclusión, Apel coincidiría con Heidegger en lo relativo a cómo es concebido el cuerpo del observador en la teoría de la relatividad, esto es, como un cuerpo (K) cuya medición cuantitativa hace posible medir otros cuerpos (K) del mismo modo. Siendo esto así, ambos autores estarían de acuerdo en afirmar que en este caso el cuerpo del observador constituye una condición de posibilidad *empírica* del conocimiento científico.

Apel no es ciego a la principal diferencia que existe entre la constitución del objeto en la mecánica cuántica y el de la experiencia cotidiana: el cálculo probabilístico del fenómeno a través de la función de onda no atiende a la historicidad del propio medir, haciendo caso omiso del contexto histórico-cultural del sujeto que lleva a cabo la medición (Apel, 1963, 170-1).

Ahora bien, ¿qué ocurre para Apel con el cuerpo que posibilita la medición en el caso de la mecánica cuántica? ¿Es éste concebido del mismo modo que en la teoría de la relatividad, es decir, como una condición de posibilidad *empírica* del conocimiento científico (K) o, más bien, como una condición de posibilidad *a priori* del mismo (L)?

Como ya se ha indicado anteriormente, a diferencia de lo que ocurre con la teoría de la relatividad, el científico no es capaz en este caso de anticipar matemáticamente de modo definitivo, sino sólo probabilísticamente, el contenido de la observación, pues ésta posee además como condición de posibilidad la intervención corporal del observador en la observación, a través del aparato de medición. Esta indeterminación previa viene matemáticamente expresada a través de la función de onda, que permite calcular el grado de probabilidad de las posibles observaciones, pero cuya realización o actualización sólo puede tener lugar a través de la interacción del objeto observado con el aparato de medición. En otras palabras, la conciencia del sujeto no puede constituir por sí misma, a través de un acto de reflexión, el objeto de conocimiento, ya que para ello se requiere la mediación del cuerpo. Así pues, el tratamiento matemático del cuerpo del observador (aparato de medición) a través de funciones de probabilidad no es suficiente por sí mismo en la física cuántica para obtener la totalidad del contenido de la observación.

En conexión con estas reflexiones, también el artículo de Apel de 1958 contiene un pasaje muy significativo dedicado a esta cuestión:

Es posible que en este punto se quiera objetar que el cuerpo [*Leib*] no presenta ningún problema trascendental, ciertamente en absoluto en la microfísica, donde se trata de una intervención de medición basta absolutamente objetiva y que presupone la descriptibilidad y la construcción macrofísica de los instrumentos. Sin embargo, las cosas ya no se presentan así [...] A pesar de la descriptibilidad macrofísica de los instrumentos visibles utilizados, no podemos afirmar que la “intervención” sería interesante para la filosofía de la microfísica como un, *para hablar con Heidegger*, “acontecimiento intramundano”. Si así fuera, entonces podríamos legítimamente esperar que un día las relaciones reales objetivas [...] pudieran ser halladas tras las relaciones de probabilidad de los aspectos. Que esa expectativa no tiene ningún sentido filosóficamente hablando se debe al hecho de que en último lugar esta “intervención” es ya constitutiva por principio como *a priori* de la “representabilidad” de lo que ella “interviene”. (Apel, 1958, 71)¹²

Así pues, la imposibilidad de conocer y predecir con certeza el valor de las variables con independencia de una mediación corporal establece una diferencia importante desde el punto de vista epistemológico entre la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Ambas son empíricamente verificables. Sin embargo, en el primer caso basta con la teoría matemática, producto de la mera reflexión del sujeto, para llevar a cabo dicha verificación, mientras que en el segundo caso la verificación empírica requiere además una mediación corporal entre el sujeto que observa y el objeto observado.

¹² Las cursivas y la traducción son mías.

En este sentido, Apel considera que la concepción epistemológica subyacente a la teoría cuántica reconoce, junto a *a priori* de la reflexión, el *a priori* del cuerpo. Es decir, para Apel, y a diferencia de Heidegger, el cuerpo del observador constituye en el caso de la mecánica cuántica una condición de posibilidad *a priori* del conocimiento científico, de manera que no es posible seguir concibiendo, tal y como hace Heidegger, la mecánica cuántica dentro del paradigma de la conciencia, al que sí pertenecen en cambio tanto la teoría de la relatividad como las concepciones epistemológicas platónica y cartesiana.

Conclusión

Tanto la Historia del ser de Heidegger como la Antropología del Conocimiento de Apel se insertan, cada una a su modo, en una corriente de pensamiento que desea distanciarse críticamente y superar la idea de que el ser humano, apoyándose exclusivamente en su conciencia y prescindiendo de su cuerpo, es capaz de comprender y conocer el mundo que le rodea.

Las reflexiones llevadas a cabo en el transcurso de este artículo han servido para mostrar cómo los desarrollos actuales en la Física constituyen un testimonio más de que los presupuestos epistemológicos en los que descansa el paradigma de la conciencia son deficitarios. Así, al reconocer que ninguna imagen científica del mundo es independiente del sujeto que observa y conoce y que las distintas observaciones llevadas a cabo desde diferentes posiciones o a través de diferentes aparatos de medición dan lugar a distintos aspectos de una misma realidad, se podría hablar de un “giro hacia la facticidad” operado en el seno de la Física contemporánea.

Sin embargo, aquí también hemos podido comprobar cómo Apel y Heidegger disienten a la hora valorar la concepción que del cuerpo del observador se maneja en la Física actual. Así, mientras ambos autores coinciden en que el cuerpo del observador es concebido como condición de posibilidad empírica del conocimiento científico en el marco de la teoría de la relatividad, Heidegger no compartiría la tesis apeliiana de que el cuerpo del observador constituye más bien un *a priori* del conocimiento científico para la Física atómica. A pesar de la insistencia de Heidegger en señalar el método científico como aquello que mejor caracteriza a la Física en cuanto Física, éste autor no repara en algo de lo que sí se percata Apel: que el modo de acceso a los fenómenos en la Física atómica requiere la intervención no sólo de la conciencia sino también del cuerpo del observador.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1958), “Technognomie - eine erkenntnisanthropologische Kategorie”, en: G. Funke (Hg.): *Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 61-79.
- Apel, K.-O. (1963), “Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre”, en *Arch. für Philosophie*, Bd. 12, 152-72.
- Blanco Fernández, D. (1994), “El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva”, en: D. Blanco Fernández / J.A. Pérez Tapias / L. Sáez Rueda (eds.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 46-74.

- Centeno, A. (2012), *La antropología del conocimiento en el pensamiento de Karl-Otto Apel*. Tesis doctoral publicada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Granada DIGIBUG.
- Chevalley, C. (1990), “La physique de Heidegger”, *Les Etudes philosophiques*, nº 3, 1, 289-311.
- Ciocan, C. (2001), “La vie et la corporalité dans ‘Être et Temps’ de Martin Heidegger. Première partie: le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie”, *Studia Phaenomenologica I*, 1-2, 61-93.
- Einstein, A. (2012), *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gianetto, E. (1999), “Heidegger and the Question of Physics”, en: M. Fehér / O. Kiss / L. Ropolyi (eds.): *Hermeneutics and Science: Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*, Boston, Kluwer Academic, 207-25.
- Heidegger, M. (1994), “Ciencia y meditación”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 39-61.
- Heidegger, M. (2013), *Seminarios de Zollikon*, México, Herder.
- Heisenberg, W. (2013), *La imagen de la naturaleza en la física actual*, ePub, Antwan.
- Maliandi, R. (1998), “El apriori corporal de Apel”, en: M.L. Rovaletti (edit.): *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 161-8.
- Miquel, P.-A. (2006), “Heidegger et la physique”, *Noesis*, nº 9, 103-17.
- Xolocotzi, A. (2014), “Dasein, cuerpo y diferencia ontológica”, en: A. Xolocotzi / R. Gibu (coord.): *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid / México, Plaza y Valdés Editores, 131-43.

La crítica de Nicholas Agar a los programas de mejora radical en humanos

Nicholas Agar's critics toward human enhancement programs

MIGUEL MORENO MUÑOZ*

Resumen: El propósito de este trabajo es mostrar el interés y la utilidad del análisis de las tecnologías de mejora funcional y cognitiva en humanos que desarrolla Nicholas Agar en sus obras *Liberal Eugenics* (2004) y *Humanity's End* (2010). Además de constatar la evolución en diversos aspectos que parecen haber condicionado la percepción pública y el debate social en línea con sus intuiciones en estas obras, mi aproximación destaca varios puntos fuertes que refuerzan la calidad del enfoque prospectivo de Agar en relación con las biotecnologías reproductivas, frente a las propuestas surgidas de autores a menudo caracterizados como bioconservadores. Los apartados finales aportan elementos adicionales para considerar el análisis de Agar preferible al que llevan a cabo otro grupo de autores que comparten con Agar cierto *optimismo pragmático*, pero que articulan reflexiones muy dispares y menos cautelosas sobre los riesgos de la inteligencia artificial, la robótica y la biónica.

Palabras clave: mejora cognitiva, eugenesia liberal, inteligencia artificial, Nicholas Agar.

Abstract: The purpose of this paper is to show the interest and usefulness of Nicholas Agar's analysis of technologies for functional and cognitive enhancement, developed in *Liberal Eugenics* (2004) and *Humanity's End* (2010). In addition to note the evolution in some aspects which seem to have influenced the public perception and social debate according to Agar's intuitions in these works, my approach highlights several strengths associated with his prospective regarding reproductive biotechnologies, in contrast with some proposals from authors often characterized as bioconservatives. The final sections provide additional elements to consider Agar's analysis preferable to some authors in some way very close to Agar's pragmatic optimism, but less cautious about the risks of artificial intelligence, robotics and bionics.

Keywords: cognitive enhancement, liberal eugenics, artificial intelligence, Nicholas Agar.

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Universidad de Granada. Profesor Contratado Doctor. Coordinador del Grado en Filosofía (mm3@ugres) Líneas recientes de investigación: Aspectos éticos, sociales y legales de las biotecnologías, en particular los relacionados con las tecnologías de mejora humana. Últimas publicaciones: Moreno Muñoz, M. (2016): "Riesgos asociados al desarrollo de robots autónomos dotados de inteligencia artificial avanzada en contexto civil y militar". *Ensayos de Filosofía*, nº 3, 2016/1: 1-12; Moreno Muñoz, M. (2016): "Opciones de mejora cognitiva no convencional como respuesta al desempleo estructural en el contexto tecnológico de la cuarta revolución industrial". *Gazeta de Antropología*, nº 32/2. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4903>

1. Introducción

Las aportaciones de Nicholas Agar al debate sobre el empleo de tecnologías de mejora en seres humanos se producen en un contexto muy marcado por el carácter especulativo de las primeras propuestas favorables a la introducción de mejoras radicales –funcionales y cognitivas– en humanos, centradas inicialmente en posibles transformaciones biotecnológicas (clonación, ingeniería genética, terapia génica y selección de embriones, entre otras).

En esta línea iban las tesis representativas de la *posición inicial* de Nicholas Agar en *Liberal Eugenics* (2004)¹, donde defiende el recurso a la clonación, a la terapia genética y a otras biotecnologías que podrían permitir a los progenitores mejorar algunas características de su descendencia. Se ubicaba así en un planteamiento de libre mercado, con un concepto de eugenesia muy ligado a la posibilidad de libre elección individual. Su enfoque inicial se sustentaba en un claro énfasis en las libertades reproductivas y en un encuadre inequívocamente optimista acerca del desarrollo previsible de las biotecnologías reproductivas, bajo un criterio de precaución muy matizado.

Sin embargo, en *Humanity's End* (2010) argumenta contra las cuatro líneas de mejora principales (tecnológica, terapéutica, filosófica, sociológica) y su base tecnológica (genética, nanotecnología, robótica). Por tratarse de un autor que ha tenido contribuciones significativas entre 1998 y 2010, coincidiendo con el período de mayor visibilidad académica y mediática del debate sobre las tecnologías de mejora humana, considero que merece la pena indagar las razones de esta evolución.

Los trabajos de Agar resultaron provocativos en muchos aspectos, si se tiene en cuenta las reacciones y comentarios críticos de los que fue objeto. De modo muy directo, contribuyó al interés sobre los aspectos éticos, sociales y legales de múltiples aplicaciones tecnológicas –no sólo las reproductivas– con fines de mejora en las principales revistas de bioética: *Bioethics*, *The Hastings Center Report*, *The American Journal of Bioethics*, *The Journal of Medicine and Philosophy*, entre otras. En los años 2013 y 2014 han destacado algunas más que amplían temas previos o introducen elementos novedosos, como *The Journal of Medical Ethics*, *Neuroethics*, *The Journal of Medical Humanities*, *Journal of Ethics, Science and Engineering Ethics* y *Medicine, Health Care and Philosophy*, entre otras. En todas ellas, las referencias a los trabajos de Agar constituyen un elemento ineludible en los antecedentes.

2. Obras de referencia

Las contribuciones de N. Agar han seguido la evolución de los desarrollos biotecnológicos con mayor impacto en el debate social. En particular, las innovaciones en tecnologías reproductivas (*Perfect Copy. Unravelling the Cloning Debate*, 2002; *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*, 2001) y las implicaciones de su convergencia con los desarrollos en otros dominios científico-tecnológicos (“Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass”, 2007).

1 El núcleo de su posición ya había sido esbozado en Agar, 1998.

Su posición teóricamente mejor articulada puede constatarse en *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement* (2004). Pero los planteamientos ahí reflejados evolucionaron pronto en aspectos relevantes, lo que hace imprescindible la lectura de *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement* (2010).

N. Agar comparte con autores como Ray Kurzweil, James J. Hughes y Lee M. Silver, entre otros muchos, el entusiasmo ante aplicaciones no estrictamente terapéuticas de las biotecnologías. Coinciden en asumir un *optimismo pragmático*² como encuadre preferente de las expectativas que el desarrollo acelerado ha ido ampliando en diversos dominios científico-tecnológicos. El enfoque optimista se mantiene incluso aunque muchas de las aplicaciones interesantes no hayan sido validadas para un uso fiable y seguro, conforme a los mejores estándares, en seres humanos.

A favor del encuadre optimista estarían los múltiples desarrollos producidos en los dos últimas décadas en las tecnologías reproductivas, en nanotecnología y en robótica, sin apenas incidentes destacados que hayan contribuido a polarizar el debate social (la excepción, quizá, serían algunos casos sofisticados de dopaje y los fracasos más sonados en los primeros intentos de terapia génica).³

En cuanto a los matices asociados al enfoque optimista, la posición de Agar se aproxima más bien al análisis que hace Nick Bostrom de las tecnologías para retrasar el envejecimiento y al que propone Julian Savulescu a propósito de la biomejora funcional y cognitiva, incluyendo en esta última intervenciones destinadas a mejorar las capacidades morales.

N. Agar mantiene posiciones bien diferenciadas de otros autores que a menudo son caracterizados como bioconservadores (J. Habermas, F. Fukuyama, B. McKibben, L. Kass, M. Sandel), pero aporta elementos propios en el recurso al principio de precaución que lo distancian de Bostrom y Savulescu.⁴ Presente en el debate especializado durante más de una década, Agar aporta una perspectiva interesante y planteamientos más consistentes de lo habitual en un dominio de problemas que hoy resulta bastante complejo.

3. Contra el lobby bioconservador estadounidense

Nicholas Agar no es un entusiasta de las biotecnologías de mejora, pese a lo que algunos apartados de *Liberal Eugenics* pueden sugerir. Se muestra cauteloso ante la falta de desarrollo y validación de muchas tecnologías para su uso en humanos (en relación con la clonación, p.ej.)⁵. Pero es muy consciente de la influencia política que tiene el lobby bioconservador en EEUU, con capacidad demostrada para condicionar el debate social y prohibir determinadas aplicaciones o limitar el desarrollo de áreas estratégicas de investigación biomédica y retrasar aplicaciones prometedoras.⁶

2 Cfr. *Liberal Eugenics*, 2004, p. 20.

3 Cfr. CAS 2011/A/2384 UCI v. Alberto Contador Velasco & RFEC - Page 2; CAS 2011/A/2386 WADA v. Alberto Contador Velasco & RFEC; Wilson, J. M. (2009), «A History Lesson for Stem Cells», *Science*, 324 (5928), pp. 727-728; Gore, M. E. (2003), «Adverse effects of gene therapy: Gene therapy can cause leukaemia: no shock, mild horror but a probe», *Gene Therapy*, 10 (1), p. 4.

4 Cfr. Agar, 2004, pp. 158-159.

5 Cfr. Agar, 2004, pp. 7-11; 22-25; 33-38; 43-48; 50-52; 133-139; 153.

6 La administración Bush prohibió en 2001 destinar fondos federales a la investigación con nuevas líneas de células troncales obtenidas de embriones humanos, si bien de las 71 líneas previas que cumplían los

Entre los adversarios naturales de los planteamientos de N. Agar habría que incluir a Leon Kass (conocido por su apelación a la *sabiduría de la repugnancia*), Francis Fukuyama (para quien la humanidad es demasiado frágil ante el potencial de las tecnologías reproductivas) y Bill McKibben (quien desconfía tanto de la mejora como de cualquier tecnología potencialmente destructiva del entorno natural) o Michael Sandel (que cuestiona el derecho de los padres a elegir modificaciones genéticas, por limitadas que sean, en los hijos).⁷ Frente a tales interlocutores, Agar se ubica con más rigor en un dominio ideológico propio y analiza sobre multitud de ejemplos la complejidad de los cambios en la dinámica social inducidos por el desarrollo de la investigación biomédica.

Agar es consciente del sesgo que induce cualquier enfoque centrado en el *status quo*, en línea con la advertencia al respecto que hacen Nick Bostrom y Toby Ord en “The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics” (*Ethics* 116, 2006, pp. 656-679). Este sesgo implica asumir que el estado actual de cosas es mejor que sus alternativas. Su empleo habitual en los debates tiene como objetivo limitar el desarrollo de enfoques innovadores y retrasar la aplicación de soluciones más sofisticadas a problemas actuales. Pero esta posición típica de autores bioconservadores es instrumentalizada por Agar para sugerir que la mayoría objetan sólo por intentar defender valores cuya radicalización es previsible únicamente en individuos mejorados, con vidas más longevas e intelectos mucho más desarrollados:

Against the conservatives, I argue that enhancement is not incompatible with a meaningful human life. But against the transhumanists, I offer no unconditional endorsement of the idea that we should use technological means to increase the psychological and physical vigour of our descendents. [...] Furthermore, the onus will be on those with very ambitious visions of enhancement to show that they do not harm those they bring into existence.⁸

4. Un análisis que integra las dimensiones política y científico-tecnológica

Para Agar existe una diferencia esencial entre la eugenesia liberal contemporánea y los programas eugenésicos totalitarios centrados en concepciones monistas de la excelencia

requisitos para seguir obteniendo financiación sólo 21 mostraron alguna utilidad. Esta circunstancia obligó a los responsables de proyectos de investigación a idear fórmulas extraordinariamente imaginativas –y poco eficientes, en su mayoría– de colaboración público-privada. Cfr. Murugan, V. (2009), “Embryonic Stem Cell Research: A Decade of Debate from Bush to Obama.” *Yale J Biol Med.*, 82 (3), pp. 101–103; Wert, D.C. (2002), “Embryo and stem cell research in the United States: history and politics”, *Gene Therapy* 9, pp. 674-678. Las restricciones se mantuvieron hasta que la FDA cambió sus directrices, con la llegada del presidente Obama. Cfr. BBC, 23/01/2009, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/7847450.stm>.

7 Cfr. Kass, L. (1997), “The wisdom of repugnance: Why we should ban the cloning of humans”, en *The New Republic*, 2 June 1997, pp. 17-26; Kass, L., *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. San Francisco, CA, Encounter Books, 2002; Kass, L., *Human Cloning and Human Dignity: The Report of the President’s Council on Bioethics*, New York, Public Affairs, 2002. De F. Fukuyama véase, p.ej., *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2002. De B. McKibben, véase *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, New York, Times Books, 2003; y de Michael Sandel, véase *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.

8 Cfr. Agar, 2004, p. 19.

humana. Otorga una importancia crucial al desarrollo tecnológico producido entre los programas eugenésicos de comienzos del siglo XX y el escenario tecnológico consolidado en la primera década del siglo XXI. Esta transición ha dejado en segundo plano el optimismo inicial acerca del potencial que tendría la manipulación de factores hereditarios individuales y ha favorecido una evaluación más rigurosa de las biotecnologías de mejora actuales, sobre un trasfondo que ya no es única ni preferentemente el de las biotecnologías reproductivas.

Agar presta atención a las objeciones de J. Habermas⁹ contra la ausencia de límites legales –en una sociedad liberal– y su efecto determinante en la elección de rasgos deseables a promover en la descendencia, bajo criterio exclusivo de los padres. Pero asume que el ejercicio de las libertades en las sociedades liberales siempre está limitado, aunque la cuestión de cómo hacerlo requiera reflexiones adicionales (algunas pueden explorarse a través de la selección de lecturas que propone).¹⁰

No es frecuente encontrar en otros autores que se ocupan de la problemática una contextualización del desarrollo tecnológico como la que Agar lleva a cabo. En las primeras páginas de *Liberal Eugenics* alude a las que considera más prometedoras en ese período:

A collection of technologies that I will call enhancement technologies will enable the selection and manipulation of human traits by selecting and manipulating the hereditary factors that contribute to them. [...] The most topical of these technologies is cloning. (LE, p. 7)

Another biotechnology might enable more precise choices of hereditary influences. This is the biotechnology of genomics, whose task is to describe hereditary material. [...] The human genome had been described to 99.99 per cent accuracy. The job of identifying all the human genes and determining their functions remains. (LE, p. 10).
PGD allows parents-to-be to choose from the variation provided by nature. Genetic engineers allow them to improve on nature. They would insert genes linked with traits valued by parents into the genomes of their future children. (ibid.)

Y no duda en aportar referencias para darle un encuadre irónico a las expectativas exageradas que sobre algunas de ellas se proyectan.¹¹

5. Importancia del análisis prospectivo riguroso en el debate ético

Agar considera importante contribuir de modo riguroso a anticipar escenarios que pueden adelantarse mucho más de lo esperado, como ha ocurrido en numerosas ocasiones en la I+D de la segunda mitad del siglo XX. Discrepa de quienes sugieren posponer el debate sobre opciones morales que resultarían ineludibles en escenarios tecnológicos aún distantes.

Para Onora O’Neill, p.ej., el estado actual de las tecnologías de mejora no pasa de incipiente, lo que reduce la urgencia del debate moral sobre sus aplicaciones. Su propuesta invita a centrarnos en evaluar tecnologías reproductivas que ya están aquí (O’Neill, 2002).

9 Cfr. Habermas, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.

10 Cfr. “Further Reading”, en Agar, 2004, pp. 188-191.

11 Es el caso cuando cita a Carl Elliott, *Better than Well: American Medicine Meets the American Dream*, New York, W. W. Norton, 2003.

Pero Agar es consciente de que la mejora humana no sólo será posible en un futuro lejano, puesto que el diagnóstico genético prenatal (PGD) o la clonación reproductiva permiten ya elegir algunas características de los hijos.

En este aspecto, el criterio de Agar y su análisis del potencial asociado con ciertas líneas de investigación resultan más rigurosos. Es obvio que el desarrollo científico ha proporcionado múltiples sorpresas con notable impacto en el debate moral. En la década de 1930 no se consideraba verosímil que la energía atómica pudiera ser utilizada con fines destructivos, algo que estaba muy próximo. Y en la década de los ochenta los biólogos Davor Solter y James McGrath, tras realizar una serie exhaustiva de experimentos con manipulación de núcleos de células de ratón diferenciadas en óvulos fertilizados, concluyeron erróneamente que “la clonación de mamíferos, mediante una simple transferencia nuclear [de células somáticas], es biológicamente imposible”.¹²

El análisis contextualizado de Agar destaca frente al de otros autores que no consideran necesario esbozar un escenario viable muy detallado para proyectar el debate social. Es el caso de Nick Bostrom y su análisis del impacto social de las tecnologías para retrasar el envejecimiento, explorando el alcance de eventuales aplicaciones muy alejadas del potencial científico-tecnológico actual. Bostrom (2003, pp. 493-506) resta importancia a los detalles que explican la capacidad para configurar la opinión pública de relatos distópicos sobre las biotecnologías como *Gattaca* (de Andrew Niccol, estrenada en 1997) y otras obras de ficción, la cuales coinciden en señalar el riesgo de un acceso muy desigual a las aplicaciones avanzadas más costosas que terminaría favoreciendo los intereses de una élite genética insensible al bienestar de los no mejorados.

Agar toma muy en serio la *objeción distópica*, explorando riesgos de cuya gestión no se tienen precedentes satisfactorios y para los cuales el encuadre distópico no resulta una alternativa descabellada. De hecho, en *Humanity's End* admite que las tecnologías de mejora radical tienen el poder de crear seres cuyas dotes intelectuales y físicas podrían estar mucho más desarrolladas que las de los individuos considerados válidos en *Gattaca* (Agar, 2010, p. 10), por lo que desconfía de la noción de *transhumanismo democrático* que propone James Hughes y de su utilidad para un futuro social armonioso (Agar, 2010, pp. 152-157; Hughes, 2004).

Agar considera preferible aplicar las categorías de *conquistador* y *colonizador*, tan frecuentes en los relatos de ciencia ficción que exploran las posibilidades de la inteligencia artificial, de la robótica y de la biónica. Y nada ajenas a los múltiples elementos considerados por Bostrom en su exhaustivo análisis de las amenazas previsibles asociadas al desarrollo de la inteligencia artificial avanzada, al que se sumaron pronto otros muchos expertos (Bostrom 2014; Bostrom 2002; Bostrom and Yudkowsky 2013; Marcus 2013; Bianchini 2016).

6. Sesgos del optimismo pragmático en el debate social

El compromiso de Agar con cierto *optimismo pragmático* no opera debilitando la calidad y el rigor de su análisis prospectivo, como ocurre en planteamientos de otros autores más entusiastas de la retórica transhumanista:

12 Cfr. McGrath, J. and Solter, D., *Science* 226, 1984, pp. 1317-1319.

We can imagine beings that reach a much greater level of personal development and maturity than current human beings do, because they have the opportunity to live for hundreds or thousands of years with full bodily and psychic vigor. We can conceive of intellects that are much smarter than our own, that read books in seconds, that are much more brilliant philosophers than we are, that can create artworks, which, even if we could understand them only on the most superficial level, would strike us as wonderful masterpieces. We can imagine love that is stronger, purer, and more secure than any human has yet harbored.¹³

La contención de Agar en su valoración de las tecnologías de mejora (no las considera idóneas para originar individuos “radicalmente distintos de los humanos”, y cuestiona que la mejora radical sea compatible con mantener lo básico para seguir llamándoles *humanos*) favorece una mayor atención a las implicaciones del mejoramiento moderado, con el cual asocia problemas éticos de calado.¹⁴

Agar no trivializa el sentido de “posthuman”. En este aspecto su posición se acerca más a la de incompatibilistas como Nick Bostrom y James Hughes, quienes enfatizan las diferencias entre los individuos radicalmente mejorados y los humanos con el rango características físicas y cognitivas que conocemos hoy.

El planteamiento de Agar contrasta sobre todo con el de Ray Kurzweil, quien sostiene que seguiríamos siendo reconociblemente humanos incluso después de haber sido “volcados” en un superordenador (Agar, 2010, pp. 18 y 56-81; Kurzweil, 2005, caps. 5, 8 y 9). La atención a los detalles en el ejercicio de prospectiva es particularmente sutil en las secciones *Searle's Wager* y *Why We Shouldn't Make Electronic Copies of Ourselves* (Agar, 2010, pp. 63-67; 73-77).

Los matices de Agar a propósito del programa de inteligencia artificial en curso refuerzan la importancia de explorar en qué aspectos las tecnologías de la computación acelerarán el rendimiento humano y si los desarrollos en el diseño de sistemas computacionales avanzados potenciarán el programa fuerte de inteligencia artificial hasta un umbral en el que sus logros no puedan distinguirse de los de seres humanos.

A pesar del olfato demostrado por R. Kurzweil para intuir las transformaciones tecnológicas resultantes de combinar desarrollos en dominios tecnológicos muy diversos y anticipar aplicaciones con potencial para modificar de modo irreversible la vida humana, unos años de perspectiva entre las obras de Kurzweil (1992, 1999, 2005), las de Agar (2004, 2010) y la obra reciente de referencia sobre el asunto (*Superintelligence*, de N. Bostrom, publicada en 2014)¹⁵ permiten apreciar que el planteamiento de Agar sobre la problemática resulta más compatible que el de Kurzweil con la percepción actual de riesgos asociados al programa de inteligencia artificial fuerte y con la sucesión de logros en los intentos de emular funciones complejas del cerebro humano. El diseño de máquinas capaces de sustentar procesos conscientes complejos continúa siendo un desafío tecnológico descomunal (Frankish and Ramsey 2014, cap. 12; Chalmers, 2010; Nof, 2009, pp. 311-312).

13 Cfr. Bostrom, 2003, pp. 494-495.

14 “Moderate enhancement raises serious moral issues” (Agar, 2010, pp. 17).

15 Traducida ya al español: Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*. Zaragoza: TEELL.

Agar se distancia también del costoso programa que propone Aubrey de Grey para acabar con el envejecimiento, “el peor problema de la humanidad” (de Grey, 2007). De Grey pretende no sólo retrasar, sino acabar con el envejecimiento en la especie humana mediante una combinación de estrategias (habla de *reescribir las reglas del juego la vida*) que reducirían la senescencia a algo insignificante. Según Agar, no es previsible que de Grey tenga éxito a medio plazo, dada la complejidad de los factores involucrados (genéticos, ambientales) y la falta de conocimiento básico en biología relacionado con las interacciones epigenéticas, entre otros obstáculos.

7. Obstáculos para una teoría liberal comprometida con un programa de mejora

Merece la pena considerar la sutileza del análisis de Agar frente a la especulación socio-política bienintencionada de James Hughes. Asumido el riesgo de un conflicto de intereses entre seres humanos mejorados y normales –los individuos mejorados pueden considerar a los normales un obstáculo para sus aspiraciones legítimas de mejora–, Hughes sugiere que no quedará otra alternativa que redefinir nociones políticas básicas como la de *ciudadanía*, para inducir los ajustes necesarios en los pactos sociales que garantizan derechos y libertades (Hughes, 2004, pp. 221-240).

Hughes propone articular una noción de *democracia transhumanista* acorde a la mejora moral requerida para evitar la colisión de proyectos de vida alternativos (Hughes, 2004, pp. 187-220). Enfatiza la libertad individual, pero atribuye al Estado potestad para corregir las desigualdades en el acceso a este tipo de tecnologías y para disuadir a las personas de hacer malas elecciones. Pero Agar considera que el apoyo directo a la mejora radical colisiona con el pretendido enfoque liberal:

Classical liberals do not present themselves as marketing any particular view of human excellence. Rather, they defend institutions that allow individuals to make their own choices about how to live. Liberal pluralism about the good life carries over to decisions about what to view as an enhancement. The many different views about which is the best life lead to equally many views about what modifications to children’s DNA actually enhance them. Liberals ask only that our choices be consistent with our children’s well-being.¹⁶

En este aspecto Agar coincide con varias tesis de D. Fox, para quien los casos de eugenesia liberal obligatoria constituyen una reducción al absurdo de la teoría liberal (Fox, 2007:1-5). Pero constituye un buen ejemplo para justificar un análisis más pormenorizado que el propuesto por Hughes. La función del Estado no se limita a eliminar los obstáculos para que los ciudadanos ejerzan su capacidad de autonomía. Los estados liberales obligan a prácticas que mejoran en general los recursos considerados de propósito general para la vida de los niños, en un sentido equivalente a lo que Rawls llama *bienes sociales primarios* (*social primary goods*). Los bienes naturales primarios consisten en capacidades mentales y físicas hereditarias valoradas positivamente para un amplio rango de planes de vida diversos y viables (Rawls, 1997).

¹⁶ Cfr. Agar, 2010, p. 190.

Según Fox, los bienes primarios incluyen ausencia de discapacidad, resistencia a las enfermedades, movilidad física y coordinación, percepción visual y auditiva, memoria a corto y largo plazo, razonamiento verbal y espacial, capacidad cognitiva general y ciertas conductas características (reflexividad, control de impulsos, búsqueda de novedad, capacidad de adaptarse a la adversidad...). Valdrían para cualquier proyecto vital. Los bienes naturales primarios incorporan un elemento perfeccionista, ya que favorecen vidas compatibles con un rango significativamente amplio de proyectos vitales. El Estado puede fomentar la autonomía en estos aspectos sin menoscabar el pluralismo sobre un marco de neutralidad minimalista. Privar de alguno de estos bienes naturales no hace la autonomía imposible, pero reduce significativamente las opciones vitales de los individuos.

Los bienes naturales primarios pueden distinguirse de los bienes naturales no primarios (rasgos influidos genéticamente que pueden ser ventajosos para algún proyecto vital que el descendiente pueda escoger, pero no para otros: sexo y altura, sociabilidad y timbre de voz, lealtad y generosidad, color de la piel, orientación sexual, etc. serían bienes no primarios). La compatibilidad entre las propuestas de Hughes y las cautelas de Agar pasa por incorporar un enfoque más amplio como el que aporta D. Fox, quien presupone el consentimiento informado hipotético a las vidas prenatales para la mejora de bienes naturales primarios como base de una teoría alternativa a la eugenesia liberal que se sustenta en un desarrollo no problemático del estatus moral de las prácticas de crianza dentro del marco liberal (Fox la denomina *teoría liberal de la mejora de la descendencia*).

8. Conclusión

El debate sobre el empleo de tecnologías de mejora en seres humanos ha evolucionado desde una fase donde predominaba el análisis prospectivo de carácter especulativo sobre posibles transformaciones biotecnológicas (mediante técnicas de clonación, ingeniería genética y selección de embriones) a otra en la que la introducción de mejoras funcionales y cognitivas radicales en humanos parece depender sobre todo del potencial de las nanotecnologías, la robótica y la inteligencia artificial.

En *Humanity's End* (2010), N. Agar argumenta contra las cuatro líneas de mejora principales (tecnológica, terapéutica, filosófica, sociológica) y su base tecnológica: genética, nanotecnología, robótica y computación. Una perspectiva ampliada de la reflexión iniciada en *Liberal Eugenics* (2004) obliga a descartar toda valoración que lo aproxime a entusiastas de las biotecnologías de mejora como A. Sandberg (2011), de Grey (2007), Hughes (2004) o Bostrom (2003). A diferencia de estos, Agar muestra mayor cautela ante la falta de desarrollo y validación de muchas tecnologías para su uso en humanos, aunque es consciente de la necesidad de contrarrestar la influencia del colectivo bioconservador estadounidense en el marco legal que regula la investigación biomédica.

N. Agar analiza con rigor las posibilidades tecnológicas abiertas para los programas de eugenesia liberal contemporáneos. Pero su estudio aporta una contextualización más amplia –enriquecida con ejemplos extraídos de dominios tecnológicos diversos y de la historia de la tecnología en el siglo XX– que las derivadas de planteamientos inequívocamente optimistas como los de J. Hughes o R. Kurzweil. Este aspecto influye en una valoración de riesgos mejor articulada y compatible con los escenarios tecnológicos y reguladores que hoy resultan verosímiles.

En conjunto, las aportaciones de N. Agar entre 2004 y 2010 constituyen un ejercicio riguroso de prospectiva científico-tecnológica. Su análisis resulta particularmente útil para abordar tanto las tecnologías de mejora funcional y cognitiva en humanos como el potencial de otras tecnologías –inteligencia artificial, robótica, biónica– susceptibles de ser empleadas con objetivos similares, y con igual o mayor versatilidad para contribuir a una distribución desigual de oportunidades.

Referencias

- Agar, N. (1998): Liberal Eugenics, *Public Affairs Quarterly* 12 (2), pp. 137–155. Disponible en: <http://writingbio.qwriting.qc.cuny.edu/files/2011/08/agar.pdf>.
- Agar, N. (2001): *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*, Columbia University Press, New York.
- Agar, N. (2002): *Perfect Copy. Unravelling the Cloning Debate*. Icon Books - Cox & Wyman Limited, Reading.
- Agar, N. (2004): *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Agar, N. (2007): Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass, *Hastings Center Report* 37 (3), pp. 12–17.
- Agar, N. (2010): *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*, Cambridge, Massachusetts / London, A Bradford Book - The MIT Press.
- Bianchini, F. (2016): Artificial Intelligence and Synthetic Biology: A Tri-Temporal Contribution. *Biosystems*, January. doi:10.1016/j.biosystems.2016.01.001.
- Bostrom, N. (2002): Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. *Journal of Evolution and Technology* 9, March, pp. 1–30. Disponible en <http://www.jetpress.org/volume9/risks.html>.
- Bostrom, N. (2003): Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective, *Journal of Value Inquiry*, 37 (4), pp. 493–506.
- Bostrom, N. (2014): *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford, Oxford University Press. (vers. esp.: Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*. Traducción de Marcos Alonso. Zaragoza: Teell Editorial).
- Bostrom, N., Yudkowsky, E. (2014): The Ethics of Artificial Intelligence. En Frankish, K., & Ramsey, W. M., *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge University Press, cap. 15.
- Brighthouse, H., Robeyns, I. (2010): *Measuring justice: primary goods and capabilities*, Cambridge England New York, Cambridge University Press.
- Chalmers, D. J. (2010): The Singularity: A Philosophical Analysis, *Journal of Consciousness Studies* 17 (9-10), 7-65.
- De Grey, A. (2007): *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, New York, St Martin's Press.
- Fox, D. (2007): The illiberality of 'liberal eugenics', *Ratio*, Vol. 20(1), pp. 1-25.
- Frankish, K. y Ramsey, W. M. (2014), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge University Press, 2014.
- Habermas, J. (2003): *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press.

- Hughes, J. (2004): *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*, Cambridge, Mass., Westview.
- Kurzweil, R. (1992): *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press, Cambridge.
- Kurzweil, R. (1999): *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking, New York.
- Kurzweil, R. (2005): *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, London, Penguin.
- Marcus, G. (2013): Why We Should Think About the Threat of Artificial Intelligence. Disponible en: <http://www.newyorker.com/tech/elements/why-we-should-think-about-the-threat-of-artificial-intelligence>.
- Nof, S. Y. (ed.): *Springer Handbook of Automation*, Heidelberg, Springer Berlin Heidelberg, 2009. doi:10.1007/978-3-540-78831-7.
- O'Neill, O. (2002): *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1997): Social unity and primary goods, *Frontier Issues in Economic Thought* 3, pp. 276-280.
- Sandberg, A. (2011): Cognition Enhancement: Upgrading the Brain, en J. Savulescu, R. ter Meulen, & G. Kahane (Eds.), *Enhancing human capacities*, Chichester, West Sussex, U.K. Malden, MA, Wiley-Blackwell.
- Sandel, M. (2009): *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Silver, Lee M. (1998): *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Taurus, Madrid.

Christine “la mujer desencarnada” y el papel de las metáforas corporales en el conocimiento de la realidad

Christine “the Disembodied Lady” and the role of body metaphors in the knowledge of reality

MARIAN PÉREZ BERNAL*

Resumen: Christine es una paciente tratada por el neurólogo Oliver Sacks y cuyo caso aparece en *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Christine padece una extraña enfermedad que hace que su cuerpo deje de obedecerla. Se siente extraña, se siente “desencarnada”. Este artículo se centra en cómo la mente se halla encarnada. La semántica cognitiva subraya que pensamiento y cuerpo no son entidades separadas. El cuerpo ejerce influencia en el conocimiento y en el lenguaje en un nivel muy básico. Nuestro cuerpo está detrás de muchas de las metáforas que empleamos de forma cotidiana.

Palabras claves: metáfora, expresión metafórica, cuerpo, teoría cognitiva, conocimiento,

Abstract: Christine is a woman patient treated by the neurologist Oliver Sacks. Her case appears in the *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*. Christina suffered from a strange illness. One day her body ceased to obey her. She feels strange, “disembodied”. This paper concentrates on this topic: the mind as something inherently embodied. Cognitive semantics maintains that body and thought are not separate entities. The body is seen as exerting its influence on language and knowledge at a more basic level now. Embodied metaphors are very prevalent in everyday talk, even if the bodily origin is often not easily evident.

Key words: Metaphor, Metaphorical expression, Body, Cognitive Theory, Knowledge

En su obra *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, el neurólogo Oliver Sacks nos cuenta el caso de la joven Christina. ¿Qué le pasó a esta mujer? Christina sufrió una extraña enfermedad. Un buen día y sin que se supiese por qué su cuerpo comenzó a no responderle. No podía mantenerse en pie, no podía sostener nada en las manos y apenas podía mantenerse incorporada. Solo si fijaba su visión sobre sus manos conseguía moverlas según su voluntad e igual le sucedía con el resto del cuerpo. Ante las preguntas de los médicos su única explicación era: “No siento el cuerpo. Me siento rara, desencarnada”.

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Universidad Pablo de Olavide. Profesora Contratado Doctor. Filosofía del Lenguaje e Historia del pensamiento feminista. Correo: mdperber@upo.es. Artículos: “Metáfora frente a analogía: Del pudín de pasas al fuego diabólico”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 2007, 38, ISSN: 0210-8365, pp. 201-211; “The Projection of Contexts: An alternative to George Lakoff and Mark Turner’s Approach to Poetic Metaphors”, *ES. Revista de Filología Inglesa*, 33, Universidad de Valladolid, 2012, pp. 235-251.

Tras largas pruebas los médicos descubren un déficit propioceptivo casi total, lo que hacía que, aunque los lóbulos parietales funcionaban a la perfección, no podían funcionar porque no tenían nada con qué funcionar. Se trataba de una polineuritis de tipo muy extraño que le había hecho perder por completo la propiocepción. Solo el sentido de la visión podía ahora suplir el hueco provocado por esta enfermedad que había dejado al cuerpo ciego. Según nos cuenta Oliver Sacks las cosas fueron mejorando y poco a poco la retroacción inconsciente de la visión fue sustituyendo a la propiocepción, sin embargo hubo muchas horas bajas y muchas quejas ante la situación.

Traemos a colación la extraña enfermedad de Christina porque nos recuerda la importancia de la corporalidad en nuestra vida y también en el modo como conocemos la realidad. En principio parece evidente que conocemos con nuestro cuerpo y gracias a nuestro cuerpo y desde pequeños se nos enseñan cuáles son los sentidos fundamentales y de qué nos informan la vista, de qué el tacto, de qué el olfato, etc. Sin embargo, a pesar de la evidencia de esta realidad, durante siglos gran parte de la filosofía ha vivido totalmente de espaldas a esta cuestión y sin prestarle la atención que merece.

La escisión cartesiana entre la *res cogitans* y *res extensa* –sin duda apoyada por toda una tradición cultural coincidente– desgraciadamente tuvo una inmensa fortuna y todavía somos en cierto modo herederos de esta visión quebrada de la realidad. Parece que solo hay dos sentidos del vocablo existir: o se existe como cosa o se existe como conciencia y entre ambas formas de existencia parece que no hay posible comunicación. Puedo tener absoluta certeza de mi existencia como “cosa que piensa”, ahora bien, eso no me permite decir nada acerca de mi corporalidad (Descartes 1999 (1637):93). Mi existencia como cosa que piensa se me muestra como una verdad clara y distinta mientras que el cuerpo queda atrapado en el horizonte brumoso de lo dudable. Lo que conocemos de forma clara y distinta es así la estructura de nuestra mente y no nuestra corporalidad. Así pues mente y conocimiento, por un lado, cuerpo y percepción, por otro, se presentan como realidades independientes que sólo entrarían en comunión gracias a una misteriosa glándula pineal.

Nos encontramos ante el reiterado problema del puente presente ya desde el escéptico Pirrón: ¿cómo puedo saber que los objetos que están fuera coinciden con las impresiones o las ideas que están dentro? ¿Cómo puedo saltar de lo subjetivo a lo objetivo? ¿Es posible ir más allá del teatro cartesiano? Solo con la ayuda de Dios –y lo digo literalmente, en este caso no se trata de una metáfora– fue Descartes capaz de superar un abismo que él hizo infranqueable.

Romper con esta dicotomía es básico y sin embargo han sido necesario el paso de mucho tiempo para que esto se nos hiciera evidente. Desde el ámbito de la neurobiología tanto Damasio con “el error de Descartes” como Llinás con “el mito del yo” están apelando a la necesidad de superar este dualismo para poder abordar la naturaleza neurobiológica de la mente (Damasio 1996, 230; Llinás, 2003, XVI). Es preciso enfrentarnos a la cuestión desde una perspectiva monista donde el cerebro y la mente son eventos inseparables. Los procesos mentales son procesos cerebrales. Tenemos que liberarnos del “error de Descartes” que según Damasio tanto daño nos ha hecho. ¿Cuál fue según este neurobiólogo la terrible equivocación de Descartes? Escuchemos sus palabras:

“(…) la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente

divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, el juicio moral y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico” (Damasio, 1996, 230)

Entre mente y realidad se abre a partir de Descartes una brecha que ha pesado sobre toda la historia de la filosofía posterior (Johnson, 1991, 32) (Lakoff & Johnson, 1999, 94). En realidad superar –si es que está superado– el dualismo cartesiano no ha sido tarea fácil. Nuestra ciencia y nuestra filosofía –dirá Merleau-Ponty– son dos continuaciones fieles e infieles del cartesianismo, dos monstruos nacidos de su desmembramiento (Merleau-Ponty, 1977 (1961), 43). Puede ser que *res cogitans*, *res extensa* o glándula pineal suene ya, es cierto, a caduco, sin embargo un planteamiento similar sigue estando vigente aunque hoy se empleen metáforas bien distintas. Tras metáforas que resultan muy actuales y modernas resuenan ecos del planteamiento cartesiano. Estoy pensando, por ejemplo, en la metáfora que presenta al cerebro como el *hardware* y a la mente como el *software*. Así los procesos cognitivos se conciben como análogos al programa y a las funciones *software* del ordenador, mientras que el cerebro sería análogo al *hardware* del sistema. Esta metáfora, según Llinás, resulta totalmente inadecuada porque olvida que la mente coincide con los estados funcionales del cerebro: “el *hardware* y el *software* se entrelazan en unidades funcionales, que no son otra cosa que neuronas” (Llinás, 2003, 3).

Así pues, frente a los planteamientos dualistas, se trata de recuperar el cuerpo en estrecha comunión con la mente. Nos guste o no hay que mirar hacia el cerebro para entender el dolor y la felicidad. Christina sabe lo que supone estar desencarnada y por eso, seguramente, nunca hubiera aceptado el planteamiento cartesiano, nosotros no, quizá por eso durante tanto siglos hemos sido capaces de repetir y asumir esta escisión tan artificial. La presencia del cuerpo es tan familiar que ni siquiera le prestamos atención pero eso no significa que no sea fundamental para entender cómo captamos y pensamos la realidad. Quizás, la propia familiaridad del cuerpo impide que nos demos cuenta de su presencia. Sentimos el cuerpo como propio y por eso mismo no nos paramos a pensar en él salvo cuando se convierte en problema, tal y como le sucedió a Christina.

Los descubrimientos realizados en los últimos años en el ámbito de la neurociencia permiten que se replantee la relación entre la actividad mental y las estructuras fisiológicas y anatómicas. Desde hace unos años, han aparecido teorías nuevas que subrayan que el significado de la realidad es atribuido por un cerebro que se halla dentro de un cuerpo y que está mediatizado de diversas formas por ese cuerpo. La lingüística cognitiva aparece con una fuerza enorme en este escenario para afirmar la influencia de lo corporal y para rescatar al cuerpo del olvido y esto es posible gracias al rico florecimiento de las ciencias del cerebro. Nuestra posición vertical, el hecho de tener dos manos, dos piernas y una determinada forma de visión influyen en la forma cómo captamos la realidad y en la manera cómo nos referimos a ella¹.

1 Llinás recuerda la conocida hipótesis de que los vertebrados no son más que crustáceos volteados hacia fuera. Mientras que los crustáceos son exoesqueléticos nosotros somos endoesqueléticos y esto podría en parte al menos explicar nuestro escaso conocimiento acerca del funcionamiento del cerebro. Al no poder observar ni sentir su funcionamiento nuestro conocimiento del cerebro resulta indirecto (Llinás 2003:5-6). Si fuésemos crustáceos todo sería diferente y los filósofos, que lo discuten todo, muchas veces no se detienen en pensar algo tan evidente.

En la entrevista realizada por John Brockman, hace unos años a George Lakoff este autor afirmaba que la lingüística cognitiva surge como un intento de crear una nueva lingüística compatible con las investigaciones realizadas por la ciencia cognitiva y la neurociencia. Los tres principales logros de la ciencia cognitiva, o más concretamente de la última semántica cognitiva, esto es, de la segunda generación de la ciencia cognitiva, radican en su defensa de que la mente está intrínsecamente encarnada, en que el pensamiento es en su mayor parte inconsciente y en que los conceptos abstractos son en gran parte metafóricos. No es posible, por lo tanto, mantener el dualismo cartesiano (Lakoff & Johnson, 1999, 3-5). A partir de estos principios toda la filosofía debe ser replanteada.

No solo vivimos en nuestro cuerpo sino que también lo usamos para pensar. En relación con esto la semántica cognitiva subraya que nuestra experiencia corporal no solo contribuye a configurar nuestra visión de la realidad sino que también entendemos esta realidad gracias a la proyección de nuestros esquemas corporales. Desde la perspectiva de la semántica cognitiva existe una serie de actividades importantes que dependerían del cerebro como entidad incluida en un cuerpo sujeto a ciertas experiencias corporales con la realidad. Ninguna de estas actividades sería explicable de forma satisfactoria desde un enfoque que olvide lo corporal. Mark Turner) destaca entre estas actividades, por ejemplo, el atribuir la verticalidad arriba-abajo; el distinguir entre el interior y el exterior en un cuerpo con la piel como límite, el dividir el mundo entre objetos y acciones o el atribuir propósitos a los agentes (Turner, 1994, 93). La experiencia corporal común explicaría el que haya ciertos esquemas metafóricos comunes a culturas distintas.

En esta comunicación nos interesa, sobre todo, el primer punto: la mente está intrínsecamente encarnada. Nosotros no podemos pensar más que aquello que nuestros cerebros encarnados nos permite. El mundo no nos es dado sino que debe ser construido a partir de nuestro aparato cognitivo y en este está muy presente la corporalidad. La comprensión del significado de un objeto supone reconstruir por medio de una especie de simulación cognitiva nuestra interacción con el objeto en términos de sus rasgos más sobresalientes. En 1987 aparece el trabajo de Mark Johnson *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Reason and Imagination* que se ha convertido ya en una obra de referencia. Johnson nos habla en esta obra de la importancia de lo corporal en lo mental y de la imposibilidad de separar ambos dominios. Las afirmaciones con las que comienza la introducción de esta obra -“Los seres humanos tenemos cuerpo” y “Nuestra racionalidad está corporeizada” (Johnson, 1991, 23) - dicen mucho de lo que va a venir después. Asumir estos planteamientos supone mirar la realidad desde una óptica nueva. Si hasta ahora hemos oído hasta la saciedad que la mente está en el cuerpo, lo que Johnson trata de explorar en su obra es el otro lado de la moneda, esto es, de qué forma “el cuerpo está en la mente” (Johnson, 1991, 47).

Así pues, situándose en la tradición inaugurada por Mark Johnson, George Lakoff rompe con las tesis propias de Montague, Fodor y Chomsky y en general del cognitivismo de viejo estilo, según las cuales los conceptos son abstracciones desencarnadas. Desde la perspectiva de Lakoff y Johnson la semántica clásica se dirige desde la realidad objetiva hasta los símbolos lingüísticos de forma directa sin pasar por el pensamiento humano. El cerebro se ve reducido a una máquina formal que realiza sólo la computación de una serie de símbolos. Los procesos cognitivos se reducirían a la manipulación de estos símbolos de acuerdo con un sistema de reglas. Su forma más conocida sería la utilización de un lenguaje como el

mentales (Fodor, 1975). En este caso el pensamiento se configura de forma totalmente libre, trascendiendo al cuerpo y a su experiencia. Esto procede de una distinción clásica que ve al cuerpo como una máquina habitada por un espíritu y donde el trabajo de la mente está totalmente desencarnado del cuerpo. Según Turner este planteamiento del significado es contradictorio con las recientes investigaciones neurobiológicas y cognitivas que sugieren que la mente humana está constreñida, estructurada y limitada por el cuerpo en el que reside y por el medio en que vive (Turner, 1994, 97). Turner critica la teoría clásica al considerarla insuficiente a la hora de explicar la semántica al no tener presente que el significado es un aspecto dinámico del pensamiento.

Mientras que la teoría tradicional presenta al cuerpo y al pensamiento como dos realidades separadas, la semántica cognitiva defiende una postura opuesta. La influencia del cuerpo en el lenguaje y en el conocimiento se sitúa ahora en un nivel más básico. Ya no se trata sólo de que el sexo, la edad, la situación social o la procedencia mediatice de una forma u otra el conocimiento de la realidad y la forma como nos referimos a ellas, sino que existe algo más básico y general común a todos los sujetos. El encarnamiento humano influye en cómo pueden ser significativas las cosas, en los modos en que esos significados pueden ser desarrollados y articulados, y en la forma en que estamos capacitados para comprender y razonar sobre nuestra experiencia. No tiene sentido seguir hablando de los conceptos de la forma como lo hace la teoría clásica (Lakoff 1989:103) (Lakoff, 1994, 42). No hay una facultad racional separada e independiente de las capacidades corporales tales como la percepción y el movimiento porque nuestra capacidad racional está intrínsecamente unida a nuestro cuerpo y a nuestro cerebro. Los conceptos están conformados a partir de nuestros cuerpos y nuestros cerebros, especialmente nuestro sistema sensoriomotor (Lakoff & Johnson, 1980) (Johnson, 1987) (Lakoff, 1989) (Lakoff & Johnson, 1999)... A través de la metáfora, podemos emplear patrones obtenidos en la experiencia física para organizar una comprensión de tipo más abstracto (Johnson 1987:72-85). En la teoría corpórea la estructura es el producto de un proceso de construcción, a partir del núcleo significativo proporcionado por los esquemas de imágenes. Podemos decir que tras este planteamiento se está defendiendo un realismo encarnado –“embodied realism”–, esto es, nuestro conocimiento están constreñido por nuestras facultades perceptivas, nuestra estructura anatómica y por patrones de nuestra actividad neurológica². Comprendemos la realidad gracias a la interacción con conceptos procedentes de nuestro estar encarnados (Lakoff & Johnson, 1999, 93). Así, nuestra forma de razonar no se puede separar de nuestro carácter corporal y hablar de ella de forma trascendente solo nos puede llevar al error (Lakoff y Johnson, 1999, 4).

La noción de *embodiment* pretende recoger el carácter corpóreo de la cognición y del lenguaje. El experiencialismo destaca la importancia del cuerpo humano en la comprensión de los conceptos y examina en qué medida nuestros cuerpos tienen influencia sobre la manera en que pensamos. “Los hombres, tenemos cuerpos y todos tenemos una relación íntima con nuestro cuerpo” – dirá Gibbs (1996: 14) y esta relación íntima con nuestro cuerpo y la omnipresencia de las experiencias corpóreas en nuestra vida explica la posición central que ocupa el cuerpo en nuestra cognición y, por consiguiente, en el lenguaje humano. La

2 Sobre la posibilidad de conjugar sin problema “encarnamiento” y “realismo” es muy interesante la reflexión que realiza Johnson (Johnson, 1991 (1987), 291-314).

comprensión de las metáforas se fundamentan sobre nuestra experiencia corporal (Gibbs, Costa Vila & Francozo, 2004) La ciencia cognitiva estima que construimos nuestra realidad a partir de nuestro movimiento corpóreo, nuestra orientación en el tiempo y espacio y nuestras interacciones con otros hombres y objetos y esto se refleja en el lenguaje.

En relación con la cuestión de la verticalidad en un trabajo publicado en 2014 en la revista *Metaphor and Symbol* Xie y Zhang (2014, 172) aplican la teoría de la metáfora para explicar la forma como se interpretan expresiones religiosas y por qué se sitúa a Dios en los cielos y al demonio en las profundidades y que son comunes a tradiciones culturales muy diferentes. Tras estas expresiones metafóricas estarían las metáforas LO BUENO ES ARRIBA y LO MALO ES ABAJO.

En *Philosophy in the Flesh* Lakoff y Johnson proponen revisar toda la historia de la filosofía occidental teniendo presente los descubrimientos de las ciencias cognitivas. La filosofía no puede seguir dando la espalda a las investigaciones de estas ciencias que presentan los problemas filosóficos tradicionales –el tiempo, el yo...- de forma novedosa. De lo que se trata es de aplicar las herramientas de las ciencias cognitivas para entender mejor las teorías filosóficas y para valorar de forma más acertada su adecuación con la realidad. Tan importante es el cuerpo y tan cegados hemos estado a ella que estos autores consideran necesario revisar toda la historia de la filosofía occidental teniendo presente el cuerpo. Ya el título de la obra lo dice todo. Según Lakoff y Johnson las metáforas hasta ahora empleadas para hablar sobre la mente no dejan espacio para el cuerpo. Son necesarias, pues, en el ámbito de la filosofía nuevas metáforas que den cabida al cuerpo.

La publicación de *Metaphors we Live by* de Lakoff y Johnson en 1980 supuso un revulsivo en el análisis tradicional de la metáfora y más de treinta años después siguen estando de gran actualidad. Gracias a esta obra la metáfora escapó de su encierro en los manuales de retórica para pasar a ocupar un espacio propio en el ámbito de las teorías cognitivas. Lakoff y Johnson establecen una diferencia básica entre la metáfora y la expresión metafórica. La metáfora es un modo penetrante de comprensión mediante el cual proyectamos patrones de una esfera de experiencia con el propósito de estructurar una esfera de otro tipo (Lakoff & Johnson, 1991 (1980), 195-196). La función primaria de la metáfora es proporcionar una comprensión parcial de un tipo de experiencia en términos de otro tipo de experiencias: se proyecta un dominio sobre otro para facilitar su comprensión La metáfora nos permite acercarnos a realidades más abstractas con otras más concretas. La metáfora forma parte de nuestro sistema conceptual y sería el *mapping* que resulta del cruce de dos dominios; mientras que la expresión metafórica sería las diferentes expresiones que se pueden construir a partir de este *mapping*. “Siento que dejé escapar mi último tren” se basaría en la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE o “Luchó por ella y al final perdió” sería otra expresión metafórica que a su vez se fundamentaría en EL AMOR ES UNA GUERRA. La metáfora aparece así como una realidad fundamental a la hora de analizar nuestro lenguaje y nuestro pensamiento ya que estructuran el sistema conceptual ordinario de nuestra cultura y se reflejan tanto en el lenguaje cotidiano como en el científico.

Nuestro cuerpo y nuestras experiencias corporales están detrás de una gran parte de las metáforas que utilizamos. Los datos experimentales apoyarían que un gran surtido de los dominios fuentes que empleamos para construir metáforas está muy influidos por la naturaleza de nuestros cuerpos, nuestras capacidades cerebrales y el medio en el que vivimos.

Nuestra posición vertical, el hecho de tener dos manos, dos piernas y una determinada forma de visión influyen en la forma cómo captamos la realidad y en la manera como nos expresamos. Nos vamos a centrar en una metáfora muy habitual centrada en nuestra experiencia de la corporalidad.

Pensemos en expresiones como “Más vale que te calmes porque te está saliendo humo por las orejas” o “Después de ver lo que él hizo, estalló”. Tras estas expresiones metafóricas que se hallaría la metáfora EL CUERPO ES UN CONTENEDOR DE EMOCIONES. Esta misma metáfora estaría tras algunas de las expresiones metafóricas que emplea Mario Vargas Llosa en *La fiesta del chivo*:

“Pero lo que la razón le dictaba no convencía a sus glándulas. Tuvo que dejar de vestirse, cegado. La rabia ascendía por todos los vericuetos de su cuerpo, río de lava trepando hasta su cerebro que parecía crepitar” (Vargas Llosa, 2000, 35)

“Lo que tanto temía. Su cerebro es una fragua al rojo vivo” (Vargas Llosa, 2000, 265)

“Trujillo refrenó la cólera que borboteaba en su interior” (Vargas Llosa, 2000,304)

“Pero ese humor que lo llevaba a encenderse como una antorcha cuando alguien le decía Negro y a dar puñetazos por cualquier motivo, frenó sus ascensos en el ejército” (Vargas Llosa, 2000, 307)

La metáfora convencional que asocia la cólera con el calor permite que al enfrentarnos a una expresión de este tipo se active en la memoria a largo plazo todas las realidades que se hallan asociadas con esta forma de plantear la cuestión. Se han utilizado rasgos procedentes del ámbito de lo concreto –la temperatura– para referirnos a algo más abstracto –la cólera–. Según Lakoff existe una organización conceptual que subyace a todas estas expresiones y que posee una naturaleza metafórica (Lakoff, 1987, 381-383). Igual que el termómetro es capaz de tomar la temperatura a los enfermos con una escala que está dividida en décimas de grado o con la vista podemos ver lo próxima que está a la ebullición el agua de una olla, el vocabulario del calor nos permite dar cuenta de los estados de ánimo. Los términos que se usan para las emociones están emparejados con sensaciones físicas.

Kövecses ha sido uno de los más prolíficos investigadores aplicando las teorías de Lakoff y Johnson sobre las metáforas conceptuales para explicar el mundo de los sentimientos. Según Kövecses (1986, 12) existe una organización conceptual coherente subyacente a todas estas expresiones y muchas de ellas son de naturaleza metafórica. Las expresiones que indican la ira en inglés americano no son una colección hecha al azar, sino que se estructuran en base a un modelo cognitivo elaborado que se encuentra implícito en la semántica de la lengua y se construyen a partir de dos metáforas básicas como serían: “LA CÓLERA ES CALOR” y “EL CUERPO ES UN CONTENEDOR DE LAS EMOCIONES” (Kövecses, 1986,14; Kövecses, 1995, 118). Esto indica que la ira no se conceptualiza como un sentimiento amorfo, sino que cuenta con una estructura cognitiva muy elaborada (Kövecses, 1986, 36). El vocabulario, las construcciones y las expresiones convencionales del lenguaje configuran algunos de los límites para la expresión y la comprensión de las emociones. Traducimos nuestros conocimientos acerca del comportamiento de un fluido en un recipiente cerrado sobre nuestro concepto de la cólera. Estas expresiones se fundan sobre inferencias sistemáticas de patrones de correspondencia entre los dominios fuentes y los dominios meta.

Conceptualizamos al ser humano como un contenedor y a las emociones como cierta clase de sustancia –normalmente un fluido– que corre por el interior de ese contenedor. Recordemos la teoría clásica de los humores.

Estas metáforas se fundan sobre una teoría popular que considera que los efectos psicológicos de la cólera son: incremento del calor corporal, incremento de la tensión interna, aumento de la presión sanguínea, agitación o incapacidad para una percepción adecuada de los hechos... Igual que el agua hierve en contacto con el fuego –calor–, la sangre puede hervir por acción de la ira –calor–. Nadie piensa que se produzcan burbujas en la sangre, ni que como consecuencia de la ebullición pueda realmente salirle a uno humo por las orejas, sin embargo todos entendemos perfectamente a qué se está uno refiriendo al decir “me hierve la sangre”. Diversos rasgos de ambas realidades conforman una base válida para tal proyección: las dos son destructivas, las dos sufren fluctuaciones y ambas comparte el color rojizo; el rostro del encolerizado se torna rosado aproximándose al color del fuego. La identificación de la cólera con el calor se materializa sobre todo en la forma de un contenedor tapado lleno de líquido caliente. Cuanto más nos enfadamos más sube la temperatura de la cólera igual que aumenta la ebullición del líquido conforme subimos la temperatura de la hornilla. El calor creciente hace que de la olla salga humo, igual que saldrá humo de la persona muy enfadada. En los dibujos animados, por ejemplo, la cólera se suele representar haciendo salir vapor o humo de las orejas o de la cabeza de los personajes (Lakoff, 1984, 81). Al mismo tiempo el calor produce un aumento en la presión. Ante esto cabe apartar la olla del fuego haciendo que descienda la temperatura; igualmente el hombre puede tratar de apaciguar la furia interior. Ahora bien, si no se hace así, llega un momento en el que no aguantamos más y estallamos igual que el agua en ebullición acaba despegando la tapadera y escapando por los bordes. La pérdida de control consecuencia de la cólera sería similar a una explosión producida por un excesivo calor.

Estas metáforas se repiten tanto en las lenguas de origen indoeuropeo como en lenguas de otro origen. Encontramos las metáforas LA CÓLERA ES CALOR y EL CUERPO ES UN CONTENEDOR en inglés (Kövecses, 1986) (Kövecses & Lakoff 1987), en chino (Ning Yu, 1988), en japonés (Matsuki, 1989), en húngaro (Kövecses, 1995) o en persa (Pirzard, Pazahkh & Hayati, 201, 204). En todas estas lenguas se repite un esquema similar aunque con ciertas diferencias. En el caso del inglés las metáforas utilizadas para describir la cólera toman como dominios fundamentales el fuego y los fluidos, mientras que en el caso del chino se utiliza el fuego y el gas (Ning Yu, 1984, 50-82), en el húngaro no solo el cuerpo es visto como un recipiente lleno de líquido hirviente sino que también la cabeza puede ser el contenedor de ese líquido que hierve (Kövecses, 1995, 122), mientras que en el japonés, por el contrario, será el estómago el contenedor de la ira en ebullición (Matsuki, 1989). Aunque, como vemos, en cada una de estas lenguas se dan ciertas diferencias, nos interesan por encima de las diferencias los paralelismos que podemos hallar entre todos estos enfoques y el hecho de que esquemas metafóricos muy similares nos sirvan para referirnos a realidades de carácter más abstracto. Los lingüistas cognitivos consideran el carácter corpóreo del lenguaje como una de las razones básicas de los paralelismos entre las diferentes lenguas. En cuanto se considera el cuerpo como la base de la experiencia y, por consiguiente, de la cognición y del lenguaje, se entiende que los hombres comparten estructuras conceptuales, puesto que la semejanza entre nuestros cuerpos resulta siempre mayor que la diferencia.

Gladys Nyarkos (2014) realiza una comparativa sobre las metáforas y las metonimias empleadas en inglés y en las lenguas akánicas –se trata de un grupo de variedades dialectales que se hablan en Ghana y Costa de Marfil–. Este análisis muestra que la forma como se expresa el miedo en inglés y en estas lenguas comparten importantes similitudes aunque también ciertas diferencias. Siguiendo el planteamiento de Kövecses, Nyarkos afirma que los paralelismos se expresan por el peso de lo corporal –común a todos los idiomas– en la forma de conceptualizar la realidad mientras que las diferencias se explicarían por las diferencias culturales, esto es, qué elemento se subraya más puede ser diferente en diferentes culturas. La forma de conceptualizar las emociones básicas sería universal porque se basan en el carácter corpóreo que tiene el conocimiento humano.

Comenzábamos citando a Oliver Sacks y su relato de la extraña enfermedad de Christina y terminaremos escuchando unas palabras de Hipócrates: “...del cerebro vienen las alegrías, el placer, la risa y el ocio, las penas, el dolor, el abatimiento y las lamentaciones” (Delgado García, 2004, 50). Hipócrates nos habla del cerebro y de su conexión con la risa y el dolor. De nuevo una visión monista que podemos y debemos rescatar del olvido 2.400 años después. El profesor Delgado García (2004) lanza un cable entre el texto de Hipócrates y el planteamiento de Damasio para decir que ambos, en último término, están apuntando a una misma realidad aunque los términos empleados hayan cambiado a lo largo del tiempo.

Referencias citadas

- Brockman, John (2003), «Philosophy in the Flesh. A Talk with George Lakoff», *The Third Culture*, Edge 51, www.edge.org
- Damasio, Antonio (1996), *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica.
- Delgado García, José María (2004), «El tema de nuestro tiempo revisitado. Un ensayo sobre los mecanismos de nuestro mundo emocional», *Revista de Occidente*, 272, pp. 41-61.
- Grady, John (2002), *Reseña crítica de Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, G. Lakoff, M. Johnson, 1999, New York, Basic Books, publicada en *Journal of Pragmatics*, 34, pp. 1903-1909.
- Johnson, Mark, (1991) *El cuerpo en la mente*, Madrid, Debate (Título original: *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Reason and Imagination*, 1987).
- Kövecses, Zoltan (2003), *Metaphor and emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*, New York, Cambridge University Press.
- Kövecses, Zoltan (2005), *Metaphor in Culture. Universality and Variation*, New York, Cambridge University Press.
- Lakoff, George & JOHNSON, Mark (1999), *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.
- Llinás, R (2003), *El cerebro y el mito del yo*, Barcelona, Belacqva.
- Nyarko Ansah, Gladys (2014), «Culture in Embodied Cognition: Metahorical/ Metonymic Conceptualizations of FEAR in Akan and English», *Metaphor and Symbol*, 29, pp. 44-58.
- Pirzad Mashak, Shahrzad et.al. (2012), «A Comparative Study of Basic Emotion Conceptual Metaphors in English and Persian Literary Texts», *International Educational Studies*, vol. 5, n°1, pp. 200-207.

- Ruíz de Mendonza Ibáñez, Francisco José y Pérez Hernández, Lorena (2011), «The Contemporary Theory of Metaphor: Myths, Developments and Challenges», *Metaphor and Symbol*, 26, pp. 161-185.
- Sacks, Oliver (1991), *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Muchnik Editores, (Edición original: *The Man who mistook his Wife with for a Hut*, New York, Summit Books, 1970).
- Turner, Mark, (1994) «Design for a Theory of Meaning», en Overton, Willis & Palermo, David (Eds.): *The Nature and Ontogenesis of Meaning*, New Jersey, L.E.A.
- Xie, Weizhen & Zhang, Weiwei (2014), «Contributions of cognitive factors in Conceptual Metaphors», *Metaphor and Symbol*, 29, pp. 171-184.

Transhumanismo: hacia un nuevo cuerpo

Transhumanism: Towards a new body

JONATHAN PIEDRA ALEGRÍA*

Resumen: Inicialmente, se analiza la concepción del cuerpo a partir de la teoría transhumanista, con la intención de mostrar como el cuerpo es el inicio y al mismo tiempo, el centro de la mejora tecnológica humana. Indicando como el potenciamiento del mismo, es un paso fundamental para la superación de las limitaciones biológicas humanas. El trabajo finaliza planteando algunas críticas a la epistemología que subyace a la concepción del cuerpo transhumanista.

Palabras claves: transhumanismo, tecnología, mejoras corporales, mejora, potenciación.

Abstract: Initially, the conception of the body is analyzed from the transhumanist theory, intended to show how the body is the beginning and at the same time, the center of human technological improvement. Indicating as the enhancement thereof, it is fundamental to overcoming human biological limitations step. The paper concludes by raising some criticisms of the epistemology underlying the concept of transhumanist body.

Keywords: transhumanism, technology, body modifications, improvement, enhancement.

1. Transhumanismo (Humanity+)

El transhumanismo (de ahora en adelante H+) es una postura de carácter científico y filosófico que considera que la condición humana puede ser potenciada y mejorada por los avances tecnológicos. De manera amplia, el movimiento transhumanista se considera como deudor del humanismo secular e ilustrado, ya que el H+ confía decididamente en que el poder de la razón y el progreso material son los motores que conducirán a la humanidad hacia un perfeccionamiento biológico, a través de los avances de la ciencia y la tecnología. Todo esto con la intención de lograr la plenitud y la felicidad de los seres humanos. Según el H+, en el período histórico que vivimos “es obligatorio tener en cuenta la posibilidad de un progreso tecnológico dramático. Sería trágico si no se materializaran los potenciales beneficios a causa

Fecha de recepción: 08/06/2016. Fecha de aceptación: 25/07/2016.

* Universidad Nacional de Costa Rica. Escuela de Filosofía. Académico e Investigador. Correo electrónico: jonathan.piedra.alegria@una.cr. Áreas de investigación: Filosofía de la Tecnología, posmodernidad, filosofía de la psicología y ciencias cognitivas, transhumanismo, posthumanismo, pensamiento nietzscheano, human enhancement. Algunas publicaciones recientes: *Nihilismo capitalista* (Revista Praxis. Número 68-69. Universidad Nacional de Costa Rica) *Re-presentando a la vida: Artaud y la posmodernidad*. (Revista Praxis. Número 71. Universidad Nacional de Costa Rica.)

de una tecnofobia injustificada y prohibiciones innecesarias.” (Declaración Transhumanista). A partir de consideraciones como las anteriores, se valora al actual ser humano (*homo sapiens*) no como el estado más elevado y consumado de la filogénesis de nuestra especie, y por lo tanto tampoco lo más valioso (lo cual implicaría un especismo injustificado, según Peter Singer) sino como un estado que puede y debe ser superado. Para esto, se deben mejorar y potenciar ciertos aspectos que se relacionan con la calidad de vida, extender la esperanza de esta, disminuir el dolor, erradicar los padecimientos o, mejorar la funcionabilidad del cuerpo, así como potenciar nuestras capacidades cognitivas (tales como la memoria o la inteligencia). El H+ implica una amplia gama de posiciones que oscilan desde lo más utópico (algunas bastante estafalarias y en ciertas ocasiones, francamente disparatas) e ingenuamente optimistas (optimismo dinámico¹) en donde la tecnología desaparecerá la vejez o muerte. Algunos transhumanistas consideran que algunas de estas modificaciones terminarán en una conversión moral de humanidad en donde la mayor parte de la población humana será virtuosa. También encontramos otras posturas más realistas y concretas que consideran que los problemas sociales y existenciales nunca desaparecerán, aunque la tecnología y la ciencia nos ayudarán bastante a sobrellevarlos.

El fundador del *Instituto Extropiano*, Max More (2005) nos muestra claramente esto cuando indica que:

El “transhumanismo” es un término general dado a la escuela de pensamiento que se niega a aceptar las limitaciones humanas tradicionales como la muerte, la enfermedad y otras debilidades biológicas. Los transhumanistas están típicamente interesados en una variedad de temas futuristas, incluida la migración espacio, la transferencia mental y la suspensión criogénica. Los transhumanistas también están muy interesados en temas más inmediatos, como la biotecnología y la nanotecnología, la informática y la neurología.² (La traducción es mía)

Lo cierto del caso es que la mayoría de quienes promueven el H+ (como el *Jefe de ingenieros* de Google) comparten de alguna forma este futurismo, al tiempo que promueven, la mayoría de las veces, posiciones liberales. Según Vaccari (2013) el transhumanismo es un movimiento que se origina a partir de los presupuestos económicos sociales del mundo anglosajón, por lo que muchos de sus tópicos centrales, reflejan, en algún sentido los ideales de libre mercado, así como una ética utilitarista tan defendida en países como los Estados Unidos. Ya sea este el caso o no, lo que no se puede negar es que el ideal de progreso científico y mejora tecnológica-humana, subyacen en la mayorías de la disciplinas y posturas desarrollistas actuales. No en vano, cada vez con más frecuencia los países desarrollados, así como los que no lo son, invierten en la investigación tecno-científica, específicamente en lo relacionado con la innovación y el diseño (I+D), como formas de crear progreso económico y en algunos países, avance social.

1 Un optimismo dinámico según More en More & Vita-More (2013).

2 “Transhumanism” is a blanket term given to the school of thought that refuses to accept traditional human limitations such as death, disease and other biological frailties. Transhumans are typically interested in a variety of futurist topics, including space migration, mind uploading and cryonic suspension. Transhumans are also extremely interested in more immediate subjects such as bio- and nano-technology, computers and neurology.” More, M. <http://www.mactonnies.com/trans.html>

El artículo tercero de la *Declaración Transhumanista* señala que “Los transhumanistas creemos que siendo generalmente receptivos y aceptando las nuevas tecnologías, tendremos una mayor probabilidad de utilizarlas para nuestro provecho que si intentamos condenarlas o prohibirlas.”. De esto se puede desprender que el elemento más importante para cualquier enfoque transhumanista es el desarrollo y la aplicación de la tecnología. En este sentido, sigue la línea ya mencionada del humanismo ilustrado, al considerar a la ciencia (tecnociencia en este caso) como un aliado fundamental en su proyecto civilizatorio.

Siendo esto así, en el H+ subyacería un humanismo tecnológico que no dista cualitativamente de los humanismos tradicionales que buscan transformar al ser humano a partir de un refinamiento cultural, una educación determinada o la imposición de ciertos valores éticos. No obstante, sería importante matizar esta afirmación ya que el transhumanismo posee un elemento bastante distintivo. El H+ se diferencia de todos ellos en tanto no busca utilizar la tecnología desde un punto de vista social o político, para mejorar las condiciones materiales (y por lo tanto alargar la vida, por ejemplo) o para distribuir mejor la riqueza de los países (lo que implicaría una mejor calidad de vida). Tampoco plantea utilizar los aportes de la ciencia y la tecnología para reducir el efecto invernadero u optimizar los servicios de salud (lo cual sin duda traería una reducción de los padecimientos o dolores). Asimismo, tampoco se interesan en la utilización de las tecnologías de la comunicación e información (TICs) para mejorar la educación, sino que la mejora tecnológica humana se plantea en un plano estrictamente individual (independientemente de que algunos autores transhumanistas mencionen algunos de estos puntos de manera accesoria o indirecta en sus textos). La idea es que este potenciamiento personal, termine a la postre, en la mejora de la humanidad como un todo. “El transhumanismo (...) no sólo promueve los medios tradicionales de mejora de la naturaleza humana (...) sino también la aplicación directa de la medicina y la tecnología para superar algunos de nuestros límites biológicos básicos.” (Bostrom, 2005b, pp. 4)³.

Es así, como el mejoramiento y la potenciación humana (human enhancement) se formulan desde una base rigurosamente individual, a diferencia del resto de los humanismos clásicos que tenían como punto de partida un contexto social más amplio desde donde se debía orientar al ser humano.

1.1. Mejoramiento Tecnológico Humano

Toda esta situación nos plantea un primer problema: ¿Qué quiere decir mejorar para el H+? Según Azevedo (2013):

las mejoras son las intervenciones en los subsistemas orgánicos que no tienen por objeto prevenir, promover o rehabilitar a las personas cierta capacidad de evitar enfermedades graves, trastornos o discapacidades (...) que tienen como objetivo mejorar las capacidades más allá de las necesidades humanas básicas o de forma absoluta básica el bienestar humano, incluyendo la salud (pp. 70).

3 “Transhumanism (...) it promotes not only traditional means of improving human nature, such as education and cultural refinement, but also direct application of medicine and technology to overcome some of our basic biological limits.” La traducción es mía.

Esto quiere decir que el mejoramiento de los seres humanos no se deriva de algún concepto tradicional de salud, de manera que, en principio, parte de un ámbito no médico. Por lo tanto no implica *directamente*, tratamientos ni procedimientos correctivos para problemas de salud o padecimientos propios del envejecimiento. Aunque estos de alguna forma se encuentran implicados dentro del pensamiento transhumanista, como parte de sus ideales.

Existe una gran ambigüedad en la literatura en cuanto al *human enhancement* ya que en el fondo la diferenciación entre lo que es una mejora y lo que no lo es, se vuelve bastante borrosa y en el fondo arbitraria. Sirva de ejemplo para esto, la distinción que realiza Ida (en Bostrom & Savelescu 2008) entre las mejoras naturales (*natural improvement*), a la manera en cómo se pueden mejorar nuestras físicas por el entrenamiento riguroso, y las mejoras innaturales (*unnatural improvement*) que tienen como finalidad superar los límites biológicos naturales de la especie humana como resultado de las intervenciones tecnológicos.

Nicholas Agar (2004) plantea otra taxonomía cuando se refiere a la distinción entre las *mejoras radicales*, las cuales, según él, tendrían consecuencias desastrosas para la humanidad, ya que implicarían cambios profundos en lo que es ser humano (i.e, la clonación o manipulación del genoma humano) y las *mejoras moderadas* que no implican cambios constitutivos en el *ser* del humano, como, por ejemplo, todas aquellas que implican cambios anatómicos no profundos.

No obstante, una característica que comparten la mayoría de las distinciones al respecto, es que una mejora tiene la característica de superar algún tipo de límite (biológicos en este caso), lo que convierte al *human enhancement* en algo potencialmente ilimitado, constreñido solamente por los materiales o por el desarrollo tecnológico actual. Esto es relevante ya que el *human enhancement* al estar basado epistemológicamente por argumentos diferentes a la curación o terapia, no involucra un estado final o de perfección, ya que la mejora está pensada en función de la superación de los límites biológicos de la especie y de ahí pasar a un estado posthumano (H++).

El H+, promueve principalmente las modificaciones que impliquen *beneficios intrínsecos* o *externalidades positivas netas* (Bostrom, 2003) tales como abolir el sufrimiento propio de las enfermedades (por medio de neuro-tecnología, por ejemplo), ralentizar el proceso de la vejez o el prolongamiento de la vida. Estas mejoras son vistas como algo bueno en sí, sin importar el contexto, ya que no son algo positivo basado en la comparación de un ideal o un modelo (i.e ser más alto o más delgado) sino que su beneficio radica en la potenciación de características que no ocupan una valoración subjetiva. ¿A quién no le gustaría no enfermarse nunca? O ¿no sentir dolores físicos? Pues bien, este tipo de mejoras son las que busca el H+.

1.2 Superando el límite: El cuerpo 2.0

Inicialmente, el lugar por excelencia, donde se debe aplicar el *enhancement* es el cuerpo. En él encontramos: el dolor, el cansancio, la enfermedad, la vejez y en definitiva la muerte. En la posición que estamos comentando, el cuerpo adopta las clásicas consideraciones cartesianas que lo suponen únicamente desde su aspecto de *res extensa*. El cuerpo es un (bio) material que interactúa a nivel físico y biológico dentro de una determinada forma-anatomía siguiendo principios funcionales. Esto es en principio, lo que permite que el cuerpo pueda ser

cambiado, potenciado y mejorado. Ya que, si lo principal del cuerpo es que se puede medir a partir de sus de sus funciones, esto permite ponerlo al mismo nivel ontológico del resto de los seres no-humanos, permitiendo la interacción con máquinas, modificarlo genéticamente, relacionarse con sistemas de información o potenciarlo con nanotecnología, por mencionar solo algunos ejemplos. Esto abre una cantidad infinita (teóricamente) de posibilidades en las cuales el cuerpo, puede ser mejorado por la tecnología.

Natasha Vita-More, una famosa transhumanista, comenta esto con bastante entusiasmo cuando indica que:

El transhumano es una etapa evolutiva del ser exclusivamente biológico para convertirse en un ser post-biológico. Post-biológico significa un derramamiento continuo de nuestra biología y la fusión con las máquinas. (...) El cuerpo, a medida que nos transformamos a nosotros mismos a través del tiempo, se enfrentará a diferentes tipos de apariencias y diseños y materiales. (...) Para el senderismo de montaña, me gustaría que me extendieran la fuerza de las piernas, la resistencia, una piel-envoltura para protegerme de los aspectos ambientales dañinos, auto-hidratación, capacidad enfriamiento, audición extendida y visión aumentada (...). Para una fiesta, me gustaría una mirada ecléctica - una piel de bronce brillante con reflejos de color verde esmeralda, un aumento de la altura por encima de otras personas, un sofisticado sistema de sonido interno de modo que pudiera alterar la música para satisfacer a mi propio gusto, un dispositivo de mejora de la memoria, un selección emocional para sentirme bien con la gente, así que no llegaría arrastrada a conversaciones inapropiadas-. Y un oído parabólico para poder escuchar las conversaciones a través del cuarto, si en la que yo estoy empieza a decaer⁴. (La traducción es mía)

El cuerpo se convierte sin duda en el lugar para la mejora, siempre y cuando la funcionalidad corpórea no se vea disminuida, ya que esto evidentemente implicaría un detrimento, es decir, lo opuesto del *enhancement*. El cuerpo se torna, de esta manera en la materia prima en donde operara la mejora, al suprimirle, las limitaciones físico-biológicas.

Esto plantea que la esfera somática (otra manera en como los transhumanistas llaman al cuerpo) sea el campo simbólico-material que muestre el dominio del ser humano, sobre su precariedad y su condición misma de humano. Ya que, por medio de la ciencia y la tecnolo-

4 “A transhuman is an evolutionary stage from being exclusively biological to becoming post-biological. Post biological means a continuous shedding of our biology and merging with machines. (...) The body, as we transform ourselves over time, will take on different types of appearances and designs and materials. (...) For hiking a mountain, I’d like extended leg strength, stamina, a skin-sheath to protect me from damaging environmental aspects, self-moisturizing, cool-down cap ability, extended hearing and augmented vision (...). For a party, I’d like an eclectic look - a glistening bronze skin with emerald green highlights, enhanced height to tower above other people, a sophisticated internal sound system so that I could alter the music to suit my own taste, memory enhance device, emotional-select for feel-good people so I wouldn’t get dragged into anyone’s inappropriate conversations. And parabolic hearing so that I could listen in on conversations across the room if the one I was currently in started winding down”. Vita More N. *Who are transhumans?* <http://www.transhumanist.biz/interviews.htm>. Es interesante notar que ninguna de estas modificaciones podrían ser consideradas dentro de la categoría de *beneficios intrínsecos* propuestos por Bostrom y que según él, son los que promueve el transhumanismo. No obstante, estas divergencias vienen a mostrar, lo que indicamos anteriormente respecto a la disparidad de opiniones con respecto a lo que es mejorar.

gía los seres humanos podemos superar nuestra situación e inclusive dirigir voluntariamente la evolución de nuestra especie. Esta *Evolución Dirigida* (Directed Evolution) es uno de los principales (y más imaginativos) postulados del transhumanismo, ya si nuestra historia filogenética y por la tanto la evolución del ser humano hasta el punto actual, han sido un proceso sumamente extenso, la tecnología en este momento (según muchos transhumanistas) nos abre posibilidades (impensables en otros momentos históricos), que nos permitirían ser verdaderamente maestros de nuestro propio destino, superando este *fatum* biológico.

2. Limitando la superación: Discusión y crítica

A partir de las posiciones transhumanistas sobre el cuerpo, es claro que algunas de las principales críticas que puede afrontar provienen, vienen no solo desde el ámbito ético o social, sino desde los enfoques epistemológicos que subyacen en buena parte de estas posturas. En primer lugar (1), es claro que una de las ideas que sustentan al H+ como lo es la mejora tecnológica humana, se encuentra respaldada en una instrumentalización del cuerpo humano bastante cosificadora, producto de un biologicismo-reduccionista. El cuerpo sigue la explicación mecánica de la naturaleza humana que se ha venido dando de manera paulatina (aunque progresiva) en los últimos dos mil años. Lo cual no parece ser para nada un avance con respecto a las posturas más tradicionales respecto al ser humano. Esto implica que la comprensión sobre el ser humano del H+, contrariamente, a lo que se podría pensar, parte de las viejas concepciones ontológicas y metafísicas que han gobernado a Occidente por mucho tiempo. Es decir, el transhumanismo, sigue siendo enormemente conservador, muy a su pesar.

Esto se muestra patentemente cuando se arroja la mejora tecnológica humana desde un determinismo no cuestionado en el fondo, sino aceptado de forma a priori. Esto se debe, eventualmente, a que una parte importante de la literatura sobre el H+ dedica su argumentación únicamente en los posibles resultados de la aplicación de la mejora tecnológica del ser humano, pero toman poco tiempo en cuestionar sus propias concepciones epistemológicas y metodológicas. Esto también se pasa muchas veces por alto, ya que quienes se oponen al H+ (“bioconservadores” como algunos les llaman) se dedican exclusivamente a aspectos éticos (o bioéticos) puesto que los consideran primordiales en este debate, posiblemente con razón. Aunque no son los únicos.

Ciertamente esta concepción reduccionista no solo se presenta en el H+, sino también en teóricos de la inteligencia artificial⁵, en neurocientíficos y en general en lo que respecta a la divulgación científica actual, por lo que no sería correcto adecuar esto como un fenómeno que se da de manera especial o con mayor presencia en el H+.

Sin embargo, también es cierto, que esta situación impide ver que en enfoques como estos (sobre todo en lo concerniente a esta epistemología naturalizada) se olvida la integralidad del cuerpo, así como la estrecha relación de coexistencia y con-formación entre la mente y la corporalidad. Inclusive, se dejan de lado los descubrimientos más recientes sobre cognición encarnada o enactivismo que muestran que el cuerpo no es solo un hardware muy complejo o simplemente un material más en su sentido únicamente objetual. Esto quizá no

5 Cf. Por ejemplo las críticas de Hubert Dreyfus en su libro *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*.

sea un problema a lo interno de lo teoría transhumanista desde un punto de vista amplio (nuestra posición es que sí lo debería ser, como lo hemos venido indicando), ya que es consecuente con sus propuestas, favoreciendo de una manera falaciosa las intervenciones y comentarios de los supuestos expertos en el tema (i.e ingenieros, expertos en computación y más recientemente cualquier rama disciplinar que tenga el prefijo *neuro* en su nombre), que casi siempre desechan muchos de estos cuestionamientos. En este sentido, el transhumanismo tampoco parece ser muy novedoso. Nuevas odres para el mismo vino.

Igualmente, es importante mostrar que, esto en sí mismo, no es una objeción a la idea de mejora tecnológica humana como tal, aunque si plantea aspectos debatibles para ella en el contexto transhumanista, que serían importantes desarrollar sobre el estatuto epistemológico que sirve como base y fundamento al transhumanismo. Puesto que el H+ toma el *human enhancement* en sentido amplio, y lo reduce a un medio pasivo en el cual se circunscribe la capacidad modificadora del agente racional por medio de la tecnología, lo cual al menos desde nuestra posición limita la capacidad simbólica-transformativa del *enhancement*, ya que la traduce únicamente a una relación instrumental y no verdaderamente transformadora, ya que la mejora siempre trabajaría sobre la vieja ontología clásica, sin crear ningún verdadero cambio, al menos en esta.

Referencias bibliográficas

- Agar, Nicholas. (2004). *Liberal Eugenics: in defence of human enhancement*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Agar, A. (2010) *Humanity's End: Why We should Reject Radical Enhancement*, Cambridge: MA, MIT Press.
- Azevedo, Marco. (2013). Human Enhancement: A new issue in philosophical agenda. *Princípios Revista de Filosofia*. Natal (RN) v.20, n.33. Janeiro/Junho de 2013. Pp. 265-303
- Bostrom, Nick. (2003). "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective." *Journal of Value Inquiry*.
- Bostrom, Nick. (2005). "A history of Transhumanist Thought" *Journal of Evolution and Technology*. 14 N°1 (april).
- Bostrom, Nick. (2005b) *Transhumanist values*. Review of *Contemporary Philosophy*, Vol. 4, May.
- More, Max & VITA-MORE, Nathasa. (2013) *The transhumanist reader*. John Wiley & Sons, Inc. USA.
- More, Max. <http://www.mactonnies.com/trans.html> Consultado el 2 de febrero del 2014
- Savelescu, Julian. & BOSTROM, Nick. (2007) *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, *The Transhumanist Declaration*. <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> Consultado el 2 de febrero del 2015.
- Vaccari, Andrés. (2013). La idea más peligrosa del mundo: Hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología y Sociedad*. 1 (2). pp. 39-59.
- Vita-More, Nathasha. (2000) *Who are transhumans?* <http://www.transhumanist.biz/interviews.htm> Consultado el 2 de febrero del 2014.
- Velázquez, Héctor. (2009) *Transhumanismo, Libertad e Identidad Humana Thémata*. *Revista de Filosofía*. Número 41. Pp. 577-590.

CUERPO Y MODA

Cuerpos de la historia cultural del XX: la *garçonne* y la pin-up

Bodies of cultural history XX: the *garçonne* and pin-up

MERCEDES EXPÓSITO GARCÍA*

Resumen: Al igual que en cualquier otra época histórica, los relatos políticos, artísticos y culturales del siglo XX mostraron su capacidad para reorganizar los cuerpos a su manera. Tanto la vestimenta como la morfología corporal se adaptaron a los ideales de una *mujer nueva* en una *nueva civilización* que abandonó el corsé y rompió con los códigos del orden burgués y victoriano anterior para liberar un *tercer sexo* que superase la sexuación del mundo, basada en los dos sexos que se daban por establecidos. Es una *garçonne* que desatará una posterior reacción conservadora con la vuelta de un estereotipo: la pin up.

Palabras clave: Cuerpo, moda, *garçonne*, pin up.

Abstract: As any other historical epoch, the political, artistic and cultural statements of the 20th century had aptitude to reorganize the bodies to his way. Both the gown and the corporal morphology adapted to the ideal ones of a *new woman* in a *new civilization* that left the corset and it was breaking with the codes of the previous bourgeois and Victorian order to liberate the *third sex* that was overcoming the sexuación of the world, based on both established sexes. It is a *garçonne* to unleash a conservative subsequent reaction with the return of a stereotype: the *pin up*.

Keywords: Body, fashion, *garçonne*, pin up.

Los comienzos del siglo XX, esos años que con frecuencia se nombran de manera significativa como *belle époque* y *años locos*, estuvieron marcados por las apasionadas confrontaciones ideológicas de un tiempo de vanguardias que se muestran en su arte, en la política y en los relatos literarios y cinematográficos del cine mudo. Y en ese mundo efervescente, en el que los tiempos urbanos se vuelven cada vez más acelerados, se alza el vasto movimiento, disruptivo y anti-reaccionario, que estaba poniendo sus esperanzas en la construcción de una nueva civilización¹ para las mujeres. Es un cambio de mentalidad que constituye el movimiento social de las *mujeres modernas*, mujeres que pugnan por su derecho a la libertad, a entrar en la universidad y en la esfera pública, mujeres que rompen

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* E-mail: mercedessmer@gmail.com. Investigadora Independiente en Historia Cultural (historia de la diferencia sexual, filosofía feminista). Cfr. Expósito, M. (2016), *De la Garçonne a la Pin Up. Mujeres y hombres en el siglo XX*, Madrid: Cátedra.

1 Cfr Expósito, M. (2016) «La Nueva Civilización», en: M. Expósito: *De la Garçonne a la Pin Up. Mujeres y hombres en el siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 71-92.

con la generación anterior y buscan un estilo de vida independiente, jóvenes urbanas que tratan de realizarse en una profesión y que se dan cuenta de que la independencia pasa por la libertad del cuerpo y sus movimientos, por la ruptura, por tanto, con un orden de representaciones conservador que trataba de relegarlas al espacio de la casa y la domesticidad. Ahora las mujeres se apropian de espacios de todo tipo, de los mismos de los que hasta ese momento estaban excluidas formal o informalmente.

Por ejemplo, al reclamar para sí la novedosa práctica del deporte, un acontecimiento que irrumpe a comienzos del XX, estas mujeres favorables a la nueva civilización tomaron conciencia de una dimensión activa de la feminidad, de un cuerpo móvil que muchos pensaban que se acercaba demasiado a la masculinidad y ponía en jaque la diferencia de sexos. Algunas, como la diseñadora estadounidense Amelia Bloomer, provocaron un fuerte escándalo con sus diseños: los “bloomers”, unos bombachos diseñados para que las mujeres pedaleasen más cómodamente en sus bicicletas, fueron unas prendas que se convirtieron en peligrosas en un momento histórico en que una mujer en bicicleta era síntoma de rebeldía, abandono de la feminidad establecida e incluso inmoralidad.

Pero es en los diseños de una “garçonne” como Coco Chanel², una joven provinciana que llega a París desde una zona rural del norte de Francia para convertirse en modista, un sueño que compartía con los miles y miles de francesas que hacían las maletas desde todos los puntos del país, donde aparece con más fuerza el dinamismo de las nuevas propuestas. Con unos diseños en los que se abandona el corsé, una prenda que pasará a ser el símbolo de la anterior sumisión y opresión de las mujeres, quiere dejarse atrás la constricción del cuerpo por el vestido para construir la mujer nueva. En un período de crecimiento de las metrópolis, abandono de zonas rurales e industrialización creciente, Chanel recoge el estilo vestimentario cómodo, sobrio y sencillo, de las obreras y las trabajadoras de las fábricas (*la petite robe noire*), rediseñando el cuerpo femenino como una figura simplificada y rectilínea en uniforme de trabajo, una apariencia que acerca las fisionomías de los dos sexos y apenas marca diferencias con la masculina. La modista Coco Chanel sabe recoger el nuevo espíritu andrógino del tiempo en una figura móvil apta para la agitación de las nuevas metrópolis. La silueta que Chanel tiene en mente para sus diseños es un cuerpo que borra atributos femeninos como el pecho y las caderas, símbolos de un eterno femenino encarnado en una feminidad burguesa y victoriana que las mujeres nuevas y modernas querían dejar atrás. La “señora figurín” de los tiempos pasados, con sombrilla, vestidos y sombreros recargados de cintas y flores artificiales, deja paso a la nueva delgadez estilizada y parca que Chanel pone de moda. Ahora hasta las mujeres de la alta burguesía se cortan el pelo “a lo garçonne”, en cortes masculinizados, y quieren ser *maigres como Coco*³. Aún más, una garçonne como Madeleine Pelletier, que al igual que algunas estudiantes y escritoras de finales del XIX adopta para sí el riguroso traje masculino y la corbata, habría separado masculinidad y feminidad de sus incardinaciones en los cuerpos físicos, revelando lo que tienen de construcción social y desarrollando una fuerte conciencia de las consecuencias psicológicas de vestirse de hombre, efectos en la propiocepción como la confianza en sí y la sensación de poder y fuerza física. Llamar la atención sobre la apariencia bella suponía, por el contrario, rebajarse

2 Cfr «Coco Chanel se corta el pelo» en: M. Expósito: *De la Garçonne a la Pin Up. Mujeres y hombres en el siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 133-160.

3 *Delgadas como Coco*.

a la posición de sumisión y pasividad del objeto sexual, así que esta nueva propuesta de subjetividad androgina y activa quedaría exenta del estigma de la feminidad. María Verona, editora de “Le Droit des femmes”, expresó de un modo muy claro estas tendencias cuando afirmaba: “llevamos el pelo corto, vestidos que no nos constriñen y queremos tener una profesión con vistas a ser independientes”⁴.

Pero las formas de la feminidad y la masculinidad aparecen y desaparecen, se construyen y diluyen en el tiempo y el espacio histórico. La feminidad, a menudo considerada como símbolo de fertilidad y reproducción, abandonará los manifiestos de independencia para volver a expresarse a mediados del XX como “sexidad”, volviendo así a una interpretación que viene de tiempo atrás y nos permite comprender el modelo androcéntrico característico de una tradición judeocristiana que marca fronteras asociando a las mujeres al cuerpo y la mera reproducción biológica de la vida. Por el contrario, el movimiento de mujeres que a comienzos del XX combatía por los derechos cívicos planteó una lucha por el reconocimiento, trató de ofrecer modelos alternativos que se expresaron en una representación como la “*garçonne*”, y en general en las mujeres masculinizadas que iban “vestidas de hombres”. Era el prototipo de la mujer no-sexy, de la amazona, de la confusión de sexos que recogen palabras de la época como “*ginandria*” o “*andrógina*” –otra cuestión es como las derivas de la moda han reciclado este modelo, construyendo, por ejemplo, hacia finales del XX, la androgina como sexy-.

La moda es una expresión estética que, junto con otras instituciones sociales, no está al margen de la ideología. Es copartícipe en la construcción del cuerpo y la identidad sexuada. Plagada de referencias a los sistemas simbólicos, ha diseñado una feminidad naturalizada y esencializada que remite a las mujeres a lo que considera como su naturaleza, pero también ha sabido recoger las reclamaciones políticas de los movimientos sociales más disruptivos cuando lanza el mensaje de que el sexo es una construcción cultural, máxime en ese periodo histórico de comienzos del XX en que hubo grandes diseños con nombres femeninos. Lejos, pues, de ser la manifestación social frívola que a veces se le supone, la moda refleja los contextos históricos y sociales de una determinada época, así como el estado de sus mentalidades, descubriendo las lógicas de los sistemas de representaciones. Además, la moda es quizás la demostración más clara de la sexuación social, la manifestación artística con más potencia para expresar la diferencia de sexos, pues sin su capacidad para remodelar los cuerpos, las fronteras y líneas rojas entre hombres y mujeres que la sociedad construye serían quizás menos nítidas, y por lo tanto, la confusión de sexos por lo que toca a la fisonomía corporal más frecuente. La moda tiende en principio a aprisionar el cuerpo de las mujeres con todo tipo de pseudoprotesis y corseterías, mientras que permite una gran libertad de movimientos en los hombres. Ahora bien, nunca estuvo más claro ni fue más determinadamente puesto en cuestión este hecho diferencial que en las primeras décadas del siglo XX, cuando irrumpe todo un movimiento social de mujeres masculinizadas que recogen las consignas del movimiento sufragista y feminista. Las mujeres quieren votar, tener profesiones, optar a la custodia de sus hijos, etc. etc. Se trata de un movimiento que apunta hacia un tercer sexo o hacia formas unisexuales, en cualquier caso hacia un borramiento crítico de la diferencia

4 Citada en Roberts, M.L. (1990), *Civilization without sexes. Reconstructing gender in postwar France, 1917-1927*, Chicago: The University Chicago Press, p. 81.

entre los sexos. A este movimiento se le puede dar el nombre de “garçonniere”, pues la garçonne de formas masculinizadas es quien mejor lo representa. Es un movimiento que señala la ruptura con el corsé, tanto a nivel literal como a nivel metafórico, pues al tiempo que se introducen cambios en la vestimenta, la moda rompe también con muchos de los corsés mentales asentados en protocolos y costumbres sociales que sujetaban las mentalidades de las mujeres. La reforma social está en el aire, las propuestas de “amor libre” y “maternidad social”, la otra cara de las críticas que se pronuncian hacia la esclavitud del matrimonio y el “amor encadenado”, señalan que algo nuevo se estaba desatando en la joven generación.

Como es evidente, lo propio de la moda es no mantenerse impassible al paso del tiempo sino que, por el contrario, expresa el estado de las mentalidades de una sociedad determinada, reflejando sus formas de vida. El doble aspecto de expresión política y carga reivindicativa, que se le suele atribuir a la moda en nuestro momento histórico, se puso de manifiesto con la emergencia misma de las formas rudimentarias de la cultura de masas que aparecieron al despuntar el siglo XX. La expresión lingüística “abandono del corsé”, un legado de esta época que aún se utiliza en nuestros días, responde, en su literalidad, como dijimos, a una nueva realidad estética para las mujeres. Pero es, por otro lado, una buena metáfora para expresar la cuestión política, pues lo ocurrido fue tanto una liberación del cuerpo y las formas vestimentales como el abandono de una visión mental limitada y estrecha. Por primera vez en la historia occidental conocida, el deporte, la playa, el cuerpo bronceado, la juventud y los “maillots” de baño se pusieron de moda –cuerpo y moda pasaron, de hecho, al primer plano de la escena social-. Un cuerpo móvil, dinámico y sin ataduras, se expresa en todo un movimiento social de mujeres independientes *garçonnes*, masculinizadas y “vestidas de hombres”, mujeres que citan el estilo de los trajes y uniformes de las trabajadoras de las fábricas.

Ahora bien, con el auge del fascismo a mediados de los años treinta, con su apuesta por una masculinidad férrea, tradicional, violenta y militarizada, desaparece poco a poco lo que fue visto como el espíritu audaz de los “hombres de pelo largo” y las “mujeres de pelo corto”. Los años que aproximan cada vez más la inminencia de la segunda guerra mundial son años de regresión, de vuelta atrás. Es una época en la que los ideales de la androginia y el acercamiento de sexos que se propugnaban en el feminismo y, en general, en los movimientos progresistas y pacifistas del período histórico anterior, se sustituyen por una vuelta a la tradición patriótica y nacional que dominó el siglo XIX. Según la historiadora Michelle Perrot, los tiempos de libertad “serán brutalmente detenidos o frenados por la crisis y la remontada de los totalitarismos resueltamente antifeministas”⁵. Tanto en la preguerra como en la guerra fría lo que se reconstruye es un estereotipo de feminidad que rompe con el modelo de independencia anterior. Se hace a través de los medios de comunicación, de la publicidad de las grandes empresas que son cada vez más claramente multinacionales como Coca-Cola y General Electric, empresas que dictan las reglas de la sociedad de consumo, y que necesitan de una mujer sexy y doméstica a la vez para vender sus productos. Es una feminidad mistificada⁶ que se diseña en los despachos de los nuevos ingenieros

5 Perrot, M. (2006), *Mon Histoire des femmes*. Paris: Éditions Point, p. 78

6 Cfr. el ya clásico estudio de la psicóloga social norteamericana Betty Friedan. Friedan, B. (1974), *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Júcar. También aborda el estudio de este mismo período histórico Preciado, B. (2010), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en <<Playboy>> durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.

sociales, y que se recoge tanto en los aparatos de propaganda de los estados como en los medios de comunicación de masas. El cuerpo *sexy* de la *pin up* es un cuerpo que acentúa particularidades como el pecho opulento, las caderas anchas, la cintura estrecha, las piernas interminables y las nalgas generosas, es decir, una silueta femenina en forma de S que nombra a las mujeres en tanto que seres meramente sexuales y reproductivos. Como citando la feminidad victoriana, en sus dos versiones de la corista y la esposa puritana, las mujeres se sometieron de nuevo a los dictados de una moda que prescribía la exhibición provocativa del cuerpo femenino pero al tiempo lanzaba mensajes de domesticidad puritana, docilidad y sumisión. Desvirtuando lo que la *garçonne* había entendido por mujer nueva y emancipada, ahora la mujer moderna tiene que ser *sexy* –así se resignificaron negativamente las anteriores propuestas de liberación del amor libre–. La “*sexydad*” se convirtió en imperativo, e incluso en condición para la existencia, el ascenso y la promoción sociales.⁷

El movimiento de las mujeres masculinizadas, “vestidas de hombres”, desaparece progresivamente en los años treinta, en paralelo con el auge del fascismo y la promoción de una masculinidad tradicional, violenta y militarizada. Los “hombres de pelo largo” y las “mujeres de pelo corto”, que ya eran denostados en el periodo interbélico desde ideologías patrióticas y conservadoras como símbolo de un vuelco en las costumbres y un síntoma de un colapso del orden civilizatorio de Occidente basado en la hegemonía de una élite masculina, le cedió el espacio, en la preguerra y en la guerra fría, a las mujeres sexualizadas en el gesto, la mímica, la pose y el vestido. La *pin-up* es en gran parte todo un arte de la forma de sostener y mover el cuerpo. Como citando la feminidad victoriana, el cuerpo *sexy* de la *pin up* es el de una feminidad ideal de muñequita pícara e infantilizada en los bocetos de diseñadores y dibujantes. Y si bien la sufragista y novelista Harper Cooley, en su obra de 1904 “*New Womanhood*”, había llamado la atención sobre el hecho de que la *new Woman* era aquella capaz de superar la posición *over-sexed*, la biopolítica de la sociedad del consumo, con sus aparatos de control de las poblaciones, su publicidad, sus potentes medios de comunicación de masas y su sistema de la moda inseparable de las chicas de la portada de las revistas femeninas, entierran la potencia crítica de las mujeres vestidas de hombres, vinculadas, por el contrario, a la emergencia de un movimiento feminista que en las dos primeras décadas del siglo XX alcanzó su punto de apogeo y radicalidad. La pérdida de vigencia de afirmaciones como la que expresó la primera psiquiatra de Francia, la feminista Madeleine Pelletier, quien había asegurado: “Mi vestido le dice al hombre: soy tu igual” le cede el paso a una concepción de la feminidad que no es nueva sino que cita el viejo simbólico del eterno femenino, el que pone a la mujer del lado de la naturaleza y al hombre en el de la cultura.

De este modo, famosos dibujantes como Alberto Vargas y Gil Elvgreen, que trabajan para grandes firmas comerciales como Coca Cola o General Electric, rediseñan una feminidad corporal casi imposible, hipersexualizada y sexualmente sugerente. Los ilustradores de las revistas femeninas crean la feminidad ideal y la moda les sigue los pasos acentuando las cinturas de avispa y las caderas opulentas, recurriendo a la corsetería y las faldas tubo, las piernas interminables de los tacones de aguja, las melenas onduladas y brillantes como la de una *pin up* de referencia en el mundo cinematográfico: Marilyn Monroe, la rubia platino

7 Cfr Expósito, M. (2016) «El reino de las *pin-ups*», en: M. Expósito, *De la Garçonne a la Pin Up. Mujeres y hombres en el siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 359-396.

más explosiva. El movimiento de las mujeres había llevado la domesticidad a su crisis. Fue necesario que el “baby boom” y el retorno de las mujeres al espacio doméstico se diseñase con procesos de ingeniería social, que se repitiese como una consigna en cada uno los gabinetes de sociólogos y psicólogos para poder así convencer a las mujeres de su vocación doméstica. El prototipo de cuerpo femenino que se pone de moda una vez llegados los años cuarenta hubiera quedado reducido a la nada sin el poder de los expertos, sin la capacidad de diseminación de los mensajes, sin la publicidad. Este tipo de cuerpo y de representación de la feminidad no es, por supuesto, un elemento insignificante a la hora de comprender nuestra historia cultural. Al ambicioso hombre de negocios que busca el triunfo empresarial que estipula el “make money” le corresponde una casa con piscina y una mujer en la urbanización suburbana, una esposa que haya pasado por la universidad y pueda interiorizar los mensajes simbólicos, rediseñándose a sí misma hasta convertirse en una consumidora *profesional doméstica*, en una especialista en higiene, dietas, cuidado de niños, etc., y que sobre todo comprenda cómo manejar los electrodomésticos que se presentan como objetos de deseo en los lemas publicitarios. El hogar tecnificado, el hogar como fábrica, se difunde en todo tipo de imágenes que tienen como complemento inseparable a esta nueva mística de la feminidad que acaba reconciliándose con la esfera doméstica y deja atrás a las mujeres profesionales e independientes que en una época anterior desmontaron los fraudes de la institución del matrimonio indisoluble, que no querían tener hijos y que desataron las agresivas campañas de las políticas natalistas. Todo empezó en los Estados Unidos... pero al final en los diversos países de occidente se trató de convencer a aquellas mujeres que empezaban a no diferenciarse mucho de los hombres de que su verdadera misión patriótica era la de proporcionar hijos al estado. Porque si la lengua marca el lugar de origen de las palabras, puede verse que el término francés “garçonne” sirvió para nombrar a la independiente europea mientras que la chica “pin up” delata su origen estadounidense.

En la pos primera guerra mundial se pensaba que las mujeres que aún seguían vistiendo el uniforme de trabajo ponían la raza en peligro –en realidad, la raza ya había sido diezmada por la caída de la natalidad en el mundo disipado de la belle époque y por las innumerables muertes causadas por las batallas–. En esa época los despidos fueron masivos y las mujeres se encontraron en paro y sin recursos económicos, pero muchas se resistían o tenían ahorros y fueron sobreviviendo. El verdadero problema llegó en la generación siguiente, cuando los nuevos medios de comunicación de masas, en alianza con las grandes firmas comerciales y los sistemas de propaganda de los estados, van a plantear poco a poco la nueva forma de feminidad, aquella capaz de repoblar occidente aumentando el número de nacimientos. El proceso fue lento, tanto por la resistencia de las propias mujeres como porque se detuvo al llegar una segunda guerra que de nuevo le imprimió un giro a la historia de las mujeres porque se necesitó la mano de obra femenina. Ahora bien... fue “solo para la duración” del conflicto, como se dijo. Al finalizar la segunda contienda se había aprendido una lección sacada de la primera: que las mujeres podían resistirse a la domesticidad. Así que ahora la vuelta a la domesticidad se realizó con ayuda de los aparatos de propaganda y censura. Se promocionó de forma satisfactoria la feminidad sexy-doméstica que se consolidó en el periodo de la guerra fría. Sin embargo, la eficacia de las políticas de vuelta a casa supusieron el sacrificio de aquel derecho reclamado por el movimiento de las mujeres de las dos primeras décadas del siglo: el derecho a desarrollar una personalidad propia e independiente

mediante la integración laboral y los derechos sexuales y reproductivos. Lo que triunfó fue la nueva feminidad diseñada por fabricantes de electrodomésticos y por la industria de la moda. Se impuso la *pin up*, la chica *sexy* digna de ocupar las hojas del calendario, de reproducirse en serie en todas las revistas, especialmente en las portadas de las masculinas como *Play Boy*.

El bikini es una de las prendas características de las *pin up* y en su momento provocó un gran escándalo. Se lanzó sugiriendo unos efectos devastadores, al igual que los provocados en el atolón del mismo nombre donde se hizo explotar la primera bomba atómica. El problema era que ninguna modelo aceptaba llevar el “tres piezas”. De él se dijo que humillaba a la clase obrera pues su precio suponía el salario mensual de una dactilógrafa. Reard, su inventor, un ingeniero de automóviles, estableció una competición con su rival, un diseñador de trajes de baño llamado Heim que había diseñado un “átomo” que promocionaba como el traje de baño más pequeño del mundo. Al no encontrar una modelo que lo exhibiese, Reard tuvo que recurrir a una mujer que bailaba desnuda en el Casino de París. Al igual que las *pin-ups*, el bikini constituyó un hit, especialmente entre los hombres. La foto más vendida de la en ocasiones denominada como “reina de las *pin-up*”, Betty Page, muestra, en una alegoría de la feminidad sometida, a esta modelo amordazada y atada en una red de cuerdas en la película “*Leopard Bikini Bound*”. Considerado como la mejor invención del hombre, Reard intentó mantener la mística del bikini declarando que un dos piezas no era un auténtico bikini al menos que pudiera sacarse como un anillo de boda. Nueve años después, en 1955, la actriz francesa Brigitte Bardot promociona por primera vez en Europa el modelo de mujer-bomba cuando su primer marido, Roger Vadim, la filma en bikini para su película “*Y Dios creó a la mujer*”, convirtiéndola así en la primera actriz que aparece en pantalla con esa prenda. Podría figurar como la lectura europea de la star Marilyn –aunque ella, al igual que la italiana Claudia Cardinale, sugieren también el lado del sexo salvaje de la jovencita lolita indomable, con un residuo fatal que parece, sin embargo, ausente en la simplemente *sexy*, inofensiva, pasiva y dulce, Marilyn Monroe–. Así pues, las mujeres de la mística de la feminidad desarrollaron formas corporales por medio de vestidos capaces de expresar la sumisión al hombre. Lo hicieron de buen grado, de forma complaciente, o como la única manera para sobrevivir en una sociedad androcéntrica que no había sido diseñada por ni para ellas, porque como rezaban los lemas de la publicidad... a ellas había que enseñarles que el mundo del “*make money*” era “un mundo de hombres”. Los profundamente racistas y masculinistas años cuarenta y cincuenta negaron la mixtidad social y profundizaron así en la sexuación del mundo.

Simone de Beauvoir distinguía entre el mito del eterno femenino y las mujeres. No se trata de que el mito del eterno femenino se obtenga a partir de determinados comportamientos femeninos más o menos “naturales” sino que, por el contrario, el mito ha de construirse en las expresiones de la feminidad, en las representaciones del cuerpo que se ponen a disposición de las mujeres.⁸ La producción social e histórica de la feminidad es una cosa y la gran diversidad de las mujeres otra bien diferente. La *garçonne* independiente es una expresión estética de los ideales sufragistas y feministas, la sumisa *pin up* es una cita de la

8 Cfr. Beauvoir, S. (1976), *Le Deuxième Sexe I* Paris: Gallimard, y Beauvoir, S. (1962), *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*, Londres: New English Library Ltd.

feminidad de los medios de comunicación de masas. Y la imaginería sexual masculina acerca de lo femenino de mediados del siglo XX fue producida mayoritariamente por hombres y para hombres; con nuevos cauces de expresión de la feminidad que, sin embargo, se acercan a los planteamientos antifeministas y estereotipados de siglos anteriores. Al efectuarse la ruptura con el movimiento social feminista y sufragista aparece un control de las mujeres en el espacio doméstico, un aparato de control que vigilaba e intervenía en el espacio de la representación. Se establecía lo que debe mostrarse de las mujeres y se censuraba lo que debe callarse. Incluso la posterior experiencia relatada por muchas mujeres de la etapa siguiente, los años sesenta y sesenta, nos recuerda que una cruel contradicción regía las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la izquierda, pues si bien ellos subscribían valores emancipatorios y progresistas en el terreno ideológico, en la realidad concreta los valores de la mística de la feminidad seguían operando –mientras tanto, los feministas se ignoraban y se ridiculizaban–.

Bibliografía

- Beauvoir, Simone (1976): *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, Paris.
- Beauvoir, Simone (1962): *Brigitte Bardot and the Lolita syndrome*, New English Library Ltd, Londres.
- Expósito, Mercedes (2016): *De la Garçonne a la Pin Up. Mujeres y hombres en el siglo XX*, Cátedra, Madrid.
- Friedan, Betty (1974): *La mística de la feminidad*. Ediciones Júcar, Madrid.
- Perrot, Michelle (2006): *Mon Histoire des femmes*, Éditions Point, Paris.
- Preciado, Beatriz (2010): *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en <<Playboy>> durante la guerra fría*, Anagrama, Barcelona.
- Roberts, Marie Louise (1990): *Civilization without sexes. Reconstructing gender in postwar France, 1917-1927*, The University Chicago Press, Chicago.

Un acercamiento a la moda desde la mirada filosófica de María Zambrano

An approach to fashion based on María Zambrano's philosophical perspective

M^a ÁNGELES JIMÉNEZ HERRERA*

Resumen: Este texto intenta dar respuesta desde la filosofía de María Zambrano al riesgo que supone que el individuo sometido a la moda, entendida como instrumento político y social de dominación, se externalice y se proyecte únicamente en su cuerpo, viviendo, de este modo, en el instante sin sentido. Frente a esta posibilidad Zambrano propone la necesidad de que la persona se enfrente a la nada como medio para recuperar su libertad y se adentre en su interioridad, de carácter temporal, para desde ahí construirse a partir del desarrollo de su propia esencia y de este modo trascenderse a sí misma.

Palabras clave: Zambrano, moda, efímero, interioridad, temporalidad, nada.

Summary: This text is aimed at coping with the risk, considering María Zambrano's philosophy, caused by the fact that the individual subject to fashion, considered as a political and social instrument of domination, becomes superficial or soulless and projects himself/herself only on his/her body, living, in this way, in the meaningless instant. Against this possibility, Zambrano proposes the need that the person faces the nothing as a means to regain his/her freedom and gets into his/her interiority, temporarily, so that it can build itself from there through the development of its own essence and so transcend itself.

Keywords: Zambrano, fashion, ephemeral, interiority, temporality, nothing.

No se puede concebir el concepto «moda» como una cuestión simplemente estética, sino que hay que plantearlo como un fenómeno pluridimensional que afecta a la sociedad en su conjunto, viéndose determinados por el mismo todos los ámbitos, tanto culturales, como políticos y sociales, tal y como lo han analizado autores como Gilles Lipovetski, John Carl Flügel, o Pierre Bourdieu¹. De tal modo que podemos considerar la moda, más allá de un simple fenómeno sociológico de la sociedad contemporánea, como una consecuencia fundamental de las democracias en las que vivimos que permite dar cuenta del pensamiento y de la ideología

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Profesora de Enseñanza Secundaria en el I.E.S. Federico García Lorca. Máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada y Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Línea principal de investigación: pensamiento español. Dirección de correo electrónico: jimenezherra79@hotmail.com.

1 Entre las obras que analizan estos temas desde distintos ámbitos destacamos: Lipovetsky, G. (2013), *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona: Anagrama; Flügel, J. C. (2015), *Psicología del vestido*, Madrid: Melusina; o Bourdieu, P. (2013), *La distinción*, Barcelona: Taurus.

de nuestra época postmoderna. En esta línea afirma Adolfo Vázquez Rocca que «el tema de la moda lejos de ser un asunto meramente banal constituye un documento estético sociológico que da clara cuenta de las sensibilidades de una época, en particular de la voluntad de ruptura e innovación o, por otra parte, de férreo conservadurismo, quedando definido el asunto del vestir como un asunto sustancialmente político. La moda está en la calle y por lo tanto, es parte constitutiva de la *res pública*»².

Así entendida, la moda debe distinguirse del arte, como dos órdenes separados. El arte supondría, en un sentido platónico, la plasmación de la belleza de carácter permanente y universal y la moda la constatación de lo transitorio, de la pura apariencia, en definitiva, de una estética «débil», siguiendo a Gianni Vattimo. Sin embargo, la sociedad contemporánea está asistiendo al fin del arte tal y como se ha entendido tradicionalmente. Muestra de ello es su mercantilización y su sometimiento a los cánones que impone la crítica, como mantiene Arthur C. Danto a lo largo de su obra *Después del fin del arte*³, lo que nos podría llevar a pensar que el arte ha sido subsumido por la propia moda.

Por otra parte, es innegable que la moda asume las características de la sociedad contemporánea en la que vivimos. Según Jean Baudrillard, la modernidad dota a la moda de sus propias características, es decir, lo efímero, lo fugitivo y lo contingente, creando, en definitiva, sujetos que buscan más la uniformidad que la diferenciación y en este sentido afirma «Como ya no es posible definirse por la propia existencia, sólo queda por hacer un acto de apariencia sin preocuparse por ser, ni siquiera por ser visto. Ya no: existo, estoy aquí; sino: soy visible, soy imagen –¡look, look!–. Ni siquiera narcisismo, sino una extroversión sin profundidad, una especie de ingenuidad publicitaria en la cual cada uno se convierte en empresario de su propia apariencia»⁴.

Esto daría lugar a considerar que la relación que se da entre moda e individuo se materializa en el propio cuerpo del individuo entendido como átomo social que se convierte en receptor de la moda, ya que en el sujeto se incorpora la tendencia estética predominante socialmente, utilizándola como definición de su rol social, status, etc. Así, Georg Simmel considera que el individuo utiliza la imitación como aprendizaje y al mismo tiempo, le permite mostrar su pertenencia al grupo social del que depende y con el que busca identificarse⁵. Del mismo modo, si la imitación es un rasgo esencial de la naturaleza humana, la moda es usada en las sociedades democráticas contemporáneas como un instrumento político y económico de dominación, ya que las distintas tendencias de la moda surgen en y para las clases más altas y cuando las demás clases acceden a ellas, las tendencias vuelven a cambiar, ya que su cometido es representar aquello exclusivo que se admira, se busca,

2 Vázquez Rocca, A. (2005), «La moda en la posmodernidad: deconstrucción del fenómeno fashion», *Nómadas-Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (Madrid), n° 11, enero-junio 2005. [en línea], consultado el 10 de abril de 2015. URL: [https:// http://www.ucm.es/info/nomadas/11/avrocca2.htm](https://http://www.ucm.es/info/nomadas/11/avrocca2.htm)

3 Cf. Danto, A. (2010), *Después del fin del arte*, Barcelona: Paidós.

4 Cf. Baudrillard, J. (1990), *La transparencia del mal*, Anagrama: Barcelona, p. 29.

5 En relación a esta idea el autor define la moda como «imitación de un modelo dado que proporciona así satisfacción a la necesidad de apoyo social; conduce al individuo al mismo camino por el que todos transitan y facilita una pauta general que hace de la conducta de cada uno un mero ejemplo de ella. Pero no menos satisfacción da a la necesidad de distinguirse, a la tendencia a la diferenciación, a contrastar y destacarse», en Simmel, G. (1998), *La aventura*, Barcelona: Península, p. 101.

o se desea. Por otra parte, los medios de poder manipulan al individuo para hacerle creer que debe consumir un nuevo producto antes de que el que posee agote su funcionalidad.

Uno de los riesgos a los que están expuestos los individuos de las sociedades democráticas en las que impera la moda en todos los ámbitos es vivir proyectados en su cuerpo, externalizados de sí mismos y sometidos a los vaivenes que marca la dictadura de las tendencias, en un ahora inmediato y sin memoria. Peligro que puede ser analizado desde la crítica que hace Martin Heidegger a la existencia inauténtica o «das man», tipo de vida en la que el individuo no se responsabiliza de sus actos, vive en la trivialidad, en medio de una masa anónima que está guiada por el «se dice», «se piensa»... Un individuo que no se conoce a sí mismo y que, en definitiva, está perdido en el mundo proyectándose en la apariencia y al que se le impone desde los medios de comunicación y la publicidad qué es lo real y cómo debe ser asimilado⁶. Como afirma Lipovetsky, «los consumidores del siglo XXI, los hiperconsumidores, son seres incapaces de sobrellevar su propia existencia y tratan de aliviar todos sus males, especialmente la soledad, comprando»⁷. A lo que añadimos, comprando aquello que es dictado por los imperativos de la moda y asumiendo lo último como criterio de verdad.

Frente al riesgo que supone la externalización del individuo y su proyección únicamente en el cuerpo, a través de la imitación y la masificación, se hace necesario un movimiento contrario en el propio sujeto, una internalización que suponga la recuperación de la interioridad como lugar de constitución del propio individuo.

En este sentido, la filosofía de María Zambrano, que se inserta y asume una tradición de pensamiento que va desde los neoplatónicos, estoicos, San Agustín, Spinoza, entre otros, y que también conecta con otras corrientes como la mística sufí o el taoísmo, que han buscado la libertad y el rescate del individuo desde sí mismo, permite dar respuesta a los peligros en los que se encuentra atrapado el ciudadano del siglo XXI, el «hombre sin atributos» sometido a los imperativos de la moda que asume como propios, y que desdibuja, en definitiva, su propia identidad al proyectarse fuera de sí en aquella imagen impuesta por los dictados de la sociedad de consumo.

Zambrano propone como objeto de análisis filosófico a la persona individual, al ser humano considerado desde un punto de vista fenomenológico y no al hombre histórico que defiende Ortega y Gasset. Así afirma en *Los sueños y el tiempo*: «Pensar en función de la persona no puede ser reducir el conflicto haciéndolo entrar en otro sistema de conflicto. Es decir, pensar la historia, en sentido de pasado, desde otro sistema que sería igualmente del pasado, mas de otro pasado, lo cual agravaría el conflicto. Hay que pensar desde un punto fuera de toda historia, lo que a Ortega le parecería absolutamente inconcebible. Desde este punto ahistórico se abre una posibilidad, porque este punto situado en el vacío no puede ser cualquier punto, sino uno desde el cual la comunicación es posible. Un vacío cualitativo»⁸.

6 «La verdad de los medios de masas es pues la siguiente: cumplen la función de neutralizar el carácter vivo, único, de acontecimiento del mundo, para sustituirlo por un universo múltiple de medios homogéneos en su calidad de tales, que se significan recíprocamente y donde cada uno remite a los otros. Hasta el punto de que cada uno llega a ser el contenido recíproco de los demás y éste es el «mensaje» totalitario de una sociedad de consumo». Baudrillard, J. (2009), *La sociedad de consumo: sus mitos y sus estructuras*, Madrid: Siglo XXI, pp. 146.

7 <http://www.jornada.unam.mx/2007/08/18/index.php?section=cultura&article=a04n1cul>

8 Zambrano, M. (2011), *Los sueños y el tiempo*, en: *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, p. 949.

Zambrano plantea la necesidad de pensar la vida y la interioridad del individuo concreto que la vive. Desde el análisis que realiza del concepto de persona es posible dar respuesta al hombre histórico que surge como consecuencia de las sociedades de consumo en las que se encuentra inserto, sometido a la «moda plena» de la que nos habla Lipovetsky, es decir, a esos valores que lleva aparejados la propia moda y que convierten al individuo en un cuerpo sometido a la publicidad o a los valores hedonistas, a pesar de que, como defiende este autor, la moda suponga al mismo tiempo la constatación de la autonomía del sujeto en el pluralismo democrático⁹.

María Zambrano mantiene contra la filosofía existencialista, que somos seres creados, y a pesar de que estamos arrojados a la vida que tenemos que ir haciendo, nacemos con un ser que nos viene dado. Tenemos una esencia que se muestra en nuestra interioridad, la cual podemos libremente ir desarrollando o no. De este modo afirma que «El ser no es una pregunta, es una respuesta. Y en esta necesidad de *ir* que el hombre experimenta, lo que late, un tanto encubierta, es su trascendencia»¹⁰. Esta característica supone el hecho de que cada individuo es absolutamente diferente a otro, aunque al mismo tiempo comparte una realidad que le permite identificarse con lo heterogéneo que se muestra en las demás personas. Esta idea nos permite establecer una crítica a la idea de sujeto obediente a la moda, externalizado, convertido en cuerpo, máscara, que nos remite únicamente a lo puramente aparente desde un punto de vista estético, lo efímero y la construcción de individuos en serie sometidos al deseo de aquello que no son.

Frente al individuo, producto de las sociedades contemporáneas, que se desdibuja en el presente porque vive una realidad fragmentada, Zambrano afirma que el ser humano es un sujeto que se está haciendo en el tiempo, trascendiéndose a sí mismo y que no llega a ser completamente en el momento presente porque no termina de conocer su realidad, ya que le va siendo revelada de forma progresiva a través de lo que ella llama los «sucesivos despertares». En este sentido, para la filósofa la vida está haciéndose en el tiempo, en continuo cambio y el sujeto que la vive tiene una interioridad en la que debe refugiarse y ahondar porque es ahí donde fluye esa vida propia y donde la siente. Nos dice: «El hacer aparecer la realidad que le rodea es una función del ser hombre, la específica a lo que sabemos. Mas esa función es el cumplimiento de otra que la sostiene y subsiste bajo ella: el padecerla, y el serla. El tratar con la realidad humanamente es padecer sus ocultaciones. Y en cuanto a la “realidad” que es el hombre, el padecerla y padecerse en ella y desde ella –desde lo que ocultamente padece– es lo que se revela –la realidad objetiva– y lo que de sí mismo se actualiza y trasciende»¹¹.

Zambrano quiere salvar la individualidad, aquello que es propiamente humano y que al mismo tiempo nos permite trascendernos. Es precisamente esa individualidad constitutiva del ser humano la que la dictadura de la moda hace desaparecer, ya que, como mantiene Baudrillard, «la moda es arbitraria, pasajera, cíclica y no añade nada a las cualidades intrínsecas del individuo»¹². No podemos afirmarnos sólo como un ser que se ha externalizado, es decir, como un cuerpo en el que se plasman los vaivenes de la moda. Para la autora la interioridad del ser humano, que nos viene dada, es nuestro ser mismo. Por esta razón reivindica una persona que, por una parte, desarrolla su realidad desde lo que es, lo que íntimamente

9 Cf. Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, op. cit., p. 336.

10 Zambrano, M. (2011), *Notas de un método*, Madrid: Tecnos, p. 99.

11 Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, op. cit., pp. 864-865.

12 Baudrillard, J., *La sociedad de consumo: sus mitos y sus estructuras*, op. cit., p. 100.

es, y por otra parte se enfrenta a la realidad externa, a la materia. El escenario donde se produce la dialéctica entre mi interioridad y la realidad exterior a la que me enfrente es la vida entendida como un proceso temporal. «La vida, en su condición de intermediaria entre lo que se presenta y el sujeto, aparece sin más. Lo que se presenta, que puede ser llamado, fenomenológicamente, *materia* –en cuanto que es dado por sí mismo con todos sus caracteres–. La vida y su fluir temporal está en medio»¹³.

El mundo es considerado por Zambrano, al igual que en Leibniz, como una unidad en la que toda la realidad está interrelacionada. El acceso a la misma se produce desde mi propia experiencia interior, desde el conocimiento de mi propia interioridad, es decir, mi propia alma, en la que la realidad se está dando, lugar en la que se está reflejando desde mis propias coordenadas. Al mismo tiempo todo lo que pasa permanece en la memoria, pero en una memoria vital y no de carácter histórico. Será en el tiempo, que se nos da en nuestra interioridad, donde el individuo se desarrolle, despliegue sus posibilidades, se mueva hacia la unión de vida y ser, guiado por la memoria y por la esperanza, como afirma en *Notas de un método*: «la existencia del sujeto, si bien se manifiesta en exaltación, está enraizada –no se trata de una simple metáfora– en los “ínferos” de la memoria, de la memoria misma y de aquello que está bajo ella, que tanto la sostiene como la agita, en ese fondo que se hunde si en él queremos parar mientes; las raíces o el fondo donde ellas se hunden, que acusa el peso que sostienen, el lugar de la gravitación del sujeto mismo y de todo peso que consigo porte. Un lugar que acusa porque siente, el punto de gravedad, es al par el punto donde sordamente yace el sentir originario, en el que el sujeto siente su propio peso, su propia condición»¹⁴.

En el mismo sentido, Henri Bergson, autor que influye profundamente en Zambrano, afirma que la distinción entre cuerpo y alma es temporal y no espacial, en oposición a la filosofía cartesiana. Para el filósofo el espíritu es el lugar que habita el pasado, mientras que el cuerpo es la morada del presente. Esto implica que tener consciencia de algún acontecimiento supone mirarlo e interpretarlo desde el mismo pasado. Por eso afirma que contentarse con la realidad que se da fuera del sujeto, reaccionar a estímulos externos, significa no ser consciente del hecho que acontece, sino dar una respuesta puramente corporal en la que no está implicada la identidad del individuo. El tomar consciencia de algo supone que mi interioridad interprete ese acontecimiento desde mis experiencias pasadas y a la luz de éstas dirija la acción hacia el futuro inmediato. La articulación temporal entre pasado, presente y futuro, y por tanto, la formación de mi propia identidad, sólo se puede realizar a través de la unión entre cuerpo y espíritu¹⁵. Si consideramos que la materia y la vida que conforman la realidad están también en nosotros, Bergson, al igual que Zambrano, apela al conocimiento interior. Adentrarnos en nosotros mismos y conocer nuestro espíritu mediante la intuición permite al mismo tiempo conocer la realidad¹⁶. Al igual que la realidad en la que estoy inmerso, mi alma está en constante devenir, sometida a la temporalidad. Por tanto, conocer mi alma implicará al mismo tiempo conocer la naturaleza de la realidad en la que me encuentro.

13 Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, op. cit., p. 936.

14 Zambrano, M., *Notas de un método*, op. cit., p. 132.

15 Cf. Bergson, H. (1959), *Materia y memoria*, en: *Obras completas*, México: Aguilar, pp. 274- 279.

16 Cf. Bergson, H. (2013), «La intuición filosófica», en: *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires: Cactus, p. 141.

Desde estas filosofías que reivindican la interioridad humana de carácter temporal como signo de identidad del yo, no puede ser aceptable un concepto de sujeto reducido al cuerpo, que esté sometido a estructuras externas a sí mismo, como, en este caso, por la moda. Así la «moda plena» como característica propia de las ideologías contemporáneas que fomentan el cambio, la movilidad frívola y lo efímero como eje permanente de nuestra movilidad histórica, conlleva la desaparición del concepto de libertad y de interioridad, en definitiva, de persona que se desarrolla en el tiempo, reivindicado por estos autores, para dar paso a un sujeto que se caracteriza por un desarrollo libertario de una personalidad impuesta por las tendencias de la moda y el hedonismo vacío propio de una sociedad basada en la lógica del consumo, tal y como afirma Lipovetsky.

Sin embargo, para Zambrano vivir implica que la persona se desarrolle en función de lo que es, de lo que tiene en sí y que se despliegue en el tiempo gracias al deseo de lo otro, el deseo de trascenderse. Lo propiamente humano surge desde el misterio del ser, del sentir originario de lo insondable de la realidad que sólo puede ser captado por la intuición dentro de mi propia interioridad.

En este sentido, y frente a posturas como la de Baudrillard que afirma que no hay salida para el individuo en la sociedad de consumo¹⁷, la recuperación del mismo puede venir paradójicamente de la experiencia de la nada dentro de esta sociedad del hiperconsumo y la apariencia. «La nada asemeja ser la sombra de un todo que no accede a ser discernido, el vacío de un lleno tan compacto que es su equivalente, la negativa muda informada a toda revelación. Es lo sagrado “puro” sin indicio alguno de que permitirá ser develado»¹⁸.

Zambrano dará especial importancia al hecho de que en la experiencia de la realidad el ser humano sienta la realidad que le sobrecoge. Por lo que la nada, que no puede ser apresada por el concepto o la imagen, porque no hay ser que delimitar, sí puede ser padecida, y esta experiencia se nos presenta como incuestionable. Para la autora de *Claros del bosque*, el individuo contemporáneo no quiere aceptar el hecho de que se le revele como experiencia algo que sobrepasa los límites de la razón impuesta por la sociedad dominante. Sin embargo, la nada como experiencia de lo absoluto imposible de ser conceptualizado se impone. «La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta. Y la pretensión de algo absoluto sobre aquello que se le resiste, verificándose así una conversión entre lo absoluto del ser y del no-ser. Quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose nada dentro de una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible»¹⁹. Para María Zambrano la experiencia de la nada en la sociedad contemporánea se concibe al margen de Dios, «aparece la nada rodeando el proyecto de ser, la inexorable exigencia de existir, no vencida por ella, ni vencedora. El tiempo es la única victoria del existente»²⁰.

17 En este sentido afirma el autor que todo lo que puede hacer el individuo en la sociedad de consumo es «vivir el consumo como una especie de seductora enfermedad terminal», Baudrillard, J., *La sociedad de consumo: sus mitos y sus estructuras*, op. cit., p. LIII.

18 Zambrano, M. (2011), El hombre y lo divino, en: *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, p. 218.

19 *Ibid.*, p. 217.

20 *Ibid.*, p. 212.

Sin embargo, para Zambrano, la aparición de la nada, última manifestación de lo sagrado como no-ser (concibiendo sagrado como realidad misteriosa que nos desborda), se presenta al hombre contemporáneo con una función liberadora ya que conduce a la persona más allá del instante mismo en el que se encuentra inserto en el que la libertad es mera apariencia bajo los dictados del consumo y la moda²¹. Así, la experiencia de la nada no debe implicar quedarse en la nada misma. No significa quedarse en la constatación del absurdo de una existencia sin sentido, porque la nada es al mismo tiempo que no-ser, posibilidad de recuperación del ser humano a través del movimiento de la trascendencia que supone que el individuo pueda salir de la cárcel solipsista que paradójicamente él mismo se ha construido en la sociedad contemporánea del mundo de la imagen vacía y del imperio de lo efímero. La nada se presenta como resistencia, pero al mismo tiempo como elemento activo que va a permitir que la persona se desposea para que se pueda dar el encuentro con lo otro de la realidad. Para Heidegger, al igual que para María Zambrano, la experiencia de la nada posibilitará la constatación del ente mismo: «Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. [...] La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser aquí ante lo ente como tal»²².

Así, la necesidad de recuperar un conocimiento de lo que es propio de cada persona, una interioridad de carácter espiritual, que nos distinga del otro y que al mismo tiempo nos acerque a él a través del encuentro con la nada, se convierte en una propuesta para recuperar la libertad del yo, sustrayéndonos de este modo de los imperativos de la moda y la sociedad de consumo que convierten a los seres humanos en «cuerpos dóciles», productivos, analizables, manipulables y sometidos, en un sentido foucaultiano²³.

Bibliografía citada

- Baudrillard, Jean (1990): *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona.
- Baudrillard, Jean (2009): *La sociedad de consumo: sus mitos y sus estructuras*, Siglo XXI, Madrid.
- Bergson, Henri (1959): *Materia y memoria*, en Id., *Obras completas*, Aguilar, México.
- Bergson, Henri (2013): «La intuición filosófica», en Id., *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2013): *La distinción*, Taurus, Barcelona.
- Danto, Arthur (2010): *Después del fin del arte*, Paidós, Barcelona.
- Flügel, John Carl (2015): *Psicología del vestido*, Melusina, Madrid.
- Foucault, Michael (2012): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.
- Heidegger, Martin (2003): *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid.

21 «El consumidor vive sus conductas distintivas como libertad, como aspiración, como elección y no como imposiciones de diferenciación ni como obediencia a un código [...] no vive la presión estructural que hace que las posiciones se intercambien y el orden de las diferencias se perpetúe». Baudrillard, J., *La sociedad de consumo: sus mitos y sus estructuras*, op. cit., p. 56.

22 Heidegger, M. (2003), *¿Qué es metafísica?*, Madrid: Alianza, p. 31.

23 Cf. Foucault, M. (2012), *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI, pp. 157-198.

- Lipovetsky, Gilles (2013): *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona.
- Simmel, Georg (1998): *La aventura*, Península, Barcelona.
- Vásquez Rocca, Adolfo (2005): «La moda en la posmodernidad: deconstrucción del fenómeno fashion», *Nómadas-Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (Madrid), n^o 11, enero-junio 2005.
- Zambrano, María (2011): *El hombre y lo divino*, en Id., *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona.
- Zambrano, María (2011): *Los sueños y el tiempo*, en Id., *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona.
- Zambrano, María (2011): *Notas de un método*, Tecnos, Madrid.

Miradas desenfocadas

Unfocused looks

LAURA GARCÍA GARRIDO*

Resumen: En este trabajo se expresa una vinculación entre *cuerpo y moda*. Para ello, mediante una *mirada interna propia*, se comprende cómo un individuo puede realizar un autoanálisis de su cuerpo. Además, elaborando una *mirada externa ajena* se busca acceder a las concepciones que otros tienen sobre nosotros. Por último, se presta atención al espacio del “centro comercial” donde ambas miradas convergen. Para concluir, se hace una llamada a la importancia de re-pensar el cuerpo, con el objetivo de llegar a ser más conscientes de la necesidad de obtener armas de pensamientos útiles para encontrar el bienestar propio y ajeno.

Palabras clave: mirada, cuerpo, moda, imagen, centro comercial, apariencia.

Abstract: In this text you may read about a link between body and fashion. You are able to understand how a person can do a self-analysis about your body through an internal look by yourself. Using an external look, you find other point of view in relation to yourself. Finally, you pay attention to the space of the “shopping centre” where two looks can exist together. In conclusion, you expose the value of thinking about our body again, with the aim of becoming more aware about the need to obtain thinking weapons to achieve an essential wellness.

Keywords: look, body, fashion, image, shopping centre, appearance.

1. Introducción

El discurso que nos ocupa se basa en la relación entre cuerpo y moda. En el terreno filosófico,

cabe referirse más bien a la corporeidad que al cuerpo, pensando la corporeidad como una importante categoría derivada, tan dependiente en su forma de las dinámicas relacionales y las modalidades abstractas, como en su contenido de las caricias y de las sombras de las miradas de los otros cuerpos.¹

Fecha de recepción: 30/05/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Universidad de Granada. Licenciada en Filosofía, Máster en Filosofía Contemporánea y Máster en Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerado, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas. Dirección de correo electrónico: lgarci@correo.ugr.es. Líneas de investigación: Filosofía Española y Filosofía de la Educación.

1 Biedma, J. (2001): *Cuerpo fugaz, A Parte Rei*: revista de filosofía, 14, pp. 1. En: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/cuerpobied.pdf>

Una vez citado lo anterior, se establecen dos perspectivas: la *mirada interna propia*, la de cada uno con su sí mismo hacia su cuerpo, con la visión de su imagen corporal; y la *mirada externa ajena* o mirada del otro hacia el cuerpo, como mercancía que se oferta y expone, buscando el encuentro de la belleza impuesta por la apariencia de la moda.

A continuación, la reflexión se deriva hacia un lugar concreto, la figura del centro comercial, entendido como espacio intermedio entre la calle (área pública) y la casa donde habitamos (área privada).

Por último, y como conclusión, se estima la necesidad de re-pensar el cuerpo en nuestra sociedad avanzada y compleja, con el propósito de hacer del individuo un ser consciente, tanto de sí mismo como de los demás, proporcionando armas de pensamiento que erradiquen con la formación de individuos des-armados y des-almados.

1. La mirada interna propia: la imagen corporal

El cuerpo, en forma y contenido es una materia constituida por diferentes partes determinando una apariencia física. Sin embargo, la imagen corporal es la representación del cuerpo que cada persona construye en su mente y la vivencia que tiene del propio cuerpo. De esta manera la apariencia física se convierte en la primera fuente de información en la interacción social. Por su parte la imagen corporal va más allá, porque mediante su visión, la persona percibe, evalúa, valora, vive su propio cuerpo como un todo en el que entra a formar parte de su personalidad y su bienestar psicológico.

Entendemos que, “*la imagen corporal va construyéndose evolutivamente. Así, en diferentes etapas de la vida vamos interiorizando la vivencia de nuestro cuerpo, [...]*.”² Por tanto, por encima de la mera apariencia física nos encontramos con la forma en la que uno propiamente se siente, percibe, imagina, actúa, etc. con respecto a su propio cuerpo.

Cuando la preocupación e insatisfacción por el cuerpo no son acordes a la realidad, y ocupan la mente con mucha frecuencia e intensidad, generando además malestar que interfiere en la vida cotidiana, se habla de trastorno de la imagen corporal. Lo cual nos lleva al siguiente punto en la medida en que entran en juego las percepciones del otro.

2. La mirada externa ajena: la apariencia de la moda

La moda propone unos ideales estéticos en los cuales se relaciona lo bello con lo bueno, pero esta relación no siempre se cumple. Tanto a nivel socio-cultural como familiar, se modelan figuras idealizadas que incorporan actitudes, esquemas, ideales, percepciones y emociones sobre el cuerpo. Así, la persona vulnerable puede sufrir críticas o burlas hacia el cuerpo por parte del grupo de iguales.

Resulta curioso como ya Lewis Carroll, antes de que su personaje ficticio de Alicia se adentrara en el País de las Maravillas, apuntara a esta idea afirmando que

2 Salaberria, K.; Rodríguez, S. y Cruz, S. (2007): Percepción de la imagen corporal, *Osasunaz*, 8, pp. 172. En: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/osasunaz/08/08171183.pdf>

nunca podremos saber si la vida al otro lado del espejo es, en realidad, la nuestra o sólo la pura tendencia imitativa de unos seres sin alma que nos clavan la mirada cuando les acercamos el rostro, que sonrían si abrimos la boca y que nos devuelven una mueca amarga al preguntarles qué pasó con el niño que hace dos días se miraba al cristal.³

Como vemos, el cuerpo se convierte en el centro de las miradas de los otros, como una mercancía que tiene características de oferta, de exposición, de deseo, e incluso de adoración. Estas miradas se construyen en el espacio público y en las relaciones sociales. La moda se convierte en un mercado, donde los maniqués o modelos semejan personas con un ideal de belleza, ataviadas con todo tipo de adornos.

Es aquí, en la visión externa donde los patrones de moda cobran presencia en la sociedad, trayendo consigo una convergencia que nos sitúa en un lugar concreto de encuentros con los otros. Se trata del papel que juega la figura del centro comercial.

3. La figura del centro comercial: espacio de encuentros

Este espacio medio, bien podría asemejarse al ágora de los atenienses, pensado para el ocio y donde

el orden era impuesto por el comportamiento corporal (...). Estimulaba las personas físicamente, al precio de privarles de una conversación coherente con los demás (...) convirtiendo al ciudadano en esclavo de la mirada.⁴

Resulta curioso cómo los centros comerciales en la ciudad pueden poner de manifiesto, entre otras muchas cosas, el modo en el que el individuo se reconoce a sí mismo en su propio cuerpo y, además, la forma en que se construyen a partir de las concepciones del otro. Este espacio de convergencia y encuentros ha sido construido para la exhibición en la ciudad. Se construye como exposición de maniqués de plástico como si fueran personas, pero más allá de eso, se muestran modelos de cuerpo y cómo deben ser vestidos siguiendo unos patrones y exigencias sociales concretas.

Así, el centro comercial se configura como uno de los lugares más seguros de la ciudad, donde es posible “mostrarse sin el temor a ser presas del abuso físico o tal vez de un robo. Es el lugar perfecto para el disfrute de la mirada, para el goce de la contemplación.”⁵ No obstante, no podemos rendirnos a ser mero soporte material maleable por las preferencias o gustos del otro. Es necesario aprender a ser nosotros mismos y educarnos en amar y respetar nuestro propio cuerpo tal como es.

3 Jiménez, M. (2008): Espejos y espejismos de una realidad desenfocada, Gaceta Sanitaria, 22 (2), pp. 170. En: <http://scielo.isciii.es/pdf/gsv/v22n2/imaginario.pdf>

4 Sennet, R. (1997): Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental, Madrid, Alianza, pp. 396.

5 Luna, L.E. (2009): El cuerpo y la ciudad. El cuerpo de la mirada en la ciudad, Posiciones, 2, pp. 101. En: <http://hdl.handle.net/10893/1088>

4. La moda puede machacar al individuo: re-pensar el cuerpo

La moda, a través del discurso publicitario, se nutre de miradas hacia un mundo que se desespera continuamente en la búsqueda de una perfección sin formas, de vidas que aún sin ser vividas del todo, ansían perseguir ser quienes no son.

El espacio publicitario se convierte en una lente que desenfoca la realidad, hasta convertirla en un mundo a la medida de los intereses comerciales y no tanto al interés de la propia persona, como sería deseable. Por esta vía, se impone una idea errónea de salud física y mental centrada en la publicidad. La moda vende al espejismo de la esperanza y lo publicita vendiendo sueños y difundiendo miedos. Se incita a la persona a ser mirada y admirada, a ser aceptada y querida, a ser bella, a ser y a no ser, a estar y a no estar, etc.

El cuerpo se convierte en un espacio para la incorporación pero también para la exclusión social. Pero la persona debe de concebirse en su dimensión amplia, es decir, en su globalidad y su sentido total, resistiendo frente a la materialización de los deseos de los otros. Es complejo el abordaje de la percepción de la imagen corporal cuando esta te produce insatisfacción. Sin embargo, no es la apariencia física en sí, sino la vivencia subjetiva del cuerpo o *corporeidad* lo que altera la imagen corporal, cuya concepción y comprensión debemos cambiar.

Esta reflexión concluye con la necesidad de una urgente llamada a la persona para trabajar en el aprendizaje de nuevos patrones de pensamiento, emociones y comportamientos. De esta manera podremos hacer frente al actual y complejo mundo de las modas, pero desde una óptica reflexiva y consciente de todo lo que supone la adaptación de un cuerpo físico real a un ideal modélico de perfección abstracto, comprendiendo aquello que intenta vender el mercado de la moda.

Se trata de compartir lo que nos produzca bienestar o salud, eliminando los aspectos negativos o dañinos. El beneficio de este tipo de comportamiento será propio, pero a la vez extensible al grupo social en el que se desenvuelve. De esta manera, podremos establecer una incorporación saludable al complicado engranaje que es la adaptación a la sociedad.

Debemos dirigirnos a la tarea de

reconfigurar un universo simbólico y relacional en torno al cuerpo humano que, en vez de ser dominado, secuestrado, mutilado o colonizado pueda despertar la conciencia de una nueva realidad individual social. Tal vez si aceptamos el cuerpo de los otros acabaremos por aceptar nuestros cuerpos con todas sus imperfecciones y limitaciones.⁶

Nos estamos convirtiendo cada vez más en vitrinas que caminan por las calles mientras son admiradas por los otros. Por tanto, vale la pena que nos esforcemos en convertir los seres-objeto des-armados y des-almados, en seres-reales con armas para pensar por sí mismos y constituyentes de alma, para no tratar al otro ni a sí mismo como mero producto de venta. El resultado de tal tarea puede ser muy fructífero tanto a nivel personal como colectivo.

6 Villanou, C. (2002): Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural postmoderno, en La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y la educación deseada, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 339-376.

Referencias bibliográficas

- Biedma, J. (2001): *Cuerpo fugaz, A Parte Rei*: revista de filosofía, 14, pp. 1. En: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/cuerpobied.pdf>
- Jiménez, M. (2008): *Espejos y espejismos de una realidad desenfocada*, *Gaceta Sanitaria*, 22 (2), pp. 170. En: <http://scielo.isciii.es/pdf/gsv22n2/imaginario.pdf>
- Luna, L.E. (2009): *El cuerpo y la ciudad. El cuerpo de la mirada en la ciudad*, *Posiciones*, 2, pp. 101. En: <http://hdl.handle.net/10893/1088>
- Salaberria, K.; Rodríguez, S. y Cruz, S. (2007): *Percepción de la imagen corporal*, *Osasunaz*, 8, pp. 172. En: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/osasunaz/08/08171183.pdf>
- Sennet, R. (1997): *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, pp. 396.
- Villanou, C. (2002): *Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural postmoderno*, en *La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y la educación deseada*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 339-376.

El buen gusto como el tacto de nuestra razón (Los usos y estilos en la concepción del cuerpo y la moda)

Good taste and feel of our reason (The uses and styles in the design of the body and fashion)

MARÍA DEL CARMEN LARA NIETO*
FERNANDO LARA LARA**

Resumen: La “moda” es un concepto frecuentado por Jovellanos explícita e implícitamente cuando se ocupa de otros conceptos como opinión, gusto, carácter liviano, capricho, frivolidad, ingenio, lujo. El Diccionario de la Real Academia lo define del siguiente modo: “Uso, modo o costumbre que está en boga durante algún tiempo, o en determinado país, con especialidad en los trajes, telas y adornos, principalmente los recién introducidos”. No obstante podemos aplicarlo, y de hecho lo aplicamos habitualmente, a otros ámbitos y contextos.

Palabras clave: Moda; buen gusto; mujer; economía.

Abstract: Fashion“ is a popular concept by explicitly and implicitly Jovellanos when dealing with other concepts such opinion, taste, light character, caprice, frivolity, wit, luxury. The Royal Academy Dictionary defines it as follows: „Use mode or custom is in vogue for some time, or in a particular country, specializing in costumes, fabrics and ornaments, especially the newly introduced“. We cannot however apply, and in fact usually apply to other areas and contexts.

Keywords: Fashion; good taste; woman; economy.

Fecha de recepción: 25/04/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* María del Carmen Lara Nieto es profesora Titular de Universidad y Secretaria del departamento de Filosofía II en Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. (España) larnieto@ugr.es Líneas de investigación: Pensamiento Español e Iberoamericano contemporáneo. Educación. Temas transversales. Ilustración y Barroco. Filosofía Inglesa. Publicaciones como: 1) *Francisco Giner de los Ríos, precursor de la pedagogía del significado* pp. 221-237 en *Filosofías del Sur*. Fundación Ignacio Larramendi, 2013. 2) *Pensamiento español: una mirada misericordiosa hacia Antonio Machado (Poeta regido por el esencial principio de la otredad)*. Revista Academia 2015 pp. 54-65.

** Fernando Lara Lara es profesor Titular Principal en la Universidad PUCE Sede en Santo Domingo (Ecuador) llf@pucesd.edu.ec. Líneas de investigación: Educación del sumak kawsay, Educación Inclusiva, Filosofía Política y del Derecho. Publicaciones recientes: Lara, F. (2015). Personalismo en la legislación educativa ecuatoriana: una aproximación desde el pensamiento de Gabriel Marcel. *_Academia_(Número Especial: III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, Loja-Ecuador)*, 230-238. Lara, F., & De la Herrán, A (en prensa). Reflexiones sobre la educación del SumakKawsay en Ecuador. Revista: Aracuaria.

1. Introducción

Difícil encontrar un tema que no haya sido objeto de la reflexión, directa o indirecta, de uno de nuestros más insignes ilustrados, nos referimos a Don Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). Precisamente tal circunstancia constituye un rasgo de su personalidad, que no se define tanto por la defensa de un sistema abstracto de ideas, como por el esfuerzo que realiza al ocuparse de asuntos concretos, de urgencia, ante los que es preciso posicionarse. Es un imperativo exigido no sólo por los cargos que ocupa, también por sus propio compromisos intelectuales que les llevan a intentar arrojar luz sobre la praxis política. Por eso nos lo encontramos enfrascado en dictámenes, informes, exposiciones... Aquí radica su valor. Son análisis que cobran sentido pleno cuando se comprenden a la luz de un proyecto al que estos análisis confieren sustancia, revelándose como precisos para lograr los objetivos que en él se indican. Con tino afirmaba Marx sobre la personalidad del asturiano, después de llamar la atención sobre su breve carrera ministerial bajo Calos IV: “conquistó su influencia sobre el pueblo español no como ministro, sino como sabio, no con decretos, sino con sus escritos” (1980:25).

2. Concepto y ámbitos de aplicación

La “moda” es un concepto frecuentado por Jovellanos explícita e implícitamente cuando se ocupa de otros conceptos como opinión, gusto, carácter liviano, capricho, frivolidad, ingenio, lujo, etcétera. El Diccionario de la Real Academia lo define del siguiente modo: “Uso, modo o costumbre que está en boga durante algún tiempo, o en determinado país, con especialidad en los trajes, telas y adornos, principalmente los recién introducidos”. No obstante podemos aplicarlo, y de hecho lo aplicamos habitualmente, a otros ámbitos y contextos. Esto es lo que precisamente efectúa Jovellanos.

Comenzamos por presentarlo en el juego económico, en concreto en su «Informe sobre el libre ejercicio de las artes», ponderando y valorando su incidencia en la industria del siguiente modo: «La moda produce a cada instante nuevos inventos, crea nuevas manufacturas, desfigura las antiguas, altera sus formas, muda sus nombres y tiene en continuo ejercicio no sólo las manos, sino también el ingenio de las personas industriosas» (1785: 433). Ante esa inestabilidad, parece que ya las sociedades comenzaban a ser *nerviosas*, la recomendación no es otra que la libertad frente a cualquier reglamentación que circunscriba el libre ejercicio de las artes para hombres y mujeres, así como entiende que es inútil y contraproducente la confección de un reglamento que compendiasse todas las posibles manufacturas, que estaría condenado a quedar obsoleto de forma inmediata. Pues cabría preguntarse ante este ritmo vertiginoso de la moda al que alude: «¿Quién será capaz de detener esta tendencia del gusto de los consumidores hacia la novedad? ¿Quién lo será de fijar por medio de un reglamento los objetos de sus caprichos?» (*Ibíd.*). No es la moda, en este caso, el tema fundamental que se investiga, sin embargo para comprender el funcionamiento económico de una sociedad, hay que tener muy presentes ciertos elementos cambiantes de las mentalidades. Tal vez ese especial carácter *nervioso* venga inducido por la inseguridad, falta de sistema y de fe que constituyen la experiencia del siglo XVIII (cf. Sánchez Blanco, 1997: 30), porque como sugiere Simmel: «cuanto más nerviosa es una época, con mayor rapidez cambiarán las modas, porque la necesidad de los estímulos del contraste, uno de los soportes principales de

las modas, corre pareja con el nivel de las energías nerviosas» (1988: 34). Como decimos, la reflexión de nuestro pensador sobre la moda surge como consecuencia del estudio de un tema que parece estrictamente económico pero que desemboca en el terreno de las costumbres y los usos sociales. Ambas dimensiones se ofrecen enlazadas y su comprensión forma parte de una metodología que pretende descubrir la interconexión de los factores intervinientes en el proceso económico. Volveremos a este ámbito, pero ahora seguimos con la panorámica de terrenos en los que se manifiesta la moda.

La moda afecta a los juegos y espectáculos. Junto a ésta introduce otros dos conceptos, muy relacionados con ella, como son los “usos” y “estilos”, que parecen trascender lo efímero de la moda, pero le deben a ella su aparición, así dirá:

Bajo los romanos gozó España de los juegos y espectáculos de aquella gran nación, pues que, habiendo adoptado su religión, sus leyes y costumbres, mal rehusaría los usos y estilos que de ordinario introduce la moda sin auxilio de la autoridad. (Jovellanos, 1997: 123-124).

En su «Memoria de espectáculos y diversiones», obra a la que pertenece el texto anterior, describe detalladamente las fiestas palaciegas, que tenían como colofón el baile, en sus diversas formas; marcado por el fenómeno de la moda, que introducía con frecuencia nuevos “artificios y usanzas”, procedentes del extranjero. Todas estas formas cambiantes encuentran una razón de ser, no la única, en el carácter liviano de la condición humana (*Ibid.*, 487b), cualidad tal vez intensificada por la mentalidad del momento. Una razón, porque existen otras causas de índole económica que vienen a explicar las variaciones introducidas por la industria en la búsqueda de nuevos mercados y nuevos productos que ofrecer en ellos para acrecentar sus ganancias. Pero volviendo a ese rasgo de “liviandad”, a esa tendencia propicia al cambio de las opiniones, que es una de las causas de la moda, se le añade el carácter de lo novedoso, rasgo inseparable de ella:

Que también entonces como ahora, y en esto como en más graves cosas, los hombres, siempre inestables y livianos, miraban con hastío lo conocido y se perecían por lo raro y lo nuevo.” (1997:157).

En esta descripción, lejos de cualquier atisbo de descalificación, descubre la articulación de unos usos sociales con otros, de cómo unas costumbres conducen a otras, en este caso nuevas y exquisitas. Por tanto gracias al ambiente creado por las fiestas palacianas, los usos evolucionaron hacia otros más próximos a la “cultura del espíritu”. Su historicismo le permite comprender la vinculación de los usos sociales con el tiempo (cf. Ayala, 1992), y al mismo tiempo no le impide reconocer lo que pertenece a la superior “cultura del espíritu” (Jovellanos, 1997: 157).

También el fenómeno de la moda puede interesar a la lengua, en este caso hace referencia al gusto de ciertos poetas a componer en una forma determinada:

Es también de advertir, que lo que digo de la lengua ha de entenderse también de la poesía y esto con harta mayor razón, pues que aquella se vino a hacer tan de moda

entre los poetas, que no solo en ella componían los franceses y españoles mediterráneos, sino también otros del interior, y muchos italianos, y algunos ingleses y alemanes hacían gala de ejercitarla. (1806; 404a; cf. Jovellanos, 1998: 360, nota 6).

En esta carta, convertida en nota, se habla de la lengua francesa y las variantes, incluyendo la lengua catalana.

Tampoco puede quedar al margen de la moda las ideas, como afirma Simón en *El Delincuente honrado*, drama sentimental de Jovellanos, al considerar que el honor depende de la opinión, y la opinión dará lugar a la moda:

Torcuato.- ¿Y quedará su honor bien puesto? El honor, señor, es un bien que todos debemos conservar...

Simón.- ¡Bueno, muy bueno! Discursos a la moda y opinioncitas de ayer acá; déjalos correr, y que se maten los hombres como pulgas.” (Jovellanos, 1773: 85b; acto 1, escena 5).

Otro ámbito es el que interesa al arte. Jovellanos entiende que cuando se intervine en una obra de esta naturaleza, la actuación debe estar presidida por el buen gusto, que pasa por el respeto a su carácter y la atención a ciertos principios, que peligran por la fuerza de las modas del momento.

Deja constancia en este caso de las consecuencias nefastas de la moda (Jovellanos, 1805: 430b-431a).

O se sorprende de las modas cuando las crean y fomentan el mal gusto:

Desde entonces empezamos a mirar con hastío la sencillez de nuestros padres; y cansados de lo que ellos habían tenido en grande estima, preferíamos los adornos de moda al cambio de las mejores producciones de las artes. (Jovellanos, 70).

Otro campo, en este caso cuando se ocupa del bosque del castillo de Bellver y la jurisdicción a él aplicable, certifica que también el mundo del derecho se rinde a la fuerza de la moda:

Así es con la subdivisión de la jurisdicción real, que de suyo es indivisible, y la moda de multiplicar los fueros *in infinitud*, de millares de ejemplos de semejante abandono en millones de pueblos y materias. (1806a: 423a).

Podemos concluir de esta breve presentación que la moda está presente en cada uno de estos ámbitos y que sería de interés acometer un análisis sobre ellos.

3. El XVIII y la moda

Si nos limitamos a los objetos que cita explícitamente el significado que ofrece la Real Academia de la moda, es decir, a “trajes, telas y adornos”, diremos que en el siglo XVIII sufren un proceso de auge y cambio muy importante. Este hecho lo constata un observador

de privilegio, como es Juan Sempere y Guarinos (1754-1830), autor de una obra, en dos tomos, titulada *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España*, publicada en 1778, en la que afirma:

Pero sobre todo, no havia peluqueros, ni modistas; y lo que llamamos *cabos* estaba reducido á ciertos adornos compuestos por artesanos del país.” (II, X, 177-178, sic.).

Sempere realiza una comparación respecto al lujo : en primer lugar “el lujo ha sido en España un vicio general” (*Ibíd.*, 176); en segundo lugar, nos recuerda que el lujo es efecto de la riqueza y, por tanto, la época más inclinada al lujo será la más rica, etapa que correspondería, según su parecer, al reinado de Felipe II y principios del III. En esta época tuvimos la edad de mayor ostentación: “luxo de piedras, luxo de lienzos, y finísimos encages, luxo de pinturas, y otras cosas exquisitas” (*Ibíd.*, 177). Pero curiosamente su época la aventaja, no olvidemos que escribe esto en 1788, año en que finaliza el reinado de Carlos III, en lo que él denomina el “luxo de las cosas frívolas”, y con esta expresión alude especialmente a objetos de la moda como los trajes, telas, etcétera, “no tanto por la materia, ni por la cantidad, y mérito del trabajo invertido en ellas, quanto por la moda, y el capricho” (*Ibíd.*).

4. El origen de la moda

Simmel, uno de los sociólogos que mejor se han aproximado a la moda, entendía que este tema hay que considerarlo a la luz de la dialéctica que se establece entre dos fuerzas, a las que denomina innovación e imitación, dos categorías que constituyen a su vez una serie de oposiciones: particular/universal; igualdad/diferenciación; imitación/distinción; cohesión/separación.

Sempere, dice que ya que su razón última la hallamos en el deseo de distinción:

En todas partes el amor propio es el patrimonio del hombre, en todas partes aspira a distinguirse y singularizarse. He aquí el verdadero origen del lujo.” (1802: 231b-232a).

En «Diálogo sobre el origen del lujo» pondrá en boca de la Marquesa el siguiente texto insistiendo en que es el deseo de distinción el que lo motiva:

[...] Yo no soy capaz de subir a tales especulaciones...Pero ¿cómo puedo yo conocer el origen de las causas?” (1787a:148a)

La respuesta a la pregunta por las causas remotas del lujo la dilata Don Teodoro, otro de los personajes de dicho diálogo, pues interpreta que la secuencia de las causas es infinita, pero podemos determinar alguna de las más cercanas, una de ellas es la “ignorancia”. Respuesta que provoca en la Marquesa una cierta perplejidad y confusión ya que entiende que son las clases más instruidas las más afectadas por el lujo, las llamadas a resistir mejor a este peligro. Don Teodoro corrobora este hecho:

Se adoptan para vestirlos las formas de estilo y no hay adorno de un petimetre que no se vea también en un niño.” (*Ibíd.* 11149a)

El amor propio, el deseo de distinción explica la adopción de ciertas modas que pueden ser incluso perjudiciales para la salud. Esto sucede en aquel tiempo no sólo con las cotillas, también con los escotados, peinados, cuellos, guardainfantes... como dijera Sempere: «y otras modas ¡Qué fuerza tiene el contagio de éstas, particularmente si llegan á hacerse generales!»; seguro que todo esto habrá motivado el dicho popular que afirma que «para presumir hay que sufrir». Nadie puede mantenerse al margen de estas intensas corrientes. Por cierto, Jovellanos en Madrid tuvo una vida social intensa, como cuenta Manuel María de Acevedo y Pola, «se tenía por desairada toda función brillante a que no era convidado, y llegó al extremo de hacerse de moda un peinado que se llamaba “a lo Jovellanos”, con alusión al esmero que ponía en aquella clase de adorno», y para mantenerlo debía dormir la siesta boca abajo para evitar despeinarse. Por tanto conocía de primera mano que estas pequeñas veleidades, que nos singularizan en unos casos y en otros nos homologan, conllevan ciertos sacrificios.

Sempere afirmaba que “la opinión es la reyna del lujo” (1778: 210) y proponía como medios para enfrentarse a ella “la educación, y el ejemplo”. Esta idea ya la había expresado Jovellanos, unos años antes, ampliándolo a otro valor: “el honor y el lujo tienen una misma madre, a saber la opinión, y viven de un mismo alimento, esto es, de la vanidad” (1784: 421). No es la riqueza la causa última del lujo, sino la aspiración del ser humano a “distinguirse y singularizarse”, tendencia que acentúa la situación de riqueza. No debemos oponernos al lujo utilizando leyes suntuarias que restrinjan ciertos usos, sino que tiene que ser una “guerra de astucia”, sólo podemos “combatir la opinión con la opinión”. Cita numerosos ejemplos de los fracasos cosechados por intentar oponerse a la moda y los presenta como hechos incontestables, que deben ser tenidos en cuenta para una eventual política relacionada con los objetos suntuarios, como considera el caso de las muselinas (tejido procedente de la India, en un primer momento de seda y más tarde en algodón. Tejido que no se consiguió consolidar en la industria europea hasta el siglo XIX). Es el caso de las “tocas azafranadas”, que para desterrar su uso Alonso XI mandó que fuesen distintivo de las barraganas y posteriormente tuvo que autorizar su uso porque se convirtió en moda.

En 1639 Felipe IV prohibió utilizar los guardainfantes, sólo permitido a las mujeres públicas. El efecto fue que lo usaron hasta las princesas y damas de la corte dicho monarca. Otro caso es el de los escotados, sólo admitido en las mujeres públicas; otro fracaso, ya que su empleo fue generalizado.

Por tanto sólo la opinión puede enfrentarse a la opinión, distinguiendo entre ellas distinta fuerza (1784: 421).

Como podemos colegir la diferencia entre ambas estriba en la novedad que introduce la moda. Podemos concluir que existe una inclinación a la búsqueda de lo novedoso, en que ciframos nuestra distinción, posibilitado por ese carácter de levedad de la condición humana. Tal vez sea un eco de una noble tendencia de carácter superior, que encuentra en la moda un lugar de aplicación más asequible a todos. Porque cuando Jovellanos se ocupa de esta categoría aplicada al arte y al conocimiento, sigue la tesis de Addison (Addison, 1991: 149).

Tesis recogida por un preceptista del XVIII como Blair, que ejerció una gran influencia en Jovellanos. Probablemente algún peso tendría esta idea o bien por el conocimiento directo de Addison o por Blair, ya que Jovellanos se adhiere a ella: (1802: 265 b).

La moda queda en el terreno de las opiniones, que afectan especialmente a la mujer (cf. Lara, 2002b). Cuando se ocupa de la posible prohibición de las muselinas, inmediatamente llama la atención sobre el colectivo con el que se va a entrar en liza, indicando además el espacio en el que el fenómeno es más ostensible, la gran ciudad, y la necesidad que se experimenta de la moda para lograr la distinción entre clases sociales; cita a Montesquieu, idea que también está presente en otro filósofo que conoció Jovellanos, como Ferguson (cf.1974: 312)

Para dejar bien claro este asunto se ocupará de la opinión, distinguiéndola de la necesidad. Conceptos que va a examinar en el primer colectivo que sufre o goza de la moda, que no es otro que el de la mujer.

5. La opinión y la necesidad en la mujer

Jovellanos insiste en esta distinción, ya que a veces tomamos por necesario algo que le debemos a las costumbres. La hallamos en diversos textos y le sirve entre otras cosas para redactar por ejemplo un informe sobre una hipotética reglamentación de manufacturas en las que podrían trabajar las mujeres. Cita las Reales Cédulas de 1779 y 1784, ninguna de ellas especificaron los trabajos que competen a las mujeres, y esto lo interpreta en estos términos Jovellanos: “Deseoso el Gobierno de restituirles a la libertad de trabajar que les había dado la naturaleza, las habilitó, en la de 12 de enero de 1779, para todos los trabajos propios de su sexo, pero sin señalar alguno, y cortó así de un golpe la cadena que había puesto a sus manos la legislación gremial”(1785, 433-434). Respecto a la primera recomendación: que hace mención a su delicadeza, es decir, a sus fuerzas, dirá que fuimos nosotros las que “las hicimos débiles y delicadas... las hemos hecho ociosas, y al cabo hemos unido a la idea de su existencia una idea de debilidad y flaqueza que la educación y la costumbre han arraigado más y más cada día en nuestro espíritu” (1785: 434-435). Y cita en su apoyo hechos que confirman su tesis, muchas sociedades en las que “las mujeres se ocupan en las labores más duras y penosas; donde aran, cavan, siegan y rozan...” (1785: 435). Y se pregunta: “¿Dónde, pues, está la desproporción o repugnancia del trabajo con las fuerzas mujeriles?”. Y se contesta

Yo no negaré que existe la idea de esta repugnancia; pero existe en nuestra imaginación, y no en la naturaleza. Nosotros fuimos sus inventores, y no contentos con haberla fortificado por medio de la educación y la costumbre, quisiéramos santificarla con las leyes” (1785:435).

Si hablamos de la segunda recomendación: es decir, la que se ocupa del decoro del sexo femenino, advertirá que este extremo se debe con más razón a la “opinión”, porque varía de un país a otro, de una época a otra, de una condición social a otra, que tiene en cuenta la edad, el estado, el ejercicio, que “cada siglo, cada país tiene sus costumbres, tiene también sus ideas peculiares de decoro y decencia” (1785:436).

No la confundiremos, pues “la necesidad es casi siempre el nivel de la conducta de los hombres; cuando ella se presenta, desaparece la opinión...” (1785: 437). De la misma manera que entiende que hay que dejarles a las mujeres la libertad de trabajo, no podemos reducir la libertad de los hombres a los gremios y otras exclusivas.

El papel de la mujer está definido no por la necesidad, sino por la opinión, desmontando así todo un discurso que intenta legitimar las diferencias basándose en rasgos de su naturaleza. Opinión que se hace fuerte mediante la reproducción ideológica que lleva a cabo la educación. Si la moda influye más en las mujeres es debido a su consideración social. Pero ese fenómeno puede afectar igualmente al hombre, como así está sucediendo:

Los mismos hombres, favorecidos por la naturaleza por una constitución más fuerte y libre de esta especie de caprichos, imitaron a las mujeres en el efecto de ellos” (1785:422).

Pero en otro texto sobre el mismo asunto que prácticamente coincide con el Dictamen, en el que explican él y otros su «Voto sobre permitir la introducción y el uso de las muselinas» parece más claro y dirá: “Que no debían atribuirse estos ejemplos a la liviandad de las mujeres, puesto que ofrecían otros iguales los hombres, aunque por su más fuerte constitución debían estar libres de esta especie de caprichos” (1785 b: 48 a). Y menciona las modas masculinas: las golillas, copetes y guedejas. Y se rinde ante la fuerza del carácter de la opinión que acompaña a la moda: “¡Tan cierta es la impotencia de las leyes cuando luchan con el poder formidable de la opinión!” (1785: 422)

6. Consideración de la moda en la política económica

El contexto fundamental en el que trata Jovellanos el tema de la moda es en el económico y a él volvemos. Nosotros hemos defendido en otra parte que con un espíritu muy libre, su teoría económica está especialmente influida por las grandes ideas del liberalismo de Adam Smith, sin que esto vaya en menoscabo de otras propuestas que cuando Jovellanos las considera convenientes las recomienda sin empacho; actúa con un espíritu libre. De hecho los textos económicos que estamos usando para este artículo tienen un sesgo proteccionista o prohibicionista como han mantenido Llombart y Lluch, que han defendido frente a un Jovellanos librecambista una “línea básica de continuidad en su defensa del proteccionismo”(Llombart, 1998: 41) o el del malogrado Ernest Lluch (1998:53), defensor cuando menos de un Jovellanos proteccionista.

En este juego económico pretendemos, para terminar este artículo, ponderar lo que llamamos la política de la moda. Por ello Llombart señala que no es Jovellanos librecambista ni en su «Informe sobre el fomento de la marina mercante», de septiembre de 1784, ni en un texto, un mes posterior, su «Dictamen sobre su introducción y uso de las muselinas», pues entiende que si se admite la tolerancia del uso de las muselinas, habrá que permitir su importación, prohibida desde 1770, dado el carácter caprichoso y suntuario de las mujeres. Se ha de permitir la entrada de las orientales, nunca de las europeas. Con estas medidas conseguiríamos: que aumentaran las entradas de dinero; se eliminaría el contrabando tan pernicioso para las buenas costumbres; no se vería perjudicada la industria española porque en este género de productos prácticamente no existe; y se preservan los intereses comerciales al entender que sólo compete su traslado a la marina mercante española. Llombart subraya su desconfianza en el futuro de la industria española y el desconocimiento de la industria

catalana (cf. Llombart, 1998: 46; Lluch, 1998: 55). Este mismo reproche le hace Lluch respecto a las industrias catalanas que fabrican gorros tunecinos (cf. Jovellanos, 1787b).

La razón que utiliza en esta argumentación no es simplemente económica, debemos tener en cuenta que la moda busca lo nuevo, lo raro, lo exquisito y que además acorta los ciclos de preferencias.

Además : “cuando el objeto prohibido sirve de materia a alguna moda, entonces el estímulo es doblemente fuerte porque el capricho busca siempre lo raro y exquisito” (1785: 424), tal es la fuerza de la moda.

Jovellanos no derrocha confianza en nuestra industria, basta con que la extranjera entre en nuestro suelo para que quedemos persuadidos de su superioridad. Y además al estar nuestras colonias tan lejanas corremos el peligro de no sintonizar con sus gustos y, por tanto, perder nuestro negocio (*Ibíd.*:515).

Si nuestra industria no tiene sobrantes, debemos permitir que las colonias se abastezcan con paños extranjeros, de ese modo, así lo entiende Jovellanos, preservamos nuestra industria y nos beneficiamos de las ganancias procedentes del transporte, comisiones, almacenajes, y “mantienen una muchedumbre de manos intermedias, indispensables en esta especie de comercio”. Curioso análisis, basado en buena medida en una más que discutible teoría de los gustos en la moda.

Actitud ante la moda

Jovellanos es autor de numerosos textos que ilustran una severa crítica del lujo. Pero conviene tener en cuenta lo que se ha llamado “compartimentación del sistema de valores”, que se da en muchos autores del dieciocho, entre ellos Jovellanos.

Este proceso lo explica muy bien el traductor de Smith, José Alonso Ortiz, quien en su prólogo a su traducción afirma: “De los intereses religiosos y morales tratan las ciencias sublimes... de los puramente civiles la Economía política” (en Maravall, 1979: 305). Por tanto, simplificando, cabe distinguir entre el discurso del moralista y el discurso del economista. Si atendemos al primero se procura conseguir la felicidad entendida como bienestar. Si atendemos al segundo se concibe la felicidad como el logro que acompaña a un proceso de perfeccionamiento integral del ser humano, en el que es muy importante el componente moral.

El lujo, las modas, las costumbres en general pueden ser moduladas por la educación.

En primer lugar eliminando las diferencias debidas a la opinión entre varón y mujer: “Tanto podía la educación sobre las costumbres. Y tanto pudiera todavía si, encaminada a los más altos fines tratase de igualar los dos sexos, disipando tantas ridículas y dañosas diferencias como hoy los separan” (Jovellanos, 1991: 15).

Y terminamos diciendo que si bien la moda se ocupa de objetos que en su origen pretendían satisfacer ciertas necesidades elementales, el ser humano los ha convertido en habitantes de un universo estético en el que viven. Son creados y recreados por el ingenio. Ingenio que no debe hacer oídos sordos a este curioso sentido del que nos habla de este modo Jovellanos:

El buen gusto es como el tacto de nuestra razón; y a la manera que tocando y palpando los cuerpos nos enteramos de su extensión y figura, de su blandura o dureza

[...] así también tentando o examinando con el criterio del buen gusto [...] descubrimos sus bellezas o imperfecciones, y juzgamos rectamente del mérito y valor de cada uno [...] (1797: 332 b)

Pero ése ya es otro tema.

Bibliografía

- Addison, J. (1991): *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*, Visor, La Balsa de Medusa, 37, Madrid.
- Ayala, F. (1992): *Jovellanos en su centenario*, en conmemoración del segundo centenario del nacimiento de Jovellanos, edición de Carmen Díaz Castañón, Meres, Siero, Eujoa Artes Gráficas, Ayuntamiento de Gijón, Gijón.
- Ferguson, A. (1974): *Un ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Jovellanos, G. M. (1773): «El delincuente honrado», *Obras publicadas e inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*. Edic. Rivadeneyra. Colección hecha e ilustrada por D. Cándido Nocedal, M. Rivadeneira, Impresor-Editor, vol. XLVI (I), de la B.A.E., Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Madrid, pp.82-100.
- Jovellanos, G. M. (1784): «Dictamen reservado em el expediente seguido a instancia fiscal sobre renovar o revocar la prohibición de la introducción y uso de las muselinas», en Gaspar Melchor de Jovellanos, 2000, pp. 417-429.
- Jovellanos, G. M. (1785): «Informe sobre el libre ejercicio de las artes», en Gaspar Melchor de Jovellanos, 2000, pp. 431-466.
- Jovellanos, G. M. (1787a): «Diálogos sobre el trabajo del hombre y el origen del lujo», en *Obras publicadas e inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*. Ed. y estudio preliminar de Miguel Artola. Vol. LXXXVII (V), de la B.A.E., Atlas, Madrid.
- Jovellanos, G. M. (1787b): *Informe sobre un proyecto de fabricación de gorros tunecinos* (14 de junio de 1787), B.A.E., t. L (II), pp. 62-66.
- Jovellanos, G. M. (1789): «Dictamen sobre el embarque de paños extranjeros para nuestras colonias», en Gaspar Melchor de Jovellanos, 2000, pp. 514-520.
- Jovellanos, G. M. (1790): «Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España», vol. XLVI (I), B.A.E., Madrid, pp. 480-502.
- Jovellanos, G. M. (1795): «Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla, en el expediente de la Ley Agraria, extendido por el autor en nombre de la Junta encargada de su formación», en Gaspar Melchor de Jovellanos, 2000, pp. 181-347.
- Jovellanos, G. M. (1802): «*Memoria sobre educación pública, o sea, Tratado Teórico-Práctico de Enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños*», vol. XLVI (I), B.A.E., pp. 230-267.
- Jovellanos, G. M. (1797): «Oración sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias», vol. XLVI (I), B.A.E., pp. 330-334.

- Jovellanos, G. M. (1806): «Carta sobre la poesía provenzal», en «Memoria del castillo de Bellver, descripción histórico-artística, nota», vol. XLVI (I), B.A.E., Madrid.
- Jovellanos, G. M. (1805): «Memoria sobre las fábricas de los conventos de Santo Domingo y San Francisco de Palma», vol. XLVI (I), B.A.E., Madrid, pp. 428-440.
- Jovellanos, G. M. (1806): «Memorias del castillo de Bellver. Apéndice primero», vol. XLVI (I), B.A.E., Madrid, pp. 410-427.
- Jovellanos, G. M. (1988): *Obras completas. Tomo IV: Correspondencia. 3.º (Abril, 1801-Septiembre, 1808)*. Ed. crítica, introducción y notas de José Miguel Caso González. Instituto de Feijoo del Siglo XVIII. Colección de Autores Españoles del Siglo XVIII, Ayuntamiento de Gijón, Oviedo.
- Jovellanos, G. M. (2000): *Escritos económicos*. Edición y estudio introductorio de Vicent Llombart. Clásicos del pensamiento económico (Nueva época). Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid.
- Lara Nieto, M. C. (2002a): «Consideraciones sobre la Estética en la España del siglo XVIII», en Montoya Ramírez, M. I. (ed.), *Moda y Sociedad. La indumentaria: estética y poder*, Universidad de Granada, Granada, pp. 307-326.
- Lara Nieto, M. C. (2002b): «Racionalismo e Historicismo: dos enfoques sobre la educación de la mujer en el siglo XVIII español», en Vázquez Medel, M. A. y Arriaga Flórez, M., *Actas del IX Simposio Internacional de la Asociación andaluza de Semiótica*, Alfar, Sevilla.
- Llombart Rosa, V. (1998): «Jovellanos, proteccionista», Cuadernos Aragoneses de Economía, vol. 8, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Zaragoza, pp. 41-51.
- Llombart Rosa, V. (2000): «Jovellanos, economista de la Ilustración tardía», estudio preliminar, edición crítica de Gaspar Melchor de Jovellanos, *Escritos económicos*, Colección *Clásicos del Pensamiento Económico Español* (Nueva época), Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Ministerio de Economía y Hacienda, Instituto de Estudios Fiscales, Fundación ICO, Madrid.
- Lluch Martín, E. (1998): «Jovellanos, prohibicionista», Cuadernos Aragoneses de Economía, vol. 8, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Zaragoza, pp. 53-58.
- Maravall, J. A. (1979): «Espíritu burgués en la Ilustración española y principio de interés personal en la literatura española», *Hispanic Review*, 47, pp. 291-325.
- Marx, K. (1980): «New York Daily Tribune», en *La revolución en España*, Progreso, Moscú
- Sánchez-Blanco Parody, F. (1997): *La Ilustración en España*, Akal, Madrid.
- Sempere y Guarinos, J. (1778): *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España*, Madrid.
- Simmel, G. (1988): *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*, Península, Barcelona.

Cuerpo incorpóreo: la representación de los fenómenos preternaturales como criterio de estudio

Non-Embodied Body: Representing Preternatural Phenomena as Study Standard

ALMA LÓPEZ VALE*

Resumen: Los fantasmas y fenómenos preternaturales han estado presentes en nuestra sociedad desde tiempos ancestrales. Su existencia se vuelve problemática en el tránsito a la Modernidad, época de la representación, alcanzando su cénit en el siglo XIX. En el presente trabajo exploramos cómo los fantasmas han sido descritos mediante un análisis y clasificación de sus vestimentas, planteando la necesidad misma de que se aparezcan con ropa y sus implicaciones. La representación, entonces, se vuelve criterio para el estudio ontológico, fenomenológico y sociológico de estos fenómenos.

Palabras clave: preternatural, fantasma, moda, representación, vestimenta.

Abstract: Ghosts and preternatural phenomena have been occurring in our society since immemorial times. However, during Modernity, the age of representation, their existence became a problematic issue, reaching its zenith during XIX century. In this paper we will explore how ghosts have been described through an analysis and classification of their clothes. We will also study the necessity of such a thing, i.e. why ghosts are seen with clothes and what this means. Representation, then, became criteria for an ontological, phenomenological as well as sociological study of preternatural phenomena.

Keywords: Preternatural, Ghost, Fashion, Representation, Clothes.

1. A modo de presentación

El estudio del cuerpo bajo el punto de vista de la filosofía puede abordarse desde múltiples ángulos, y en alusión a las sucesivas épocas históricas. Nos situaremos en un

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Investigadora contratada pre-doctoral FPI-UNED, Departamento de Filosofía de la UNED. Las principales líneas de investigación de la autora se refieren a los fenómenos extraños desde la Modernidad, atendiendo para ello a diferentes perspectivas, entre las que sobresalen los fantasmas y apariciones y la historia de las mujeres. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: López Vale, Alma (2016): «La constitución de la identidad a través de la relación con el fantasma», *Cinta Moebio*, n° 56, pp. 197-213; López Vale, Alma (2015): «Diario de una loca: la escritura como transgresión», en M. Martín Clavijo, *Locas. Escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas*, Arcibel, Sevilla, pp. 245-263; y López Vale, Alma (2015): «Espacios espectrales: una relectura del mito del más allá como un conocimiento del más acá», en O. Cattedra, *Mito e Historia III: el umbral del espacio*, FASTA, Argentina, pp. 187-202. Contacto: alma.lv.12@gmail.com

ámbito un tanto diferente con la esperanza de, quizás, aportar un nuevo enfoque a esta multidimensionalidad corporal: los «cuerpos incorpóreos» como modo de expresión ideológica de cada época.

Delimitaremos temporalmente la investigación, que abarcará desde la Modernidad en adelante, fijándose muy especialmente en el siglo XIX por ser el momento de mayor apogeo de los fenómenos preternaturales. Por preternatural entendemos un fenómeno inusual que no parece natural, que no parece pertenecer o tener una explicación física. Nos referimos a un fenómeno que está fuera del curso ordinario de la naturaleza tal y como la conocemos y explicamos como humanos; un fenómeno que resulta extraño para nosotros en tanto seres limitados y para nuestras teorías científicas vigentes, que no disponen de las herramientas para una explicación satisfactoria (James, 1987, 316).

Con esta definición de «preternatural» nos acercamos a un conjunto de fenómenos y creencias místicas, religiosas, pero también populares y lo que hoy denominaríamos fenómenos paranormales. Con «preternaturales» denotamos que no nos referimos necesariamente a hechos del «más allá» (como la visión de fallecidos), sino también de nuestro «más acá», como el fenómeno de las duplicaciones o dobles, en el sentido relatado, por ejemplo, por Dostoievski en la obra homónima (1985).

La Modernidad supone una ruptura con la tradición de las creencias post-mortem, pasando de lo sobrenatural a lo preternatural. Es también momento del nacimiento del sujeto como individuo representacional (Foucault, 1984). En este sentido, tal y como Turró (1985) ha puesto de manifiesto, durante el Medievo...

...la existencia de leyes naturales rígidas supone que los prodigios o acontecimientos que se salen de la ley no pueden tener una causa natural, sino sobrenatural, lo que equivale a decir divina o diabólica. En cualquiera de ambos casos se está sosteniendo la existencia real de las potencias espirituales (Turró, 1985).

Esta creencia incuestionada se verá radicalmente transformada en la Modernidad, momento de surgimiento de la necesidad de preguntarse por la naturaleza de estos entes que, además, dejaban de estar asociados a instancias sobrenaturales como Dios, el demonio o los ángeles; y pasando a responder ante la imagen del mundo humana como representación (Heidegger, 1996).

Si durante el Medievo el estatuto ontológico de lo denotado por las palabras no suponía un problema puesto que cada significante tenía su referencia; en la Modernidad se abre una brecha entre ambas cuestiones, no vinculándose necesariamente el referente con lo referido o no existiendo lo referido de modo real. En la Época Medieval la palabra «unicornio» refería, apuntaba, a un ente, como también lo hacían los vocablos «demonio», «libro» ó «árbol». El paso a la Época Moderna constituye una ruptura en la que cada término puede o no contar con una referencia. En este marco, entonces, los fantasmas, antes incuestionados, se vuelven un problema de estudio: ¿qué entidad tienen? ¿De dónde surgen? ¿Por qué no los vemos todos?

2. Un fenómeno complejo: el punto de vista subjetivo

Las cuestiones anteriores nos remiten a lo que podríamos llamar el ámbito de la «imágenes mental», en tanto «es un término que hace referencia a las representaciones mentales

que dan la experiencia de percepción sin la presencia de un estímulo sensorial aferente, por lo cual podemos considerarlo un fenómeno subjetivo» (Tamayo, 2014, 40). Aludimos, entonces, a la representación psicológica individual de estos fenómenos, la fenomenología de las visiones de fantasmas. Con ello se pretende poner de manifiesto cómo las características ideológicas, pero también sociológicas están nutriendo y alimentándose de estas representaciones.

La problemática a abordar, entonces, puede ser formulada como sigue: ¿a qué se deben los cambios en la representación de estos «seres» inmateriales? Sin entrar en su estatus ontológico –y de ahí la cautela al hablar de «seres»–, pues esta vía se nos antoja como muerta, sin solución: pretendemos estudiar su carácter más estético y psicológico. Para ello, debemos pensar, como se ha reflejado en el título de la ponencia, que estamos tratando un tipo de cuerpos incorpóreos. Las narraciones de este tipo de encuentros suelen ir acompañadas de una descripción en términos corpóreos de los «seres» que se aparecen o con los que se contacta cuando se trata, claro está, de apariciones visuales (las más comunes, por otra parte). Entre estas descripciones, ha de plantearse: ¿por qué algunos de esos «fantasmas» van vestidos de blanco, otros como un día normal y en otros casos solo podemos ver la luz que los rodea? ¿Se debe a que estamos ante la aparición «real» de personas fallecidas, por ejemplo? En este caso, ¿debería aparecerse con el atuendo del momento de la muerte o, por el contrario, con la vestimenta funeraria?

Si bien con la explosión cinematográfica todas las opciones representativas parecen estar cubiertas de algún modo (Clarke, 2010), la asociación entre fantasma y camisa o sábana blanca sigue estando presente. La vinculación entre espectros y la vestimenta blanca solo en la cultura occidental cuenta con más de una posibilidad, desde remontarse al sudario en el que Jesús fue envuelto, que era de ese mismo color; la palidez de los muertos que llevaría a la asociación de sus apariciones con el blanco; así como la creencia medieval de que aquellos que eran condenados a vagar por la tierra vestían con mantos blancos (Web: «Mujeres de blanco»).

El análisis de estas manifestaciones cinematográficas, aunque interesante, excede nuestros límites de tratamiento de la individualidad. Con ello no se pretende negar la dependencia bidireccional entre persona y época (Torregosa, 2010), pero dejaremos, por el momento, el cine puesto que construye él mismo las imágenes que nos son dadas como espectadores, siendo un medio de dación de imágenes externas y no correspondiéndose a la imaginería mental que será eje de nuestro estudio. Esta imaginería mental se plantea como base para tratar este aspecto raramente enfocado como criterio de decisión de la realidad de estos fenómenos. Hemos de poner sobre aviso al lector que por «realidad» entendemos implicaciones o consecuencias psicológicas y no presencia ontológica, pues esta decisión va más allá de los límites de nuestro entendimiento.

3. Los fenómenos preternaturales

Los fenómenos preternaturales han sido una constante a lo largo del tiempo y pueden ser considerados universales (Morin, 2003). En la tradición occidental este fenómeno fundamental se plantea con anterioridad a la Antigua Grecia (los primeros registros concretos datan de Mesopotamia, aunque se podría discutir si ya las pinturas rupestres y representaciones más primitivas son ejemplos de representaciones de esta naturaleza; véase Scotti, 2013).

Los fantasmas forman parte de una creencia humana ancestral. A lo largo de las épocas han estado más en boga o menos, siendo especialmente importantes en la sociedad decimonónica. Cuando hablamos de fantasmas estamos ante un subconjunto de los fenómenos preternaturales, es decir, que están tanto en el más-allá como en el más-acá, evitando la denominación jerárquica y en buena parte mística de sobre-naturales. Se ha optado por esta manifestación puesto que contiene algunos elementos especialmente relevantes para nuestros propósitos. El más sobresaliente de estos rasgos lo constituye el hecho de que se trata de manifestaciones de «seres» o fenómenos incorpóreos, no extensos, de fallecidos. Además, en tanto universal (Morin, 2003), podemos pensar que este conjunto de fenómenos posee una relevancia sustancial para la humanidad como conjunto. Nuestro estudio de estos fenómenos parte de esta consideración de fenómeno fundamental en tanto espacio y temporalmente universal.

Estamos ante un fenómeno complejo, pues no existe consenso acerca de su denominación. A lo largo del tiempo y por diferentes motivos, como la propia evolución del lenguaje, las connotaciones religiosas de algunos términos y los usos de autores concretos han llevado a confundir más la terminología. En todo caso, sean denominados espíritus, espectros ó fantasmas –las tres más comunes– estamos refiriéndonos a apariciones de fallecidos que se manifiestan por medio de algún sentido –usualmente la vista, pero no sólo– y que no poseen cuerpo, no son extensos. Además, como grupo, no tienen un objetivo predeterminado, como pudiera ser la enseñanza moralizante o la metáfora política. De todos modos, suelen aparecerse por un motivo personal relevante o con alguna finalidad, pero no es este un rasgo único y común a todos los fantasmas, sino variable.

En esta característica, al igual que en la de la posesión del cuerpo, se contraponen los fantasmas a otros fenómenos preternaturales. Ejemplos de estas otras manifestaciones son el doble, ya mencionado; el zombi, una criatura bastante reciente y muy común actualmente; o el vampiro, cuya importancia se ha visto relevada en nuestros días. En todos estos casos estamos ante personajes no muertos: en el doble sería la duplicación del vivo, mientras que tanto zombi como vampiro se encuentran en una especie de limbo de no-vivos, pero no-muertos. Son, en todo caso, criaturas corpóreas y extensas.

Una vez definidos los fantasmas es necesario acotar el estudio temporalmente. Las particularidades históricas hacen que estos fenómenos se vuelvan filosóficamente relevantes en la Modernidad, contando con su máximo esplendor durante el siglo XIX. En épocas anteriores su estatuto ontológico no suponía un problema, sobre todo si pensamos en el entorno del cristianismo, en cuyo caso eran enviados sobrenaturales con existencia plena.

La Modernidad fue una época de profundos cambios sociales, económicos, religiosos y filosóficos que trajo consigo un nuevo sistema social, un nuevo régimen político y dio pie a un nuevo sistema económico; así como el paulatino camino hacia un pensamiento laico y una ciencia autónoma. Durante esta época se abre una brecha entre el sujeto y el mundo que dio lugar a la noción de representación (Foucault, 1984). Uno de los hitos fundamentales de estudio en el seno de esta ruptura serán, precisamente, los fenómenos extraños, como visiones de fantasmas que, paralelamente, cobran una relevancia y popularidad inusitadas. Ejemplo de ello lo constituye el místico y visionario sueco Emmanuel Swedenborg y su estudio por parte de Kant, reflejado en el ensayo *Sueños de un visionario* (Kant, 1987).

Esta contraposición entre el Medievo y la ruptura ontológica de la Modernidad que hemos visto con Turró (1985), puede ser reforzada a través del siguiente fragmento en el que Heidegger relata el surgimiento de la representación: «la totalidad de lo existente se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y solo es si es colocado por el hombre que representa y elabora», un hombre que es «medio de referencia de lo existente como tal» (Heidegger, 1996).

Estas características llevaron consigo a un auge paulatino de los fenómenos extraños o, más bien, de la necesidad de explicarlos. Las creencias que otrora fueran habituales como fe en lo sobrenatural se vuelven problemáticas al caer en el ámbito de lo preternatural, que debía de ser explicado. Este auge de los fenómenos extraños que transcurre en paralelo a la caída de Dios, tendrá su máximo apogeo en el siglo XIX, momento de la muerte de Dios (Lenz-Medoc, 1970).

En el seno de la sociedad decimonónica surge un grupo que se propondrá el estudio riguroso desde el punto de vista científico de los fenómenos extraños. Sus miembros fundarán en 1882 la *Society for Psychical Research* (SPR, como usualmente se la conoce). Entre ellos se encuentran personalidades relevantes de su época como dos Primer Ministro de Reino Unido (Lord Rayleigh y Arthur Balfour) ó, en su homóloga francesa, los premio Nobel Marie Curie, Charles Richet, Alfred Binet y Henri Bergson. En 1885 nacerá la sección americana (ASPR), presidida por el también presidente de la *American Psychological Association*, William James.

El objetivo principal perseguido por los miembros de esta sociedad de investigación psíquica era el estudio riguroso desde un punto de vista científico de todo el conjunto de fenómenos extraños que no han tenido una explicación y que, por lo radical de extrañeza, han quedado fuera de los límites de la ciencia establecida, siendo marginados y tomándose, bien como creencias místicas, bien como meras supersticiones o, incluso, rasgos de una incipiente locura (James, 1987). Puede decirse, entonces, que:

...la SPR se ha erigido como mecanismo para reunir la ciencia y el ocultismo en Inglaterra y América; y la creencia en que esta Sociedad cumple una función que aunque limitada está destinada a tener su importancia en la organización del conocimiento humano (James, 1987, 302).

Se establecieron diferentes comités encargados de aspectos concretos de lo psíquico, tales como la comunicación con otras mentes o «telepatía» (Myers, 1882); la visión o percepción de fenómenos extraños relacionados con lo espectral (Sidgwick et al., 1894); descubriendo un fenómeno como el de la aparición de personas a familiares o amigos íntimos en momentos críticos, como el momento de la muerte (Gurney et al., 1886). Esta última investigación fue desarrollada por Gurney, Myers y Podmore y recogida en la obra *Phantasms of the Living* (1886). En él desvelaron que se trataba de un fenómeno relativamente frecuente, habiendo sido tratado largamente como sobrenatural en el sentido de comunicaciones con el más allá, pero que se correspondía con el mundo de los vivos, el mundo real, y, entonces, con lo preternatural.

Se planteó en la Sociedad el motivo de tantos detalles del atuendo narrados por los visionarios. El problema a confrontar era por qué se veía modificada la representación de un

aspecto tan banal en la aparición. ¿Se debía a que eran manifestaciones reales de espíritus? La moda, entonces, se planteó como posible criterio de decisión en una cuestión que llevaba una trayectoria de milenios. Si bien la importancia del atuendo, derivada de la cuestión de la representación, no tomaría relevancia hasta la Modernidad. No deja de resultar extraño que se hiciese hincapié en la descripción de estos detalles.

La cuestión que nos planteamos, entonces, es: ¿cómo se representan? ¿Cuál es su estética? ¿Existe una única representación que se mantiene en el tiempo o se transforma con el paso de los años? De ser así... ¿a qué se deben dichos cambios? Estas cuestiones resultaron relevantes para los miembros de la *SPR* en tanto características de fenómenos muy en boga en su momento histórico.

No deja de resultar curioso que pueda existir algo así como una «moda para fantasmas», puesto que estamos hablando de seres incorpóreos, no extensos. Pensemos que en aquellos casos en los que se trata de manifestaciones de fallecidos, causa una mayor extrañeza el hecho de que se aparezcan con ropaje. Para los denominados «fantasmas de los vivos» (Gurney *et al.*, 1886) la similitud de la descripción con la vestimenta que *de facto* portaba la persona aparecida en aquel momento lleva a establecer una duda seria de cara a su posible verdad. ¿Cómo, sino, es posible que se describa tan exactamente el atuendo del aparecido?

La indumentaria de las apariciones es uno de los hitos descriptivos más sobresalientes en las narraciones de visiones de fantasmas. La estética, entonces, se vuelve quizás representativa de las propias ideas de aquellos que están padeciendo la visión o quizás, la prueba definitiva de su existencia. La cuestión principal que se establece como criterio de decisión acerca de la veracidad de los relatos de apariciones, es: ¿para qué cambiar de atuendo? Y, lo que es más, ¿para qué tener uno?

4. La representación de las visiones: diferentes estilos

Partiendo del riguroso estudio emprendido por *SPR* en torno a los fenómenos espectrales, nos centraremos en lo que la gran escéptica Nora Sidwick denominó «ghosts of clothes» (Blum, 2006), pues le sorprendía que «viniesen» del más allá vestidos y fuese éste uno de los rasgos que más sobresalía a la hora de describir una visión. El hecho de que la secretaria de la sociedad fuese escéptica resulta de interés en tanto que su intención era más la de desenmascarar el fraude que la posibilidad de llegar a probar la existencia de fantasmas. Sus estudios, investigaciones, recensiones de otros trabajos y talante en general imprimió vigor en la sociedad y un carácter falsacionista, de alta calidad y rigurosidad científica (Emmons y Emmons, 2012).

Nuestra propuesta parte de la base de que el estudio de los fantasmas es relevante desde el punto de vista de los visionarios, independientemente de la existencia «real» o no de los espectros. Dicha importancia se justifica, tal y como el «Census of Hallucinations» (Sidgwick *et al.*, 1894) mostró tras obtener más de 17000 respuestas en Reino Unido, por el gran número de personas de nuestra cultura y la gran diversidad de culturas que experimentan estos episodios. Es un intento de explicación de las visiones de fantasmas desde la búsqueda de los motivos que hacen que se aparezcan frente al análisis ingenuo y poco informativo usual, basado en buscar una explicación a la aparición desde el punto de vista del fantasma –conciencia intranquila, venganza... (Clarke, 2012).

Dejando a un lado el reduccionismo que ha imperado (Sommer, 2014), realizaremos el análisis de la vestimenta de las apariciones. En relación a la moda, las visiones podrían ser clasificadas en tres grandes grupos: un primer conjunto de fantasmas «en la noche», que se corresponde con apariciones nocturnas con atuendo de dormir. Estas apariciones son usualmente nocturnas y de personas en el momento de su muerte, por lo que son llamadas «apariciones críticas» (Gurney *et al.*, 1886). Un segundo tipo de fantasmas que visten «de luto» (Soctti, 2012), es decir, de negro, color asociado a la muerte y que representa generalmente una muerte prematura e injusta, dolorosa; estando el tercer grupo formado por aquellos cuyo atuendo es el habitual (Blum, 2006) o lo que coloquialmente denominamos «de diario». Estos fantasmas parecen no haberse percatado de su muerte y perseveran en sus acciones cotidianas, aquellas que más los representan. Existe, aún, un cuarto tipo de apariciones que podríamos catalogar como «trasparentes» que, pese a su denominación basada en los relatos de aquellos que las ven son nítidamente percibidas, a efectos prácticos para nuestro ensayo, podrían clasificarse bajo cualquiera de los tres grupos anteriores.

Pongamos algunos ejemplos de esta indumentaria fantasma, todos ellos de carácter «real», es decir, narrados como verídicos por las personas que los padecieron y recogidos como objeto de estudio por los cronistas. Es decir, no forman parte de obras literarias, novelas, películas u otras ficciones, sino que son experimentadas por personas como hechos, por lo que serían fenomenológicamente reales.

En primer lugar, la historia relatada una mujer que, de repente, se despertó durante la noche. Sintiendo incómoda se sentó en la cama y vio a su hijo Joseph en la puerta con la cara cubierta de sangre. Vestía un sucio pijama. Ya por la mañana la mujer reunió a su familia para avisarlos de que vendrían malas noticias sobre Joseph, pero todos se rieron de ella diciéndole que no se preocupase, que había sido solo un sueño. Unos días más tarde, sin embargo, recibieron noticias de su hijo: había muerto en la colisión de dos vapores en el Mississippi, la noche y a la hora que se le había aparecido. Un hermano que estaba con él durante el trágico suceso lo relató de modo muy similar a la experiencia de la madre: la cara de Joseph había quedado cubierta de sangre tras la explosión, manchando el pijama que llevaba puesto en el momento de su muerte durante el cual llamaba a su madre (Blum, 2006).

Presentamos también el caso de la familia Despard, por el gran detalle de la descripción de la vestimenta de la mujer fantasma.

Todos en la familia comenzaron a sufrir apariciones, sobre todo Rosina, la hija mayor. Una noche oyó un ruido fuera de su habitación, pero cuando abrió la puerta no había nadie. Siguió la pista por el pasillo y miró hacia las escaleras, en lo alto, aunque todo estaba oscuro, vio a una mujer alta, vestida completamente de negro. Rosina observó a la figura bajar las escaleras y la siguió mientras su minúscula vela se lo permitió. Su descripción posterior de los hechos estaba repleta de detalles. La cara del fantasma estaba cubierta por un pañuelo y su mano izquierda se escondía en la manga de su vestido. La aparición no era transparente. Incluso parecía ser bastante sólida... (Canwell, Sutherland, 2007).

Algunos de estos relatos se producen en torno a lugares famosos, como el castillo de Windsor, rodeado de visiones de fantasmas, como el de Enrique VII o Ana Bolena. Ésta se aparece, no de modo terrorífico como sería portando su cabeza bajo el brazo, sino que los

que la han visto afirman que está mirando por la ventana en el Dean's Cloister, siempre con un vestido largo, de color negro y un chal de encaje de la misma tonalidad sobre sus hombros (Canwell, Sutherland, 2007).

También están los ejemplos de fantasmas que se aparecen con su vestimenta habitual de vivos, como los vistos en castillos, lugares en los que son habituales las apariciones de fantasmas:

En Arundel Castle (Reino Unido) se manifiesta un joven que vaga por las habitaciones de los sirvientes que viste una túnica sin mangas. Otro ejemplo es el de Carisbrooke Castle, en dónde la alcazaba es visitada por una Dama de Gris, que viste una larga capa y va acompañada de cuatro perros. En el mismo castillo se relata la aparición de un joven con un chaleco marrón que a veces se deja ver en las proximidades del foso. Otra visión frecuente es la de una mujer con un vestido victoriano que es perseguida por las sombras de dos canes. También una aparición con un largo abrigo se aprecia a plena luz del día (Canwell, Sutherland, 2007).

Por último, me gustaría relatar un caso de una joven que tras haber sido dada por muerta –sin estarlo– es velada por su padre. En el trascurso del velatorio la chica se le aparece a su padre con su atuendo mortuario: la mortaja. Tras experimentar la aparición el padre, asustado, recurre al médico, quién certifica la muy reciente muerte de la chica, que había estado en coma (Canwell, Sutherland, 2007).

Durante el siglo XIX, momento de máximo esplendor de las visiones y apariciones de fantasmas, se dieron tres posibles interpretaciones a esta cuestión: una partió de la negación absoluta tanto de los fantasmas, como del interés en el estudio de los mismos. Fue la posición sostenida por Stanley Hall (Kurtz, 1985), por ejemplo. En segundo lugar, estaría la posición de la propia Nora, que veía la vestimenta como prueba de la no existencia real de los fantasmas por su carácter superfluo para un espíritu venido de la muerte. Mostraría que se trata de una construcción del visionario y no un fenómeno real. Por último, algunos autores de la *SPR*, tras diversas pruebas, entrevistas y experimentos, afirmarían que este rasgo puede ser postulado como prueba de verificación y, en última instancia, de existencia real de los fantasmas (Gurney et al., 1986; Blum, 2006).

5. A modo de conclusión: claves interpretativas

Sin pretender entrar en cuestiones ontológicas que son callejones sin salida, es necesario señalar que estos estudios respondían a la necesidad de pruebas de la existencia de fantasmas tanto como a un intento de análisis del fenómeno desde la perspectiva psicológica del visionario, es decir, de los motivos de su visión y el intento de dilucidación de la compleja situación a partir de los detalles que relataba. Además, no debemos olvidarlo, los fantasmas eran en sí mismos una «moda» por aquel entonces, puesto que el intento de estudio de este fenómeno no se aleja de su momento social.

La cuestión última que se plantea es si, tal y como los miembros de la *SPR* –entre otros– hicieron, la moda de los fantasmas puede ser establecida como criterio. La respuesta es múltiple: por un lado será «no» si lo pensamos como criterio ontológico. Esta cuestión, en todo caso, no es central para nuestro estudio. La existencia o no existencia de fantasmas no cambia su función o importancia para aquellas personas que los ven. La relevancia del

estudio, no obstante, permanece intacta, desde el momento en que estamos ante un problema antropológico fundamental y, todo apunta a que, universal. No debemos olvidar el horizonte tenso que se establece entre la vida y la muerte, quedando el fantasma en el punto medio, como transición entre ambos polos que parece útil para algunos, necesaria para otros y pertinente, en todo caso, para la humanidad como conjunto.

Por otro lado, la respuesta a si la «moda fantasma» puede ser considerada criterio bien pudiera ser afirmativa si lo que nos preocupa es buscar su significación tanto para aquellos que experimentan las visiones a título personal, individual, como su sentido social, como espejo de cada momento. Si es esta nuestra preocupación –como, en efecto, lo es– diremos que los fantasmas pueden considerarse un criterio de investigación de los rasgos psicológicos individuales y las características constitutivas de la sociedad temporalmente fijadas.

¿A qué nos referimos con rasgos psicológicos individuales? Nuestra pretensión no es –espero– en exceso pretenciosa, tal y como esta afirmación pudiese dar a entender. No estamos hablando de desarrollar una novedosa teoría psicológica de rasgos o categorías bajo las que albergar o clasificar a las personas. Los intentos que se han hecho en este sentido son, por lo que sabemos, más bien delicados (Madsen, 2014) tanto desde el punto de vista de la «ciencia» a la que defendían como desde el humano, llevando a estigmatizar, sino martirizar a ciertos sectores de la población (Goffman, 1998).

Nuestra pretensión va más allá de este reduccionismo, siendo al mismo tiempo más modesta. Se trata de buscar qué necesidades se esconden bajo los motivos que llevan a una persona a ser visionaria para intentar paliarlas. Entre ellas se encuentra el duelo o sufrimiento insoportable por la muerte de un ser querido; la necesidad de expresión de una subjetividad reprimida, como en el caso de muchas histéricas decimonónicas (Montiel, 2006); ó, por qué negarlo, la alucinación que puede ser o no síntoma de una enfermedad mental que haya de ser tratada, siendo también posible que se trate de un fenómeno no patológico (Johns *et al.*, 1998).

En cuanto a los rasgos sociales, mantenemos que los fantasmas pueden ser expresión de las ideologías de cada momento (Ferrero, Roas, 2011), como así lo fueron los vampiros –metáfora de la aristocracia tendente a desaparecer– o los zombis –representación de la masa que se rebela (Martínez Lucena, Barrycoea, 2012).

Aunque como conjunto no posean una característica o finalidad concreta, las modificaciones y evoluciones de las apariciones de fantasmas nos dan pistas de la ideología que se esconde tras ellos. Si durante el siglo XVIII se representaban mayormente todavía como ángeles o experiencias místicas (Scotti, 2015), en el XIX fueron progresivamente «normalizándose», formando parte de la cotidianeidad. Estos rasgos propios de las creencias y tendencias de cada momento se observan en la indumentaria, por lo que podemos afirmar que es un criterio de examen social.

Concluyendo... ¿de qué hablamos cuando decimos moda de fantasmas? ¿Es de un mero atuendo exterior, unos meros ropajes que nos guardan del frío, nos alivian el pudor creado hacia los cuerpos desnudos o es una formulación de la identidad en su sentido fuerte? Pensemos que, a través de la relación de sujeto y fantasma, éste se conforma, se conoce y re-conoce debido, precisamente, a su vestido. Estamos, entonces, no solo ante una percepción o experiencia «distorsionada» de la realidad, sino ante la constitución de las identidades a través de la moda. En un mundo tal, un mundo teatral, de la imagen, de la mera apariencia...

¿qué problema supone que algunas personas crean en fantasmas o experimenten visiones de fallecidos? ¿No somos todos, acaso, meras imágenes especulares –espectrales– de lo que la propia sociedad está proyectando en nosotros?

Bibliografía

- Canwell, Diane, Sutherland, Jonathan (2007): *Ghosts of the World*, Chartwell Books, Londres.
- Clarke, Roger (2012): *A Natural History of Ghosts: 500 Years of Hunting for Proof*, Penguin Books, Londres.
- Clarke, Roger (2010): *Story of the Scene: The inside scoop on famous moments in film*, Londres, Methuen Drama/Bloomsbury Publishing.
- Dostoievski, Feodor (1985): *El Doble*, Alianza, Madrid.
- Emmons, Charles, Emmons, Penelope (2012): *Science and Spirit: Exploring the Limits of Consciousness*, Bloomington, IUniverse.
- Ferrero, Ángel, ROAS, Saúl (2011): «El ‘zombi’ como metáfora (contra)cultural», *Nómadas*, n°32(4), pp. 97-220.
- Foucault, Michel (1984): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid.
- Goffman, Erving (1998): *Estigma: la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gurney, Edmund, Myers, Frederick W.H., Podmore, Frank (1886): *Phantasms of the Living*, 2 vols, London, Trübner.
- Heidegger, Martin (1996): «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid.
- James, William (1987): «What Psychical Research Has Accomplished?» En Burkhardt, F. H., Bowers, F., Skrupskelis, I. K. (eds.), *Works of William James*, vol. 17, pp. 299-328.
- Johns, Louise C., et al. (1998): «Ocurrence of Hallucinations in a Community Sample», *Schizophrenia Research*, n°29 (23), pp. 23-25.
- Kant, Immanuel (1987): *Sueños de un visionario*, UCA, Cádiz.
- Kurtz, Paul (1985): *A Skeptic's Handbook of Parapsychology*, Prometheus Books, Nueva York.
- Lenz-Medoc, Pedro (ed). (1970): *La muerte de dios*, Monte Avila, Caracas.
- Madsen, Ole (2014): *The Therapeutic Turn: How Psychology Altered Western culture*, Routledge, Londres.
- Martínez Lucena, Jorge, Barraycoa, Javier (2012): «El zombi y el totalitarismo: de Hannah Arendt a la teoría de los imaginarios», *Imagonautas*, n°2(2), pp. 97-118.
- Montiel, Luis (2006): «Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica», *Asclepio*, n°LVIII(2), pp. 11-38.
- Scotti, Massimo (2013): *Storia degli spettri. Fantasmismi, medium e case infestate fra scienza e letteratura*, Feltrinelli, Milán.
- Sidgwick Henry, et al. (1894): «Report on the Census of Hallucinations», *Proceedings of the Society of Psychical Research*, n°10, pp. 25-422.
- Sommer, Andreas (2014): «Psychical Research in the History and Philosophy of Science: An Introduction and Review», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, n°48, pp. 38-45.

- Tamayo, Nathalie (2014): «Imaginería mental: neurofisiología e implicaciones en psiquiatría», *Revista Colombiana de Psiquiatría*, n°43(1), pp. 40-46.
- Torregrosa, Marta T. (coord.) (2010): *Imaginar la realidad. Ensayos sobre la representación de la realidad en el cine, la televisión y los nuevos medios*, Comunicación Social, Sevilla.
- Turró, Salvio (1985): *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona.
- Web: «Mujeres de blanco» en *Mitos, Monstruos y Leyendas*, <http://mitosmonstruosyleyendas.blogspot.com.es/2015/06/las-mujeres-de-blanco.html>; consultado 22/05/2016.

La ropa, los adornos y el cuerpo. La interacción entre el productor, el objeto y el consumidor

Clothes, ornaments and body. The interaction between the producer, the object and the consumer

NURIA PEIST*

Resumen: A partir de dos documentales, se analizan algunos de los valores que los diseñadores y artesanos otorgan a su oficio. Aquellos que se dedican al diseño de indumentaria y adorno son más conscientes del cuerpo del sujeto que consumirá su producción. Los que practican oficios relacionados con el resto de los objetos de uso remarcan sobre todo el contacto físico y emotivo que ellos mismos tienen con lo producido. En ambos casos, se observa una marcada conciencia de la relación de los objetos con los cuerpos de los consumidores, en el primer caso, y de los productores, en el segundo. Esta conciencia permite reflexionar sobre cómo el contacto físico con los objetos colabora a las relaciones entre las personas. Asimismo, ayuda a analizar cómo la explotación en el trabajo y la excesiva valoración de los aspectos formales de los sujetos y los objetos producen un alejamiento de lo corporal y una ruptura de las relaciones.

Palabras clave: Cuerpo, diseño, artesanía, indumentaria, adorno, sociología de la moda.

Abstract: Some of the values that designers and craftsmen give to their craft are analyzed based on two documentaries. Those engaged in clothing design are more aware of the consumer's body. Those who practice trades related to other objects of use highlight the physical and emotional contact that they have with their production. In both cases, there is a strong awareness of the relationship between the objects and the bodies, of the consumers in the first case, and producers in the second. This awareness reflects on how the physical contact with objects collaborates in the relationship between people.

It also helps analyze how labour exploitation and the overvaluation of the formal aspects of the subjects and objects produce estrangement with the body and a disruption in relations.

Keywords: Body, design, crafts, clothing, ornaments, fashion sociology.

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Universidad de Barcelona –Profesora lectora– nuriapeist@ub.edu Líneas de investigación: historia y filosofía del arte moderno y contemporáneo, sociología del arte. Publicaciones recientes: “Las obras de arte, las personas y los materiales. Un análisis fenomenológico y sistémico del arte actual”, en *Artnodes* N° 15, pp. 15-21, 2015. “Historia del arte, estudios visuales y sociología del arte: un debate ideológico-disciplinar”, en *Millcayac. Anuario de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Cuyo*. Dossier Sociología del arte, vol. 1, n° 1, pp. 31-48, 2014.

El desarrollo de la producción, la circulación y el consumo de objetos, mensajes y espacios en forma de bienes y servicios marca el ritmo de nuestra cultura actual. Mucho se ha dicho sobre la fetichización de los objetos fruto del capitalismo multinacional: junto con el consumo desmedido, la superficie de las cosas y de los cuerpos se impone sobre la necesidad de uso y sobre la identificación de los sujetos y sus relaciones (Jameson, 1996). No obstante, lo material, la identidad y la comunicación siguen teniendo relevancia tanto en la producción como en el consumo. A veces de forma constructiva, como en la relación entre las personas y los materiales, a veces de forma destructiva, como sucede en las relaciones de explotación de los cuerpos que viven y trabajan. Prestar atención al ámbito de la producción de objetos puede colaborar a comprender algunas de sus especificidades y parte de su sistema de relaciones.

En el ámbito del diseño, existen distintas ramas de especialización que siguen operativas en ámbitos académicos y profesionales: diseño industrial o de producto, diseño espacial, diseño gráfico y diseño de moda o de indumentaria. Esta división refleja las diferencias que existen cuando se piensa o proyecta un espacio, un mensaje o un objeto. Dentro de este orden, llama la atención el alto grado de autonomía del entorno de la ropa y del adorno: productos industriales que bien podrían incluirse en el ámbito más amplio del diseño industrial o de producto y sin embargo tienen su propio espacio y especialización. Y esta será nuestra pregunta y excusa inicial, ¿qué particularidades posee la producción de ropa y de adorno frente otros productos artesanales o industriales?

Por un lado, recordemos la manera en que los espacios públicos de la modernidad se transformaron en grandes escenarios de presentación frente a los otros (Sennett, 1977). En el tumulto de la multitud, los encuentros suelen ser fugaces y la apariencia es la carta de presentación. La imagen forma una parte importante en la constitución de lo que somos y, sobre todo, de lo que queremos ser (Goffman, 2004). La ropa, el adorno y las maneras en que se presenta el cuerpo se transformaron en útiles identitarios que pusieron todo lo relativo al aspecto en el foco de atención. Por otro lado, desde una perspectiva fenomenológica, la ropa y el adorno tienen una relación estrecha con el cuerpo. Hay autores que defienden que ropa, cuerpo e identidad social son indisociables y forman parte de una misma realidad (Entwistle, 2002). Considerando esta doble perspectiva, se comprende que el sistema de la moda haya desarrollado un espacio propio, con sus agentes e instituciones, para responder a un mercado de la apariencia cada vez más complejo.

Para profundizar en este terreno, estudiaremos los objetos que nos rodean y los objetos que nos visten y nos adornan para comprobar si existen especificidades y puntos de contacto susceptibles de análisis. Observaremos también los sistemas de relaciones entre las cosas y las personas que las producen y las consumen. Nos centraremos en los objetos materiales, en la producción y no en la reproducción, como apunta Jameson (1996, 83), para analizar lo tangible, la elaboración y el uso material de las cosas y su relación con el cuerpo.

Con tal fin, analizaremos los discursos de un grupo de artesanos y diseñadores que fueron entrevistados para una serie de tres videos realizados por Jesús-Àngel Prieto bajo el encargo del Consorcio de Comercio, Artesanía y Moda de la Generalitat de Cataluña. Sólo analizaremos dos de ellos, cuyos títulos significativos son *O de objeto* (2009) y *S de sujeto* (2010). En el análisis se tendrá en cuenta que el director posee una visión personal, sobre todo en los criterios de selección de los entrevistados y en la organización y estructura del

tema. Pero aunque la suya sea una mirada de especialista, las declaraciones de los artesanos y diseñadores nos ayudarán a comprender algunas de las valoraciones que los actores aportan a cada ámbito específico.

1. El objeto y el productor

En el documental *O de objeto*, centrado en la producción de piezas sobre todo artesanales, se observa la relación que los artesanos y los diseñadores mantienen con el objeto producido. No existe en los discursos una conciencia de las personas que utilizarán los objetos. En su lugar, se observa la importancia que posee la relación afectiva entre el productor y su producto, con un énfasis especial puesto en la materia:

El violín es el objeto más maravilloso creado en madera.

Es el mismo material el que te dicta hacia dónde has de ir (...) las yemas de tus dedos son las que te hacen sentir, las que te hacen escuchar el ruido.

Hay que darle un juego más amable a la piedra, sin ángulos rectos.

Dentro de la materia hay información que es importante y que está oculta.

Por otro lado, existe una conciencia de la manera en que el acto productivo conforma la identidad personal y profesional:

El objeto no es solo una interface mecánica entre nosotros y el mundo, sino también una manera de explicarnos a nosotros mismos.

Nuestro trabajo nos sirve para construirnos a nosotros mismos.

Yo creo que el oficio se lleva dentro.

En las declaraciones, observamos la importancia que se le otorga al contacto físico con el producto: la materia dicta hacia donde hay que ir, hay que escucharla, sentirla, moldearla. Dicha lógica proviene del ámbito de lo artesanal, en donde el tiempo dedicado y el contacto directo con el material aportan una calidad sensible y emocional al acto productivo. También vemos que la producción se percibe como constitutiva de la identidad. En algunos casos, no existe la conciencia de la presencia de un afecto o de la constitución de uno mismo, sino que se explica la utilidad de un objeto, en este caso, de uso colectivo, tal y como refiere un guardabosque:

Esto es fácil. Una cesta sí que tiene trabajo, te lleva un día de trabajo. El nombre de esto, aquí le decimos besulla. La besulla para beber. Y esto normalmente lo hacían los pastores. Antes había muchos pastores aquí, hacia la montaña. Y en cada fuente tenían una colgada, en una rama. Y para beber, para beber agua, mira, todos bebían de la misma cosa.

Esta diferencia en la manera de valorar el trabajo artesanal puede estar motivada por la posesión de una cultura específica de la emoción y la subjetividad. En el caso del guardabosque, la valoración del objeto es igual de importante, pero no se identifican emociones asociadas a la relación con la materia.

No obstante, en ambos casos existe una conciencia del contacto con el objeto, algo que se pierde cuando interviene el proceso industrial. La complejidad del trabajo mecanizado trajo como consecuencia la división y especialización del trabajo. Los diseñadores proyectan la forma de los objetos y los trabajadores fabrican el producto operando máquinas o manipulando materiales de forma mecánica la mayoría de las veces. La distancia se agudiza al intervenir las relaciones de explotación en el trabajo: condiciones de esclavismo extremas que posibilitan la multiplicación de objetos de consumo incrementando la distancia entre el productor y el consumidor que se transforma en una suerte de cómplice inconsciente. En el documental se observa cierta conciencia de esa distancia fría entre el productor y el consumidor:

Una pieza que llegues a querer tanto que no puedas prescindir de ella y que no sepas quién la ha hecho (...) Te gustaría abrazarlo y decirle que me has provocado una sensación, que te felicito.

En el todo a 100 (...) hay una pérdida de relación entre el objeto y la persona que lo ha hecho.

Mientras que teóricos del diseño como Guy Julier (2010) defienden el oficio como una práctica relacional compleja, como un acto comunicativo y plantean la necesidad de hablar de una “cultura del diseño”, en las prácticas reales de producción y consumo se profundiza la ruptura de los vínculos: entre el productor y el producto y entre el productor y el consumidor.

2. El objeto y el cuerpo

En el documental *S de sujeto*, es llamativa la conciencia que los artesanos y diseñadores tienen respecto al cuerpo que usará los objetos que producen:

Las joyas nacen como una necesidad mía, propia. Después de esta reflexión pienso en la persona que llevará la joya.

Algunas piezas mías, por ellas solas, no pueden decir nada. Son un trozo de metal sobre la mesa. Necesitan de la combinación de un cuerpo (...), que haya una relación, que a una persona le ayude a manifestarse.

A cada persona se le tiene que poner una pieza adecuada a su problema.

Las piezas tienen una historia, tienes que conocer a las personas, por ejemplo, en la ropa de mi abuela hay una parte de ella.

A diferencia de otros objetos de uso, la ropa y los adornos se relacionan de manera muy estrecha con el sujeto consumidor. Los productores toman conciencia del acto comunicativo desde el momento de su elaboración. Además, son conscientes de que ayudan al sujeto a volver su cuerpo social, “a manifestarse”, a adecuarse a “su problema”. El contacto entre el objeto y el sujeto que lo porta es tan estrecho que se vuelven una misma entidad y, como consecuencia, el vínculo entre productor y consumidor se intensifica a la vez que se intensifican los lazos con el mundo que los rodea:

Lo que hago que se pueda utilizar, que tenga un interés (...) que pueda tener una parte de complicidad con la persona que lo lleve. Para sentirse mejor, para que alguno le diga cosas, para crear una interrelación con las otras personas.

Estoy siempre intentando imaginar lo que siente esa persona en el momento en que se la deposite, se la ponga sobre sí mismo, qué efectos provocará con él.

A partir del vestir se pueden decir muchas cosas. Podemos decir muchas cosas de nuestra personalidad que no yendo desnudos.

La ropa (...), cada uno le da un lenguaje diferente.

Este acto comunicativo se llevará a cabo si el productor puede pensar y mantener un contacto estrecho con el objeto que produce, si no, como mencionamos en el apartado anterior, el objeto producido industrialmente o en condiciones de explotación estará ligado en mayor o menor medida al cuerpo del sujeto, pero su relación con el ámbito de la producción se perderá.

En el documental, también vemos que el objeto en contacto con el cuerpo puede tomar vida, corporizarse, en palabras de Merleau-Ponty, a través de una mirada táctil y orgánica sobre ellas: “la mirada misma las envuelve, las viste con su carne” como afirma el autor en *Lo visible y lo invisible* (1970, 164). Así lo perciben algunos entrevistados:

Lo que me interesa es que tenga su función (...) Aparte de esto, a mí lo que me interesa mucho es que las piezas que estamos haciendo, de alguna manera, tengan su propia vida, cuando va pasando el tiempo, van envejeciendo, el propio uso de la persona le va dando una forma, le va dando un carácter. Al final esa pieza (...) acaba pues prácticamente siendo otra cosa de lo que yo había hecho.

Es una pieza que tiene que ser portable al 100% (...), una pieza que con el tiempo va cogiendo su vida. Tu manera de ser se transfiere a esta piel, la piel lo absorbe todo.

En el polo opuesto, tal y como veremos en el siguiente apartado, los objetos pueden alejarse del acto comunicativo. En tal caso, la valoración se acerca a la formalidad, el objeto se aprecia por sus cualidades estéticas y se produce un alejamiento de la mayoría de los consumidores, que deben tener una cultura específica para poder valorarlo más allá de la experiencia funcional.

3. El objeto escultura

Las relaciones que existen entre el mundo del diseño y el mundo del arte son numerosas y variables. A menudo, se intenta cargar los objetos, mensajes y espacios de uso cotidiano de valores asociados a lo estético: innovación, originalidad, belleza, creatividad, etc. Los objetos de consumo tienen un valor estético pero siempre están en contacto con otro tipo de factores: el funcional, el tecnológico, el económico y, sobre todo, el comunicativo. Conforme el diseño de los objetos se acerca más a la valoración formal y se desprende de los otros factores, pierde su efectividad de uso y la comunicación cambia de tono:

Y es un mortero simplemente. Es un mortero que prácticamente es una escultura.

Los objetos, cuando pierden el sentido utilitario, tienen el valor de objetos estéticos tan interesantes y tan bonitos como puede ser una escultura. Son esculturas (...) y en algún momento sirvieron para poner aceite, agua, grano.

[La cerámica en la década de 1950] la gente la compraba, la coleccionaba, iba a exposiciones (...) Miró abrió posibilidades en el mundo de la cerámica.

En las declaraciones, los objetos parecen dignificarse, volviéndose interesantes en cuanto adquieren connotaciones escultóricas. Pero un objeto solo valorado por sus características formales pierde contacto con el uso y con el cuerpo de las personas, dignificándose en una suerte de distancia estética impersonal. Lo valorado como artístico se percibe del lado de la inspiración repentina, mientras que en el otro extremo el diseño de un objeto de uso se caracteriza por la lentitud, el trabajo, la dedicación y el proyecto:

El arte es fruto de un momento, ¡pam!, una chispa. La artesanía tiene esta parte lenta.

Pero en ocasiones el productor manifiesta la necesidad de un objetivo, de una dirección que intensifique la comunicación con las necesidades concretas o, para ser más precisos, de una función social. En este caso, no se reivindica la autonomía creativa, propia del mundo del arte, sino que el encargo se asume como parte del proceso creativo:

Trabajando encuentras un efecto estético que te gusta y dices ostras, esto, qué chulo, pero qué hago con esto. A veces el hecho de que alguno te encargue, eso, un plato, dices ostras, ya está, porque la utilidad ya me la ha dado el otro.

No obstante, afirmar que algo no es artístico, o que no posee las lógicas específicas de la creatividad, parece avivar el fantasma de la falta de calidad y, sobre todo, de lo ilegítimo cultural. Los objetos de diseño o artesanales siempre están peligrosamente asociados al uso cotidiano y siempre hay algo que se les tiene que prestar para conseguir una mayor legitimidad. Sin embargo, potenciar la función social que puede tener un objeto, la manera en que puede ayudar a mejorar la vida de las personas, puede ser un antídoto contra la defensa del objeto de uso como objeto artístico puro, desvinculado de los demás factores que lo configuran, que conforman su especificidad como objeto cultural y que colaboran al acto comunicativo.

4. El cuerpo escultura y el bienestar interior

Para completar nuestro acercamiento, en este apartado nos centraremos en las reflexiones de diversos autores que plantearon qué sucede con los cuerpos cuando se transforman en foco exclusivo de atención, se les aplica un modelo único y dominante de apreciación y juicio y se les exige todo lo exigible: el equilibrio modélico exterior, pero también el interior. El vestido y el adorno juegan un papel importante en este tipo de objetivación.

La valoración de las formas alejadas de la funcionalidad y la comunicación con el entorno se manifiesta también en la indumentaria y el adorno. Los desfiles son espacios privilegiados para observar la estetización de la ropa y los complementos: trajes pesados o

incómodos, modelos con caras tapadas –como en el desfile de la Maison Martin Margiela– e hipersexualización de los cuerpos. Tal y como nos recuerda Pascal Ory (2006, 147), la palabra “bronceado” era propia de las Bellas Artes y designaba un objeto recubierto con una pátina que imita el aspecto del bronce. Después de la Primera Guerra Mundial, pasa a utilizarse para designar un color de los cuerpos que colabora a mejorar la apariencia.

La metáfora es muy sugestiva. No solo los objetos pueden apreciarse por sus valores escultóricos, sino que también los cuerpos pasan a concebirse como susceptibles de ser moldeados, “pedagógicamente disponibles” para transformarse en capital, tal y como afirma José Luis Moreno Pestaña (2016, 9-44). En este caso, los valores formales transforman el cuerpo en un objeto también, tapado, bronceado, cubierto por un modelo único y universal que se deposita en los cuerpos e impide la dialéctica que nos constituye como personas a partir de la comunicación con los demás.

La valoración formal, escultórica, modélica del cuerpo-objeto remite al concepto de perfección, de un único cuerpo posible y armónico. Un cuerpo hipervalorado, con una atención excesiva sobre él. Esta constante preocupación incluso médica por el cuerpo parece acercarnos más a quienes somos pero, tal y como afirman algunos autores, nos alejan de nosotros y de los demás. En el libro *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social*, José Luis Moreno Pestaña analiza las fases de un trastorno: la excesiva atención a una parte de la existencia –en este caso en forma de tensión corporal– provoca una falta de cuidado de otros ámbitos. Su correlato es una destrucción de los “marcos de experiencia compartidos” (2010, 55).

Respecto al exceso de atención sobre lo físico, Anne Marie Sohn en “El cuerpo sexuado” observa el retroceso del pudor que provoca un cuerpo “exhibido, omnipresente en el espacio visual” (2006, 101). Michèle Pages-Delon (1989) nos habla del “capital de apariencia”, y podemos agregar que, sobre todo a lo largo del siglo XX, se produce una intensa corporización de ese capital, sobre todo en la imagen femenina. En el terreno artístico, vemos traducida esta preocupación constante por lo corporal en las visiones de cuerpos mutilados y destrozados, desde Antonin Artaud y los surrealistas, pasando por Bataille y los casos extremos del Accionismo Vienés. Yves Michaud nos advierte que en muchos casos la atención artística por el cuerpo no posee la carga política de, por ejemplo, la Nueva Objetividad alemana, dejándonos una conciencia por lo corporal vacía y sin un correlato social:

Pero en general, los ultrajes a los que se someten los cuerpos, pasan al arte sin tener una significación política directa: se convierten en ultrajes autoinflingidos en el marco de rituales religiosos o a título de afirmaciones de existencia (Michaud, 2006, 409).

Pero el concepto de perfección asociado a un cuerpo demasiado atento de sí mismo no es solamente externo. Tal y como afirma George Vigarello, en la segunda mitad del siglo XX se desarrolla una obsesión por la perfección interior, por la consecución del equilibrio en todos los ámbitos, algo que comúnmente se denomina bienestar y que parece garantizarnos la llave a la belleza, un reclamo que se utiliza incluso en la publicidad cosmética: si te sientes bien contigo misma, alcanzarás la belleza, en una mezcla de imagen exterior y paz interior. Pero

el autor advierte que esta exigencia aporta más crispación que tranquilidad. Nada puede ir mal, todo tiene que estar bajo control, cada uno puede optar por ser bello. Democratización de la belleza y máxima exigencia personal, cualquier fallo puede frustrar el proyecto total:

Indudablemente, la exigencia de la belleza se ha fortalecido hoy: cuerpo más expuesto, identidad más 'corporizada'. Pero al democratizarse, al diluirse sin fronteras, al promover solamente el bienestar, también ha fabricado, de manera muy conjunta, la distensión y la crispación (Vigarello, 2005, 258).

A lo largo de nuestro análisis, vimos que una de las características que permite precisar la particularidad de la indumentaria y el adorno es su contacto con el cuerpo. Los diseñadores y artesanos entrevistados en los documentales muestran una conciencia llamativa respecto a las personas que usarán sus objetos, algo que no ocurre con otro tipo de oficio. Era nuestra hipótesis de partida. Pero cuando observamos el ámbito de la producción de los demás objetos de uso, nos dimos cuenta que existe otra relación fundamental presente en el discurso de los artesanos: la del objeto producido en contacto con el cuerpo del productor. Vemos también que cuando estas relaciones físicas se rompen, sea por la aplicación de modelos que no dejan desarrollar las potencias corporales propias, en el primer caso, o por las actuales condiciones de sobre explotación en el segundo, lo que se resienten son las relaciones entre las personas. Las relaciones entre el productor y el consumidor, una vez perdida la relación entre materia, producción, distribución y consumo local, y alcanzadas unas relaciones de esclavitud en las fuerzas de trabajo que nos obligan a una distancia ética deshumanizada. Las relaciones también entre los cuerpos y las relaciones que establecemos entre ellos, los placeres físicos compartidos, los contextos de interacción, que, tal y como indican los autores mencionados, necesitan cuerpos que acompañen y no cuerpos que se piensan de manera constante a sí mismos.

También vimos que algunos de los artesanos y diseñadores diferencian muy bien entre lo que se considera arte y lo que es la artesanía, un proceso este último que implica un esfuerzo y una conciencia imprescindible respecto a su función social. La valoración estética de los objetos de uso cotidiano, muchas veces denominada valor añadido y dedicada a aportar un plus publicitario al objeto mismo (Sparke, 2010, 79-81), no es de ninguna manera un impedimento para el desarrollo pleno de su función. No obstante, la exigencia de un valor artístico *per se*, desvinculada de la apreciación de su valor social, conduce también a una ruptura con las relaciones y con la comunicación con la mayoría de las personas. Pierre Bourdieu en su libro *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía* (2003), explica que la invención de la fotografía tuvo tanto éxito porque ayudó a potenciar funciones sociales preexistentes a su aparición: la solemnización de los momentos compartidos. Nos advierte que el valor puramente estético se presenta sobre todo en espacios sociales en donde los lazos con la comunidad son más débiles. Y a modo de reflexión final, es posible plantear que el valor estético debe acompañar, pero es problemático que se transforme en el único criterio de valor, en un modelo único de legitimidad cultural. En su lugar, objetos valorados también por su función, fabricados para y en contacto con la gente, respetando a quien lo usa y a quien lo produce.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2003): *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili, Barcelona.
- Entwistle, Joanne (2002): *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Paidós, Barcelona.
- Goffman, Erving (2004): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Jameson, Fredric (1996): *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid.
- Julier, Guy (2015): *La cultura del diseño*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970): *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona.
- Michaud, Yves (2006): “Visualizaciones. El cuerpo y las artes visuales”, en Corbin, A., Courtine, E., Vigarello, G. (Eds.), *Historia del cuerpo III. Las mutaciones de las miradas. El siglo XX*, Taurus, Madrid, pp. 401-417.
- Moreno Pestaña, José Luis (2016): *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Akal, Madrid.
- Moreno Pestaña, José Luis (2010): *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Ory, Pascal (2006): “El cuerpo ordinario”, en Corbin, A., Courtine, E., Vigarello, G. (Eds.), *Historia del cuerpo III. Las mutaciones de las miradas. El siglo XX*, Taurus, Madrid, pp. 135-164.
- Pages-Delon, M. Michèle (1989): *Le corps et ses apparences. L'envers du look*, L'Harmattan, París.
- Prieto, Jesús-Angel (2010): *S de subjecte (A d'artesanía)* [Archivo de vídeo] Recuperado de <https://vimeo.com/59338580>
- Prieto, Jesús-Angel (2009): *O d'objecte (A d'artesanía)* [Archivo de vídeo] Recuperado de <https://vimeo.com/58787869>
- Sennett, Richard (1978): *El declive del hombre público*, Península, Barcelona.
- Sohn, Anne-Marie. (2006): “El cuerpo sexuado”, en Corbin, A., Courtine, E., Vigarello, G. (Eds.), *Historia del cuerpo III. Las mutaciones de las miradas. El siglo XX*, Taurus, Madrid, pp. 101-107.
- Sparke, Penny (2010): *Diseño y cultura. Una introducción. Desde 1900 hasta la actualidad*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Vigarello, Georges (2005): *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, Nueva Visión, Buenos Aires.

El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano

The language of the body and the reason of love in Maria Zambrano

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS*

Resumen: La filosofía del siglo XX encontró en autores como Bergson, Husserl, Merleau-Ponty o Gabriel Marcel reflexiones muy interesantes acerca del cuerpo, sin embargo nosotros queremos atender a la filosofía española contemporánea, puesto que pensamos que esta filosofía se ha centrado siempre en un realismo de la razón en apertura a la vida, razón integradora, que pone en diálogo el cuerpo y la trascendencia. Nos centraremos en María Zambrano y, siendo su obra extensa, nos vamos a limitar casi a sus primeros artículos, con el propósito de continuar esta aportación que aparece en su obra. En efecto, toda su obra y su vida tratan de la escucha de esta vivencia humana que consiste en la unidad relacional del cuerpo y algo más, que es el alma. Así sus lecturas órficas y de la mística, en su sentido religioso, le permiten atender una y otra vez a esta entrañada relación humana y decantarse, al mismo tiempo, por el ejercicio de la libertad como dominio de lo menos hacia lo más.

Palabras claves: cuerpo, trascendencia, alma, espíritu, razón poética, razón de amor.

Abstract: The philosophy of the 20th century encountered very interesting reflections on the body in authors like Bergson, Husserl, Merleau-Ponty or Gabriel Marcel. However, we want to deal with the contemporary Spanish philosophy, because we think that this philosophy always centered in a realism of the reason and an openness towards life, integrated reason that brings the body and the transcendence into dialogue. We will focus on María Zambrano and due to her extensive work; we will mostly limit us to her first articles with the aim to continue this contribution that appears in her work. In fact, all her work and life are about listening to this human experience that consists in the relational unity of the body and something more which is the soul. In this way her orphic lectures and lectures of mystic, in the religious sense, allow her to deal repeatedly with this involved human relation and at the same time lean towards the exercise of the liberty as a power of the less towards the more.

Keywords: body, transcendence, soul, spirit, reason poetry, reason of love.

1. Introducción

La filosofía del siglo XX encontró en autores como Bergson, Husserl, Merleau-Ponty o Gabriel Marcel reflexiones muy interesantes acerca del cuerpo, pero nosotros queremos

Fecha de recepción: 21/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Universidad Autónoma de Madrid. Profesora Titular de Filosofía. Historia de la Filosofía española e iberoamericana. Publicaciones recientes: *María Zambrano* (2016), Sinergia, Madrid; *Diccionario de filósofos españoles contemporáneos* (2015), Montecarmelo, Burgos. juana.sanchez-gey@uam.es

atender a la filosofía española contemporánea, puesto que pensamos que este pensamiento se ha centrado siempre en un realismo de la razón que se presenta en la apertura a la vida, y se ha expresado mediante una razón integradora, que pone en diálogo el cuerpo y la trascendencia.

1. **María Zambrano: razón de amor**

Nuestra primera reflexión la centraremos en María Zambrano y, siendo su obra extensa, nos vamos a limitar casi a sus primeros artículos, con el propósito de continuar esta aportación que aparece en toda su obra. En efecto, toda su reflexión y su vida tratan de la escucha de esta vivencia humana que consiste en la unidad relacional del cuerpo y algo más, que es el alma y es el espíritu. Así sus lecturas órficas y la de la mística, en su sentido religioso, le permite atender una y otra vez a esta entrañada relación humana y decantarse, al mismo tiempo, por el ejercicio de la libertad como dominio de lo menos hacia lo más. En unas palabras escritas por José Luis Abellán, el profesor refiere una conversación con María Zambrano, aún en el exilio. Al terminar ella se despide así:

¡ Llévatela, llévate mi voz! Por ella quiero ser recordada. La Voz y la Palabra, eso es lo que quiero que quede mío en el mundo, cuando ya me haya ido¹.

Es así, que cuando escribe *La Metáfora del corazón*, el corazón o la voz o la palabra es la representación máxima “de todas las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva”². La filosofía de María constituye una reflexión sobre la condición humana, algunos la han denominado “metafísica experiencial” (Juan Fernando Ortega Muñoz) o también “Antropología existencial” (Mercedes Gómez Blesa), pero siempre se ha dicho que es una filosofía pegada a la vivencia del ser o de la criatura humana. Y acerca de la existencia del hombre, en su sentido genérico, probablemente la definición que se cita de forma repetida es ésta:

2. **El ser humano es aquel que padece su propia trascendencia**³.

En esta definición, se unen entrañadamente, cuerpo y trascendencia; pasión y razón, padecimiento y amor. Porque María Zambrano afirma que lo sagrado anida en nuestras entrañas. Y este vivir lo sagrado en nuestro interior permite al hombre ser feliz y también padecer sufrimiento. Pues el cuerpo es el eco de la vivencia y el espíritu habla a través de los sentidos exteriores e interiores. Todo ello queda escrito en el mismo título de uno de sus primeros artículos *Hacia un saber sobre el alma* donde se refleja su aportación a la filosofía como reflexión programática. Su propuesta consiste en una búsqueda de la verdad para proponerla a los hombres de su tiempo, en la que filosofía y amor van unidos, razón y acción.

1 Abellán, J. L. *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Antrhopos, 2006, p. 114.

2 Zambrano, M. La metáfora del corazón (1944) en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 54.

3 Zambrano, M. “El Libro de Job y el pájaro” en *El Hombre y lo divino*, Siruela 1991, Madrid, p. 359; *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 53; *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992, p. 5 y 9 y M-447, p. 3.

En una reflexión original, alejada de las palabras huecas que se enroscan en sí mismas, y propone al mismo tiempo el sentido sagrado y cristiano de su pensamiento:

Y como eje de todo, la idea cristiana del hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor⁴.

En sus primeros artículos Zambrano, como hemos visto, expone su propia visión de la filosofía, aquellos senderos que transita: la pregunta por la condición humana en su realidad más concreta que es el cuerpo, su sentir y la trascendencia. Saber de experiencia, dirá en no pocas ocasiones, porque busca explicarse y explicar la vivencia concreta que se siente en el cuerpo y en alma.

Es el hombre, el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu, en arrolladora presencia que todo lo penetra. El hombre entero, verdadero⁵.

En su conocido artículo *Por qué se escribe* (1934) dice que el vivir requiere expresarse, pues es preciso comunicar los sentimientos más vivenciales. En *Por qué se escribe* y en *La confesión* (1943) defiende especialmente la necesidad comunicativa del ser humano que es razón unitiva entre su cuerpo y la trascendencia, porque toda vida humana exige nacimiento y conversión⁶. La vida humana, que es corpórea y espiritual busca encontrar la unión entre ambas, y explicarse en su primer sentir, que es del alma, mas todavía en un cuerpo que padece, sufre y se turba⁷, esto es lo que el alma siente, así el lenguaje del cuerpo se abre a una razón de amor, como ya dijera en *La Guerra, de Antonio Machado* que la “Razón poética es de honda raíz de amor”⁸.

En realidad el lenguaje del cuerpo es un *Saber de las entrañas* y con ello se nos recuerda, de nuevo, la relación del cuerpo, que es percepción de lo interior y de la intimidad, lo que nos es propio, pero nunca una realidad cerrada sobre sí misma, sino que está abierta al alma, que es “sentir de las entrañas” y a algo más, que es lo sagrado.

Ser hombre, cobrar existencia humana, consiste en el adentrarse del alma en el hombre, y con ella el amor. Y este adentramiento es padecer⁹.

María Zambrano se enmarca en una filosofía, la filosofía española alentada por un pensar la realidad para compenetrarse y conocer el alma, atenta siempre desde un pensamiento relacional a ese conocimiento integrador que relaciona el cuerpo y el alma, en apertura con

4 Zambrano, M. “Hacia un saber sobre el alma”, en *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 21.

5 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Ed. Endymion, 1987, p. 37.

6 “Todo el que hace una confesión es en espera de recobrar algún paraíso perdido” Zambrano, M “La Confesión como género literario y como método” en Antología, selección de textos, *Suplementos Anthropos, Revista de Documentación Científica*, marzo-abril, 1987, Barcelona p. 65.

7 “Cuándo dejaré de escribir, me pregunto, cuándo, Señor, dejaré de temblar”. María Zambrano en Prólogo (1985) a *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 9.

8 Zambrano, M “*La Guerra, de Antonio Machado*” en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p.68.

9 Zambrano, M. “Para una historia del amor” en *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 254.

el Creador. Cuando se refiere al ser humano, como en la *Tumba de Antígona* le denomina criatura¹⁰ y, en otras muchas ocasiones, así mismo en *Pensamiento y Poesía en la Vida española* dice: “El ser, la criatura, que todo español no pervertido lleva dentro, en sus entrañas, debajo de su ser histórico, debajo de sus ideas”¹¹. Lo sobresaliente de esta forma “criatura” o de esta denominación zambraniana es lo que significa. Ser criatura es una dimensión que evoca la del Creador y apela a una relación genética, constitutiva, familiar, esta dimensión afecta a todo el ser. De ahí que desde su reflexión filosófica acerca de la unidad entre filosofía, poesía y religión, Zambrano subraye la mística y, de nuevo, señala la peculiaridad de la mística española

... en esa mística no está como en la nuestra la misericordia; no está tampoco la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz; no está la carne, la materia humana con sus palpitaciones, la materia misma de las cosas, consideradas materialmente como en Santa Teresa¹².

La criatura hace relación al Creador, también a la carne y al palpar humano como testigo de una vida humana que es siempre sagrada, por ello cuando Zambrano habla de la mística española, frente “a la del norte” la percibe más concreta, más humanizada y, lo veremos más adelante, más filial. La criatura hace relación a la paternidad, a la carne o al cuerpo y a las cosas. Pocos filósofos han mantenido ese diálogo, el lenguaje del cuerpo que habla y se relaciona intrínsecamente con el alma, y ésta le responde dando razón de amor.

María Zambrano habla de la necesidad de la asunción de nuestra condición como seres corporéos.

Solo cuando el hombre acepta íntegramente su propio ser comienza a vivir por entero¹³.

Y este ser persona se da en la vida, en un cuerpo y en una psique¹⁴.

María Zambrano expone repetidamente que ser hombre sólo se alcanza desde la aceptación de sí mismo: “No se es hombre simplemente por haber nacido hombre, sino cuando se asume el serlo”¹⁵, ahora bien hablar de aceptación es hablar de la conciencia, que asume la realidad del cuerpo y alma intrínsecamente unidos. Y, ésta es la interpretación zambraniana de la condición humana en su bello y extenso artículo *El Libro de Job y el pájaro*, puesto que la queja de Job no proviene de la pérdidas materiales sino de su falta de conciencia, pues la verdadera condición humana reside en el binomio vivir es conocer y conocer es propio

10 “el filósofo ha de buscar siempre el estado inicial en que se es sin más criatura” la Tumba de Antígona Zambrano, M. “La Tumba de Antígona” en *Senderos*, op.cit., p. 218.

11 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, Ed. Endymion, Madrid, 1987, p. 38.

12 *Ibidem*, p. 40.

13 Zambrano, M. *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 53.

14 *Ibidem*, p. 60.

15 Zambrano, M. “Sobre el problema de ser hombre” en *La Torre*, (San Juan de Puerto Rico), 1955, n° 12, octubre-diciembre.

de una vida buena. Pues el hombre es criatura inacabada y su humanización procede de la aceptación y disposición a dejarse realizar por la obra que el Creador ha comenzado en él.

Le ha entregado el Señor al hombre algo muy suyo, el hacer, el haber de hacer. Mas a partir de todo lo que constituye el universo y del universo mismo. Criatura inacabada el hombre que tiene que valerse a solas bajo la ocultación la sombra del “Dios del trabajo”¹⁶.

Además María Zambrano da razón de este diálogo entre cuerpo y alma explicando que no estamos solos, radical diferencia de la filósofa con Heidegger, sino que tenemos un origen en el Creador y esta relación constituye a la persona, le hace persona y da sentido a sus vivencias en todas sus dimensiones

El místico norteño es un hombre solo, que en su absoluta soledad no es ni padre ni hijo, ni tal vez hermano de nadie; el místico del norte está en la filosofía, en la angustiosa filosofía idealista que tiene en ellos con toda seguridad, su raíz¹⁷.

Cuando María Zambrano escribe *Pensamiento y Poesía en la vida española* (1939) está tratando temas de intensa actualidad, como es la relación entre filosofía y poesía. Pero hemos ido viendo que esta razón filosófica es también ontológica y va uniendo filosofía y cuerpo con poesía y alma o don. Su pensamiento original y rompedor defiende una razón que está atenta y abierta a la realidad, cuidadosa, compasiva y nunca violenta. La violencia proviene de la soberbia de la razón. Esta soberbia se alía con el racionalismo, que es la afirmación de una razón encerrada en sí misma. La humildad, sin embargo, busca relacionarse y promueve el carácter filial que se sabe también fraterno.

Nada más infecundo que la rebeldía, aquella que mantiene al hombre suelto, ensimismado, sin hondura, confiado, en la miseria del aislamiento, que algunos se empeñan en llamar libertad o independencia, que algunos otros llegan hasta a llamar poderío, pero que es sólo miseria¹⁸.

La soberbia es contraria al amor. En *El hombre y lo divino* escribe páginas bellísimas acerca de la relación poesía y filosofía, que, como vamos viendo es trasunto, de una relación más propia de la condición humana, la existente entre el cuerpo y el alma, la relación entre lírica y razón. El amor nunca enajena, realiza y entraña al ser humano en un camino con futuro y con trascendencia, mientras que la sola razón lleva a la deriva, aliena al hombre y lo empobrece.

Cuando el hombre y las cosas tienen un ser desligado, que se cree bastarse a sí mismo, entonces se convierten en meros hechos, y la filosofía desaparece¹⁹.

16 Zambrano, M. “El Libro de Job y el pájaro” en *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE, p. 366.

17 Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*, op. cit., p. 40.

18 Ibidem, p.

19 Zambrano, M. “Para una historia del amor” en *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 253.

En *El hombre y lo divino* se trata, entre otros, en dos bellos artículos de unos padeceres o sentimientos con fino análisis: *Las ruinas* y *El infierno terrestre: la envidia* donde se pone en evidencia que cuando se asume y se domina el cuerpo se vive en plenitud dicha relación cuerpo y alma, y que la vida es una bella tarea por hacer donde la libertad consiste en elegir siempre lo mejor, el mayor bien.

Así, las ruinas vienen a ser la imagen acabada del sueño que anida en lo más hondo de la vida humana, de todo hombre: que al final de sus padeceres algo suyo volverá a la tierra a proseguir inacabablemente el ciclo vida-muerte y que algo escapará librándose quedándose al mismo tiempo, que tal es la condición de lo divino²⁰

Zambrano considera que la reflexión sobre el cuerpo es puerta que abre a la condición del ser humano como ser relacional.

En *Poema y sistema* (1944) defiende, de nuevo, que la razón humana es unitiva, es decir, busca relacionarse con lo otro. “Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria”²¹. Y esta mirada unitaria integra la poesía que es don y a la filosofía que es pregunta sobre lo real, asume la vida en su razón cotidiana, no trata sólo la unidad del cuerpo y de la gracia (Simone Weil), sino que esa relación es mediadora horizontal y trascendentalmente, por ello busca modelos, busca padres que le proponga ejemplaridad de conductas y de ideas.

Así, Zambrano expone la aportación de Freud a la historia del pensamiento basada en su reflexión sobre el cuerpo y su interacción con la psique humana, pero rechaza su fijación en la libido porque es una “fuerza oscura y ciega. Y como ciega, trágica, profundamente trágica”, lo cual constituye una interpretación reductiva de la energía de amor que es potenciadora de la conducta humana. En *El freudismo, testimonio del hombre actual* (1940) resalta como, posteriormente, escribirá también en su obra *El pensamiento vivo de Séneca* (1944) la necesidad de tener modelos de conducta, de reconocer a un padre, pues son los mediadores que dan vida y plenitud a la cultura. Y subraya que el reconocimiento del padre, engendrador de vida, nos permite amar y reconocer el propio cuerpo y sentirnos en una familia, que nos aporta un nombre mediante el cual podemos reconocer un sentido a la vida humana.

Nada más decisivo en una vida que sus propios orígenes. Por ello el padre es más que un hombre de carne y hueso que nos ha engendrado. Nos da un nombre. Mientras nuestra vida individual dure estará sellada por este nombre. Por él salimos de ser uno para ser alguien determinado²².

Es más, Zambrano exalta con claridad la necesidad de este reconocimiento para vivir un desarrollo emocional y cognitivo, y recuerda que este sentirse protegido por el amor paterno o materno es un patrimonio, una riqueza en forma de esperanza y de confianza para toda vida humana pues constituye un punto de partida necesario y potente. Este reconocimiento supone, además, una responsabilidad, pero también como recuerda Wojtyła, una humildad

20 Zambrano, M. “Las ruinas” en *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 238-239.

21 Zambrano, M “Poema y sistema” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 47

22 Zambrano, M “El freudismo, testimonio del hombre actual” en *Hacia un saber sobre el alma*, op.cit., p. 119.

Responsabilidad histórica y responsabilidad también, ante algo más difícil de nombrar; conciencia de nuestra limitación, de que hemos sido engendrados. Humildad ante el origen²³.

La mirada de Zambrano sobre Freud le permite expresar una reflexión que le es querida, que la vida humana se desarrolla emocionalmente cuando se vive en confianza, se da crédito a los demás, y esta experiencia nace y se arraiga en el amor como principio que guía los primeros pasos. La filosofía del ejemplo²⁴, la razón mediadora representada en la paternidad²⁵, la guía son los modelos que propone para entender y hacerse entender que ésta es la vida humana, de la cual a fuerza de pensar y de sentir, ella misma se constituye en ejemplo de vida y de pensamiento.

Por qué se escribe y *La confesión* hablan del sentir originario que es venir de Alguien, porque ahí radica este padecer la trascendencia que permite poner nombre al paraíso perdido de donde se procede y del que se siente siempre nuevas resonancias. Porque en este sentir se aúnan los sentidos, la sensibilidad sensorial y el sentimiento y, sin duda, la razón y el pensamiento. El cuerpo que reclama su algo más que es ya espiritual.

Ganar el nous sin perder el alma, adentrarse en la libertad cuanto nos sea posible sin aniquilar ni humillar la vida de las entrañas²⁶.

En *La confesión* medita también sobre la paternidad y afirma que el ser humano busca la coincidencia de una vida consigo misma, pero siempre a través de Alguien porque la persona busca una identidad, que no sea abstracta ni cosificadora, sino quiere hallar el encuentro con Alguien que es la esperanza en un Ser Absoluto, el cual siendo otro, no enajena sino que entraña y realiza y da plenitud al ser humano²⁷.

En el artículo que trata la naturaleza del amor, *Para una historia del amor*, avanza más y afirma que no sólo el cuerpo evoca y se comunica con el alma, sino que llama también a lo divino, dice:

el amor aparece en ese instante de revelación en que el hombre descubre que el mundo, tal como le es visible, que la naturaleza que él ha encontrado moviéndose en un ciclo fijo, no ha sido siempre así, sino que es la obra de alguien o de algo²⁸.

23 Zambrano, M “El freudismo, testimonio del hombre actual” en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 120.

24 Zambrano es filósofa de la crisis y le atribuye a su existencia a la falta de ejemplaridad, por eso piensa que de la crisis se sale admirando y dejándose contagiar por las conductas ejemplares, hay que saber mirar la realidad y decir la verdad.

25 Antonio Machado es considerado por Zambrano como Zambrano, M “*La Guerra de Antonio Machado*” en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 60-73.

26 Zambrano, M “Eloísa o la existencia de la mujer” en *SUR*, febrero, 1945.

27 Sánchez-Gey Venegas, J. “La filosofía como autobiografía: la confesión en María Zambrano” en VV.AA. *Raíces de la cultura española*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2004, p. 149-158.

28 *Ibidem*, p. 263.

El sentir originario es un tema básico en el pensamiento religioso y en el ontológico de Zambrano. Así hablar del alma, del padecer, de la vocación, todos ellos serán los temas que se recuperan en el “sentir originario”, la filosofía entonces se hace más humana y más divina.

“Razón poética que es, al par, metafísica y religiosa”²⁹.

Bibliografía

- Abellan, José Luis (2006): *Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona.
- VV.AA. (2004): *Raíces de la cultura española*, Fundación F. Rielo, Madrid.
- Zambrano, María (1986): *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid.
- Zambrano, María (1986): *El sueño creador*, Turner, Madrid.
- Zambrano, María (1987): *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid.
- Zambrano, María (1986): *Senderos*, Anthropos, Madrid.
- Zambrano, María (1991): *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid.
- Zambrano, María (1992): *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid.

²⁹ Zambrano, M. *El sueño creador*, op. cit., 1986, p. 77.

El cuerpo humano y éste su mundo

The human body and his world

MIRTA ALA VARGAS PÉREZ*

Resumen: Una de las características del ser humano en la sociedad contemporánea es el creciente culto al cuerpo, dando con ello una serie de modificaciones que van desde someter el cuerpo a través de dietas y ejercicios hasta recurrir a cirugías “estéticas” con el fin de tener un cuerpo ideal, acorde a los ideales de belleza que responden a una sociedad de consumo. El siguiente escrito tiene como finalidad abrir un espacio de discusión a partir de la mercantilización que se ha llevado a cabo del cuerpo humano, generando nuevos estilos de vida que producen un narcisismo exacerbado, bajo el esquema de mantenerse siempre joven, con ello negando la finitud humana.

Palabras clave: Cuerpo, moda, posmodernidad, cirugía estética.

Abstract: One aspect of human beings in contemporary society, is the overemphasis cult of the body, thereby giving a series of amendments ranging from submit to the body through diet and exercise to appeal and the “cosmetic” surgeries in order to have an ideal body, ideals of beauty respond to a consumer society. This paper aims to contribute to the discussion of why, how and when the body become an object of consumption, creating new lifestyles that produce an exacerbated narcissism, under the scheme of keep forever young, thereby denying the human finitude.

Keywords: Body, fashion, postmodernism, plastic surgery.

Tarde o temprano el tiempo surge de nuevo, inexorablemente, porque no hay remedio humano posible contra el tiempo, o al menos no lo conocemos. Entonces los amantes descubren que aunque en la caricia el tiempo no cuenta, Kronos regresará, interrumpirá el beso con su fuerza y les recordará que son seres finitos, frágiles y vulnerables, les recordará que viven a merced del cambio y de la transformación, de la caducidad y de la muerte.

Mèlich (2012,137).

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Contacto: tarim1010@gmail.com Mirta Ala Vargas Pérez, Licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México. Ha impartido cursos de formación docente en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México. (2012-2013), dictaminadora de ponencias en el congreso internacional de educación 2012 y 2015, organizadora del XIX encuentro regional de estudiantes y pasantes de filosofía con sede en Puebla (2014), egresada de la maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Hablar del cuerpo en tanto se es cuerpo en una época como la que se tiene resulta complicado ya que el converge en un universo de significados, así la principal pregunta sería ¿a qué nos referimos cuando hablamos de cuerpo? ¿Qué es esto que llamo cuerpo mío? ¿Hasta qué punto se puede decir que es mi cuerpo y que decido sobre él sin que en ésta decisión se encuentren factores externos o bien discursos, contruidos sobre lo que es o debe ser mi cuerpo? Es de más mencionar el desapego que la tradición filosófica ha tenido en relación al cuerpo, ya que él sólo ha representado la envoltura de algo que tiene que ser liberado. El cuerpo ha sido considerado motivo de pecado como lo fue en la tradición cristiana, había que eliminar las tentaciones de la carne puesto que ellas corromperían el alma.

A partir del renacimiento el cuerpo es visto como expresión de su creador, es decir somos hechos a imagen y semejanza de Dios por lo tanto el cuerpo es una manifestación de un poder de creación que puede mostrarse para ser admirado. A partir de entonces es que se empieza a tener un cuidado por el cuerpo con la finalidad de conservarlo.

Habrà que construir el simbolismo y significado de éste cuerpo que aparece en un mundo de la mercadotecnia, con spots que sugieren la compra y venta de productos con los que se alcanzará una felicidad momentánea, de qué forma no alcanzar lo efímero sí las situaciones, sociales, políticas y económicas provocan un malestar en las situaciones vitales de los seres humanos. Hoy tenemos más frustraciones, estrés, miedos, melancolías, incertidumbres y depresiones por la complejidad del siglo XXI.

El cuerpo humano tal como surge a partir del acontecimiento nacer, es un cuerpo no sólo con funciones biológicas, es un cuerpo que es vivenciado por el ser, por un ser finito que se reconoce *sarx*, con impulsos, deseos, emociones, hambre, frío, sueño, enfermedades, esta condición es la que permite percibir el cuerpo, mi cuerpo que se espacia en el mundo, que es portador de sentido, de significados, portador de poder y de discursos elaborados en diferentes situaciones históricas y que puede revisarse ampliamente en Foucault.

El cuerpo de este tiempo, es un cuerpo a la carta, al servicio de la globalización corporal, un ida y vuelta de información saturada en esquemas idealistas, en modas, una apertura de puentes geográficos que muestra al cuerpo del otro un producto de adquisición al mejor postor, el consumo de un mundo cuyo eje principal es producir y con ello aportar a la sociedad del conocimiento, y si se puede producir “conocimiento” sobre el cuerpo que mejor. “La regulación de los cuerpos en nuestra sociedad es la de una sociedad de consumo, se nos incita a consumir: alimentación, sexualidad, cuidado estético y ejercicio físico, la cultura de la salud nos arrastra con su cuidado y con su anomalía” (Constante, 2014, 200).

No solo existe una regulación sino una normalización hacia el mito de la eterna juventud, pero esta normalización es aún más sutil, tanto, que es casi imposible identificarla, ya que opera bajo la estructura de dar libertad de elección a los individuos, de abrir nuevos horizontes de sensibilidad para mostrar un cuerpo que lo puede todo. Los dispositivos de control se encargan de interiorizar una filosofía de lo esbelto, lo ultra delgado, la talla 0 y doble 00. “El cuerpo esbelto no es sólo un ideal estético, es además una idea moral, un principio de normalización. El sujeto delgado es un sujeto auto-disciplinado” (Medina, 1996, 107).



Los cuerpos jóvenes despiertan pasiones, deseos, principalmente hacia el ámbito sexual con el que opera nuestra sociedad actual, los cuerpos, delgados, firmes son los que venden en las páginas de pornografía, en los aparadores de moda, en las revistas de dietas y de sociales, en los comerciales de celulares, perfumes, autos, dulces, dentales, etc.

El poder que se ejerce sobre el cuerpo y que el cuerpo mismo ejerce como productor de deseo se convierte en un dispositivo de poder por el cual se lleva a cabo una biopolítica en los seres humanos de este siglo.

En este sentido el cuerpo, este que percibo, que palpo, que padezco y en cuyo aparecer se delata mío, se da en un mundo de significaciones con la implicación primera que tal como lo estoy percibiendo choca con el mundo dado, el cuerpo entonces se sumerge en el mundo teniéndolo que habitar, pero el mundo no aparece en tabula rasa, el mundo es una ventana virtual a la percepción de los cuerpos dando a estos una serie de atención que antes no se dio.

Si bien es cierto que en la tradición filosófica no se tematiza sobre el cuerpo en tanto se es cuerpo, ahora se ha caído indica Martínez (2004,132), en una “cultura somática” donde el cuerpo es el principal centro de atención, pero una atención hacia el esteticismo, por lo tanto, mantener el cuerpo se vuelve una de las claves principales, con dietas bajas en calorías, no se sostiene que el cuidado de si no se tome en cuenta, lo que se indica es que detrás de este letrero “cuidado” hay una industria de producción como son: fármacos (tabletas, cremas, ungüentos, inyecciones), suplementos alimenticios, estos formando cadenas alrededor del mundo que operan bajo los esquemas de programación neurolingüística, comidas light, naturales, equipo para ejercicio, cursos de rutinas para adelgazar, libros, terapias de autoayuda, ropa para disimular el sobrepeso y una gran producción de imágenes publicitarias con cuerpos delgados en donde a mercadotecnia ha encontrado su auge. “El cuidado del cuerpo no hace referencia sólo a la salud, sino también a sentirse bien; nuestra felicidad y realización personal, cada vez más, están sujetas al grado en que nuestros cuerpos se ajustan a las normas contemporáneas de salud y belleza” (Martinez, 2004,140).

Con ello se ha dado como resultado un aumento de más del 200% en cirugías estéticas, desde el 2000, los estiramientos de piel registraron un incremento del 180 por ciento y las abdominoplastias un 165 por ciento. En 2013, se realizaron más de 23 millones de intervenciones estéticas quirúrgicas y no quirúrgicas, según estadísticas difundidas por la

Sociedad Internacional de Cirugía Plástica Estética, asociación internacional líder de cirugía estética con más de 2.700 cirujanos certificados miembros de 95 países. Como se muestra en su informe disponible en <http://www.isaps.org/Media/Default/globalstatistics/2014%20ISAPS%20Global%20Stat%20Results.pdf> (consultada el 20 de feb del 2015).

TENDENCIAS EN CIRUGÍA PLÁSTICA

<p>Estos fueron los países en los que se realizaron la mayor cantidad de intervenciones estéticas quirúrgicas y no quirúrgicas durante 2013:</p>	<p>Estas fueron las principales intervenciones estéticas quirúrgicas realizadas en 2013:</p> <ul style="list-style-type: none"> · Aumento mamario (1.773.584) · Liposucción (1.614.031) · Blefaroplastia (1.379.263) · Lipoestructura incluidos lipoinjertos estándares y mejorados con células (1.053.890) · Rinoplastia (954.423) 	<p>Los principales procedimientos no quirúrgicos fueron los siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> · Toxina botulínica (5.145.189) · Rellenos y reabsorbibles (3.089.686) · Eliminación capilar por láser (1.440.252) · Rejuvenecimiento facial no invasivo (1.307.300) · Peeling, láser fraccionado CO₂, dermoabrasión (773.442)
<ul style="list-style-type: none"> · Estados Unidos: 3.996.631 (17 %) · Brasil: 2.141.257 (9,1 %) · México: 884.353 (3,8 %) · Alemania: 654.115 (2,8 %) · España: 447.177 (1,9 %) 	<p>Las mujeres se sometieron a más de 20 millones de procedimientos estéticos, lo que representa un 87,2 % del total. Las intervenciones quirúrgicas más comunes en mujeres durante 2013 fueron las siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> · Aumento mamario · Liposucción · Blefaroplastia (rejuvenecer parpados) · Lipoestructura (aportar volumen) · Levantamiento mamario 	<p>Los hombres se sometieron a más de 3 millones de procedimientos estéticos, lo que representa un 12,8 % del total. Las intervenciones quirúrgicas más comunes en hombres durante 2013 fueron las siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> · Rinoplastia · Reducción de pechos por ginecomastia · Blefaroplastia · Liposucción · Otoplastia (deformidades de orejas)

Realizado a partir del informe 2013 completo de las estadísticas de la ISAPS.

Al cuerpo de hoy, este su mundo que se le presenta extraño, ajeno, ante una mercadotecnia que lo avasalla, *pide lo que quieras y se te dará* decía un viejo proverbio,

el acontecer del cuerpo en el siglo XXI es promovido por un eje motor narcisista que instaura una idea de belleza eterna, de la no caducidad, esta idea del no envejecer ha dado como resultado una serie de prácticas desarrollada en el cuerpo humano, un cuerpo que se subjetiva ante los discursos del mercado, discursos que encuentran su forma en la reproducción de maniquís “ideales”.

Para el cuerpo, gracias al auge de la ciencia y la tecnología se han desarrollado nuevas técnicas para incidir en él, que van desde las tópicas hasta las quirúrgicas, otras más recientes como las llamadas “no invasivas” se les llama no invasivas aquellas que no se llevan a cabo mediante un procedimiento violento es decir, que no se requiere abrir mediante un bisturí. Lo no invasivo no implica una no alteración en el cuerpo, no implica aparezca un extraño, lo llamado no invasivo se convierte en invasión al modificar la estructura del cuerpo para mantener la ilusión de la juventud eterna; lo no invasivo se convierte en un discurso de la medicina estética, en los juegos del poder que se instaura en un saber de la profesión.

¿Cómo puede hablarse entonces del cuerpo, si el cuerpo esta intervenido? si se dice que es mi cuerpo porque lo percibo mío en cada una de sus latencias, cuando hay algo que se incorpora al cuerpo o que se quita, entonces estos agentes son extraños, ya no representan mi cuerpo, puesto que hay otro espacio haciendo espacio dentro del mío, y este extraño que se espacia en mi cuerpo, no es el de otra vida sino de una sustancia inerte y desechable que ahora se amolda a mí cuerpo haciendo que el cuerpo se convierta un híbrido, en un cyborg. Eso es lo que ha dejado la tecnología, la muestra de que el hombre es capaz de implantar nuevas formas en su cuerpo que se incorporan a un mundo diseñado.

Entonces el cuerpo ya no es mío, he creado un símbolo he signado mi cuerpo, ¿para qué? o ¿para quién? Están dos cuestiones podrían responder a enaltecer el ser que en su existencia se descubre insatisfecha, acostumbrado a modificar y controlar su entorno y claro no podía dejar de hacerlo también en su cuerpo, pues este en su existencia caduca se enfrenta a los estragos corporales de una mercadotecnia que lo satura con el photoshop de un cuerpo joven, musculoso, delgado, sexualmente deseable, en el ser humano Duch y Mèlich (2005, 19), dirán que “su existencia se encuentra en los límites y posibilidades de una cultura concreta de un mundo que es ya un mundo construido y normalizado”.

Si aceptamos lo anterior entonces justificamos que la cultura actual manda el tipo de individuos aceptables y se deniega toda posibilidad de creación, pero también concretamos en base a Foucault que existe una normalización en el discurso que se interioriza en las diferentes formas de vida, en este caso en una sociedad globalizada y empoderada por la imagen que se interioriza en el hombre.

A lo anterior decimos que, el ser humano es un ser que siempre está en falta, carente y por lo tanto ausente, que existe “un deseo de ser otro, de ser alguien distinto, de ser diferente y que este deseo es siempre un deseo insatisfecho” Mèlich (2002), aún existe un deseo metafísico de lo inmutable en nuestra sociedad y, se refleja en el culto al cuerpo, no hemos aceptado que nuestra vida es demasiado corta, que el momento del apogeo, de la juventud, de la fuerza, del ímpetu es sólo momentáneo, que la carne envejece y deja de producir, que cada latido es uno menos, la negativa a aceptarlo es nuestro aferrarse a un no fluir de los días que se viven, por ello se desea el cuerpo sin caducidad y un cuerpo que enaltezca los ideales de una cultura que excita con su propuesta de belleza y deseo sexual.

1. Educación, finitud, cuerpo

Aprender que lo contingente es lo indisponible de la existencia humana es un tema que podría abordarse en la educación, ¿por qué en las aulas escolares no se toca ese tema, será acaso que en la escuela seguimos educando bajo una visión metafísica?

En la educación, no se educa para la muerte, para soportar la ausencia del otro, de la persona amada, no hay nada que de consuelo ante tal situación, nunca se habla de que un día tarde o temprano el corazón dejará de latir y caeremos a la sombra del olvido.

Puesto que la finitud es una condición del ser humano, constantemente con enfrentamos a ellas, en nuestra existencia la muerte es una presencia constante que nos acecha, que amenaza con irrumpir el espacio que habitamos. ¿Qué pasa cuando a un estudiante de cualquier edad tiene que enfrentarse a la muerte del otro, de un amigo, pareja sentimental, abuelo, padre, mascota? ¿De qué manera se escucha al otro ante la pregunta por qué se murió?

Hemos dejado de lado que en un proceso educativo el otro, en este caso el estudiante llega a las aulas con una historia de vida, con sus sueños e inquietudes y que eso impacta directamente en el proceso educativo de una escuela, en la relación educativa nos encontramos de cara abiertos a historias de vida con diferentes experiencias en sí mismas y en ellas puede existir la ausencia del otro en esa historia.

Si la vida es todo lo que nos acontece en tanto ella existe, la muerte es parte de la vida, uno de los fundamentos de la educación integral es formar para la vida, de igual forma se dirá en formar competencias para la vida, la vida es también muerte, morimos lentamente a medida que avanza el día, cada día, cada hora es un momento menos en nuestra existencia, una educación que se diga integral hablaría de los aspectos contingentes de la vida¹, una educación que se diga de calidad hablaría también de calidad de vida.

Cuando hablamos de calidad de vida lo referiremos desde un sentido bioético en el cual hay que dar una determinada de respuesta sobre cómo enfrentar la muerte del otro, cuando esta muerte es decisión del que se encuentra enfermo o cuando esta muerte es decisión de un médico, siguiendo con el párrafo anterior ¿cómo se enfrenta la muerte? Cuando un estudiante dice desconectaron a mi papá, murió de cáncer mi abuela o más aún murió siendo víctima de secuestro.

Considero que una educación para un tiempo como en el que vivimos, habrá que dar cuenta de la finitud humana, una finitud que representa posibilidad de creación, un posibilidad de estar en el mundo y con el mundo, una posibilidad de estar con los otros, puesto que es con el otro donde cabe una posibilidad para la ética, para abrir mi espacio y permitir que entre el otro, para dar paso al surgimiento del otro.

Suponemos que en un curriculum operativo como el que se plantea en el siglo XXI, hablar de la muerte no es significativo porque ello sería una ruptura con la metafísica del mundo científico-tecnológico en el cual como se mencionó en las páginas anteriores se prioriza la eterna juventud. Y en una educación tecnológica es muy importante innovar en el cuerpo para que éste sea intervenido.

¹ De no abordar el tema de la muerte continuaríamos en una idea metafísica que da privilegio al no fluir del tiempo, una metafísica que amenaza con encasillarlo todo y tener la última respuesta que se diga verdadera.

Por tal sentido, consideramos que en la educación es importante tocar el tema de la muerte, porque esto nos lleva a un proceso de interiorización sobre nuestra vida finita y el replanteamiento de las intervenciones estéticas con la finalidad de preservar la juventud.

Pensar la muerte del cuerpo y la finitud humana en la Educación Superior implica ser conscientes de que la única oportunidad que tenemos es ésta que hoy nos hace respirar, caminar, sonar y la vivencia de nuestra ausencias. Habrá que mostrar en la educación que lo único que poseemos es la vida y a la vez no la poseemos porque no podemos modificar la historia que hemos heredado, nuestro pasado y condición geográfica-cultural a la que hemos llegado en el momento del nacimiento.

Ese no poder modificar el pasado, nos permite imaginar y construir un mundo, una situación de vida de otro modo, es desde la imposibilidad que surge la posibilidad de formación humana y también de la inhumana, porque en el fondo no estamos satisfechos con nosotros mismos, por eso el ser humano crea y destruye no sólo el espacio físico que habita, también su espacio interior que lo modifica para dar forma a su ser.

Para el filósofo Joan Carles Mèlich, la finitud humana es sinónimo de vida, nunca de muerte, la finitud nos dice que nacemos, vivimos, heredamos, sufrimos, gozamos y tarde o temprano moriremos.

La finitud es una vida que no poseemos del todo por eso nuestra existencia se vuelve angustiante y siempre en deseo constante, por querer postergar el placer que dura un instante como diría Oscar Wilde en el “artista”.

Seguimos anclados en una metafísica de lo inmóvil, de lo inmutable, que por más que nos empeñemos no deja de persistir y, esa indudablemente se ve reflejada en no aceptar la finitud del cuerpo, por tal razón se recurre a las cirugías estéticas como una forma de preservar el cuerpo, de no aceptar las inclemencias de cronos, de descubrirnos finitos y negarlo, de desear un no fluir de la carne de permanecer joven siempre.

Bibliografía

- Constante, Alberto. (2014): Escrito en el cuerpo mío, cuerpo extraño. En Á. Xolocotzi, & R. Gibu, *Fenomenología de cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (pág. 279). México: Plaza y Valdéz.
- Duch, Lluís, & MÈLICH, Joan Carles. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trota.
- Isaps (2014). *Procedures Performed in 2013*. Obtenido de www.prnewswire.com/.../la-sociedad-internacional-de-cirugia-plastica-est...
<http://www.isaps.org/Media/Default/global-statistics/2014%20ISAPS%20Global%20Stat%20Results.pdf>
- Martínez Ana. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers: Revista de sociologia* (Nº 73), 17-152. Recuperado el 05 de 02 de 2015, de <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n73/02102862n73p127.pdf>
- Medina, Federico. El cuerpo en la posmodernidad: la salud, el ejercicio físico y el cuerpo perfecto. *Signo y Pensamiento* No. 28 (XV), 99-122. Recuperado el 05 de 02 de 2015, de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/3083/2356>
- Mèlich, Joan Carles. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: 2002.

CUERPO Y POLÍTICA

El cuerpo fascista recuperado: la exploración de la masculinidad en *Fight Club*

The Fascist Body Reconfigured: Masculinity explored in *Fight Club*

LEONOR ACOSTA BUSTAMANTE*

Resumen: En 1999 los debates sobre la masculinidad en crisis produjeron en Estados Unidos un volumen importante de literatura crítica y posicionó en bandos contrarios a los estudiosos que provenían de las proclamas feministas y los que fundaron el movimiento mitopoético de los hombres, enfrentados a las máximas de los Estudios de Género. El estreno de *Fight Club* provocó una especie de catarsis en ese escenario de confrontación y abordó la regeneración de la masculinidad hegemónica, localizándola en la vuelta a la violencia primitiva como esencia masculina. Entroncando así la narración entretrejida con esos discursos, la apuesta de David Fincher, y de Chuck Palahniuk en la novela homónima de la que parte la película, aboga por detectar los peligros de entender lo masculino como esencialmente vinculado al dolor físico y a la agresividad del combate, provocando la identificación de este proceso con la conformación de los cuerpos políticos del fascismo.

Palabras clave: Masculinidad, cuerpo masculino, violencia, Movimiento Mitopoético, fascismo, *Fight Club*.

Abstract: In 1999 the debates around the crisis of masculinity produced in the United States of America a great amount of criticism and situated in opposition the scholars coming from the feminist environment and those who founded the Mythopoetic Movement of Men, confronted to the assumptions of the discipline of Gender Studies. The release of *Fight Club* provoked a catharsis in that scenario of confrontation and addressed the regeneration of hegemonic masculinity, locating it in a regression towards primitive violence conceptualized as male essence. By assembling the narrative with these discourses, David Fincher's proposal (as well as Chuck Palahniuk's in the novel originating the film), intends to diagnose the perils of understanding the masculine as essentially linked to physical pain and the aggressive combat, provoking the identification of this process with the formation of the political bodies of fascism.

Keywords: Masculinity, male body, violence, Mythopoetic movement, fascism, *Fight Club*.

Fecha de recepción: 12/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Universidad de Cádiz. Profesora de Estudios Culturales en el Departamento de Filología Francesa e Inglesa (leonor.acosta@uca.es). Las líneas de investigación vigentes en las que trabaja son: "Masculinidades y Estudios de Género", "Estudios Culturales" y "Estudios Fílmicos". Entre las publicaciones recientes se encuentran los siguientes capítulos de libro: "Un libro es un arma cargada en la casa de al lado": El fin de la cultura y el apocalipsis en Fahrenheit 451", en *El arte a juicio* (Eds. María Jesús Ruiz y Luis Ramón Ruiz). Valencia: Tirant Lo Blanch, 2009; y "Aproximación a los Estudios de Masculinidades: Teoría y aplicaciones", en *Género y ciencias sociales. Arqueologías y cartografías de fronteras*. (Eds. Fernanda Pattaro Amaral y M^o Nohemí González Martínez). Barranquilla, Colombia: Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2015. En prensa se encuentra el capítulo de libro en colaboración titulado "Alternative Sexualities in Virtual Communities: Aspects of LGTB Participation on Social Networking Sites", en *Identity, Sexuality, and Relationships among Emerging Adults in the Digital Age* (Ed. Michelle Wright). Hershey, Pennsylvania: IGI Global.

En 1996 George L. Mosse dedicaba un capítulo de su libro *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity* al concepto del hombre fascista. En un recorrido por las ideas acerca de la masculinidad desde su aparición en el pensamiento occidental como parte del ideario ilustrado, Mosse demuestra cómo los estereotipos creados para definir el 'ser hombre' devienen en un fenómeno histórico que condiciona y afecta las diferentes maneras de construir las sociedades modernas. En el análisis que propone para el capítulo dedicado a las relaciones entre el cuerpo político del fascismo de los años 30 y el cuerpo masculino, Mosse localiza este estereotipo como consecuencia directa de la primera guerra mundial en el entorno del nacionalismo italiano ayudado en el terreno de las artes por el movimiento futurista italiano. En este conglomerado de ideas, la masculinidad recoge una red conceptual que contiene parte de las construcciones del pasado clásico, como la identificación entre salud mental y salud física *-mens sana in corpore sano-*, con añadidos más entroncados con la conciencia política nacionalista que conectaba la salud del cuerpo y la mente con el entusiasmo inescapable por la lealtad a la patria, entendida como una comunidad de hombres leales a un proyecto ideológico común y a una bandera.

La ideología nacionalista se construye en este periodo de posguerra olvidando sus conexiones de revitalización de una tradición propia para mirar a un futuro celebratorio de progreso, tecnología y preponderancia de la nación (italiana) por encima de las otras naciones de la tierra. En este sentido la nueva masculinidad promulgada por los fascismos suponía un acercamiento espiritual revolucionario por el que el individuo debía poner su cuerpo y su mente al servicio de una causa trascendental mayor en beneficio de una élite llamada a un estadio más allá de lo ordinario. En la creación de esta identidad masculina las ideas fascistas se dejaron condicionar y bebieron íntimamente de los mandamientos del Futurismo, que incidían en desgranar las características propias del Hombre Nuevo, cuyas bases principales eran la abolición de todo lo antiguo y la adopción eufórica de la modernidad y todo lo que ella proponía. De esta manera las propuestas futuristas apuntaban a un individuo que no estuviese anclado por el peso del pasado y que pudiera proclamar la gloria de Italia en el uso revolucionario de la confrontación y el combate enérgico para poner su sacrificio y su sufrimiento al servicio de la patria. El hombre se convierte en élite por medio de su afán de lucha, su actividad bélica y su desprecio por todo lo burgués, todo lo femenino y todo lo que debilita su naturaleza viril.

En la recopilación de 1968 publicada en español por la Editorial del Cotal en Barcelona con el título *Manifiestos y textos futuristas* de Filippo Tommaso Marinetti, se recoge una serie de contribuciones del fundador del Futurismo como glosas del primer Manifiesto Futurista publicado en *Le Figaro* en 1909. En ellos Marinetti abunda en estas proclamas que parten de directrices para la revolución estética pero que fomentaron la ideología fascista en la Italia de principios de siglo XX. El amor a la guerra y la celebración de la violencia tenían en sus escritos una vinculación clara con la necesaria modificación de los cuerpos masculinos, en un divorcio completo de los lazos previos que los unían a la feminidad y al sentimentalismo:

¿Quién puede afirmar que un hombre fuerte no respira mucho mejor, no come mucho mejor, no duerme mucho mejor que de costumbre después de haber abofeteado y derrumbado a su enemigo? ¿Quién puede afirmar que la palabra *hombre* y la palabra *luchador* no son sinónimas? (Marinetti, 1968, 62)

Marinetti se creaba para sí mismo una imagen de liderazgo encarnada en la metáfora del Nuevo Hombre italiano para alimentar el orgullo nacionalista basado en la bravura y el odio instaurados como esencia en cuerpos masculinos en constante combate. Esta nueva idea de la masculinidad se fue alimentando progresivamente por medio, en primer lugar, de la experiencia de los soldados en la segunda guerra mundial, y más tarde por medio de las proclamas fascistas que incidían en la identificación entre cuerpo político del estado y el cuerpo masculino vigoroso y viril. Más aún, la experiencia bélica celebraba la camaradería masculina como parte de esa virilidad apartada del contacto con lo femenino, que, además, provocó una serie de directrices para la consolidación del fascismo alrededor del interés por el cuerpo de los hombres como emblema nacional: el uso constante de los uniformes militares, las marchas, el énfasis puesto en el deporte y el ejercicio físico se convirtieron en una regularización de la batalla como experiencia vital incluso sin estar viviendo en medio de un conflicto bélico e implicaba una pureza moral necesaria para la glorificación del estado.

The overriding importance of physical exercise in Italy, was not so much centered on the symbolic importance of the beautiful body as, above all, on its use to instill discipline and a sense of order, and proper comportment was considered essential. That physical exercise furthered comradeship was considered vital as well; here a real camaraderie was said to exist (as it had in the war), one that knew neither class nor caste... This was no small matter, remembering that the ideal of male comradeship, as far as fascism and National Socialism were concerned, provided the foundation of the state. (Mosse, 1996, 161)¹

Desde esta perspectiva, el cuerpo masculino desnudo, con caracteres claramente ligados a las figuras escultóricas de la época griega y romana, generaba significados de salud mental y pureza espiritual, a la vez que enlazaba el futuro del fascismo italiano con el pasado imperial. La figura del hombre desnudo con tales elementos corporales (belleza clásica, armonía entre sus partes, musculatura y pose) aglutinó los valores positivos de moralidad, patriotismo guerrero, salud y fuerza física, violencia y valentía en la sangre, para conceptualizar a la nación fascista.

Tras el declive de los mensajes totalitarios, y después de la derrota del nacionalsocialismo alemán tras la segunda guerra mundial, la idea del patriotismo seduce al gobierno estadounidense, que recupera la idea de la identidad norteamericana como la bandera de la globalización, justificada teóricamente con la idea de expandir la democracia, la ideología burguesa estadounidense y el capitalismo consumista (Cuordileone, 2005). Estos valores, propios de la Guerra Fría y creados en oposición a la ideología fascista, se enumeran como la única alternativa ante la invasión comunista y construyen al individuo formalmente como un sujeto dado a las emociones: la nación no debe construirse si no es por medio de familias

1 “La importancia primordial del ejercicio físico en Italia no se centraba tanto en la importancia simbólica de un cuerpo hermoso, sino en su uso para inculcar la disciplina y el sentido del orden, considerándose esencial un comportamiento apropiado. También se consideraba vital el ejercicio físico como fomento de la camaradería, una camaradería real (tal como la que existía en la guerra) que pasara por encima de clases y de castas... Esto no es una cuestión baladí, si se recuerda que el ideal de camaradería masculina, hasta el punto en que concernía al fascismo y al nacional-socialismo, proveía el fundamento para el estado”. (traducción de la autora).

nucleares unidas por el amor, dando así carta abierta al patriarcado a instalarse contundentemente en la vida de los estadounidenses. Este 'debilitamiento' de la masculinidad, que, aunque patriarcal, se aleja de la bravura patriótica y fascista de la primera mitad del siglo XX, es el caldo de cultivo para que años más tardes se deje afectar por los dictados del feminismo emergente y de otros activismos sociales, a saber, los que conformaron la época de los Derechos Civiles en Estados Unidos (Ling & Monteith, 1999).

En este continuum histórico, que produce paradójicamente una discontinuidad en la masculinidad creada diacrónicamente para adaptarse a los tiempos de posguerra, los estereotipos culturales de la masculinidad hegemónica de décadas anteriores se 'feminizan' y se orientan hacia un hombre emocionalmente capaz de afrontar los embates de la contracultura, originando el fenómeno de la crisis de la masculinidad que se torna en cuestión casi de estado entre las décadas de 1980 y 1990 (Carrigan, Connell & Lee, 1985; Connell, 1995; Kimmel, 1996). Con la entrada de las teorías feministas acerca del género como constructo social, la masculinidad se convierte en una de las construcciones debatidas en ese foro, reforzada por un siglo de estudios antropológicos y luego sociológicos acerca de la conceptualización de lo masculino frente a lo femenino (Ward 1883; Mead 1935). Tal como lo explica Henry A. Giroux,

A los hombres blancos heterosexuales de Estados Unidos no les ha ido muy bien en la década de los noventa. No sólo los han atacado las feministas, los *gays* y las lesbianas y distintos grupos subalternos a partir de una variedad de ofensas ideológicas y materiales, también han tenido que soportar la reescritura del significado de la masculinidad... El destino manifiesto de la masculinidad, con su severa imagen de dureza y de hombría, ha sido perturbado y la cerrazón de su capacidad de reflexión profundamente cuestionada. (Giroux, 2003, 286)

Habiendo encarnado al sujeto de los humanismos y al agente de la nación estadounidense como emblema de la modernidad, el hombre heterosexual blanco se convierte en el objeto más evidente de la crisis identitaria del periodo pos-sesentista. No es que la masculinidad pierda su estatus de privilegio al entrar en la discusión feminista y pos-feminista, es que esta masculinidad hegemónica pierde el propio sentido del ser, en un régimen económico neoliberal (el tardo-capitalismo posmodernista) (Jameson, 1991) que lo descoloca y lo transforma en un objeto para el espectáculo del consumo. De una economía de base manufacturada en la que los hombres eran productores de bienes, la sociedad de finales del siglo XX pasó a basar su economía en las corporaciones multinacionales, los mercados globalizados y los movimientos deslocalizados del capital. Esta última fase del capitalismo también reforzó en esos mismos años la profunda alienación del sujeto actante del primer capitalismo -competitivo y productivo- trasladándolo a un territorio inhóspito e incomprensible, mientras las minorías sociales (los 'otros' géneros, razas, clases sociales, etnias, etc.) tomaban las riendas de los discursos identitarios y se hacían fuertes ante dicha hegemonía.

Un producto directo de este fenómeno es la aparición y consolidación de los Estudios de Masculinidades que arrancan desde el contexto teórico sostenido por los Estudios de Género, para producir desde la década de los 80 una ingente literatura crítica acerca de las tipologías masculinas, la construcción social y cultural de la masculinidad hegemónica y las diferentes representaciones de las masculinidades en la cultura popular, abogando desde

un principio por una diversificación en los acercamientos y las disciplinas que acogen este nuevo corpus (Adams & Savran 2002; Reeser 2010; Whitehead & Barret 2001). En torno a esta nueva disciplina, que bebe de fuentes de la antropología, la sociología, la teoría literaria, los estudios culturales, las ciencias sociales, y, por supuesto, los estudios de género, se reunieron versiones diversas sobre la masculinidad con diferentes desarrollos ideológicos.

Entre estos desarrollos diversos de estudio y análisis de las masculinidades es destacable, por las consecuencias culturales que provocó en la década de los 90, el enfrentamiento entre los sociólogos culturalistas entroncados con la línea de los posfeminismos y ciertas asociaciones conservadoras alineadas en el movimiento llamado ‘mitopoético’ proveniente de los “Estudios de Hombres”.² Como su propio nombre indica, el movimiento mitopoético reclamaba una regeneración de los hombres por medio de la revitalización de los mitos del pasado pre-industrial con el objeto de recobrar la potencia de la masculinidad primitiva.³ Los hombres alineados bajo este paraguas político y social demandan una vuelta a los roles de protectores, proveedores y padres. Tomando en consideración la idea de que la debilidad masculina proviene directamente del pensamiento ilustrado y de la modernidad, los hombres mitopoéticos abrazan el primitivismo como fuente de energía conceptual, extendiendo esta idea a través de un asociacionismo activista gestionado en grupos de autoayuda para hombres en busca de su virilidad perdida. En el ritual programado por el Proyecto Mitopoético la consigna es recuperar el poder masculino en comunidades homosociales creando una ‘hermandad’ de hombres desahuciados por la sociedad capitalista y separados de su verdadera naturaleza masculina por el contacto constante con el entorno femenino. Este activismo social, que engendró un programa de entrenamiento para conseguir los fines del movimiento fundado con el nombre de “La Aventura Formativa del Nuevo Guerrero” (“New Warrior Training Adventure”), comparte algunos de los fundamentos de los proyectos fascistas de principios de siglo, alimentado simultáneamente de cierta carga sentimental (homosocial) que lo complementa. El desarrollo de esta ‘aventura’ (llamada también “el viaje del héroe”) se explica de esta manera:

Desde el viernes por la tarde hasta el domingo (con comida, espacios para el descanso y tiempo para dormir) deberás realizar una serie de actividades –todas diseñadas con un objetivo en mente– para ayudarte paso a paso a través de un entrenamiento para encontrar el sentido del ser en una comunidad de hombres. Algunas de las actividades son individuales pero la mayoría se realizan dentro del grupo. Son ejercicios físicos pero también hay espacio para la escritura y visionados de materiales. Al volver a casa el domingo serás un hombre nuevo, habrás concluido el viaje del héroe.⁴

2 Los Estudios de Hombres (Men’s Studies) se diferenciaban de los Estudios Masculinistas (Masculinity Studies) en su propia denominación, dado que la selección de la palabra/concepto “hombre” (men) proponía una recuperación de la identidad masculina como una esencia y no como un constructo cultural y social (más evidente en el uso de la palabra ‘masculinidad’).

3 Es algo convenido por la crítica que este movimiento tiene su origen en el libro *Iron John*, publicado en 1990 por el poeta Robert Bly, donde el autor conecta esa fuerza primitiva con las figuras mitológicas de Zeus, el rey Arturo, y el héroe de cuento Juan Sin Miedo.

4 Traducción de la autora. Tomado de la página web del proyecto enmarcado por el texto: “The Mankind Project International. Changing the world one man at a time since 1985: We were scared too, you’ll get through it” (El proyecto internacional de los hombres. Cambiando el mundo de hombre a hombre desde 1985. Nosotros también estábamos asustados. Lo conseguiremos”). <http://mankindproject.org/>

El estreno de la película *Fight Club* en 1999, dirigida por el afamado David Fincher⁵ y basada en la novela de Chuck Palahniuk (1996), produjo un voluminoso número de respuestas por parte de la crítica que posicionó a este texto fílmico en un espacio de debate muy convenientemente conectado con las discusiones finiseculares sobre la masculinidad y su crisis. La compleja y polémica presentación del tema –la vuelta a la violencia como esencia del hombre– nutrió la expectación mediática en dos niveles de recepción: por una parte, el estreno en el 56° Festival de Cine de Venecia en septiembre de 1999 permitió la categorización de la película de Fincher como cine de culto⁶; por otra parte, el éxito que obtuvo en Europa produjo un éxito de taquilla impensable al estrenarse en Estados Unidos un mes más tarde. Esta doble vía de distribución hizo de *Fight Club* un fenómeno cultural de una magnitud nunca imaginada en sus comienzos. Y posiblemente la causa sea el haber trastocado los límites del mercado hollywoodiense para colocar en la pantalla reflexiones problemáticas sobre el individuo perdido en una sociedad hostil y enajenante para abordar la cuestión masculina con la ansiedad típica del cambio de centuria. Las interpretaciones de Brad Pitt en el papel de Tyler Durden y de Edward Norton como el protagonista masculino, acompañado de Helena Boham Carter como Marla Singer, aportan un sinfín de matices interesantes y llenos de significados para un imaginario colectivo aleccionado en constante adiestramiento de roles patriarcales de género. Es más, la atención monumental de la crítica académica al complejo texto previamente inventado por Palahniuk posiblemente siga siendo un indicador suficientemente significativo para considerar esta película como un tejido rico en interpretaciones sobre la problemática naturaleza de los hombres, sobre la modernidad de Estados Unidos, sobre la sociedad occidental contemporánea, sobre la deshumanización provocada por el capitalismo, o sobre el fin de la historia.

Retomando un tópico proveniente del Romanticismo alemán, el texto fílmico utiliza la figura del doble para introducir en él el debate sobre lo masculino. El protagonista principal, un personaje llamado Jack,⁷ se presenta en las primeras escenas como un hombre acomodado en un estado de debilidad vital y a una existencia basada en la aceptación del consumismo como única vía de afirmación ante la alienación provocada por el trabajo de peritaje en una compañía de seguros y una vida privada caracterizada por un insomnio constante. En uno de sus viajes en avión encuentra (se proyecta en) un alter-ego, Tyler Durden, que le inicia en un camino hacia experiencias antisistema y que le abre los ojos a una nueva masculinidad basada en la experiencia de la violencia y la lucha. El tópico mitopoético se traslada así a la pantalla en monólogos de Tyler que entrena al protagonista

5 Dice Devin Orgeron que David Fincher es el último director de películas sobre ideas que se posicionan contra el sistema de finales del siglo XX en Hollywood (Orgeron 2002, 154-155). Utilizando estructuras narrativas populares enmarcadas en el género fantástico, Fincher es capaz de insertar en ellas una crítica social y política sobre la alienación y la deshumanización del individuo contemporáneo. En 1999 Fincher había conseguido ese lugar en la historia del cine estadounidense por sus tres éxitos anteriores: *Alien 3* (1992), *Se7en* (1995) y *The Game* (1997).

6 Los productores ejecutivos de Hollywood habían interpuesto algunos obstáculos para su estreno por no encontrar, precisamente, un espacio dentro de las estructuras del mercado en Estados Unidos. El gran problema era no poder promocionar la película como, en principio, la entendieron: como una película de boxeo. La polémica de cómo se representaban a los hombres dejaba sin posibilidades de incluirla en estas fórmulas masculinas.

7 Aunque nunca nadie se dirige a él lo llama por su nombre a lo largo de la película. Es precisamente el propio personaje el que se refiere a sí mismo en letanías en las que reflexiona sobre sí y expresa esas reflexiones en tercera persona.

a ‘ser hombre’, apuntando a las causas de la alienación en el mismo sentido en el que lo hacía Bly y sus seguidores. “Somos una sociedad de hombres criados por mujeres, no sé si una mujer es la solución”.

Aparte de caracterizarse como consumidor adicto a IKEA,⁸ el protagonista también se presenta como un individuo insomne al que solo le hacen dormir las sensaciones de comunidad que experimenta en el grupo de terapia para hombres discapacitados (hombres con cáncer de testículos). Y es en esta terapia donde se produce el encuentro con dos de los personajes más relevantes de la narrativa. En primer lugar, Marla Singer, la única mujer representada en el texto, es un personaje muy alejado de los estereotipos femeninos: alienada como el protagonista, alternativa en su modo de proceder y en sus actividades, Marla es un ‘outsider’, una no-persona en el mundo consumista habitado por el personaje principal, cuya presencia le molesta y perturba en su búsqueda de la estabilidad emocional. Sin embargo, el contacto con Bob, el segundo personaje fundamental en esta exploración narrativa, provoca en él la tranquilidad y el sosiego cuando este hombre le abraza y le permite llorar en sus pechos, producto de la toma masiva de anabolizantes y de la castración quirúrgica de sus testículos por culpa del cáncer.

Marla y Bob son los ejes principales que utiliza la película para establecer el conflicto entre la masculinidad y la feminidad encarnado de forma visible en los cuerpos de cada uno: cuerpos híbridos que trastocan la apariencia tradicional de los sexos dado que ninguno de los dos cumplen con los códigos de construcción del cuerpo insertada en la codificación del género. Desde esta perspectiva los dos personajes que rodean al protagonista forman un eje común para debatir sobre cuestiones de choque contra lo convencional que ambos desmantelan para que el protagonista se pierda entre los pechos maternos de Bob y rechace en cambio a Marla porque abomina el contacto con una mujer biológica.

No obstante es la relación obsesiva con su alter-ego lo que proporciona a la película todo el peso específico sobre las cuestiones de qué desarrollo puede tener la revitalización de la hombría siguiendo las directrices mitopoéticas. Y aquí la narrativa provee al espectador de múltiples mensajes no lineales ni definitivos. Por un lado, el encuentro constante entre los dos estereotipos (el ‘debil’ burgués y el ‘fuerte’ antisistema) no permite fácilmente desdeñar al que enarbola las ideas antifeministas en favor de la violencia y la fuerza física, fundamentalmente porque es Brad Pitt el actor que interpreta a Tyler, y, porque en el viaje propuesto el protagonista va ganando confianza y poder sobre los que antes lo maltrataban. Es algunas veces desagradable relacionar esta fortaleza con los cuerpos heridos de los hombres peleando hasta el último grado de resistencia y con los signos de ese maltrato en el centro de la pantalla, pero de alguna manera, el espectador empatiza con la lucha como, tal como expresa Asbjorn Gronstad, una práctica y un signo que separa el ser de la nada. (Gronstad, 2003, 1).

La fundación del Club de la Lucha como asociación de hombres con un solo objeto, el de luchar para recobrar el sentido de la hombría, contiene todos los elementos para relacionarlo por oposición a los grupos de terapia introducidos al principio de la narrativa, solo que el

8 IKEA simboliza aquí un modelo identitario clave para entender al tipo de masculinidad que representa el protagonista: hombre joven, blanco y heterosexual pero a la vez disidente de la cultura media norteamericana, consumista de productos europeos y encarnando al soltero por necesidad, dado la problemática de conseguir entablar relaciones de cualquier tipo.

decálogo establecido por Tyler Durden como eje de las actividades del club propone unas reglas que se alejan completamente del sentimentalismo del asociacionismo terapéutico y emocional al uso:

1. No hablar del Club de la Lucha
2. No hablar del Club de la Lucha
3. Si un luchador pronuncia la palabra DETENTE, la lucha acaba.
4. Solo dos hombres por cada combate.
5. Solo un combate cada vez.
6. Sin camisa y sin zapatos.
7. El combate dura lo que tenga que durar.
8. Si esta es tu primera noche, entonces tienes que luchar.

Desde este momento fílmico, se van editando secuencias de combates nocturnos yuxtapuestas a escenas en las que los personajes con signos de la pelea viven sus vidas habituales y en las que se van expresando señales de camaradería masculina. Participar en el combate, sufrir los golpes, sangrar se convierten así en elementos de una adicción que saca a los hombres de la hostilidad del mundo tecnológico y consumista para el encuentro con sus cuerpos ‘primitivos’ en la lucha. Y, aunque en esta fase todavía el espectador no sabe qué está bien y qué no, es a partir de la mitad del metraje cuando esta violencia se torna mucho más peligrosa y cuando las proclamas mitopoéticas se tornan en mensajes propios del totalitarismo político. Es el momento en que Tyler decide crear el Proyecto Manheimm, una agrupación con tintes fascistas que adora a su líder y le sigue hasta la muerte. Estos hombres,⁹ que viven juntos en Paper Street, y que pasan por rituales de iniciación para poder ser aceptados como miembros, que se entrenan en actividades terroristas (como trabajadores de la Paper Street Soap Company) y que se golpean todas las noches, transforman la narrativa y el espectador empieza a ver el peligro social de un grupo de hombres educados en el decálogo de Tyler. El Proyecto Manheimm va evolucionando a lo largo de la película hacia un anarquismo terrorista desde acciones simbólicas hasta el clímax final de organizar una actuación del grupo para demoler los edificios emblemáticos del capitalismo estadounidense simbolizado en la ciudad de Nueva York.

El sueño del guerrero interpretado por Brad Pitt que imagina una civilización pre-industrial y primitiva de hombres poderosos es al final de la película el elemento más problemático y así se recoge en la escena final: el protagonista atado en la planta alta del edificio Parker-Morris con una pistola en la boca sostenida por Tyler, que tiene la intención de obligarlo a ser testigo de la destrucción de la Nueva York capitalista. Es entonces cuando la pistola se dispara, Tyler desaparece, pero el protagonista permanece vivo, de pie, de espaldas, cogido de la mano de Marla, mientras tras los cristales de la enorme ventana los rascacielos neoyorquinos arden en medio de la noche.

9 La apariencia de estos cuerpos refuerzan la identificación del Proyecto Manheimm con las milicias fascistas: los uniformes negros, el corte de pelo, el militarismo de sus gestos corporales enseguida generan inferencias significativas con el imaginario popular sobre el nacionalsocialismo alemán y el fascismo italiano de primera mitad del siglo XX.

De ninguna manera ofrece este final ninguna sensación de tranquilidad en este escena apocalíptica, más bien lo contrario: en este final abierto, se reconoce a Tyler como una proyección mental del protagonista, y se entiende la narrativa como un viaje iniciático de este hombre desde la alienación consumista a través de unas sendas muy problemáticas, en las que ha aprendido a sufrir (no emocionalmente sino físicamente), a resistir el dolor hasta el máximo, a dejar atrás el peso del pasado, y a reconsiderar a Marla como una acompañante, mientras los dos se convierten en espectadores de la destrucción de “cada fibra de la historia”, como si de los nuevos Adán y Eva se tratara.

En suma, Palahniuk primero y Fincher después parecen proponer una reflexión acerca de esa vuelta a lo primitivo que proclamaban (y siguen proclamando) los asociacionismos derivados del movimiento mitopoético. Sobreentendiendo el componente fantástico del doble psicológico, Jack se abandona a una experiencia comunitaria homosocial que puede llegar a provocar un estado de destrucción social y de enajenación de los hombres perdidos no ya en el mundo capitalista y consumista contemporáneo sino en un entorno alimentado solo por los instintos más agresivos. No parece la de Fincher, desde esta perspectiva, una propuesta conservadora (Giroux, 2003) que refuerza la celebración de la violencia como esencia masculina, sino más bien una exploración de ideas que reclaman finalmente la abolición del hombre unidimensional tan repetidamente recreado en el cine de Hollywood (Gronstad, 2003). Sin embargo, hay matices dentro de dicha exploración que apuntan más allá y la incorporan al debate de los Estudios de Masculinidades contemporáneo al estreno de la película y que tienen como objeto responder a las premisas del Proyecto Mitopoético de los hombres, erigido como entrenamiento para la regeneración de la masculinidad hegemónica que, según se desarrolla en la trama, puede degenerar en la experiencia masculina de los fascismos europeos del pasado.

Obras citadas

- Adams, R. & Savran, D. (eds.) (2002), *The Masculinity Studies Reader*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Barker, J. (2008), ‘A Hero Will Rise’: The Myth of the Fascist Man in *Fight Club* and *Gladiator*.” *Literature-Film Quarterly* 36 (3), pp. 171-187.
- Berghaus, G. (1996), *Futurism and Politics: Between Anarchist Rebellion and Fascist Reaction, 1909-1944*, Providence, RI, Berghahn Books.
- Carrigan, T., Connell, B. & Lee, J. (1985), Toward a New Sociology of Masculinity, *Theory and Society*, 14(5), pp. 551-604.
- Connell, R. W. (1995), *Masculinities*, Sydney, Allen & Unwin.
- Cuordileone, K.A. (2005), *Manhood and American Political Culture in the Cold War*, New York & London, Routledge.
- Jarillot Rodal, C. (2010), *Manifiesto y vanguardia. Los manifiestos del futurismo italiano, dadá y el surrealismo*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Fincher, D. (1999), *Fight Club*, Fox 2000 Pictures.
- Giroux, H. A. (2003), *Cine y entretenimiento Elementos para una crítica política del filme*. Barcelona, Paidós.

- Gronstad, A. (2003), One-Dimensional Men: *Fight Club* and the Poetics of the Body. *Film Criticism*. 28(1), pp. 1-23.
- Kimmel, M. (1996), *Manhood in America: A Cultural History*, New York, Free Press.
- Ling, P. & Monteith, S. (eds.) (1999), *Gender in the Civil Rights Movement*, New York & London, Garland Publishing Inc.
- Marinetti, T. F. (1968), *Manifiestos y textos futuristas*, Barcelona, Ediciones del Cotal.
- Mead, M. (1935), *Sex and Temperament in three primitive societies*, New York, William Morrow and Company.
- Mosse, G. (1996), *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*,. Oxford & New York, Oxford University Press.
- Orgeron, D. (2002), David Fincher, en: Y. Tasker (ed.): *Fifty Contemporary Filmmakers*, London & New York, Routledge, pp. 154-160.
- Reeser, T. W. (2010), *Masculinities in Theory: An Introduction*, Chichester, Wiley-Blackwell, Oxford University Press.
- Ward, L. F. (1883), *Dynamic Sociology*, New York, Appleton.
- Whitehead, S. M. & Barret, F. J. (eds.) (2001), *The Masculinities Reader*, Cambridge, UK & Malden, MA, Polity Press.

Cuerpo, acontecimiento y política en Gilles Deleuze

Body, event and politics in Gilles Deleuze

FRANCISCO JAVIER ALCALÁ RODRÍGUEZ*

Resumen: El presente trabajo pretende analizar la reducción del cuerpo a los caracteres de Lo Mismo en que está escrito el mundo verdadero de la metafísica, tal y como es llevada a cabo por la Imagen Dogmática del pensamiento denunciada por Gilles Deleuze. Desde esta perspectiva, se intentará desmontar la supuesta inocencia axiológica de la Imagen Dogmática del pensamiento, bosquejando en primer lugar las indeseables consecuencias políticas que la misma lleva aparejadas y tratando en segundo lugar de dilucidar las condiciones de posibilidad del cambio socio-político en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Palabras clave: acontecimiento, cuerpo, política, epistemología, axiología, Imagen Dogmática.

Abstract: This work pretends to analyse the reduction of the body to the characters of The Same in which is written the true world of metaphysics, in the way in which it has been done by the Dogmatic Image of Thought denounced by Gilles Deleuze. From this perspective, we will try to dismantle the supposed axiological innocence of the Dogmatic Image of Thought, elucidating in first place its undesirable political consequences and trying in second place to analyse the conditions of possibility of socio-political change in Gilles Deleuze and Félix Guattari's philosophy.
Keywords: event, body, politics, epistemology, axiology, Dogmatic Image.

1. Introducción. El cuerpo y la imagen dogmática del pensamiento

Quizá toda aproximación certera al inabarcable *sistema* filosófico debido a Gilles Deleuze haya de considerar detenidamente la apropiación del proyecto nietzscheano de

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Francisco Javier Alcalá Rodríguez (Antequera, 1985) es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Málaga y Máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Actualmente, es investigador predoctoral del programa de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio de Educación (código de ayuda: FPU13-05570) en el departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, bajo la dirección del profesor José Antonio Pérez Tapias. Recientemente, ha publicado los artículos "Epistemología y axiología en Gilles Deleuze. Del pensar sin presupuestos a la crítica genealógica de cuño nietzscheano", en *Claridades Revista de Filosofía* 5 (2013), pp. 79-100; y "De luces y sombras: la dualidad «naturaleza-civilización» en la pintura de Caspar Friedrich como antecedente de «El corazón de las tinieblas», de Joseph Conrad", en González Fisac, Jesús (ed.), *Barbarie y civilización: XVI Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, América y Europa ante la modernidad. 1750-1850*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz: Cádiz, 2015, pp. 33-47. Sus líneas de investigación se inscriben en el marco de la filosofía contemporánea y, especialmente, en el pensamiento de Gilles Deleuze.

“invertir el platonismo” que llevó a cabo el pensador francés en el primer apéndice de *Lógica del Sentido* (Deleuze, 2003, “Platón y el simulacro”);¹ proyecto a que se alude frecuentemente, en éstos u otros términos, a lo largo de toda su obra posterior. Invertir el platonismo sería, entonces, el afán que recorre de principio a fin la filosofía deleuzeana, otorgando cierta unidad a su abigarrada producción intelectual, cuya complejidad rizomática sugiere un carácter no menos laberíntico que evolutivo.

Tal proyecto consiste, ante todo, en denunciar el gesto tácito con que Platón se aseguró de que la sombra de su filosofía fuese alargada y pesara como una losa sobre la historia del pensamiento posterior: la consabida distinción entre lo inteligible (Idea) y lo sensible (Imagen) que articulaba la filosofía platónica, relegando lo sensible al ámbito yermo de la apariencia, no era más que un pretexto para deslizar una segunda distinción más profunda y sutil; cuyo cometido no es otro que desplazar la primera hasta el ámbito de la apariencia sensible, blindando el platonismo contra toda crítica posterior no precavida. La distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible es desplazada, pues, de forma tácita al ámbito de lo sensible, nuevo campo de batalla, con una intención inequívoca: asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, es decir, el de aquellas imágenes que participan de la Idea (*las cosas limitadas y medidas*, que suponen paradas, establecimientos de presentes y asignaciones de sujetos; representadas en el lenguaje por los sustantivos y los adjetivos) sobre aquéllas que se hurtan a su acción (el *devenir sin medida*, que avanza en los dos sentidos a la vez, esquivando siempre el presente, disolviendo subjetividades y haciendo coincidir el futuro y el pasado; representado en el lenguaje por los verbos) (Cfr. Deleuze, 2005, 27-29). El auténtico sentido del método de la división no es, pues, dividir un género en especies, sino seleccionar al pretendiente verdadero entre los falsos pretendientes a partir de un Modelo o fundamento Ideal. De este modo, la metafísica se constituye como filosofía del ser renegando del devenir, con miras a asegurar de una vez por todas el ámbito de la representación que reconoce como propio.

De la caracterización precedente se sigue que la metafísica platónica reduce lo sensible a *mundo verdadero*, es decir, a una realidad pretendidamente exterior al pensamiento, dividida en objetos homogéneos e idénticos a sí mismos, cuyo garante es siempre un Modelo o fundamento Ideal (la Idea o esencia) susceptible de ser aprehendido por el pensar. Tales objetos son los reconocidos por el sujeto entendido como *facultad de facultades*, esto es, como una meta-facultad encargada de armonizar los contenidos de las restantes facultades corporales de acuerdo con los dictados del sentido común (el cuerpo es, por ende, tematizado como *organismo*). Lo que hay tras este planteamiento es una interiorización en filosofía del concepto de verdad que postula una relación natural entre la verdad y el pensamiento, de modo que bastaría con pensar *naturalmente* para pensar *con verdad*; constituyendo la llamada Imagen Dogmática del pensamiento, que opera en filosofía, al menos, desde Platón

1 En lugar del verbo francés *inverser* (“invertir”), Deleuze utiliza *renverser*, que recoge también los significados de “derrocar”, en sentido político, y “atropellar”: habla, pues, de «*renverser le platonisme*» (Cfr. Deleuze, 1969, 292-307). Podría decirse entonces que la traducción estándar al castellano de esta voz francesa no es del todo afortunada, pues en la filosofía deleuzeana se trata más bien de trastocar o subvertir el platonismo que de llevar a cabo una inversión del mismo; afán que, sin lugar a dudas, conduciría al nihilismo incompleto descrito por Nietzsche en el quinto estado del célebre pasaje “Historia de un error” (Cfr. Nietzsche, 1980, 52). Si bien, una vez introducida tan necesaria precisión, optamos por respetar la traducción habitual al castellano para no inducir a confusión al lector.

(Cfr. Deleuze, 2006, “La imagen del pensamiento”; Zourabichvili, 2004, 14 y siguientes). Todos aquellos aspectos de lo sensible y lo corporal que se muestren rebeldes frente a la reducción descrita son relegados a una suerte de “exterioridad mala” del pensamiento, la cual es entendida como una fuerza externa venida a perturbarlo de forma accidental y provisoria, conduciéndolo al error. Tal exterioridad es estigmatizada como no-ser y denunciada como apariencia. Luego, entre las consecuencias indeseables que trae consigo la Imagen Dogmática del pensamiento se cuenta la relegación de los aspectos de lo corporal y lo sensible no reducibles a Lo Mismo al ámbito de la exterioridad mala o el error; única amenaza que gravitaría sobre todo aquél que piense a su abrigo.

Inserto en el marco teórico descrito, el presente trabajo parte de las siguientes hipótesis:

1. Lo sensible y el cuerpo son asumidos por la Imagen Dogmática sólo en apariencia; esto es, en la justa medida en que sean copias de un Modelo o fundamento Ideal que transcriba las intensidades diferenciales que los constituyen en los caracteres de Lo Mismo en que está escrito el *mundo verdadero* de la metafísica.
2. Aunque pueda parecer una mera opción epistemológica, la Imagen Dogmática del pensamiento tiene consecuencias en el plano axiológico.

Y tiene por objeto:

1. La dilucidación de las consecuencias que se siguen de la Imagen Dogmática del pensamiento a nivel socio-político; desde la doble perspectiva del saber, que fija las relaciones de poder, y la filosofía, forma particular del saber que atañe ante todo al pensamiento tal y como es de derecho.
2. Vislumbrar las condiciones de posibilidad del cambio socio-político (plano axiológico: relaciones de poder) en la ruptura con la Imagen Dogmática bajo todas sus formas, la cual supondría rechazar la reducción de lo corporal y lo sensible a Lo Mismo que ésta lleva aparejada en el plano epistemológico.

2. Consecuencias socio-políticas de la imagen dogmática del pensamiento

La clave de la inversión del platonismo a que Deleuze consagra su filosofía radica en la constitución de un pensamiento en que los cuerpos pasen a constituir el ser, en contraste con las filosofías de Platón, Aristóteles y sus herederos en la historia del pensamiento (Bréhier, 1928, 1-2). Los primeros en llevar a cabo tal proeza fueron, a su juicio, los audaces pensadores estoicos (Cfr. Deleuze, 2005, 33). En *Lógica del sentido*, Deleuze retomaba la división estoica entre las mezclas de cuerpos o las acciones y pasiones corporales, de un lado, y el sentido y los atributos o acontecimientos incorporeales, del otro (Cfr. Deleuze, 2005, Series 2ª, 4ª, 5ª). Los segundos son efectos de superficie de las causas corporales, de manera que no puede decirse que sean en sentido estricto: más que existir, «insisten» en la superficie del ser. Ahora bien, es el descubrimiento de la casi-causa lo que determina la novedad del planteamiento estoico y su neta superioridad frente al epicúreo (Cfr. Deleuze, 2005, p. 126): es condición *sine qua non* de la distinción entre las causas corporales y sus efectos incorporeales que los segundos devengan autónomos con respecto

a las primeras; pues, de lo contrario, quedarían subsumidos en ellas, no gozando de mayor realidad que un fantasma o un espejismo. El producto deviene entonces productivo y se arroga una causalidad autónoma, cuyo ámbito de acción es la superficie del sentido: los atributos incorporeales pueden actuar unos sobre otros, de acuerdo con esta nueva causalidad descubierta en la superficie de los cuerpos.

Conviene no pasar por alto, en este punto, que entre las mezclas de cuerpos y sus efectos incorporeales hay una diferencia de naturaleza o heterogeneidad radical: son series heterogéneas o divergentes, la de las acciones y pasiones corporales y la de los atributos lógicos, cuya separación hay que observar de manera rigurosa para no caer en equívocos que restauren el indeseable idealismo que caracterizó a buena parte de la tradición filosófica, que abría un enunciado en la visibilidad y una visibilidad en el enunciado, invistiendo a los cuerpos y sus mezclas de sentido y viceversa (Deleuze, 2005, 6ª Serie). Fieles a este afán, los estoicos llevaron tal observancia hasta el exceso y la demencia: la espada que hiende y desgarrar la carne en la batalla, provocando la muerte del guerrero, nada tiene que ver con el acontecimiento del morir; puro expresado de la proposición (“el guerrero muere”, en este caso) que, no obstante, se atribuye a los cuerpos. Si bien, en *Lógica del sentido* Deleuze se distanciaba de los estoicos al caracterizar la instancia paradójica de la superficie como ámbito del sentido y la naturaleza igualmente paradójica del acontecimiento (puro expresado de la proposición que, no obstante, se atribuye a los cuerpos) como quintaesencia del lenguaje (Cfr. Deleuze, 2005, series 2ª, 3ª, 31ª). Ambos vincularían, en sus ámbitos respectivos -sentido y lenguaje-, las series divergentes de acuerdo con el modelo de la *síntesis disyuntiva* («la no relación como una relación más profunda»: Cfr. Deleuze, 2005, series 7ª, 24ª; Zourabichvili, 2007, 19-20; Deleuze, 1987, 89-98).

Conviene ahora destacar el significativo viraje con respecto al marco teórico descrito que supone el concepto de *agenciamiento* bosquejado por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*; en cuya fragua la influencia de Foucault no es, en absoluto, desdeñable (Cfr. Zourabichvili, 2007, 20). Con miras a extender sus anteriores investigaciones al campo social, Deleuze realiza junto a Guattari una ambiciosa crítica de la lingüística que reivindica la primacía de la pragmática, en tanto que “política de la lengua” de la que depende toda semántica, y tiene el concepto de *agenciamiento de enunciación* como hilo conductor (Cfr. Deleuze & Guattari, 1994, “Los postulados de la lingüística”; Zourabichvili, 2007, “Agenciamiento”, especialmente 19-20). Entendiendo que la función elemental del lenguaje es la transmisión de consignas, definida la consigna como la relación entre los enunciados y los actos incorporeales que se realizan en ellos (*ilocutorio*: interrogar al preguntar, prometo al dar mi palabra etc) (Cfr. Deleuze & Guattari, 1994, 83, 84 y siguientes), redefine el *atributo lógico* como un acto o una transformación instantánea e incorporeal que, sin embargo, se atribuye a los cuerpos de una sociedad. El *agenciamiento colectivo de enunciación* es, entonces, una unidad superior, compuesta de un conjunto de atributos incorporeales en tanto que variables (Cfr. Deleuze & Guattari, 1994, 85, 86, 88); la cual constituye una instancia actual que regula la producción de subjetividades y significados en el campo social, dando lugar a regímenes de signos que permanecen constantes en el tiempo (Cfr. Deleuze, 1994, 84, 88-90); hay aquí cierto aire de semejanza con el concepto foucaultiano de *dispositivo*: Cfr. Deleuze, 1987, 55, 63). Tales inquisiciones suscitan el concepto, más amplio, de *agenciamiento*, que está, asimismo, atravesado por dos ejes que lo dividen en cuatro partes: el primero lo

divide en *forma de contenido* o agenciamiento maquínico de cuerpos y *forma de expresión* o agenciamiento colectivo de enunciación; división que traduce la dualidad estoica entre las mezclas de cuerpos y los acontecimientos incorporales, haciéndola aterrizar en la historia y conformando el estrato del saber. El segundo eje se corresponde, en cambio, con los movimientos a que está expuesto el agenciamiento: movimientos de reterritorialización, que lo establecen, y movimientos de desterritorialización, que lo arrastran y desestabilizan, sea para destruirlo o transformarlo.

Fiel a la tradición estoica en que se inspira, la distribución del estrato histórico del saber a lo largo de los dos segmentos que componen el primer eje del agenciamiento ha de presentar una observancia rigurosa del proceso de la síntesis disyuntiva (relegando el ámbito donde rigen los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido a un orden posterior) que da lugar a las series divergentes: entre los enunciados y las visibilidades, el discurso y los estados de cosas, media un abismo insalvable; exigencia tanto de la inmanencia como de la univocidad del ser, principales compromisos que asume la ontología diferencial del autor. Y ello de modo que no se habla de aquello que se ve y no se ve aquello de lo que se habla: todo lenguaje es, como adelantamos, discurso indirecto o transmisión de consignas (Cfr. Deleuze & Guattari, 1994, 90-93).

Ahora bien, la independencia entre las formas de contenido y expresión lleva aparejada su presuposición recíproca, en una génesis conjunta que remite al diagrama de poder o las relaciones de fuerzas (Cfr. Zourabichvili, 2007, 19). Y ello de modo que:

Si existe primacía del poder sobre el saber, es porque las dos formas heterogéneas del saber se constituyen por integración y entran en una relación indirecta, por encima de su intersticio o su “no relación”, en condiciones que sólo corresponden a las fuerzas (Deleuze, 1987, p. 111).

El ámbito del poder o las relaciones de fuerza, cuya naturaleza es virtual y diagramática, antecede ontológicamente a las distribuciones de las formas de contenido y expresión en el estrato histórico del saber, de modo que las genera y determina su posterior organización. Luego, el diagrama de poder condiciona las relaciones estratificadas del saber en las que deviene cognoscible, habida cuenta de su naturaleza volátil y cambiante. Entre el saber y el poder se establece, pues, una compleja relación, de acuerdo con la cual el poder aparece como condición de posibilidad de un saber que, una vez constituido, captura y tiende a fijar las relaciones de poder que lo suscitan. Tal es el cometido de la *institución*: organizar el poder -cuya naturaleza es molecular- en torno a una instancia molar, es decir, organizar las relaciones de fuerzas en torno a formas estratificadas del saber (a modo de ejemplo: en la institución Prisión, la forma-Prisión distribuye en el espacio y el tiempo los cuerpos de los presos, dando lugar a una determinada *visibilidad* o *evidencia* de la delincuencia en una época histórica; y el derecho penal, en cuanto conjunto o familia de enunciados, proporciona fundamento discursivo a tales prácticas). En tanto que institución, todo saber responde en primera instancia a un determinado diagrama de poder que, una vez constituido, tiende a fijar en el tiempo. Así las cosas, «el poder, considerado abstractamente, ni ve ni habla. Es un topo (...) Pero precisamente porque ni habla ni ve, hace ver y hablar». (Deleuze, 1987, 111).

Dilucidado el marco conceptual, pasamos a considerar la tesis fundamental del trabajo: la Imagen Dogmática da al traste con la lógica de la síntesis disyuntiva que requieren las series heterogéneas. De acuerdo con la presuposición de una relación natural entre el pensar y lo pensado, hace coincidir la forma de contenido y la forma de expresión, en la medida en que abre una visibilidad en el enunciado y un enunciado en la visibilidad, de manera que ambas series resultan unidas en una sola. Esto hace de las series divergentes algo estático, dado de una vez por todas en la distribución del estrato histórico del saber, por cuanto que imposibilita sus movimientos de desterritorialización y reterritorialización relativos, que hacen evolucionar el estrato histórico del saber y, por ende, traducen a nivel molar o institucional las alteraciones que se producen en los devenires de las relaciones de poder establecidas, de naturaleza molecular o intensiva, con los que entran efectivamente en comunicación a través de un “encuentro”.² El siguiente fragmento resulta sumamente ilustrativo con respecto a los movimientos de desterritorialización y reterritorialización relativos que ponen en comunicación a las formas de contenido y expresión:

Las formas de expresión y contenido son inseparables de un movimiento de desterritorialización que las arrastra. Expresión y contenido, cada uno de ellos está más o menos desterritorializado, relativamente desterritorializado según tal estado de su forma. A este respecto no se puede plantear una primacía de la expresión sobre el contenido o a la inversa. Puede suceder que las componentes semióticas estén más desterritorializadas que las componentes materiales, pero también puede suceder lo inverso... En resumen, hay grados de desterritorialización que cuantifican las formas respectivas, y según los cuales los contenidos y las expresiones se conjugan, alternan, se precipitan recíprocamente, o, al contrario, se estabilizan al efectuar una reterritorialización (Deleuze & Guattari, 1994, 92: el subrayado es mío).

En tanto que institución, el saber desarrollado al abrigo de la Imagen Dogmática del pensamiento tiende entonces al estatismo. Y la filosofía, que es aquella forma particular del saber que atañe al pensamiento tal y como es de derecho, permanece atada al sentido común y no alcanza a erigirse en verdadera crítica (esto es, no alcanza a comprender que el saber tiende a fijar las relaciones de poder y, consecuentemente, a plantear la crítica en términos de nuevos valores, contraponiéndolos a los establecidos: Nietzsche constituyó la filosofía como crítica genealógica al introducir en el pensamiento los conceptos de

2 Huelga decir que existe analogía entre la puesta en comunicación de las formas de contenido y de expresión que constituyen el estrato histórico del saber y el diagrama que expresa las relaciones de poder o el cortocircuito de la misma y el concepto deleuzeano de “necedad” en su doble acepción: de un lado, significa la desconexión entre el pensamiento y las relaciones de fuerzas o el poder, esto es, entre el pensamiento y sus condiciones de posibilidad; del otro, la conexión efectiva entre el pensamiento y la fuerza en tanto que objeto límite del pensar, a un tiempo aquello que sólo puede ser pensado y lo impensable mismo, que es condición de posibilidad de todo ejercicio empírico del pensamiento. De acuerdo con la segunda acepción, el concepto de necedad que es inicialmente negativo pasa a adquirir, en un segundo momento, un sentido positivo, constituyendo ahora el punto de partida del pensar. De lo dicho se sigue que, estableciendo una analogía con lo anterior, podríamos hablar en lo que concierne a los procesos de cambio socio-político de una “necedad política” que significaría, de un lado negativo, la desconexión entre el estrato histórico del saber y las relaciones de poder que bloquea el cambio político y, de un lado positivo, la conexión efectiva entre ambos que inaugura la posibilidad del mismo.

“sentido” y “valor”, el primero los cuales remite a la fuerza y el segundo a su elemento diferencial, refiriendo en última instancia la epistemología a la axiología, el saber a la voluntad o las relaciones de poder), sino que se limita a constituir una suerte de refrendo racional de los valores en curso y los estados de cosas existentes, esto es, del *statu quo* de cada época. Luego, la Imagen Dogmática del pensamiento encierra, tras un aparente potencial crítico fundado en el ejercicio de la razón, un irrefrenable afán justificador a propósito de toda opinión, de toda costumbre socialmente establecida. Calca el *derecho* que defiende de los *hechos* del momento, el deber-ser del ser, derivando en una afirmación sin reservas de todo *statu quo*:

la imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional (...) se sigue siendo prisionero de la misma caverna o de las ideas de la época con las que uno sólo se permite la coquetería de “reencontrarlas”, bendiciéndolas con el signo de la filosofía (Deleuze, 2006, 208).

3. Condiciones de posibilidad del cambio socio-político

Por el contrario, la observancia de la síntesis disyuntiva, a través de cuyos cauces discurren las series divergentes que constituyen la parcela de realidad que nos resulta cognoscible (el saber), es condición de posibilidad de la comunicación efectiva entre el pensamiento y su afuera, el estrato del saber y la realidad intensiva que es el poder, la historia y el devenir, lo molar y lo molecular... Y, por ende, del cambio socio-político. La ruptura con la redistribución unitaria de los cuerpos o visibilidades y las familias de enunciados o decibilidades realizada por la Imagen Dogmática del pensamiento propicia, pues, la comunicación de las series heterogéneas en los movimientos de desterritorialización y reterritorialización relativos que arrastran el agenciamiento. Y ello puesto que tal ruptura supone la existencia de una diferencia de naturaleza y de una mutua irreductibilidad entre las formas de contenido y expresión. Leamos nuevamente a Deleuze:

Podría concebirse una acción causal entre el contenido o la expresión, pero no para las *formas* respectivas, la forma de contenido y la forma de expresión. A ésta *hay que reconocerle una independencia que permitirá precisamente a las expresiones actuar sobre los contenidos* (Deleuze & Guattari, 1994, 93. El subrayado es mío).³

3 La independencia de las series heterogéneas presupuesta en el concepto de casi-*causa* supone: de un lado, contra el reduccionismo materialista, que el efecto incorporal adquiere autonomía y productividad propias al conquistar una causalidad autónoma o casi-causalidad, no quedando subsumido en la causa corporal; del otro lado, contra un enfoque idealista, una ruptura con el mundo representativo del idealismo y el racionalismo, que vislumbraba un enunciado en la visibilidad y una visibilidad en el enunciado, haciendo coincidir las formas de contenido y expresión e imposibilitando, por ende, su desfase relativo (movimientos de reterritorialización y desterritorialización relativos que permitan a la expresión actuar sobre el contenido, anticipándolo). La primera implicación descrita funda la productividad del producto, esto es, del efecto incorporal o el orden de lo simbólico, y ello tanto a nivel del sentido-efecto –forma de expresión– como al del cuerpo-*causa* –forma de contenido–. Productividad del producto que, de acuerdo con lo dicho, puede ejercerse, en suma, incluso sobre el propio productor. Aquí radica una de las principales rupturas con el marxismo tradicional que Deleuze y Guattari llevan a cabo en *Mil Mesetas*: la rígida separación entre la super-estructura y la infraestructura, es decir, entre un ámbito superfi-

Expresando el atributo no corporal, y atribuyéndolo al mismo tiempo al cuerpo, no se representa, no se refiere, en cierto sentido *se interviene*, y es un acto de lenguaje... *La independencia de la forma de contenido y la forma de expresión no funda ningún paralelismo entre las dos, ni tampoco ninguna representación de la una por la otra, sino, al contrario, una fragmentación de las dos, una manera de insertarse las expresiones en los contenidos, de pasar constantemente de un registro a otro, de actuar los signos sobre las cosas, al mismo tiempo que éstas se extienden y se despliegan a través de los signos.* Un agenciamiento de enunciación no habla “de las” cosas, sino que habla *desde los mismos* estados de cosas o estados de contenidos... En resumen, *la independencia funcional de las dos formas sólo es la forma de su presuposición recíproca, del paso incesante de la una a la otra* (Deleuze & Guattari, 1994, 91. La cursiva es mía).

Tal comunicación es anticipada y propiciada en el *acontecimiento*, entendido por Deleuze como un atributo incorporeal que es expresado en los enunciados y, no obstante, se atribuye a los cuerpos; y ello no para representarlos, sino para intervenir en ellos. El proceso de la subjetivación política resulta, asimismo, paradigmático a propósito del frecuente primado de la enunciación a la hora de suscitar los movimientos de desterritorialización relativos que dan lugar al cambio socio-político; *espontaneidad* del acontecimiento-enunciado que contrasta con la *receptividad* del cuerpo-visibilidad, reproduciendo a otro nivel la propensión a afectar o a ser-afectado que distingue a las fuerzas (intensidades diferenciales) cuyas relaciones dan lugar al campo diagramático del poder (el campo trascendental reformulado como un plano de inmanencia, que constituye el *afuera* de que el pensamiento extrae la necesidad que le es propia) (Deleuze, 1987, 106).

En el modelo del *pueblo por venir*, el primado de la enunciación se presenta explícitamente como una forma de anticipación (...) La subjetivación política aparece entonces no como una forma sin contenido, sino como una forma de expresión a la cual no corresponde –todavía– ninguna forma de contenido (Rambeau, artículo inédito, la traducción es mía).

Da buena cuenta tanto de la anticipación o el primado de la enunciación respecto al contenido como de la relevancia que los procesos de plegamiento o subjetivación política tienen en a propósito del cambio socio-político el elocuente ejemplo que Deleuze introduce en el siguiente fragmento:

Ya era una transformación incorporeal la que había extraído de las masas una clase proletaria en tanto que agenciamiento de enunciación, antes de que se dieran las condiciones de aparición de un proletariado como cuerpo. Genialidad de la Iª Internacional marxista, que “inventa” un nuevo tipo de clase: ¡proletarios de todos los países, uníos! (Deleuze & Guattari, 1994, 88).

cial y esencialmente improductivo que se corresponde con la ideología y un ámbito profundo y esencialmente productivo a nivel histórico-social, es abolida en favor de un nuevo estatuto productivo en el sentido anterior atribuido también al ámbito del sentido o lo simbólico (Cfr. Deleuze & Guattari, 1994, 73-78, 87, 94, 144, 284).

4. Conclusiones.

En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari atribuían al arte y la filosofía la tarea titánica de *crear un pueblo*; reconociendo, no obstante, que tal empresa desborda con creces las virtualidades de ambas disciplinas (Cfr. Deleuze & Guattari, 1997, 111). Huelga decir que la lógica que rige esta creación o esta llamada a un pueblo que falta es la anticipación de la forma de expresión con respecto a la forma de contenido, primado de la enunciación que, según hemos visto, anticipa la constitución de cuerpos en ciernes en los acontecimientos -actos instantáneos e incorpóreos que, no obstante, se atribuyen a los cuerpos de una sociedad- y, por ende, en esa subespecie de los mismos que son los procesos de subjetivación política. Las siguientes palabras de Deleuze y Guattari no dejan lugar a dudas al respecto: «la creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía» (Deleuze & Guattari, 1997, 110)

Crear un pueblo hace, por ende, alusión a dar lugar a nuevo sustrato para el pensamiento, liberado al fin del yugo del sentido común (*cogitatio natural universalis* o presuposición de la recta naturaleza del pensamiento y la buena voluntad del pensador) que falsea la aventura emancipadora del pensar en el re-conocimiento del *mundo verdadero* de la metafísica; haciéndola, a un tiempo, desembocar en una asunción acrítica del *statu quo* o los valores en curso de cada época.

Tales consideraciones remiten entonces a aquellas otras en que Deleuze afirmaba que la filosofía no se agota en la comprensión estrictamente filosófica -esto es, realizada únicamente a través de conceptos-, sino que precisa, y aun en la misma medida, del sustrato de una comprensión no filosófica -esto es, llevada a cabo a través de afectos y perceptos-. Es en este sentido que el pensador francés dejó escrito que «la comprensión no filosófica no es una comprensión insuficiente o provisional, es una de las dos mitades, una de las dos alas *de la comprensión propiamente filosófica*» (Deleuze, 1996, p. 222. La cursiva es mía). De un lado, los afectos se corresponden con nuevas maneras de experimentar; del otro, los perceptos hacen lo propio con nuevas maneras de percibir (Cfr. Deleuze, 1996, 232). En ambos casos, el adecuado concurso de las facultades corporales es determinante.

Por otra parte, la pretendida inocencia política de la Imagen Dogmática del pensamiento desaparecerá a poco que advirtamos las concomitancias que existen entre la misma y la forma-Estado, esto es, el hecho de que la Imagen Dogmática y la unificación de las facultades que opera a nivel del Cogito (sujeto-pensamiento elevado al estatus de meta-facultad, cuyos contenidos unitarios le son dados por el trabajo conjunto de las distintas facultades bajo el concierto del sentido común) están inspirados en los órganos de poder del Estado, y ello de modo que «el sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto» (Deleuze & Guattari, 1994, 381). El pensamiento, como muestra la noología, ha de ser tomado muy en serio (Cfr. Deleuze & Guattari, 1994, 381).

A la luz de lo dicho anteriormente, esta última constatación pone de manifiesto que se precisan nuevas maneras de percibir y experimentar (nuevos usos de las facultades corporales) como condición de posibilidad de una nueva manera de pensar: «la filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía» (Deleuze, Guattari, 1997: 111). Los afectos y los perceptos constituyen, por ende, un sustrato

no-filosófico de la filosofía o un afuera del pensamiento. Y es preciso, en suma, sustraer el cuerpo y sus facultades al gobierno de la Imagen Dogmática, suscitando nuevas maneras de percibir y experimentar que den lugar, a su vez, a un nuevo modo de pensar. Tal es, en última instancia, el sentido de la llamada a un pueblo que falta; en la que, como hemos visto, el acontecimiento y la subjetivación política juegan un papel sumamente determinante, hasta el punto de devenir en condición de posibilidad tanto del pensamiento como de la resistencia.

5. Bibliografía

Bibliografía Principal:

- Deleuze, Gilles, (1996): *Conversaciones. 1972-1990* (2ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles, (2006): *Diferencia y repetición*, Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu (edición original 1968).
- Deleuze, Gilles, Alcalá Rodríguez, Francisco Javier. “De Luces Y Sombras. La Dualidad «Naturaleza/Civilización» En La Pintura de Caspar Friedrich Como Antecedente de El Corazón de Las Tinieblas, de Joseph Conrad,” 33–47, 2015.
- Deleuze, Gilles (2005): *Lógica del sentido*, Trad. Miguel Morey y Víctor Molina, Barcelona: Paidós (edición original 1969).
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix (1997): *¿Qué es la filosofía?*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama (edición original 1991).
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, (1994): *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos (edición original 1980).

Bibliografía Secundaria:

- Bréhier, Émile (1928): *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Rambeau, Frédéric (2014): *Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique*, Artículo inédito (la traducción es mía).
- Zourabichvili, François (2004): *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires : Amorrortu.
- Zourabichvili, François (2007): *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Atuel.

**Retos y desafíos de la *res publica*
en la obra historiográfica de Salustio.
Las emociones políticas en la vida pública***

Challenges and threats to
res publica in Sallust' work.
Political emotions in public life

JUAN CARLOS BARRASÚS HERRERO**

Resumen: El artículo pretende caracterizar el proyecto histórico-literario emprendido por Salustio tras su retiro de la vida pública. Asimismo, el autor de este artículo se propone rastrear las ideas vertebradoras de la antropología política subyacente a la obra del historiador latino. Se presentará *La Conjuración de Catilina* y *La Guerra de Jugurta* como dos obras en las que se muestran algunos de los principales retos y desafíos que deben ser afrontados por cualquier sistema político aspirante a ser *res publica*. Retos que son productos del peculiar fondo emocional antropológico del que surgen los desequilibrios que mueven al hombre.

Palabras clave: Proyecto Historiográfico, *Res Publica*, Antropología Política, Pasiones Políticas, Retos Políticos.

Abstract: The article aims to characterise the historical and literary project undertaken by Sallust after his retirement from public life. It will also be attempted to identify the political anthropology underlying Sallust' work. *The conspiracy of Catiline* and *Jugurthine War* are to be presented as a catalogue of some of the main risks and threats which must be faced by any political system resolved to be or to become *res publica*. Threats and risks which arise from the peculiar and emotional anthropological depths from which human instability and movement take place.

Keywords: Historiographical Project, *Res Publica*, Political Anthropology, Political Passions, Political Threats.

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Este artículo ha sido escrito en el contexto del Proyecto de Investigación "Las Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)" FFI2013-41410-P financiado por el MINECO y cuyo Investigador Principal es Juan Luis Conde.

** Doctorando en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. E-mail: jc.barrasus@googlemail.com. Escribe una tesis doctoral sobre Tácito y la historiografía romana. Junto con Juan Luis Conde (UCM) y como editor ha publicado en 2015 el número *Tácito: el poder y su retratista* en la revista *Hybris* (Especial Vol. 6). Como autor ha publicado «¿Qué hacer tras la catástrofe? El problema del "reencantamiento del mundo" y la primacía de lo ético en el itinerario intelectual de Hermann Broch» en *Hannah Arendt y la literatura* (Bellaterra, 2016) número editado por Nuria Sánchez Madrid (UCM).

1. El proyecto historiográfico de Salustio: retiro de la vida pública, retrato de la decadencia de Roma, búsqueda de la inmortalidad literaria

La obra histórico-literaria¹ de Gayo Salustio Crispo² aparece ante los ojos del lector como un compendio de escritos monográficos –*Guerra de Jugurta*, *Conjuración de Catilina*– así como un proyecto de historia general de Roma que debía dar cuenta de los sucesos políticos ocurridos entre el año 78 y el año 67 a. C. (SANTOS YANGUAS, 1997, 42). En dicha obra es posible rastrear con relativa facilidad la antropología política subyacente a dichas narraciones. Por una parte, aparecen escasas aunque jugosas y perspicaces observaciones y digresiones acerca de los rasgos más característicos y diferenciales de la condición humana³. Por otra parte, podemos encontrar algo así como un «catálogo» desordenado e incompleto de los principales retos y riesgos a los que deberá enfrentarse todo sistema político humano aspirante a ser de alguna manera *res publica*.

Tal parece ser el proyecto intelectual que el historiador latino tiene en mente cuando selecciona como materiales narrativos de sus escritos aquellos sucesos, acontecimientos y personajes de singular relevancia y de naturaleza arquetípica –tanto de la historia de la Roma más remota como de la historia más cercana a la existencia de Salustio– dignos de ser recordados por la posteridad gracias al talento y al buen hacer del historiador. El resultado de la combinación del vasto conocimiento del pasado de Roma atesorado por Salustio con la fértil imaginación del escritor romano permiten al autor de estos relatos componer relatos hondos y significativos, educativos y moralizantes dirigidos a todos aquellos hombres cultos a la par que ociosos deseosos de ver desfilar a lo largo de las páginas de la narración lo más característico del «teatro del mundo político» en una narración histórica. O dirigidos también a aquellos neófitos romanos deseosos de querer aprender lo esencial de los «asuntos humanos» a través de los escritos del hombre fracasado en la vida política y militar que fue Salustio. El relato histórico es maestro para la vida del futuro hombre político así como lugar literario privilegiado para mostrar en el desarrollo de la narración lo propio e impropio el hombre.

El antiguo magistrado romano emplea sus últimos años de vida en el *otium* propio de los señores romanos –ocio alejado de las prácticas licenciosas y burdas propias del hombre depravado–. La escritura histórica pergeñada en la quietud y soledad del *Horti Sallustiani* –refugio espiritual del antaño hombre público romano– es la actividad a la que debe dedicar su tiempo cualquier admirador de la «antigua» virtud e integridad romana (*mos maiorum*). Parece innecesario –por ser bien conocido– señalar que la peripecia vital sufrida por Salustio no es la excepción entre los hombres de letras romanos y latinos. Buena parte

1 En este artículo no se hará mención alguna a las Invectivas y Cartas atribuidas al Pseudo-Salustio. Vd. Santos Yanguas, N. (1997, 11).

2 La información sobre la vida de Salustio es escasa. Se conservan pocos testimonios antiguos acerca de su vida. De origen sabino, fue educado en Roma donde frecuentó ámbitos cultos y mostró desde un primer momento inclinaciones austeras. Salustio pertenecía a una familia plebeya y relativamente acomodada carente de relieve o influencia política alguna. Mediante no siempre buenas artes, al igual que Cicerón, supo convertirse en uno de los conocidos en aquel momento como *homines novi*. Su carrera política lo condujo a convertirse en Tribuno de la Plebe aunque posteriormente fue acusado de adulterio y expulsado del Senado. Se alineó con el bando cesarista en la guerra contra los pompeyanos e hizo uso de su fortuna personal para escribir su obra histórica en su casa de campo u *horti Sallustiani*. Vd. Santos Yanguas, N. (1997, 7-23).

3 Vd. Los Prólogos de las obras *Guerra de Jugurta* y *Conjuración de Catilina*.

de los historiadores latinos escriben sus obras tras el abandono –y probablemente en buena parte de los casos– como consecuencia de su fracaso en las vicisitudes del *cursus honorum* (SYME, 1970, 1-11). Es propio tanto de patricios como de los *homines novi* –personajes como Salustio y Cicerón– dedicar su tiempo a aquello que Séneca en sus diálogos *Sobre el ocio* y *Sobre la brevedad de la vida* entendería como el genuino y auténtico disfrute del tiempo del hombre libre divinizado. Tras el abandono de la vida pública, el recuerdo y la reflexión sobre aquellos sucesos vividos o estudiados y juzgados como sucesos de especial relevancia para Roma es el entretenimiento predilecto de aquellos cuerpos romanos acomodados al tiempo que resentidos.

Así, en los escritos de Salustio es posible encontrar tesis de naturaleza antropológica⁴, ética y política ilustradas mediante narraciones con distinto grado de carga histórica o ficcional (WOODMAN, 1988). En los proemios de sus obras monográficas –*Conjuración de Catilina* y *Guerra de Jugurta*– podemos rastrear las tesis filosóficas fundamentales defendidas por Salustio, tesis que son posteriormente ejemplificadas mediante sus narraciones históricas. Entre tales tesis esbozadas en los primeras páginas de sus obras y las narraciones y los desarrollos historiográficos posteriores podemos encontrar una concordancia fundamental acerca de lo específico del hombre y de su condición así como acerca de las brechas potenciales del frágil entramado legal e institucional conocido como *res publica*, es decir, aquellos puntos por los cuales los sistemas políticos suelen encontrar el camino de su propia destrucción.

Por un lado, Salustio selecciona aquellos sucesos capitales de la historia política y militar de Roma que pudieran mostrar los peligros a los que siempre se vería enfrentada la República de Roma y verosíblemente cualquier otro sistema político de naturaleza similar. Por otro lado, el historiador latino conforma retratos de personajes literarios «arquetípicos» e «idealizados» que pudieran ser tomados como referentes de la acción pública y privada de los hombres romanos. Modelos en virtud de su comportamiento máximamente loable o bien en personajes contra-modélicos en virtud de su comportamiento absolutamente reprochable. De tales sucesos, acciones y discursos podrían los jóvenes romanos obtener lecciones provechosas para orientar y ordenar sus vidas públicas y privadas. No son ni el *fatum* ni la providencia los responsables últimos de los males públicos de los hombres, sino que son sus vicios adquiridos y sus errores los que les impiden afrontar y superar las adversidades de la fortuna.

Las dos obras legadas que han sobrevivido al paso de los tiempos de manera completa y no fragmentaria –*La Guerra de Jugurta* y *La Conjuración de Catilina*– narran sucesos de especial relevancia para comprender los peligros siempre latentes que amenazan a la República Romana. Tales peligros son de naturaleza pública y política aunque tienen una etiología de carácter antropológica-moral derivada del desorden afectivo, emocional y pasional producido por individuos movidos e incluso devorados indefectiblemente por sus bajas pasiones. La república equilibrada y gloriosa estuvo en crisis –algo que los jóvenes nunca deben olvidar– ya que tanto los patricios ambiciosos y glotones como la «turba» movida por la imposible tarea de satisfacer sus desmedidos e insatisfechos apetitos corporales –a mala imitación de los hábitos y costumbres de los patricios– no pudieron, no supieron o no qui-

4 Vd. Los Prólogos de las obras *Guerra de Jugurta* y *Conjuración de Catilina*.

sieron evitar que las bajas y tristes pasiones los condujeran en direcciones cuyos desmanes y deudas acabaría pagando la ciudad en su conjunto⁵. Ambos episodios de la historia política de Roma –la corrupción de la nobleza dirigente y las sediciones plebeyas recogidas en los relatos de Salustio– aparecen como dos caras de un mismo proceso de descomposición de la vieja república que tiene lugar en Roma tras el final de las guerras contra los cartagineses (MAS, 2012). Tal parece ser el acontecimiento y punto de inflexión fundamental de la odisea de los *mores* romanos. Y es el relato de tal proceso de «declive» aquel que puede engalanar con la gloria y la inmortalidad literaria al ya envejecido Salustio.

2. Personajes principales de las historias de Salustio: modelos de comportamiento, desequilibrio emocional, imprevisibilidad en la acción

Los personajes principales de los historias de Salustio ejemplifican «tipos humanos» movidos todos ellos por fuerzas y poderes residentes en un fondo vital, emocional, pasional y anímico sin cuya presencia y sin cuyo potencial movilizador efectivo sus acciones serían cabalmente inexplicables (ROSENWEIN, 2002). En tal fondo –en realidad poco conocido por el sujeto agente de la acción aunque más fácilmente reconocible por el observador de ésta– habitan los vástagos de la dimensión irascible y concupiscible del hombre. Éstos son o bien huéspedes pasajeros y mudables o bien elementos constitutivos ya de la propia corporalidad del individuo. Es en este movimiento de fondo y en su «racionalidad objetiva» (M. Weber) donde se activan las causas efectivas fundamentales y no meramente ideológicas, deformantes o propagandísticas, el «no-lugar» –espacio de tránsito y mudanza (M. Augé)– donde se activan sucesos tan poco edificantes para la mirada del moralista latino como son la Guerra de Numidia o la conjura de los «catilinaros». Los sujetos de la historiografía Salustiana son efectivamente movidos por un enredo emocional cuyo entretejimiento parece ser difícil de desentrañar por el paciente de tal enredo. Dificultad que se manifiesta en la frecuente fabricación de pretextos que el sujeto alega para dar rienda suelta a un obrar sustancialmente emocional. Obrar que con frecuencia se reviste de «racionalidad subjetiva» a través de las máscaras y vestidos proporcionados por pretextos variopintos.

Poco hay en el comportamiento de los personajes de las obras de Salustio que nos pueda hacer pensar que son elementos estrictamente racionales –como la planificación, el cálculo o la autodeterminación de la voluntad– los que ponen en marcha sucesos que condicionan y determinan el curso de la vida política de Roma. Por ejemplo, el miedo y la ambición son emociones omnipresentes en la atmósfera literaria genialmente descrita por Salustio. Y también lo son la desconfianza y el deseo irrefrenable de vengar las afrentas y vejaciones sufridas y soportadas. Tales estados de ánimo son los que desequilibran el alma de los personajes salustianos, expulsando a éstos de su estado de quietud y reposo propio de su «vida ordinaria» y alterando así el curso de sus biografías y con éstas el desenvolvimiento de las cosas de Roma. De tales desequilibrios ocasionales surgirán guerras, conjuras y sediciones, sucesos que modificarán el curso del estado de cosas existente en Roma. Las estrictas, rígidas y severas normas de comportamiento asumidas por los

5 Tal parece ser el análisis político contenido en la obra de Salustio.

ancestros romanos como normas indiscutibles –normas que sirven en muchos casos como mecanismos «civilizatorios» de autorregulación emocional (ELIAS, 1977)– aparecen frecuentemente como armazones «éticos» quebrados, fracturados o simplemente triturados en el escenario posterior a la victoria militar de Roma sobre Cartago. La indicación de la importancia de este episodio como acontecimiento fundamental de la historia de Roma es frecuente en la obra de Salustio:

Por otro lado, se condujo con los mejores principios morales y la más grande concordia entre la segunda y la tercera guerra púnica, (y la razón no fue el amor a la justicia, sino el miedo a una paz poco de fiar mientras estuviese en pie Cartago). Mas la discordia, la codicia, la ambición y demás males que suelen originarse en medio de la prosperidad aumentaron enormemente después de la destrucción de Cartago. Pues las injusticias de los más poderosos y por mor de ellas el alejamiento entre la plebe y los patricios, así como otras disensiones, tuvieron lugar de puertas adentro desde el comienzo, y tras la expulsión de los reyes, hubo un comportamiento conforme a derecho, justo y comprensivo, sólo mientras duró el miedo que inspiraban Tarquinio y la grave guerra con Etruria⁶.

La estricta moralidad romana en la que aún estaban presentes como realmente interiorizados y reconocidos los «mitos de fundación» de la ciudad y la forma de vida coherente con las hazañas realizadas por los héroes romanos regulaba y hacía de alguna manera predecible el comportamiento de los actores romanos. Nada de esto parece ocurrir ya en una Roma en la que los señores –gracias a las rentas que llegan a Roma desde los territorios de la periferia antaño conquistada por los ejércitos romanos– están fuertemente instalados en la molicie. La extracción de rentas llegadas a Roma desde los territorios conquistados hacía innecesaria la observancia de los códigos morales tradicionales (HOPKINS, 1978), códigos caracterizados por el ensalzamiento del trabajo.

Así, el miedo experimentado por el joven y amado por todos sus convecinos Jugurta – ante la supuesta conjura ideada por los envidiosos, ambiciosos y pérfidos hermanos– pondrá en marcha los sucesos que obligarán a la clase dirigente romana, ensimismada en los dulces placeres de lo molicie, a involucrarse en el control del Mediterráneo Occidental. O el caso de Catilina, arquetipo en la obra de Salustio de la figura del «demagogo-conspirador» contra la república, aparece como un sujeto cuyas palabras dan cobertura a las ansias de rebelión que padece la plebe sobre-endeuda. Las palabras de Catilina son presentadas por Salustio como el dispositivo retórico que permite a los romanos incapaces de afrontar sus compromisos adquiridos no solo dar solución a su desesperada situación sino también verse a sí mismas como víctimas del reparto de la felicidad en la ciudad de Roma⁷. O los senadores romanos aparecen como hombres incapaces de actuar de manera distinta a aquella que dicta su apetito. O los generales romanos como Bestia –encarnación de la avaricia– o Albino –máximo representante de la incompetencia– o Metelo, cuya arrogancia infinita hace inviable cualquier

6 SALUSTIO (*Hist.* I 11).

7 La mirada de Salustio en este punto no es precisamente comprensiva respecto de las condiciones de vida de aquellos que se ven obligados a endeudarse para sobrevivir.

solución a la discordia militar y política. Figuras todas ellas retratadas de manera perspicaz y detallada por Salustio. El dictador Sila, por ejemplo, aparece retratado así:

De modo que Sila era noble, de linaje patricio, aunque su familia casi había caído en el olvido por la indolencia de sus mayores; instruido por igual en la literatura griega y latina, era de gran ánimo, y estaba ansioso de placeres y más aún de gloria; cuando no tenía nada que hacer era un disoluto, aunque el placer nunca lo apartó de sus actividades [...] Era fácil de palabra, astuto y sencillo en la amistad; poseía una increíble profundidad de espíritu para fingir o disimular sus asuntos y era pródigo en muchas cosas, y especialmente con el dinero [...] y más bien se esforzaba por que hubiese muchos que le debiesen; intercambiaba bromas y veras con los más humildes; prestaba su asistencia sin cansancio en las obras, en la marcha y en las guardias, y, a esto, no hacía lo que suele hacer la maldita ambición, a saber, dañar la reputación del cónsul o de cualquier otra persona honrada, únicamente no consentía que hubiera otro superior a él en el consejo o en la acción, y a la mayoría los aventajaba.⁸

El *éthos* colectivo descrito en los relatos de Salustio –se dedica especial atención a los personajes romanos aunque también a algunos protagonistas nómidas– es en ocasiones desafiado por las heroicas acciones de los esforzados, rectos y auto-contenidos *homines novi* –*mutatis mutandis* se podría decir hoy «hombres hechos a sí mismos»– grupo social alejado de los excesos de los patricios acomodados y degenerados por la molicie así como de los plebeyos depauperados por la mala imitación de la vida propia de romanos acaudalados. Tal es el grupo social loado y encumbrado por los escritos de Salustio y tal es el *éthos* de grupo que aún podría servir como referencia vital y moral a los jóvenes romanos. Personajes todos ellos en los que no deja de estar presente ese fondo emocional pero que es de alguna manera regulado y controlado por su carácter sublimado por una inteligencia de carácter no estrictamente instrumental y cuyas pasiones están redirigidas hacia otros fines compatibles con la existencia del bien público, fines como son el deseo de honra presente y de gloria futura.

Figuras que sin haber heredado de cuna la *dignitas* de los patricios romanos son individuos cuyo mérito, valentía e integridad hacen de ellos los únicos capaces de seguir los pasos de los ancestros fundadores de Roma. Figuras como la de Mario, ejemplo paradigmático del individuo íntegro que es movido por un deseo de gloria –recuerdo de sus descendientes, reconocimiento intergeneracional– lo suficientemente potente como para domeñar las fuerzas y poderes del bajo cuerpo. Seres divinizados en un tiempo en el que el hombre ha olvidado y ha dejado de tener contacto con lo heroico e incluso con lo divino que en él habita.

3. La «fragilidad» de la *res publica*: sedición y faccionalismo

Los relatos de Salustio rezuman una fuerte carga valorativa de naturaleza nostálgica a través de los cuales es posible identificar la valoración moral y política que el autor mantiene respecto de su tiempo. En sus escritos se reconoce la valoración positiva de las *mores maiorum* –rígidas costumbres y normas de los ancestros fundadores que hicieron de

8 SALUSTIO (*Jug.* 95-96).

Roma una ciudad grande en dignidad e integridad— al tiempo que se reprueba el comportamiento de buena parte de los romanos coetáneos del escritor latino. Los antiguos romanos ansiaban ganar el buen nombre, la gloria y con ellos la inmortalidad que proporciona la memoria colectiva. De tener voz los antiguos seguramente hubiesen defendido la siguiente máxima: sin bellas y nobles acciones guiadas por la probidad y por la integridad no es posible ganar la batalla al transcurrir del tiempo y a los efectos causados por el olvido.

Sin embargo, los contemporáneos de Salustio —aquellos que habían expulsado a Salustio de la vida pública y del *cursus honorum*— habían olvidado la verdad de tal máxima y habían abrazado un nuevo dios que los exhortaba a la búsqueda de cargos públicos que les permitieran ganar influencia en la vida política y económica de la ciudad. Actividades poco propias de hombres que buscan hacerse un hueco en el panteón de los hombres ilustres que recoge la memoria de la ciudad. Hombres del presente olvidadizos de aquello que hizo grande a su ciudad y renuentes a sacrificar su visibilidad y comodidad presente por mor de un posible pero incierto reconocimiento de la posteridad.

Bajo tales condiciones y con la existencia de tales hombres parecía improbable que la *res publica* pudiera perdurar en el tiempo. La existencia de las *res publica* requiere de hombres auto-disciplinados y auto-contenidos que prefieran la gloria intemporal al poder y a la influencia transitoria. Los límites de la *res publica* y de la política son claros y exigentes: ambas son bellas y delicadas flores que deben ser cultivadas individual y colectivamente. En su ausencia aparece la tiranía o la oligarquía y, como consecuencia poco menos que necesaria de la existencia del gobierno oligárquico, aparece también su contrapunto, a saber, la demagogia o el populismo.

La mirada de Salustio sobre su tiempo es la mirada propia del hombre libre cultivado reacio a perder su condición social y reacio también a la transformación radical del estado de cosas existente. Hombre libre que reconoce las obligaciones a las que deben hacer frente las élites políticas y económicas así como defensor de la necesidad de la existencia de un espacio en la república para aquellos individuos o grupos sociales que no forman parte de las élites. En la figura del *homo novus* —miembro de una familia anteriormente excluida de la vida pública que por vez primera entra a formar parte del senado— es posible reconocer el hombre en el que la memoria, la subjetividad y una mirada plebeya aún no completamente sepultada por el fácil *imperium* desdeñoso del imperativo de la legitimidad y por el deseo de goces infinitos del oligarca que ha perdido definitivamente el contacto con cualquier forma de vida que no sea la que él mismo frecuenta. Tal *homo novus* no puede dejar de despreciar al *homo* embrutecido, hombre que siempre querrá expulsar al *novus* del senado⁹. Hombre embrutecido al que el hombre cultivado no puede aceptar como compañero de andanzas y aventuras políticas. En este punto, los afectos de las élites políticas y sociales se distancian entre sí más allá de la posible confluencia de intereses materiales compartidos.

Por medio de sus escritos Salustio advierte a sus lectores de la siempre posible descomposición y putrefacción de la *res publica* y, por tanto, de la facilidad con la que los intereses facciosos, individuales, y estrictamente privados dan al traste con los más excelsos intentos de que el bien común prime sobre cualesquiera otros intereses. La posibilidad de la *res*

9 Vd. SEGURA RAMOS, B. (7-59)

publica descansa sobre un material humano mudable e irascible, propenso al autoengaño. Tal característica inestabilidad de los ánimos y humores de los hombres es motivo fundamental de la fragilidad de las quiebras de los asuntos públicos.

Referencias bibliográficas

- Elias, Norbert (1977): *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Hopkins, Keith (1978): *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini.
- Mas, Salvador (2012): “Salustio, las tareas del historiador”, en *Vivir para pensar*, Gómez Ramos, A. y Roldán, C. (Eds.), Herder, Barcelona.
- Rosenwein, Barbara (2002): “Worrying about emotions in history”, *The American Historical Review* Vol. 107, Issue 3.
- Salustio: *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las «Historias»*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid. Introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos.
- Santos Yanguas, Narciso (1997): *La concepción de la historia en Salustio*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Segura Ramos, Bartolomé (1997): “Introducción general”, en la edición de Salustio de la Biblioteca Clásica Gredos.
- Syme, Ronald (1970): *Ten Studies in Tacitus*, Clarendon Press, Oxford.
- Woodman, A. J. (1988): *Rhetoric in Classical Historiography. Four studies*, Areopagítica Press, Portland.

El cuerpo como espacialidad ambigua: Somato-política y resistencias corporales en Michel Foucault

The body as ambiguous spatiality: Michel Foucault, politics and resistances of the bodies

ALEXANDER BENAVIDES FRANCO*

Resumen: El cuerpo, en tanto punto de apoyo de las técnicas de poder para la configuración de los sujetos, posee, en la perspectiva foucaultiana, un estatuto complejo: es instrumento a la vez que efecto del poder. Apoyándose en él, el poder avanza; pero al tiempo que es atravesado por el poder, resulta a su vez, inscrito en un espacio de inteligibilidad determinado, investido de una cierta “interioridad” que lo espacializa y lo hace objeto de la mirada. El soporte del poder deviene efecto, pero no deja de ser soporte. El efecto es la forma como el soporte resulta investido por las operaciones del poder sobre él.

Palabras clave: Cuerpo, espacio ambiguo, desdoblamiento del cuerpo, heterotopía.

Abstract: Body, from the Foucault’s perspective, is a supporting point of the power techniques in order to configure the subjects. That’s the reason why it has a complex statute: It is both the means and the effect of power. In a certain way, body allows the advance of power, but at the same time it gets caught in a given space of intelligibility, and invested with some kind of “interiority” which spatializes it, and makes it object of the gaze. In this way, the supporting point becomes effect, but remains supporting point. The effect is thus the way the supporting point gets invested by the power moves.

Keywords: body, ambiguous space, unfolding of the body, heterotopy.

1. Introducción

Si el ejercicio del poder es para Foucault fundamentalmente físico, es porque su “objeto” de aplicación es siempre el cuerpo. El propio Foucault afirmó alguna vez que su posición era más materialista que la del marxismo, puesto que examinaba los efectos del poder al nivel del cuerpo mismo y no de la ideología (Foucault, 1979, 106). Sin embargo, y a pesar del mencionado énfasis en los efectos materiales y físicos del poder, para Foucault dicha mate-

Fecha de recepción: 23/05/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS – Porto Alegre. Doctorando, Programa de Pós Graduação em Educação. Correo electrónico: abenavida@gmail.com Líneas de investigación: Estudios foucaultianos y Educación; Diferencia, alteridad y Educación; Escuela, poder y subjetividades. Publicaciones: “La filosofía como experiencia erótica en el Banquete de Platón”. En: *Humanizarte*. No. 11. “La filosofía como actitud existencial”. En: *Humanizarte*. No. 14.

rialidad del cuerpo solo es conocida a través del filtro de un determinado discurso vinculado a unas ciertas relaciones de poder. A este fenómeno se puede hacer alusión empleando la idea de un “desdoblamiento” del cuerpo como forma bajo la cual se hace visible e inteligible la materialidad indefinible de la corporeidad.

Dicha noción, tomada de la metáfora de Kantorowitz de los “dos cuerpos del rey”, y de la cual hace uso Foucault en *Vigilar y Castigar*, permite dar cuenta de la forma cómo puede entenderse la construcción cultural del cuerpo foucaultiano. Está asociada por supuesto, al privilegio que, en su obra, Foucault concede a la mirada— a los dispositivos visuales— y al espacio, entendido aquí como el campo de visibilidad que configura esa mirada. Así, por ejemplo, puede constatarse que, tanto en *El nacimiento de la clínica* como en *Vigilar y castigar*, un dispositivo óptico, un aparato de visibilidad, opera en la constitución del cuerpo. Es decir que tanto la mirada clínica como la mirada panóptica hacen visible al cuerpo, y lo circunscriben en un espacio de inteligibilidad. Esto querría decir que aquello que se visibiliza no es un cuerpo prediscursivo, sino un cuerpo “otro” que se configura “sobre” lo que Foucault denomina la *singularidad somática* (2007a).

Por su parte, ese cuerpo otro podría entenderse como un cuerpo incorpóreo, una cierta virtualidad que viene a investir a la singularidad somática y a hacerla así objeto de la mirada. Ese incorpóreo no es otro que aquello que Foucault denomina el “alma moderna”— la subjetividad o identidad— y que sería, paradójicamente, condición del aparecer de la corporeidad. En suma, la idea de desdoblamiento implicaría una “materialidad” corporal que solo puede conocerse en un determinado espacio abierto por el discurso. Pero esa virtualidad configurada “sobre” el cuerpo no se fija de manera inequívoca y absoluta, dado que la convergencia de regímenes discursivos, no siempre compatibles, ocasiona eventualmente complejidades discursivas que impiden una espacialización única y definitiva del cuerpo. El espacio discursivamente configurado del cuerpo deviene así espacio ambiguo, inestable, susceptible siempre de reconfiguración, y por ello mismo, resistente a las operaciones del poder.

2. El cuerpo como espacio

Es conocido el poderoso sentido de la historia que conduce a Foucault a ocuparse de cuestiones generales analizando momentos y experiencias específicos. Pero la historia de Foucault no consiste en el anhelo de retorno a un pasado mítico, ni el sueño de los orígenes, ni mucho menos una reconfortante visión de la trascendencia. Tal como apunta Felix Driver, “en lugar de una historia continua, centrada en el sujeto, propuso una historia descentrada, una historia como espacio de dispersión” (Driver, 1998, 114). La idea era escribir una historia sin sujeto trascendental. Una historia que dé cuenta de la constitución del sujeto, así como también de la constitución de conocimientos, discursos y prácticas. De acuerdo con Driver, es posible caracterizar muchas de esas investigaciones históricas foucaultianas como mapas más que como historias; como una cartografía de una nueva clase.

Driver señala cómo el propio Foucault recurrió constantemente a través de su obra al lenguaje del espacio: en el énfasis puesto en exclusiones y fronteras en *La historia de la locura*, espacios médicos y sociales en *El nacimiento de la clínica*, espacios discursivos en *La arqueología del saber*, y diagramas o figuras de poder en *Vigilar y castigar*. Pero también

en textos como *Cuestiones sobre geografía* (1980), *Espacio, conocimiento y poder* (1984), *De los espacios otros* (1986), *El ojo del poder* (1980), o *Le langage de l'espace* (1964), los cuales atestiguan el interés directo de Foucault por la temática del espacio.

Podría decirse que, en cierto sentido, la discusión foucaultiana pretende repensar lo social a la luz del espacio, puesto que en el desvelamiento que propone el pensador francés, los dispositivos de control y las prácticas de poder cruzan claramente estratos espaciales.

De acuerdo con Driver, los conceptos espaciales permiten un análisis de las relaciones de poder en términos de encuentros estratégicos, batallas, terrenos y colonizaciones. Y aunque Foucault posiblemente encontró dichos términos útiles como metáforas, su importancia parece ir más allá de lo metafórico, dado que ponen de relieve el rol central del cuerpo, o más bien, de los cuerpos, en las relaciones de poder: “Foucault creyó que el espacio es fundamental en cualquier ejercicio del poder principalmente porque consideró el control de los cuerpos como fundamental” (Driver, 1998, 116). Pero más que permitir acceder a los cuerpos en un espacio dado, el lenguaje de la espacialidad permite acceder al cuerpo en tanto que espacio atravesado por relaciones de poder y saber, puesto que estas “topologizan” la materialidad del cuerpo.

Para precisar de qué manera la cuestión del espacio permite una mejor comprensión de la idea de cuerpo en Foucault, habrá que empezar por examinar en qué sentido las relaciones de poder, tal como el pensador francés las entiende, son productivas. En efecto, Foucault formula el poder como productor de realidad antes que como represor, y como productor de verdad antes que de ideología –“el poder produce, produce realidad; produce dominios de objetos y rituales de verdad”–; y además, afirma que el ejercicio del poder siempre acompaña la formación de saber: “no es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder” (Foucault, 2006, 76). Esa articulación del poder con el saber permite en cada momento histórico una cierta configuración del ver y el decir que permite la producción de realidades; en otras palabras, se da un cierto reparto de lo visible y lo enunciable: se ve en función de las condiciones de visibilidad que dichas relaciones de poder-saber permiten, y se dice en función de sus condiciones de enunciación. Y aunque, tal como lo señalan Francisco Tirado y Martín Mora (2002), entre estas dos instancias no existiría necesariamente isomorfismo ni conformidad– en la medida en que no habría un hilo que transite de lo enunciable a lo visible– el poder tendría la potestad de co-adaptar una y otra, y en esa capacidad radicaría la productividad del poder.

Tirado y Mora aducen que para comprender adecuadamente la naturaleza de tal operación habría que recurrir a la acepción original de la palabra “producción”, la cual no haría referencia tanto a la idea de fabricación material, sino más bien a la idea de hacer visible, de hacer aparecer y comparecer, exhibir y mostrar¹. En esa medida, el poder productivo sería aquel que “opera liberando las cosas en el terreno de la visión, exponiéndolas ante la mirada, sustrayéndolas al secreto y a la oscuridad para arrojarlas a la luz, ante el ojo, delante del ojo” (Tirado y Mora, 2002, 19). El poder es entonces exposición, pero esta, según los mencionados autores, ha de entenderse como la creación de un plano que “espacializa” el pensamiento, y en especial, el orden de las cosas; la creación por lo tanto de un espacio. Así

1 Efectivamente, la palabra producir proviene del prefijo *pro*: adelante; y el verbo *dulcere*: guiar, conducir. Lo que literalmente significaría: conducir adelante, mostrar.

pues, “no basta con afirmar que el poder, al articular visión y enunciado, se torna productivo. Hay que esclarecer que su acción es generación de espacio” (Tirado y Mora, 2002, 19).

Ahora bien, cabe aclarar que no se trata de un espacio imaginario ni de un recurso metodológico o de una simple creación epistemológica. Se trata de un espacio real, como real es el conjunto de cosas, enunciados, prácticas, poderes y saberes que lo constituyen y que él determina. El propio Foucault, aludiendo a las formas de espacialización que dieron paso a la historia natural y a las clasificaciones de Linneo, afirmó: “Éstas son técnicas de espacio, y no metáforas” (Foucault, 2010, 108). De manera que las relaciones espaciales que figuran en los trabajos de Foucault, no aluden tan sólo a geometrías formales, sino también y principalmente, a una serie de geografías “reales” que se visibilizan gracias al entrecruzamiento de relaciones de poder-saber muy particulares. Justamente, una de esas “geografías” es el cuerpo. Este constituye una “espacialidad” en la que confluyen por excelencia las relaciones de poder-saber, por encima incluso, del propio espacio geográfico: “poder y conocimiento operan en el espacio del cuerpo, no en el de la geografía” (Como se cita en: Driver, 1998, 98).

Pero ya desde *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, es decir, durante su periodo arqueológico, Foucault había concebido la espacialización del cuerpo. Allí, a propósito del descubrimiento –podría decirse espacialización– de la finitud que se daría en el “espacio” de la *episteme* moderna, Foucault afirma que dicha finitud estaría marcada “por la *espacialidad del cuerpo*, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje” (Foucault, 2007b, 306; énfasis mío). Una nueva relación entre las palabras y las cosas– entre lo enunciable y lo visible– que configura el espacio de saber de la modernidad, visibiliza la finitud del hombre y la asigna al espacio de su corporalidad. Pero no se trata de una espacialidad cerrada sobre sí y acabada, definida de una vez y para siempre por una tensión de fuerzas ya resuelta. Más bien, habría que pensar en la modalidad de un espacio inestable, que se configura cada vez de manera diferente y que no puede pensarse si no es articulado con los otros objetos que el poder-saber espacializa. El cuerpo, en suma, es concebido aquí por Foucault como un “fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas” (Foucault, 2007b, 306). Que se trate de una espacialidad “propia” e “irreductible” parece dar cuenta de que el cuerpo es un espacio que se configura siempre de manera singular, pero nunca de forma estable o permanente. Que se articule sobre el espacio de las cosas implica que esa espacialidad que es el cuerpo resulta inseparable del espacio de saber que caracteriza el momento histórico en el que se halla inserto.

Pero toda una “topología” del cuerpo que expresa una compleja tensión entre lo irreductible y lo ambiguo de dicho espacio, se articula más claramente en una conferencia de Foucault pronunciada el mismo año de la publicación de *Las palabras y las cosas*. Dicha conferencia fue titulada por su autor como “El cuerpo utópico” (2010). Allí, Foucault parecería vacilar entre la idea de cuerpo como “lugar absoluto” y el cuerpo como “lugar sin lugar”, como lugar que “siempre está en otra parte”. Pero dicha vacilación no es más que otra forma de articular la noción de desdoblamiento o duplicación del cuerpo de la que se habló ya anteriormente.

El texto mencionado empieza caracterizando el cuerpo como el lugar del que no se puede escapar. No es posible desplazarse sin él, ni dejarlo en donde se encuentra para ir sin él a

otro lugar. Está siempre allí, en el espacio que él mismo ocupa, nunca en otra parte: “Mi cuerpo es lo contrario de una utopía, lo que nunca está bajo otro cielo, es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio con el cual, en sentido estricto, yo me corporizo. Mi cuerpo, *topía* despiadada [...]” (Foucault, 2010,7). Se trata de ese carácter irreductible que permite hablar del cuerpo como algo propio; que permite decir “mi cuerpo” sin saber muy bien quizá de qué se está hablando exactamente, sin llegar a entender del todo que ese espacio cuya irreductibilidad parece inexorable es también absolutamente ambiguo. Porque no es un *datum*, aunque sea el lugar desde el cual el hombre finito de la modernidad experimenta el tiempo de la cultura y el espacio de las otras cosas. Porque está siendo siempre borrado y desaparece siempre para que aparezca otro lugar en su lugar; para darle paso a la utopía: “Después de todo, creo que es contra él y como para borrarlo por lo que se hicieron nacer todas esas utopías [...] La utopía es un lugar fuera de todos los lugares, pero es un lugar donde tendré un cuerpo *sin cuerpo*” (Foucault, 2010, 8).

Prefigurando lo que años más tarde diría en *Vigilar y Castigar* sobre la fijación de un cuerpo incorpóreo como efecto de cierta tecnología de poder sobre el cuerpo, Foucault afirma aquí que precisamente esa utopía primera encargada de borrar el cuerpo, aquella que habría echado sus raíces muy hondo en el corazón de los hombres, sería la utopía de un cuerpo incorpóreo, que inmediatamente pasa a asociar con el alma: “pero tal vez la más obstinada, la más poderosa de esas utopías por las cuales borramos la triste topología del cuerpo nos la suministra el gran mito del alma, desde el fondo de la historia occidental” (Foucault, 2010, 9). Foucault señala además que esa alma durará largo tiempo e incluso más, cuando ya el viejo cuerpo decaiga, tal como el cuerpo intangible del rey permanece y asegura la estabilidad de su reino, aun cuando su singularidad somática deba perecer. El alma, cuerpo incorpóreo, cuerpo utópico, viene a fijarse en la singularidad somática que de otra forma no sería visible ni pensable. Y es que el cuerpo no puede ser pensado ni visibilizado sino es en su desdoblamiento, en su duplicación: “[...] ese mismo cuerpo que es tan visible, es retirado, es captado por una suerte de invisibilidad de la que jamás puedo separarlo” (Foucault, 2010, 11).

Parece no haber más cuerpo que el “alma”. El “alma” es el cuerpo, materializa al cuerpo; no se puede concebir el cuerpo sino a través de ese fantasma que es el alma. El alma es la utopía. Siendo la utopía que se fija en el cuerpo, que viene a ocupar el lugar del cuerpo, “topologiza” su materialidad, lo instala en su despiadada pero siempre ambigua topología. Puede entenderse porqué Foucault ha dicho en otro lugar que “el alma es la prisión del cuerpo” (Foucault, 1983): es que la espacialidad del cuerpo no puede escapar de ese fantasma, de esa utopía que es el alma moderna. Foucault ha caracterizado inicialmente al cuerpo como una *topía* despiadada. Finalmente, parece retractarse cuando afirma: “Realmente era necio, hace un rato, de creer que el cuerpo nunca estaba en otra parte, que era un aquí irremediable y que se oponía a toda utopía”. Y a renglón seguido: “Mi cuerpo, de hecho, está siempre en otra parte, está ligado a todas las partes del mundo, y a decir verdad está en otra parte que en el mundo” (Foucault, 2010, 16). Pero su vacilación ha sido premeditada. Se trataba de marcar la inseparabilidad de lo irreductible y lo ambiguo del espacio del cuerpo, de pensar el cuerpo en su ineludible desdoblamiento: al final, la singularidad somática parece borrarse y confundirse ya siempre con el alma, con la utopía, con ese cuerpo incorpóreo que de todas formas la configura como espacio.

3. El cuerpo como “heterotopía” y posibilidad de resistencia

Pareciera que, en última instancia, no fuera posible escapar de la sujeción o resistir a ella. Pareciera que Foucault se limita a presentar un panorama desolador en el que el sujeto es configurado inexorablemente por un poder político que se fija en él y que no deja espacio para ser de otra manera. Sin embargo, el propio Foucault se ocupa de esta dificultad en el que se considera el último periodo de su obra intelectual. Es así como el pensador francés deja en claro que el tema del sujeto constituyó siempre su preocupación fundamental y que lo que hasta el momento había rechazado no era otra cosa que una teoría *a priori* del sujeto; la idea del sujeto como una sustancia (Foucault, 1999).

De manera pues que el sujeto se constituye, a decir de Foucault, siempre en relación con unos determinados “juegos de verdad” y unas ciertas prácticas de poder. De acuerdo con el tipo de relaciones que en ese proceso se establezcan, dicha constitución resultaría sujetante o no. Pero un sujeto no resulta constituido de una manera definitiva, pues a cada momento se encuentra atravesado por relaciones de poder-saber que no son siempre las mismas. En esa medida, el sujeto

[...] es una forma y esa forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay sin duda relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto (Foucault, 1999, 403).

Ello es posible, dado que las relaciones de poder al interior de las cuales se configura el sujeto se pueden encontrar, según el propio Foucault, en diferentes niveles, bajo formas diferentes; son relaciones móviles, reversibles e inestables, y por ello, no están dadas de una vez por todas. Dicha caracterización de las relaciones de poder presupone, en la perspectiva foucaultiana, la libertad de los sujetos y en esa medida, también la posibilidad de la resistencia, ya que como el mismo Foucault lo ha dicho, si no existiera tal posibilidad, sencillamente no existirían relaciones de poder. No tiene sentido, por lo tanto, para el filósofo francés, la objeción que tantas veces se le habría planteado, según la cual, si el poder está en todas partes entonces no habría libertad. A dicha objeción Foucault responde sencillamente: “si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad [...]. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad” (Foucault, 1999, 406). De manera pues que no puede pensarse que los mecanismos de sujeción ejercen un condicionamiento absoluto, sino que permiten una cierta ductilidad. Al parecer no logran fijar la función sujeto a la singularidad somática de manera definitiva, como Foucault pensaba en otro momento, puesto que en esos mismos mecanismos vienen dadas las condiciones de excedencia de la sujeción.

A la luz de lo dicho, la idea de un sujeto que no es siempre el mismo puede ser perfectamente articulada con la idea de un cuerpo concebido como espacialidad ambigua. La fijación de una cierta función sujeto en el cuerpo –su desdoblamiento o duplicación– no

es absoluta ni definitiva, en la medida en que se encuentra atravesado por relaciones de poder que no son siempre las mismas. El cuerpo del rey se desdobra como producto de relaciones de poder muy específicas, pero también el rey, con su cuerpo físico y a la vez intangible es decapitado en una configuración de relaciones diferente. En virtud de tales complejidades, otras utopías vendrán a fijarse en la singularidad somática; otros espacios tendrán lugar en el espacio ambiguo del cuerpo, permitiendo que este no resulte topologizado de una única forma.

Eventualmente, la incompatibilidad de dichos espacios permitiría una configuración distinta de la subjetividad, pero esto dependería, además, del tipo de relaciones que se establezcan con los juegos de verdad que en cada caso conducen a la conformación de esos espacios singulares. De manera pues que la espacialización misma del cuerpo trae consigo la posibilidad de su propia excedencia: Paradójicamente, junto con el espacio visible del cuerpo, una zona de invisibilidad se conformaría; tras la superficie, la ficción de una profundidad que guarda un secreto esperando ser develado. Así pues, ténganse en cuenta las palabras de Butler, acerca de lo que Foucault denomina el alma moderna: “una significación que produce sobre la carne la ilusión de una inefable profundidad” (Butler, 1989, 605). La utopía fijada al cuerpo constituiría, en su espacio de claridad, la identidad misma del sujeto; pero en su zona de oscuridad, en su “inefable profundidad”, puede pensarse como ese “secreto” que invita perpetuamente a su propia construcción y que al ser así elaborado permanentemente al interior de regímenes discursivos que buscan afanosamente la sujeción de los cuerpos, conduciría paradójicamente a una eventual reconfiguración de la espacialidad bajo la cual tiene lugar la visibilización de los mismos. Ello, en la medida en que, como lo señala Butler en *The Psychic life of power* (1997), a través de la convergencia de regímenes discursivos diversos, se producen inadvertidamente complejidades discursivas que “socavan las pretensiones teleológicas de la normalización” (Citado en: Oksala, 2004, 107). Es decir que esa ilusión de interioridad que sería inherente al espacio de visibilización del cuerpo, y que invita a su perpetua construcción discursiva, es configurada de formas no siempre compatibles bajo regímenes de saber diferentes.

En esa medida, la forma como a cada paso las relaciones de poder buscan investir al cuerpo discursivamente que, en principio busca ser sujetante, induciría paradójicamente a la desestabilización misma de la espacialización que se opera sobre el cuerpo. Como resultado, el espacio de visibilización del cuerpo no sería un espacio fijo y definitivo, sino ambiguo, inacabado, susceptible siempre de reconfiguración, y cuya inestabilidad sería producto de la dinámica misma de las relaciones de poder y del apresamiento siempre falible de los cuerpos por parte de los dispositivos del poder-saber. La ambigüedad del espacio así configurado se presenta entonces como la excedencia misma, lo que haría tambalear el desdoblamiento que allí tendría lugar, en la medida en que el secreto allí “guardado” invita a la vez a la construcción de nuevas utopías que, eventualmente, pueden resultar des-sujetantes: “Pero mi cuerpo, a decir verdad, no se deja someter con tanta facilidad. Después de todo, él mismo tiene sus recursos propios de lo fantástico; también el posee lugares sin lugar y lugares más profundos, más obstinados todavía que el alma [...]. Tiene sus bodegas y sus desvanes, tiene sus estadias oscuras, sus playas luminosas” (Foucault, 2010, 10).

Así, por ejemplo, en la configuración del cuerpo sexual, el dispositivo de la sexualidad genera la idea del sexo como una realidad siempre ambigua a la que se le debe arrancar su

verdad mediante una puesta en discurso del deseo, que Foucault asocia con el mecanismo cristiano de la confesión. Es que el funcionamiento del sexo se presenta como algo oscuro, “porque está en su naturaleza escapar siempre, porque su energía y sus mecanismos se escabullen; porque su poder causal es en parte clandestino” (Foucault, 2006, 69). Se llega así a articular en una práctica científica la obligación de una confesión que permita arrancar al sexo esa verdad que esconde. Una verdad que es en última instancia, la verdad misma del sujeto, pero que no reside en el sujeto. Se constituye discursivamente. Y aunque la sociedad del siglo XVIII, habría puesto en acción todo un aparato para producir sobre el sexo discursos verdaderos, y se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada, todo un espacio de invisibilidad se habría construido que, como en el caso anterior, constituiría la posibilidad de dislocación del cuerpo con esa sexualidad normativizada que lo fijaría al dispositivo. Otras elaboraciones de ese secreto serían posibles; otras utopías confluirían en el espacio del cuerpo sexual, que permitan visibilizar el cuerpo de otras maneras.

Ahora bien, en la medida en que el cuerpo en su ambigua espacialidad permite la confluencia de espacios diferentes, de utopías heteróclitas, deviene cuerpo heterotópico. Podemos definir el cuerpo como heterotopía. Esta, según Foucault, tendría por regla general, la yuxtaposición en un lugar real, de varios espacios que normalmente resultan ser incompatibles (Foucault, 2010, 25). Se trata de lugares que se oponen a todos los otros –contraespacios– superponiéndose a ellos, y que estarían destinados de algún modo “a borrarlos, a neutralizarlos o a purificarlos”; son, en otras palabras, “impugnaciones míticas y reales del espacio donde vivimos” (Foucault, 2010, 25). Foucault ofrece el ejemplo del teatro, en el que se suceden, sobre el rectángulo de la escena, toda una serie de lugares diferentes. Pero también serían heterotopías el fondo del jardín, la tienda de indios levantada en el desván y hasta la gran cama de los padres: “es sobre esa gran cama de donde se descubre el océano, porque uno puede nadar allí entre las mantas; y además, esa gran cama es también el cielo, ya que se puede saltar sobre los resortes; es el bosque, porque uno se esconde [...]” (Foucault, 2010, 20).

¿Porque no pensar entonces la heterotopía del cuerpo? En él tiene lugar la utopía del alma: “Es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco; es mi cuerpo liso, castrado, redondeado como una burbuja de jabón” (Foucault, 2010, 10). Pero también, la máscara, el tatuaje y el afeitado colocan al cuerpo en otro espacio, “hacen de ese cuerpo un fragmento de espacio imaginario que va a comunicar con el universo de las divinidades o del otro [...] son operaciones por las cuales el cuerpo es arrancado a su espacio propio y proyectado a otro espacio”. Y si además se piensa en la vestimenta, sea esta sagrada o profana, religiosa o civil, “entonces se ve que todo cuanto toca al cuerpo –dibujo, color, diadema, tiara, vestimenta, uniforme–, todo eso hace alcanzar su pleno desarrollo [...] a las utopías selladas en el cuerpo” (Foucault, 2010, 10). El cuerpo, según Foucault, sería, en su materialidad, producto de sus propias fantasías: “después de todo, ¿acaso el cuerpo del bailarín no es justamente un cuerpo dilatado según todo un espacio que le es interior y exterior a la vez? Y también los drogados, y los poseídos; los poseídos, cuyo cuerpo se vuelve infierno; los estigmatizados, cuyo cuerpo se vuelve sufrimiento, redención y salvación, sangrante paraíso” (Foucault, 2010, 15). En última instancia, el cuerpo “es como la Ciudad del Sol, no tiene un lugar, pero de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos” (Foucault, 2010, 16).

En virtud de esa condición heterotópica del cuerpo, este tendría siempre la posibilidad de resistir a cualquier tipo de espacialización sujetante. Es que las heterotopías son, según Foucault, la impugnación de todos los otros espacios. Pero, a decir del pensador francés, dicha impugnación puede ser ejercida de dos maneras: “o bien [...] creando la ilusión que denuncia todo el resto de la realidad como ilusión, o bien, por el contrario, creando realmente otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan arreglado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso” (Foucault, 2010, 30). En cualquiera de los dos casos, se trata de un proceso de creación que implica no solo una relación muy particular con el propio cuerpo, sino, además, como ya se ha mencionado, con los juegos de verdad que determinan el espacio de la cultura.

4. Conclusiones

El poder que se introduce en el cuerpo y avanza a través de él, desdoblándolo, expandiéndolo, reconfigurándolo, se encuentra a su vez, expuesto en el cuerpo mismo. En esa difusión simultánea del cuerpo y del poder, al mismo tiempo que el poder avanza y multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos, en el cuerpo se han formado zonas de opacidad, de impenetrabilidad, de invisibilidad. Al no tener un control absoluto de sus efectos sobre el cuerpo, las técnicas del poder permiten la configuración de un cierto espacio de indocilidad y de excedencia. Es así como ese mismo cuerpo que es efecto e instrumento de las operaciones del poder, resulta a la vez cuerpo resistente a esas mismas operaciones. Algo en él siempre escapa al proceso de desdoblamiento, que permite la aparición de puntos de resistencia a dicho proceso.

La pregunta por cómo pensar posibilidades de acción política en el marco de las técnicas de poder que se despliegan en las sociedades contemporáneas es una preocupación central en Foucault. Pero ¿cómo entender la importancia del cuerpo en el marco de esa cuestión más amplia? En último análisis, si puede considerarse a los individuos como cuerpos sujetos al interior de técnicas muy particulares de poder, las posibilidades de resistencia a tales formas de sujeción deberían pasar por pensar prácticas que posibilitem la des-sujeción del cuerpo y la creación de nuevas formas de existencia a partir de modalidades inéditas de relación con el mismo. En consecuencia, podría aseverarse, a partir de Foucault, que la tarea de pensar estrategias efectivas de resistencia frente a las técnicas y dispositivos del biopoder, debería situarse al nivel de lo que este invade: la vida misma y los cuerpos.

Referencias

- Butler, Judith (1989): “Foucault and the paradox of bodily inscriptions”, en: *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 11, Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 601-607.
- Driver, Felix. (1998): “Bodies in space”. En: Porter, Roy Jones, Colin (Comp.). *Reassessing Foucault. Power, medicine and the body*, Florence, KY, USA, Routledge.
- Foucault, Michel (1979). Poder-Cuerpo. En: Varela, Julia; Álvarez Uría, Fernando (Comp.). *Microfísica del Poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, pp. 103-110.

- Foucault, Michel (1983): *Vigilar y Castigar*, México/España/Argentina/Colombia, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1999): La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (pp. 393-416), traducción de Angel Gabilondo, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2006): *La voluntad de saber*, 10ª Ed. Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2007a): *El poder psiquiátrico*, Curso en el *Collège de France* (1973-1974), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007b): *Las palabras y las cosas*, México/España/Argentina/Colombia, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2010): *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Oksala, Johanna (2004): Anarhic bodies: Foucault and the feminist question of experience, en: *Hypatia*, vol. 19, No. 4, pp. 99-121.
- Tirado, Francisco y MORA, Martín (2002): “El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia”, en: *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. 9, No 25, pp. 11-36.

Cuerpos feministas en revolución

Feminist bodies in revolt

ELVIRA BURGOS DÍAZ*

Resumen: Incidiendo en la pérdida de las utopías revolucionarias modernas; en el motivo y las consecuencias de la quiebra de las narrativas culturales y políticas que organizaban nuestro mundo y que ya no pueden mantener su carácter legitimador, me propongo reflexionar sobre las políticas feministas del cuerpo. Impulsadas por el deseo postrevolucionario de transformación, trabajan Wendy Brown y Judith Butler afirmando el carácter constitutivo de la vulnerabilidad y denunciando desde ahí las políticas que distribuyen la vulnerabilidad diferencialmente, según criterios de desigualdad y subordinación: definen la masculinidad por su invulnerabilidad y la femineidad por una vulnerabilidad exacerbada. Estas dinámicas son resistidas, alteradas, dislocadas por los cuerpos feministas en revolución.

Palabras clave: políticas, feminismos, cuerpos, deseos, igualdad, libertad

Abstract: Taking as its point of departure the demise of the modern revolutionary utopias, the causes and consequences of the breakdown of the cultural and political narratives that organized our world and that can no longer fulfill their legitimizing function, this article reflects on the role played by feminist bodily politics. Driven by the post-revolutionary desire of transformation, Wendy Brown and Judith Butler regard vulnerability as constitutive and denounce the politics of inequality and subordination that result in a differential distribution of that vulnerability: for instance, by characterizing masculinity as invulnerable and femininity as extreme vulnerability. These dynamics are opposed, altered, disrupted by the feminist bodies in revolt.

Keywords: policies, feminisms, bodies, desires, equality, freedom

Desde una perspectiva genealógica y a través de metáforas espaciales más que temporales, Wendy Brown reflexiona sobre lo político. Nos acerca un modo de pensar y de hacer política feminista en la que el cuerpo en su vulnerabilidad y precariedad cobra una dimensión especialmente relevante. Ella subraya, como también Judith Butler, la asociación de la invulnerabilidad con la masculinidad y la de la vulnerabilidad acrecentada con la femineidad; de modo que en este marco masculinista dominante, la femineidad y la masculinidad se producen a través de la distribución diferencial de la vulnerabilidad.

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Profesora de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: eburgos@unizar.es. Líneas de investigación: Pensamiento feminista y Filosofía del cuerpo. Publicaciones recientes: “Arriesgar el propio ser: Nietzsche, Foucault, Butler”, en: D. Pérez Chico y A. García Ruiz (eds.): *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 117-137; “Traducción cultural feminista”, en: S. París Albert e I. Comins Mingol (eds.): *Humanismo global. Derecho, religión y género*, Sevilla, Editorial Thémata, 2016, pp. 217-228.

En *La política fuera de la historia*, Brown pone de relieve cómo en las últimas décadas el liberalismo va siendo horadado por el encuentro con sus múltiples otros. El liberalismo se organiza y se sostiene en exclusiones, de clase, raza, género, sexualidad, cuanto menos. El sujeto sobre el que se articula se ha puesto en evidencia; es un sujeto blanco, burgués, masculino, heterosexual, que pone seriamente en riesgo la promesa liberal de la igualdad y justicia universales. El relato que declaraba la progresiva ampliación y extensión de la igualdad y de la emancipación a sectores cada vez más amplios de la población ha dejado de ser creíble. Defender que la noción de persona abstracta, desprovista de las características corporales y sociales específicas que nos constituyen, nos puede conducir hacia la liberación de todo tipo de subordinación, se manifiesta ya como imposible. Esa noción de persona ejerce la dominación sobre las categorías excluidas encubriendo su lógica de poder. Al desvelarse lo que escondía, se rompe el ideal que prometía. Ante este derrumbe del formalismo universalista del liberalismo y de su concepción progresista y teleológica de la historia, Brown afirma que se pueden formular objetivos y estrategias parciales y provisionales, en contra de la desigualdad, de las exclusiones, de la falta de libertad:

¿Qué otra cosa, aparte de la anarquía o la caída libre, puede esperarse de la desestabilización de las narraciones políticas o culturales que constituyen nuestro mundo? Cuando las premisas fundamentales de un orden dado comienzan a erosionarse, o simplemente empiezan a ser cuestionadas, ¿qué formaciones políticas emergen –y qué ansiedades, tensiones u obstáculos traen consigo? (Brown, 2014, 19).

Los relatos políticos imperantes en la modernidad, los ideales del liberalismo, han sido cuestionados en profundidad aunque de algún modo persisten como horizonte en nuestra sociedad contemporánea. El análisis de la manera en la que permanecen, incluso en su confusión y desorientación, y la reflexión sobre las consecuencias políticas de su supervivencia, es tarea que se propone Brown desde una orientación genealógica, en el sentido nietzscheano y foucaultiano.

Esta genealogía se distancia tanto de la metafísica como de la historia teleológica convencional al dirigirse hacia la desnaturalización de aquello que se nos presenta como ya dado de antemano, y dotado de una fuerte fundamentación. La crítica genealógica desfundamenta los supuestos fundamentos, cuestiona los significados que se presentan como inmutables; incide en desvelar la contingencia de nuestro pasado, que el presente no se sostiene en el suelo sólido del pasado. Se resaltan no las líneas rectas, rígidas, inevitables, gobernadas por el principio de causalidad; al contrario, se iluminan las grietas, las quiebras, las discontinuidades, las inestabilidades. Rememorando a Foucault, Brown afirma la potencia analítica de la imagen geológica, más certera que la imagen evolutiva. La perspectiva genealógica no se centra en la linealidad, no da protagonismo a la temporalidad pura, a una temporalidad que, paradójicamente, se impone “intemporalmente”, como si situara su valor fuera del tiempo, deteniéndolo, inmovilizándolo; la genealogía piensa a través de capas que se acumulan heterogéneamente, y con ello dota al tiempo de especial densidad, en tanto lo concibe en relación con el espacio. La historia como campo de fuerzas espacio-temporales, se abre al fragmento, a la dispersión de lo incoherente y múltiple. Para la acción crítica feminista, la mirada genealógica es particularmente poderosa porque alienta e impulsa la agitación

transformadora, porque nos abre la posibilidad ilusionante de un futuro no masculinista. En Brown cobra una relevancia luminosa, feminista, la herramienta genealógica:

La genealogía reorienta la relación de la historia con la posibilidad política: aunque el campo actual de la posibilidad política se ve limitado por sus historias, estas historias son narraciones de improbable, inconstante y no sistemática emergencia, y por esta razón quedan abiertas a la alteración. En lugar de las líneas de determinación dispuestas por las leyes de la historia, la genealogía aparece como un campo de aperturas –defectos, fracturas y grietas. A la inversa, en vez de prometer un cierto futuro, como hace la historia progresista, la genealogía se limita a abrir posibilidades a través de las cuales se pueden perseguir diversos futuros (Brown, 2014, 149).

La escena política, genealógicamente desestabilizada, queda abierta, lo que implica que los términos y la dirección de la lucha política no se pueden anticipar ni cerrar de antemano. La imaginación y la invención son, para Brown, elementos cruciales de la acción política feminista; una política que antes que confrontar directamente el poder, lo desplace, lo conmueva, lo inunde de dinámicas de resistencias corporales, múltiples en sus diferencias. Esta genealogía feminista de Brown posee la fuerza del exceso, en tanto nos empuja a ir más allá de los lugares y conceptos ya sabidos y conocidos, ya formulados y asentados; en cuanto modifica nuestros pensamientos y también nuestros cuerpos, sentimientos, sensibilidades; nuestra procedencia, el presente y nuestro futuro. Foucault nos había arrojado la pregunta:

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando (Foucault, 1993, 12).

Pero es Brown y no Foucault quien dota a esta necesaria interpelación de un alcance feminista. Nosotras, feministas en cuanto al pensamiento y la práctica, con nuestros cuerpos y sensibilidades, sabemos bien que *pensar* y *percibir* de un modo distinto al patriarcal y heteronormativo dominante nos es *indispensable*; en ello nos va la vida. Ya vivimos en riesgo, y así el *extravío* no es para nosotras una aventura de muerte sino un camino de libertad.

No se trata, sin embargo, de que Foucault no vinculara la filosofía a la política, aunque no fuera su análisis explícitamente feminista. Brown subraya el alcance filosófico y político de la genealogía y la interrelación entre ambos ámbitos, el filosófico y el político. Foucault se opuso a los discursos y prácticas totalizadoras, tanto intelectuales como políticas; él pretendió poner en cuestión supuestas verdades y actitudes autoritarias, que antes que contribuir a revitalizar el pensamiento crítico, persiguen limitarlo e incluso detenerlo por completo. La *ontología del presente* de Foucault, nos plantea que podría ser diferente a lo que pensamos que es; nos desvía la mirada de aquello que consideramos ya fijado, definitivo, de manera que nos facilita ver de un modo distinto; transforma nuestros presupuestos previos. Este es el trabajo de Foucault que Brown rastrea para alentar el suyo propio en el que la política queda emancipada de la metafísica, de ideales transmundanos, de imperativos divinos o

de nociones naturalizadas. El campo de lo político que inaugura la genealogía explicita las dinámicas concretas de poder, sus efectos, sus consecuencias; expone los ejercicios de resistencia, percibe las oportunidades para la subversión; da cabida a la contingencia de los deseos y de la imaginación antes que trazar criterios y leyes de obligado cumplimiento. Brown evidencia cómo la política genealógica no acata la perspectiva que exige que las posiciones políticas estén fundamentadas en razonamientos “objetivos” y “sistemáticos”; la política genealógica, al contrario, discurre en alianza con nuestros deseos y apegos.

En este sentido, Nietzsche es recuperado por Brown en tanto fuerza favorable para la práctica democrática. Y su juicio resulta especialmente relevante sobre todo si tenemos en cuenta la habitual *ceguera* de las interpretaciones, la mayoría, que niegan todo tipo de valor al pensamiento de Nietzsche para la política democrática. La filosofía de Nietzsche derrumba los ideales y metas transcendentales que gobiernan más o menos conscientemente nuestros ejercicios políticos: “¿Y si el pensamiento de Nietzsche no hubiera sido hecho para guiar sino para provocar, revelar y desafiar, reforzando de este modo la política democrática?” (Brown, 2014, 180). Brown desvela cómo en las políticas de igualdad y de justicia liberal se esconden sentimientos y motivaciones nunca admitidos, envidias, celos, venganzas. De ahí la importancia de la “genealogía de los deseos” de Nietzsche (Brown, 2014, 181); un ataque a la ignorancia de nuestros deseos. Además, Nietzsche cuestiona también la tendencia de la política moderna hacia la reglamentación y homogeneización de las relaciones humanas y de la actividad de los individuos, ahogando si no eliminando nuestras diferencias y singularidades, nuestra creatividad y nuestra libertad. Bajo ciertas defensas de la igualdad se cobija el poder uniformador y nivelador que no quiere discusión alguna, que no atiende a la multiplicidad de nuestros cuerpos, experiencias y subjetividades; un poder que impone la ley única que dice: te sometes a mi imagen o serás aniquilado. Proyectando el análisis más allá de Nietzsche, en una dirección no formulada por él pero inspirada de algún modo en él, advertimos cómo el orden masculinista y heterosexista exige a las mujeres, disidencias sexuales y subjetividades y corporalidades no normativas, *reparar* sus diferencias para *encajar*, o aparentar encajar, en el modelo canónico masculino. En la fábrica de la política, se produce un único uniforme, tejido de misoginia, lesbofobia, homofobia, transfobia, racismo, clasismo; el uniforme del colonizador que te excluye si tu diferencia es tan osada como para querer confeccionar una prenda propia con otras medidas, con otras formas, colores y dibujos.

La crítica de Nietzsche a los fundamentos rígidos nos invita a valorar la vida que se asume en un devenir inquieto sin suelo firme o, en todo caso, con senderos provisionales poblados de argumentos, siempre revisables y revisados, y también de convicciones, ilusiones y emociones, frágiles y oscilantes, conocidas y no conocidas, que nos motivan tanto consciente como inconscientemente. Es la suya una apuesta que pervive en reflexiones actuales sobre la política contemporánea que no renuncian a la dimensión ética de lo político aun cuando subrayan el valor de lo efímero: “Aprender a vivir sin estos apoyos quiere decir a su vez aprender a practicar una conducta ética y perseguir la justicia política dentro de un mundo contingente, imprevisible, no plenamente cognoscible y no dirigido ni por fuerzas exteriores ni por lógicas internas” (Brown, 2014, 205). Brown plantea la utilidad de Nietzsche y de Foucault para el presente, para un presente capaz de alumbrar nuevas posibilidades

políticas a través de narraciones alternativas que rompan con relatos en los que el pasado se concibe sin fisuras y como causa indiscutible de un presente percibido también sin fracturas.

Retomando a Walter Benjamin, Brown prosigue su análisis sobre cómo pensar y hacer política en las condiciones contemporáneas. La expresión “melancolía de izquierdas” indica el modo en el que la noción moderna de progreso, con sus ideales utópicos, al mostrar su fracaso en el transcurso del tiempo produce una desalentadora sensación de pérdida irrecuperable. Se mantiene un apego perturbador a formaciones del pasado que se añoran que impide que domine el deseo activo de recuperarse de la pérdida dolorosa. De este modo, esta vivencia melancólica obstaculiza el vivir en el presente de una manera libre, no atada al peso del pasado; así que atrapadas y atrapados en nuestras convicciones y en nuestros análisis, disminuimos nuestra atención hacia las situaciones concretas que queremos transformar de nuestro presente. Esta es la diferencia, de acuerdo con Freud, entre el duelo y la melancolía: en el duelo se tiene consciencia de la pérdida; en la melancolía el objeto perdido se mantiene inconscientemente. Brown afirma: “En definitiva, la melancolía de izquierda es el nombre que Benjamin da a un apego –luctuoso, conservador, con la mirada echada hacia atrás– a sentimientos, análisis o relaciones que se han convertido en fetiches, congelados en el corazón del crítico” (Brown, 2014, 237).

No parece desde luego ser este un sentimiento fructífero para la acción política que requiere de un análisis certero del presente con el fin de transformar sus dinámicas misóginas y heterosexistas. Brown no se mantiene en la “melancolía”. Incide, por el contrario, en mostrar cómo podemos movilizar la acción política asumiendo la falta de ese proyecto histórico que ya no es el nuestro. No se trata de delinear una distinta concepción del desarrollo histórico sino de activar la conciencia política para posibilitar prácticas de libertad.

En el desarrollo de su reflexión, Brown insiste en subrayar cómo el liberalismo fracasa en lograr aquello que promete. La igualdad, la justicia que anima su discurso y su política, con su pretensión de universalidad, se sostiene, sin embargo, y de un modo interno y no accidental, en una serie de exclusiones, de sexo, género, sexualidad, raza; exclusiones que no se pueden seguir ignorando. El sujeto liberal se nos ha desvelado y hay que continuar explicitándolo porque todavía su palabra dice ser expresión de toda palabra humana: es masculino, blanco, heterosexual, burgués, occidental; es un sujeto que, además, tiene implicaciones normativas que solo protegen a las familias heterosexuales, patriarcales, blancas, capitalistas. Su Estado, el del liberalismo, y su cultura, que encumbra a un sujeto abstracto, desprovisto de cuerpo y de relaciones sociales específicas, es una ficción imposible y, más aún, peligrosa en cuanto esconde que su poder se organiza y se lleva a efecto a través de la subordinación y de la opresión. No hay un futuro en el que el liberalismo alcance su meta proclamada de igualdad y libertad universales porque el liberalismo se articula a partir de esa noción de sujeto en sí profundamente problemática. ¿Cuál será entonces la acción de nuestra política feminista?: “construir desafíos políticos vitales y vibrantes a las prácticas actuales de falta de igualdad y de libertad sobre la base de críticas y objetivos parciales, y no totalizadores; sobre la base de un pensamiento político provisional y estratégico, y no milenarista y teleológico” (Brown, 2014, 34-35).

En su trabajo “Women’s Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics” (Brown, 2003), alude a que el feminismo contemporáneo se distancia de la fe propia de la modernidad en la capacidad de la revolución feminista para eliminar por completo la desigualdad y

para alterar absolutamente todas las relaciones sociales misóginas. Pero lo importante para Brown es que lo perdido no es la misma idea de revolución sino la concepción de lo humano como sujeto dotado de un control completo sobre sí y sobre sus semejantes; la creencia en que ese sujeto liberal puede alcanzar aquello que promete: igualdad y libertad universales. Si eso es lo perdido, no hay que lamentarlo, al menos no desde la posición feminista postestructuralista.

Son dos los sueños de revolución ya no soñados, según Brown: la revolución socialista, por un lado, y la feminista y sexual, por otro lado. Desde la perspectiva particular de la revolución feminista moderna, se luchaba por la igualdad de las mujeres y de los hombres, pero no únicamente, ni mucho menos. Su alcance y su horizonte fueron extensos y radicales. Se trataba de reformular el parentesco, el orden de lo público y privado, el ámbito del deseo y la sexualidad, el espacio de lo psíquico, de la subjetividad; la vida en su cotidianidad, en lo cercano y próximo y no solo lo que atañe a la esfera de lo legal, jurídico, institucional. Un más allá del género, en tanto género se entendía como relación de subordinación de las mujeres y de lo femenino, fue proyecto del feminismo moderno: un mundo imaginado en ausencia radical de dominación.

Este impulso feminista, Brown lo percibe en el feminismo de la llamada segunda Ola, años 60, 70 y 80; y también rastrea sus huellas en el feminismo activo en la revolución francesa y rusa y en autoras como Mary Wollstonecraft. Si el comunismo defendía un futuro sin clases sociales y sin ningún signo de dominación, ese feminismo imaginaba un mundo sin relaciones sociales de opresión. La figura de la androginia fue allí relevante pero otras versiones se dirigían hacia la expresión de las diferencias en libertad, sin sometimientos ni jerarquizaciones. Brown se pregunta cómo sería el feminismo sin estos ideales por mucho que puedan ser considerados como ingenuos en algún sentido, y por más que hayan mostrado su no realización material y efectiva, por el momento, al menos. El feminismo denuncia los abusos del poder misógino y heterosexista, cuestiona las normas que oprimen y victimizan a las mujeres. El feminismo, antes y hoy, es sobre todo revolución transformadora que implica a todos los ámbitos y espacios del mundo de la vida.

No obstante, si bien Brown argumenta a favor del ánimo revolucionario como energía presente en los feminismos contemporáneos, esto no es lo mismo que afirmar que permanecen idénticos los ideales utópicos de la modernidad. Retener los sueños modernos genera el sentimiento melancólico que ella considera que debilita la fuerza transformadora propia del feminismo. La melancolía nos entristece y nos desalienta sin saber del todo cómo y por qué nos embarga el pesimismo, dado que es en buena medida una emoción inconsciente. En el marco feminista postestructuralista, el proyecto moderno ha quedado desarticulado; aquí no opera la melancolía sino el duelo, el reconocimiento de la pérdida que despeja el terreno y potencia la apertura en nuevas direcciones, provistas de otros instrumentos, provisionales, contingentes.

El feminismo de Brown, no plantea la eliminación del género en el sentido revolucionario moderno y no por ello deja de ser un feminismo vivo, ágil, dinámico; al contrario, es un feminismo atento a las condiciones de nuestro presente, que sabe analizarlas y que a partir de ahí, de su habilidad para señalar y para describir los problemas que nos rodean y que nos afectan, nos provee de estrategias lúcidas para desbaratar la misoginia y el heterosexismo más agudo que padecemos. En su línea de pensamiento, el género no se

aniquila, se concibe de otro modo y se diversifica en múltiples sentidos; enfoca el análisis, compartiendo puntos de vista con Butler, en cómo el poder de dominación inscrito en el género genera subjetividades subversivas, resistentes al poder opresivo desde su interior mismo. En una matriz de género, por así decirlo, habitamos; no podemos, al menos no ahora, escapar del género, de las normas de género que nos habilitan, pero sí es posible la dislocación de sus dinámicas, apropiarnos del género en versiones que motiven nuestros deseos en lugar de estigmatizarlos. No vivimos fuera del género, en un lugar externo donde fuera factible la resistencia de un sujeto que pudiera contraponerse al género desde el exterior del género mismo. La persona abstracta pensada por la modernidad ya ha mostrado lo que oculta: anhelos de control soberano, soberbia, prepotencia masculina, blanca y heterosexual. El lenguaje aquí no es el de la emancipación del género; es el de la resignificación, subversión, innovación.

Brown nos orienta en una dirección en la que se derrumban los fundamentalismos, los ideales de conocimiento pleno, de perfección absoluta, de un mundo sin fisuras y, al mismo tiempo, revitaliza el impulso utópico, el deseo de transformación. Se trata de aceptar la pérdida de la promesa crítica moderna pero reconociendo que esta promesa nos ha formado de algún modo; tanto la utopía como su muerte, ambos elementos, constituyen el lugar de nuestra subjetividad contemporánea. Un lamento paralizante no es ni la única ni la más valiosa consecuencia de la pérdida. El reto está en reflexionar sobre qué aspectos particulares de los ideales de la modernidad podrían reconfigurarse como fuerzas vivas en nuestro presente. Sobre el suelo de lo perdido, que es el nuestro, el que nos ha configurado, no ningún otro distinto, nos aventuramos a lo nuevo, a lo todavía no conocido, con imaginación, con nuestra fantasía, con nuestras emociones, nuestros cuerpos y diferencias.

El duelo da paso en Brown a una forma postrevolucionaria fecunda, a una sensibilidad política que halla su productividad en el campo de un cierto no saber, sin certezas absolutas sobre sus proyectos y sobre la viabilidad de su realización. Lo posible no se cierra, palpita abierto a lo imprevisible porque desconocemos de qué somos capaces y desde ahí nos damos una oportunidad para el vuelo de la creatividad.

En otro de sus textos, “El deseo de amurallar” (Brown, 2015), Brown también investiga los efectos sociales, políticos y psíquicos de la melancolía y del duelo; realiza una inteligente crítica a la en nuestros días constatable proliferación de muros y fronteras, en sentido tanto político como psíquico e identitario. Los muros fracasan escandalosamente en su intento de recuperar la soberanía, autonomía, control absoluto, la potencia bélica masculina que la modernidad había prometido; los muros parecen responder a un anhelo psíquico de seguridad, pero los muros son potentes mecanismos literales y simbólicos de producir violentas exclusiones.

Los cuerpos masculinos como cuerpos amurallados remiten a una imagen de cuerpos prepotentes y autosuficientes que el feminismo cuestiona por sus efectos perversos. Adriana Cavarero, en “Inclinaciones desequilibradas” (Cavarero, 2014), trae a escena metáforas geométricas de lectura feminista: la verticalidad, la horizontalidad y la inclinación. La verticalidad remite al sujeto en pie, derecho, recto; es el sujeto agresivo de Hobbes y el sujeto autónomo, libre, racional de Kant, quien diferencia la infancia de este cuerpo adulto masculino contrario a la inclinación, a la inclinación de la madre hacia la niña y el niño. La inclinación del cuerpo sugiere un modo feminista de pensar la vulnerabilidad que se distan-

cia tanto de la verticalidad masculina como de la horizontalidad que nombra el espacio de la igualdad liberal que formula la ontología individualista y descorporalizada; un espacio en el que se presupone que todo individuo adopta la postura erguida negando el cuerpo y su precariedad así como las diferencias entre los cuerpos: cuerpos dominantes y dominadores, cuerpos marginados y minusvalorados en cuanto feminizados.

Si bien tampoco podemos negar, pensando con Butler, que no se cumplen siempre las expectativas de las categorías: hay inclinaciones que son masculinas y verticalidades femeninas (Torras y Gama, 2014, 117). Los marcos culturales no son rígidos ni inmóviles, no hay que dotarlos de un poder absoluto; son transformables, los alteramos. Lo dicho no impide, no obstante, que las políticas de la vulnerabilidad corporal defendidas por Butler con gran intensidad y constancia a lo largo de sus obras y con voluntad, precisamente, de ofrecer un ámbito de intelección que nos permita romper con la representaciones y percepciones misóginas y heterosexistas, no pongan en evidencia cómo lo que llamamos feminidad y masculinidad es producto de la distribución desigualitaria e injusta de la vulnerabilidad. La masculinidad se define, en los contextos misóginos y heterosexistas, por su invulnerabilidad e impenetrabilidad y la feminidad, en direcciones antifeministas, por su vulnerabilidad y penetrabilidad.

El cuerpo en su vulnerabilidad, y no el ser humano racional, retiene la mirada de Butler. El cuerpo es constitutivamente, y no accidentalmente, vulnerable en cuanto se articula en relaciones de interdependencia, en un sentido físico, emocional y también social y político:

Creo que si nos centramos en el cuerpo podemos pensar sobre la interdependencia de un modo distinto. Podemos empezar con el cuerpo del bebé, que no puede sobrevivir sin el cuidado físico de otra persona y cuya dependencia física de otro ser humano determina si sobrevivirá o no. Cometemos un error si creemos que el paso de la infancia a la madurez implicar lograr una independencia que nos libera de esa interdependencia. Los adultos seguimos dependiendo de los otros para nuestra supervivencia (Butler, 2011, 58).

En *Marcos de guerra* (Butler, 2010), el cuerpo continúa siendo el lugar privilegiado de sus argumentaciones. Allí se concentra en delinear una nueva ontología corporal que es a la vez una ontología social de dimensiones éticas y políticas. Escribe Butler:

Hablar de “ontología” a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El “ser” del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social (Butler, 2010, 15).

El cuerpo no es una realidad dada previamente, de naturaleza incontestable, aislada e independiente del orden social; es más una relación que una entidad. El cuerpo se conforma con otros cuerpos, en una atmósfera espacial y temporal que fluye, deviene; en un terreno que está organizado de acuerdo con un marco normativo que habilita y permea al cuerpo, pero no de un modo pasivo y sumiso, porque el cuerpo a la vez actúa y en su acción modifica, desplaza las normas que le dan cobijo. Desde esta situación de interdependencia insalvable mas afirmada como nuestra posibilidad de potenciar vínculos transformadores, Butler denuncia el ejercicio político que distribuye de manera jerarquizadora y desigualitaria nuestra vulnerabilidad constitutiva y existencial. No la vulnerabilidad que somos sino el uso, y abuso, político de la precariedad es lo que Butler visibiliza y enfrenta, porque conlleva el aumento de precariedad a cuerpos feminizados, racializados, insumisos a la ley heterosexual, con el objetivo de reducir la precariedad a los cuerpos normativos masculinizados. La precariedad compartida es lo que caracteriza a esta ontología corporal y social que Butler defiende y a la que otorga el valor prometedor de impulsar nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad en una dirección en la que la vida pueda ser vivida en condiciones de igualdad y de libertad, sin excluir las vidas de las corporalidades estigmatizadas o infravaloradas, como las de las mujeres y lesbianas.

En alianza, ocupan las calles con demandas políticas, se extienden por las plazas, en los espacios abiertos, públicos; cómo se compartan los cuerpos y se acercan unos a otros, en las situaciones más íntimas, diarias y cotidianas, fuera ya del escenario, sin cámaras y micrófonos (Butler, 2012); detener ahí la mirada importa porque entonces será cuando constatemos si el entrelazamiento de los cuerpos sucede al margen de misoginia y heterosexismo: si estos son cuerpos feministas en revolución. La pérdida contemporánea de la versión ilustrada de revolución, de la que nos hablaba Brown, no exige en absoluto la compulsión hacia la construcción de muros tras los que esconder nuestra dañabilidad y dependencia. Dejar atrás la noción de sujeto soberano, sin cuerpo, sin necesidades orgánicas ni materiales, no debilita ni paraliza necesariamente la acción política subversiva. Despeja el horizonte de la pesada densidad del orden masculinista para incentivar luchas parciales, contextuales y provisionales, desde el reconocimiento de la vulnerabilidad de nuestros cuerpos y, por ello, con capacidad para la afirmación feminista.

Resistir no la vulnerabilidad, sino resistir desde la vulnerabilidad. Una interrelación inusual entre ambos conceptos es lo que acentúa Butler en su trabajo “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia” (Butler, 2014). Los cuerpos exponen su vulnerabilidad como forma específica de oposición no a su precariedad constitutiva sino a la precariedad inducida políticamente. Reclaman que sin las condiciones materiales y simbólicas adecuadas; sin redes de apoyo y de relaciones, como cuerpos interdependientes que somos no es posible vida alguna. Somos sujetos corporales expuestos, susceptibles de ser afectados y en ese sentido vulnerables. Las políticas performativas de Butler son políticas corporales feministas que trabajan para desbaratar la presión coercitiva que las normas de género, sexo, sexualidad, y las instituciones que las sostienen y reproducen, ejercen sobre nuestras vidas; sin ellas, sin las normas, en cierto sentido no somos ya que dependemos de ellas desde el principio y en todo momento; pero en ellas, en otros aspectos, nuestros cuerpos y nuestras psiques habitan en la opresión y estigmatización. La vulnerabilidad nombra nuestra receptividad y con ella nuestra capacidad de respuesta. Desde la visibilización y el reconocimiento de esta

vulnerabilidad nuestra actuamos políticamente en contra del núcleo misógino, lesbófobo, transfobo, racista, que nos hace y nos deshace. Si la norma masculinista de lo humano se cierra en torno al ideal de independencia, la política feminista afirma la interdependencia de los sujetos corporizados.

Referencias bibliográficas

- Brown, Wendy (2003): “Women’s Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics”, *Parallax*, vol. 9, número 2, pp. 3-16.
- Brown, Wendy (2014): *La política fuera de la historia*, Enclave de Libros, Madrid (edición original de 2001).
- Brown, Wendy (2015): “El deseo de amurallar”, en Wendy Brown, *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder, Barcelona, pp. 155-194.
- Butler, Judith (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Madrid.
- Butler, Judith (2011): “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos”. (Entrevista de Daniel Gamper Sachse), en Judith Butler, *Judith Butler. Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Katz Editores, Madrid, pp. 47-81.
- Butler, Judith (2012): “Cuerpos en alianza y la política de la calle”, *Revista Transversales*, número 26.
- Butler, Judith (2014): “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”, conferencia impartida en Alcalá de Henares en junio de 2014, en el XV *International Association of Women Philosophers Symposium. Philosophy, Knowledge and Feminist Practices*.
- Cavarero, Adriana (2014): “Inclinaciones desequilibradas”, en Begonya Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria, Barcelona, pp. 17-38.
- Foucault, Michel (1993): *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo veintiuno, Madrid.
- Torras, Meri y Michelle Gama Leyva (2014): “Un diálogo entre Judith Butler y Adriana Cavarero (itinerario de resonancias)”, en Begonya Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria, Barcelona, pp. 99-120.

Estereotipos de la representación del cuerpo en la televisión. Aspectos de la crítica de la cultura de masas de Th. W. Adorno

Stereotypes of the body representation on television.
Aspects of the critique of mass culture Theodor Adorno

MATEU CABOT*

Resumen: En este texto estudiamos el mecanismo de la estereotipación en la representación del cuerpo tal como se muestra en la televisión. Partimos de anteriores trabajos en los que analizamos los trabajos de Adorno sobre la recepción masiva de la televisión en los años cuarenta y la consiguiente homogeneización de los estándares del gusto. Concluimos extrayendo las posibilidades críticas de los conceptos analíticos utilizados por Adorno y la pertinencia contemporánea del método de investigación aplicado.

Palabras clave: representación del cuerpo, medios audiovisuales, estereotipos, Adorno.

Abstract: In this paper we study the mechanism of stereotyping in the representation of the body as shown on TV. We start from previous jobs that analyze the work of Adorno on her massive TV reception in the forties and subsequent homogenization of standards of taste. We conclude extracting the critical possibilities of analytical concepts used by Adorno and contemporary relevance of the research method applied.

Keywords: body representation, media, stereotyping, Adorno.

1. Introducción: tema y objetivos del texto

En este texto nos ocupamos de la representación¹ del cuerpo en la televisión. Nuestro objetivo es analizar el efecto semi-formativo que ejerce la televisión en lo que se refiere a los modelos de “cuerpo” socialmente dominantes. Partimos de anteriores investigaciones en

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Universitat de les Illes Balears, Profesor Titular de Filosofía, mcabot@uib.es Líneas de investigación: Theodor W. Adorno; Teoría Crítica; Estética negativa. Publicaciones recientes: «El ‘descubrimiento moderno de la oralidad’ y los medios audiovisuales» (2015); «Abschied von der Schule? Von den alphabetisierenden Schule zur diffusen Audio-Visualität» (2015).

1 Utilizamos el término “representación” en el sentido que tiene en la terminología kantiana el de *Vorstellung*. Vid. Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964. En especial: “Durch den Verstand (s. d.) werden die Vorstellungen zur Einheit verknüpft. Die Gegenstände der Erfahrung, die Erscheinungen, sind (als solche) nicht außerhalb des gesetzmäßig bestimmten Zusammenhanges möglicher Vorstellungen”.

las que concluimos que el carácter semi-formativo de la televisión residía en la estructura y funcionamiento del sistema televisivo, y no en supuestos defectos del espectador². Pretendemos focalizar sobre la representación del cuerpo el planteamiento y las conclusiones de la anterior investigación, con la hipótesis de que dicha perspectiva de estudio del cuerpo, a partir de su reflejo como imagen en la televisión, tiene cabida en el campo de la antropología filosófica. Al contrario de la tendencia dominante en dicha disciplina, fundamentalmente idealista, la perspectiva de estudiar el hombre (un sentido muy laxo de antropología filosófica, somos conscientes de ello) teniendo como guía la estructura que hace posible el reflejo del hombre y del mundo, como estructura económica y social determinada, es fundamentalmente materialista.

2 La antropología filosófica y la corporalidad

En el campo de la antropología filosófica la cuestión de la corporalidad está presente como problema desde mucho antes de que Max Scheler estableciera su definitivo estatus académico con un texto en el que afirma: “En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad”³. En la sociedad de masas se hace evidente la endeblez del concepto “hombre” hasta ese momento no tematizado de forma suficientemente radical. El primer problema del concepto es fundarse en un dualismo de cuerpo y espíritu tan radical como insostenible a la luz del conocimiento presente: “Por ende, no cabe seguir hablando seriamente de un nexo entre la sustancia psíquica y la sustancia corporal, tan externo como el supuesto por Descartes. Es una y la misma vida la que posee, en su ‘ser íntimo’, forma psíquica y, y en su ser para los demás, forma corporal”⁴.

La explicación cartesiana del hombre como un compuesto de *res cogitans* y *res extensa*, insostenible según Scheler, es consecuencia del principio general que en la edad moderna lo regula y gobierna todo, a saber, “el pensamiento que parte de sí mismo”. Esta es la interpretación de Hegel, que al hacer de la Modernidad la edad de la razón y, por tanto, de la crítica⁵, erigirá el marco de nuestra época: “con Descartes entramos en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad”⁶. La certeza cartesiana, que lo funda todo, debe admitir, en la última de las *Meditaciones metafísicas*, que “lo que la naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etc.” Por “mi naturaleza”, dirá, “no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado⁷. “Ordenada trabazón” es la relación entre las partes, *res cogitans* y *extensa*, que constituyen el todo, el hombre, en un razonamiento que debe circunscribirse, como señala en

2 Cabot, M., “Carácter semiformal de los medios audiovisuales. Las investigaciones empíricas de Theodor W. Adorno sobre la televisión”, *Pensamiento* [En prensa].

3 Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos. Buenos Aires: Losada, 1982, p. 24. La primera publicación de la conferencia es inmediatamente posterior a su repentina muerte en 1928.

4 Scheler, M., op. cit., p. 91.

5 Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998, p. 15ss.

6 Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, op. cit., p. 252.

7 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña. Madrid: Alfaguara, 1977, p. 68.

el prólogo, al ámbito de la “certeza”. El cuerpo aparece como naturaleza que siente dolor y necesita alimentarse y que, siendo distinta de la substancia pensante, su comprensión no es en absoluto inmediata. Es ilustrativo que Descartes tuviera que llegar a postular la “glándula pineal” como lugar en que se traban ambas naturalezas⁸.

Descartes convierte la interacción entre el espíritu y el cuerpo en problemática y Hegel levanta acta en la tercera parte de su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la dedicada al “espíritu”. Argumenta la imposibilidad de explicar dicha interacción en el sentido común, de modo que “según la respuesta corriente puede decirse que esta unión es un misterio inconcebible”. Las explicaciones dadas por Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz

han puesto todos ellos a Dios como tal relación y precisamente en el sentido de que la finitud del alma y de la materia sólo son determinaciones recíprocamente ideales y no tienen ninguna verdad; de este modo Dios, según estos filósofos, no es meramente otra palabra para aquella incomprendibilidad, como ocurre frecuentemente, sino que él más bien se capta como la única verdadera identidad de cuerpo y alma⁹.

Pensar dicha identidad deberá plantearse de otra forma, la que proseguirá Hegel será plantear la relación que ha de conducir a la unidad, no como entre dos substancias abstractas, formalmente puras, sino como una unidad haciéndose progresivamente gracias a la tensión dialéctica entre sus partes. Como resultado, el desarrollo posterior de la antropología ha incidido en este punto y, según un reconocido manual de antropología filosófica, “la corporalidad ha adquirido particular fuerza, abandonando el dualismo de los siglos pasados”, de modo que ha puesto en primer plano la corporalidad en el hombre que, en su existencia concreta, “como ser-en-el-mundo y como espíritu en el mundo. De este modo la corporalidad ha pasado a ser considerada como rasgo esencial del hombre”¹⁰.

Creemos pertinente, para analizar su existencia concreta como ser-en-el-mundo, el conocimiento de los medios con los cuales ese ser está-en-el-mundo, esto es, cómo se representa la forma de su existencia concreta, y como moldea su representación del cuerpo en el mundo según las representaciones dominantes en el mundo en el que en cada caso concreta su existencia. Además de las condiciones técnicas y sociales que determinan la representación en las sociedades contemporáneas¹¹, cuyo análisis se inició a principios del siglo XX y que retomaremos seguidamente, queremos señalar otra dimensión que ofrece argumentos para el planteamiento de este trabajo, a saber: el mecanismo por el cual se materializa la determinación social; más en concreto: que mecanismos fisiológicos y materiales, modificables por el entorno social, intervienen en la determinación de la imaginación, el sentido del tiempo o el deseo de los individuos particulares.

8 Descartes, R., *Las pasiones del alma*, trad. de T. Onaindia. Madrid: Edaf, 2005, p. 78-79.

9 Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. trad. de R. Valls. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 442.

10 Amengual, G., *Antropología filosófica*, Madrid: BAC, 2007, p. 57.

11 Marx, K., “Contribución a la crítica de la economía política”, 1858, Prefacio.

3. Cuerpo y placer escópico

En “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, un texto de 1949 seminal en muchos sentidos, Jacques Lacan aseguró que la experiencia de la llamada “identidad personal” que se deriva de la práctica psicoanalítica “se opone a toda filosofía derivada directamente del cogito”¹². La propuesta de Lacan, en seminarios de análisis de su práctica como terapeuta psicoanalista, remite así al momento fundacional de la conciencia moderna: la autopoición del yo, pues el “ego” cartesiano no tiene otro fundamento sobre el que apoyarse como fuente del conocimiento, estableciéndose así además la certeza de la evidencia inmediata como criterio de verdad. De la mano de la lectura que Alexander Kojève realizó de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel¹³, Lacan entenderá ese “yo (je)” como resultado de un proceso dialéctico de identificación respecto a otro yo (real o imaginario). Otro yo que se nos hace presente con su cuerpo ante nuestra mirada. En el seminario 11, dictado en la primera mitad de 1964, Lacan afirma: “En nuestra relación con las cosas tal como es constituida por la vía de la visión y ordenada en las figuras de la representación, algo se transmite de piso en piso para estar siempre en ella en algún grado elidido -eso es lo que se llama la mirada”¹⁴.

La diferencia entre la visión y la mirada es la disolución de una supuesta inmediatez del mundo visual, la pretendida “naturalidad” del mirar y ver, esto es, la persistencia del pensamiento pre-moderno de la naturalidad en el ser humano; precisamente el tipo de pensamiento impugnado por Freud. Precisamente el objeto del análisis de Lacan es la diferencia entre el ojo natural, construcción ya él mismo, en cuanto lo natural está plenamente socializado, y la mirada, esto es, el conjunto de modelos de representaciones que se actualizan en cada mirada singular. Dirá Lacan: “El ojo y la mirada, tal es para nosotros la esquizia en la que se manifiesta la pulsión al nivel del campo escópico”¹⁵. Con ello Lacan sitúa en el mapa el lugar que ocupa la pulsión escópica en la construcción de los modelos de representación, esto es: cómo se articula el deseo en la construcción de imágenes, casi podría decirse: de qué manera el deseo, aquello que colmara de placer mi imaginario particular, crea los modelos o estereotipos de imágenes que son, precisamente, repetición de mi imaginario, ya que no es “mi” imaginario sino en cuanto lo he absorbido de las fuentes de la industria cultural.

12 Lacan, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en: *Escritos I*, trad. T. Segovia. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, p. 99.

13 Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso. Madrid: Trotta, 2013. Sobre este paso filosófico cf. Stavrakakis, Y., *Lacan y lo político*, trad. de L. Barbieri y M. Valente. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007, cap. 1: “El sujeto lacaniano. La imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación”, pp. 31-68. Cf. Roudinesco, E., *La batalla de los cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, trad. de I. Gárate. Madrid: Fundamentos, 2000.

14 Lacan, J., “La esquizia del ojo y de la mirada”, *op. it.*, clase 11.

15 Lacan, J., “La esquizia del ojo y de la mirada”, *Seminario 11: Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Clase 4. *Le séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*: [texte établi par Jacques-Alain Miller]. Paris, Éd. du Seuil, 1990. Citamos según la versión: Jacques Lacan, “Séminaire Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Les fondements de la psychanalyse”, *Essaim*, 2006, 2 (n.º 17), pp. 65-82. DOI 10.3917/ess.017.0065

Con ello se trata de dar un paso más en el primer análisis realizado por los psicólogos de la Gestalt, que se limitaron a las estructuras a nivel fisiológico y de procesos conscientes¹⁶. Contemporáneos al nacimiento y auge del cine, la psicología de la Gestalt y el psicoanálisis freudiano aportarán a la comprensión de la percepción, y más concretamente, de la percepción estética, una explicación del carácter socialmente necesario del modo de ver y del carácter socialmente condicionado de la organización libidinal que sustenta el placer escópico. Juntas ofrecerán una explicación tanto del enorme éxito y la penetración vertiginosa del cine en el mundo de la diversión de masas, como de su poder para modificar la conducta de los sujetos.

Sobre lo primero: desde 1895 la imagen cinematográfica cautivó a todos aquellos que se convertían en espectadores. Medio siglo después la posesión de un aparato reproductor de imágenes cinematográficas, un televisor, se convirtió en la puerta de entrada en la clase media, en el sentido universal de dicho término: aseguramiento de la supervivencia al precio de la renuncia –consciente– a la auto-determinación, en sentido kantiano, la felicidad.

Sobre esto último ya había llamado la atención Freud en 1915, en la primera de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, cuando considera las dificultades que se presentan al psicoanálisis. En el tratamiento psicoanalítico, dice, “el médico escucha, procura dirigir las ilaciones de pensamiento del paciente, exhorta, empuja su atención en ciertas direcciones, le da esclarecimientos y observa las reacciones de comprensión o rechazo que de ese modo provoca en el enfermo”, lo cual provoca que “los parientes incultos de nuestros enfermos” no dejen de manifestar sus dudas de que “meras palabras puedan lograr algo con la enfermedad”. Freud define a estos “parientes incultos” como “a quienes solamente les impresiona lo que se ve y se palpa, de preferencia las acciones como se ven en el cinematógrafo¹⁷”. Esto es: “Lo que ven en el cinematógrafo” desplaza la autoridad científica y social del médico mediante la reducción de su autoridad científica a “mera opinión” o negándola en nombre del “sano” sentido común¹⁸.

4. Construcción de imágenes en movimiento

Walter Benjamin abrió el camino al atisbar el significado radical de la cinematografía: analizó las modificaciones que provocaba el nuevo medio técnico sobre la entera estructura del arte, tal como se había entendido en los últimos siglos, e incluso sobre la estructura perceptiva del ser humano¹⁹). Con ello abría un nuevo nivel en las consideraciones antropológicas del momento, dependientes aún demasiado estrictamente de la antropología de Kant.

16 Max Wertheimer (1924), “Über Gestalttheorie”, Vortrag vor der Kant-Gesellschaft, Berlin, am 17. Dezember 1924. Abgedruckt in *Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache* 1, 39-60 (1925) und als Sonderdruck: Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie (1925). Reprint in: *Gestalt Theory*, Vol. 7, N° 2, 99-120, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985.

17 Freud, S., “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras Completas*, vol. 15, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p. 14.

18 Hegel criticará la autoafirmación sin reconocimiento de la diferencia, tal es la definición de “opinión”, con la fórmula “*Meine Meinung ist meine*”, aprovechando la proximidad sonora de “opinión” (*Meinung*) y “mio” (*mein*). Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*. Band 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1979, p. 84.

19 Benjamin, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: *Ibid.*, *Obras*, vol. I-2, Madrid: Ábada, 2008, p. 56.

En este paso se ayudaba tanto de la psicología de la percepción como de la psicología de lo profundo, en ambos casos en las formas científicamente más avanzadas del momento: la teoría de la Gestalt y la metapsicología de Freud. En un trabajo anterior analizamos la crítica que Benjamin realiza de la imagen cinematográfica fijándose en la modificación de la experiencia de los individuos a que obliga la aparición de este tipo de imágenes. La idea clave en todo ello la expone él mismo al final de la tesis XI: “Así, para el hombre actual, la representación cinematográfica de la realidad es incomparablemente más significativa porque, precisamente, en razón de esa tan intensa penetración con el aparato, garantiza el aspecto de lo real libre de aparatos que él tiene el derecho de exigir de la obra de arte”²⁰. Esta tesis sirve para explicar el plus de gratificación que tiene la imagen cinematográfica en cuanto consigue recrear el “Ojo de Dios”: ver la realidad, toda la realidad, desde el punto de vista de Dios, esto es: sin la visión de aparatos que sostengan la ficción. El teatro creaba una realidad ficcional que no podía esconder la tramoya y toda la maquinaria teatral, pero en el cine el ojo del espectador coincide con el ojo de la cámara, el objetivo, ante el cual debe mostrarse toda la realidad si quiere ser registrada. Esto permite conectar “aquello que veo en la pantalla” con “aquello que existe para mí” y, de esta manera, transferir a la ficción cinematográfica el papel de super-yo que en el mundo no ficcional se encuentra cada vez más debilitado²¹. La imagen cinematográfica del cuerpo no es solo representación del cuerpo o del mundo, sino que, como ya señaló Benjamin, es recreadora del mundo en torno: “El cine no se define en absoluto tan solo por el modo por el que el hombre se sitúa ante el tomavistas, sino por el modo en el cual, con su ayuda, éste se representa el mundo entorno”²².

La industria cultural posee un alto poder de modificación del psiquismo de los individuos posibilitado por la propia estructura de los medios técnicos que se utilizan en dicha industria. La producción y reproducción industrial de imágenes y sonidos despoja a estas imágenes y sonidos de todo carácter aurático, como lo denominó Benjamin. Esto es, imágenes y sonidos que precisan de un contexto para que adquieran significado pero que pierden todo contexto una vez que son producidas y reproducidas mecánicamente. En la imagen cinematográfica el contexto de sentido podrá surgir de las propias imágenes, superando así a las fotografías que se incluían en los periódicos y que precisaban de un pie de página para que adquirieran algún sentido. Como escribirá Benjamin: “Las directrices que al que observa las imágenes de una revista ilustrada le da el rótulo no tardarán en hacerse aún más precisas y más imperativas en el cine, donde la concreta comprensión de cada imagen individual aparece prescrita por la secuencia de las precedentes”²³. Lo dicho por Benjamin es aceptado por Adorno: “La nueva técnica se diferencia del cine en que, al igual que la radio, lleva el producto a casa de los consumidores²⁴”. El potencial de la televisión como creador de falsa conciencia fue la línea de investigación que Adorno desarrolló en la década de 1940²⁵. Para Adorno, al potencial

20 Benjamin, op. cit., p. 74.

21 Cabot, M., «Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de “experiencia”, pensado desde la estética», en: Amengual, G., Cabot, M., Verma, J.L., *Ruptura de la tradición. Ensayos sobre Benjamin y Heidegger*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 61-82.

22 Benjamin, W., “La obra de arte ...”, op. cit., p. 75.

23 Benjamin, op. cit., p. 63.

24 Adorno, T.W., “Prólogo a la televisión”, OC, 10.2, p. 446.

25 Cabot, M., “Carácter semiformal de los medios audiovisuales. Las investigaciones empíricas de Theodor W. Adorno sobre la televisión”, *Pensamiento*. [En edición]

del cine en cuanto conformador de las conciencias, que ya había analizado Benjamin, se incrementaba notablemente cuando la maquinaria de recepción de la ideología dominante se trasladaba al interior de los hogares. Primero con la radio y más tarde con la televisión, el modelo de existencia prescrito para los individuos incluye la necesaria presencia en el corazón del hogar típico del american way of life, de los aparatos receptores: esta es una evolución que significa una mayor y más amplia penetración en el psiquismo de los individuos oyentes y espectadores.

5. Dominación sigilosa y otras formas de “servidumbre voluntaria”

El hogar de la familia nuclear del capitalismo de consumo de la posguerra norteamericana es el lugar donde se refugia el individuo moderno: el espacio público ha sido colonizado por el mercado, transformándose por tanto en un espacio de mercancías. La promesa del capitalismo es aliviar los dolores del sacrificio mediante el consumo conspicuo, transacción que se convertirá, no sin una continua negociación, en el mecanismo fundamental para la servidumbre voluntaria que abrazarán los individuos en el capitalismo desarrollado. Como escribió Freud en 1930: “Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella”²⁶.

Además de las funciones de abrigo y vida de la familia como célula de la sociedad, el hogar deberá ser refugio y compensación de aquellos sacrificios que impone el orden social. La inviolabilidad del hogar, sweet home, permite a sus habitantes una relajación del estado de alerta permanente de la vida moderna, también de los mecanismos psíquicos de auto-control o etiqueta social. En el “hogar” de “clase media”, aparentemente reflejado en la televisión y el cine, ha de tener lugar la reparación diaria de la fuerza de trabajo, después del desgaste psíquico extra que supone un modo de vida menos exigente físicamente. Freud analizó en *El malestar en la cultura* la dinámica psíquica. Esa dinámica sucede en el salón de TV del hogar de clase media: la butaca o sofá proporciona la reparación física, destensando las defensas ante las agresiones y esfuerzos del exterior, esa desconexión se consigue con una conexión psíquica a la red de televisiones del mundo. Red que transmite un determinado, concreto y políticamente interesado modelo de: cuerpo, género, mundo, explotación social, pobreza, capitalismo, etc. En definitiva, en el hogar se piensa cabeza abajo el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*²⁷.

El ensamblaje de todos los sectores del capitalismo se hace visible en el modo de experiencia en la que la televisión ocupa un lugar relevante: una ampliación sin precedentes del ciclo de producción, circulación y consumo de mercancías, con el consiguiente aumento de los sacrificios de los individuos, y un rebajamiento de las tensiones sociales mediante la inoculación de mayor docilidad²⁸.

26 Freud, S., “El malestar en la cultura”, in: *Obras Completas*, vol. 21, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p. 111.

27 Cf. La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, trad. de P. Lamba. Madrid: Trotta, 2008.

28 Zamora, J.A., “El enigma de la docilidad”, en: Cabot, M. (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*. Palma de Mallorca: Edicions UIB, 2007, pp. 27-42.

Dentro de las directrices interpretativas, aquellas que afectan al cuerpo humano, además de cumplir las funciones dichas de economía productiva y recepción dirigida, tienen un extra en cuanto que el objeto de representación es, a la vez, el sujeto de la interpretación. Los productos de la industria cultural presuponen, sea o no el objeto inmediato de representación, una representación institucionalizada del cuerpo, tanto en su figura como en sus propiedades más importantes, y esta representación se convierte en modelo socialmente aprobado a imitar o en enemigo que unifica y condensa los malestares provocados por el trabajo y la represión. Si el niño se constituye ante el espejo con (su) reflejo, esto es lo que tiene que descubrir para crecer, ahora el reflejo está animado por detrás, es una pantalla, ya no hay posibilidad de quitar los paréntesis a (su) reflejo y entonces es reflejo, y nada más. La conjunción de factores condujo a que la televisión se convirtiera en agente socializador de una manera más amplia que la propia familia.

Pero aunque el tema parece ser de consumo de mercancías de la industria cultural, este es dependiente del de la producción de dichas mercancías. Al tratar de la producción, la distribución y el consumo, en contra de los economistas burgueses que afirman interesadamente la prioridad de uno u otro proceso económico, Marx demostrará la necesaria interrelación entre producción, distribución y consumo, además de poner de relieve el condicionamiento social del consumo por el hecho de que solo puede consumirse lo que puede ser producido. En 1969 Adorno escribirá: “Hay razones para suponer que la producción regula el consumo tanto en el proceso material de vida como en el espiritual, en especial donde se ha aproximado tanto a la producción material como en el caso de la industria cultural²⁹”.

My Life and Work de Henry Ford es la muestra del cambio de reglas de producción industrial³⁰. Su modo de organización científica de la producción fue aplicado en todas las ramas de producción por efecto de la competencia y el aumento de productividad que significa el I+D. La producción en cadena precisa, para ser rentable, la reducción de la complejidad a tareas simples y repetidas, y la reducción de la multiplicidad a una variabilidad facilitada por la modularidad. La industria cultural de principios del siglo xx aplicó estrictamente estos principios. En el caso de la industria del cine las necesidades de una producción ampliada de mercancías y la relativa diversidad del gusto de los consumidores fue resuelta con la formación de una serie limitada de tipos, fácilmente identificables y con posibilidades de una relación modular entre ellos. La creación de estereotipos fue identificada por Adorno³¹ como una de las herramientas para conseguir todos los objetivos al mismo tiempo, tanto los económicos de rentabilidad, como los políticos de aumento de la docilidad social. La creación de estereotipos en la cultura de masas tiene la misma función económica que la serialización en la producción material: reducir costes de producción por unidad producida; y la misma función socializadora que la familia o comunidad: mantener el grupo con vida frente a enemigos externos e internos.

29 Adorno, T.W., “Freizeit”, GS, 10.2, p. 653.

30 Ford, H., *My Life and Work*, New York: Doubleday, Page & Co., 1923.

31 Adorno, T.W., “Prólogo a la televisión”, OC, 10.2, p. 474.

6. Modelos de ver y de ser-en-el-mundo

La estereotipificación o serialización necesaria a la producción masiva en el capitalismo de consumo, se concreta en representaciones del cuerpo que sirven al doble objetivo económico y social. La cohesión social y la sumisión de los individuos, detectadas desde los *Estudios sobre la personalidad autoritaria* de 1950³², conlleva la construcción de personajes, situaciones, esquemas comprensivos de la realidad que se materializaran en los medios audiovisuales de masas mediante un actor que presta su cuerpo pero que no ha de interpretar nada más que su personaje. Con ello Benjamin esclarece las diferencias entre el actor de teatro y el de cine. El cuerpo puede convertirse en un objeto masivo de representación pública precisamente porque se ha desligado del cuerpo que le ha posibilitado ser visto, ser sensible. Esto es: se ha vuelto abstracto. Y al volverse abstracto ya no hay límites para la fantasía de recursos de manipulación que puedan poner en juego los estudios de televisión, cine y música, con sus departamentos comerciales y de prospección de audiencias.

La serialización en todos sus aspectos (de caracteres, de cuerpos, de escenas, de miradas, etc.) sólo explica la adopción de un mecanismo viable para la producción, pero no explica el contenido de los modelos serializados, explicación para lo cual es preciso acceder al lugar al que accede la industria cultural: la conciencia de esos individuos espectadores. En esa conciencia es donde deberá producirse la negociación en términos de sacrificios y recompensas para que la economía libidinal siga aportando sus energías para la reproducción del ciclo económico.

7. Conclusiones y líneas abiertas

A partir de los análisis anteriores es posible indicar conclusiones en forma de líneas de investigación abiertas. Es preciso retornar a los análisis de contenidos que permitan poner en práctica los conceptos analíticos utilizados por Adorno. Dos líneas son especialmente interesantes a nuestro entender:

La primera incide sobre las “promesas incumplidas”: De ahí que: la pretendida inmediatez de la imagen cinematográfica, la promesa de inmediatez (de disfrute inmediato), es la promesa de la industria cultural que ella sabe que no puede cumplir. La inmediatez aparente de la representación del cuerpo en imágenes cinematográficas es posible en cuando esa representación es abstracta y debe ser previamente aprendida a interpretar según las indicaciones aportadas por imágenes anteriores. Los análisis de los programas radiofónicos Martin Luther Thomas realizados por Adorno en 1943 muestran la técnica psicológica de este agitador filofascista, utilización que se convierte en todo un catálogo de “estratagemas” de convicción ajustadas al medio radiofónico en el que se utilizarán³³. La televisión y el cine, que al ser audiovisuales deben representar necesariamente el cuerpo, podrá disponer de los medios para manejar representaciones clave del deseo y de la agresividad humana. La representación del cuerpo de la mujer en la cultura occidental, para el deseo, y de la figura

32 Adorno, T.W., “Estudios sobre la personalidad autoritaria”, OC, 9.1, pp. 147-525.

33 Adorno, T.W., “La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas”, in: OC, 9.1, pp. 9-141.

del “judío” (en la Alemania nacionalsocialista) o del “terrorista” (en nuestro presente), para el miedo, son el resultado final de la construcción social de dichas realidades, abstractas y audiovisuales, pero no por ello menos efectivas, sino mucho más pues con ellas no cabe encontrárselas fuera de la ficción de la industria cultural.

La segunda incide sobre las contradicciones de la noción de “realidad” (y, por consiguiente, “ficción”) que debe acompañar toda representación audiovisual que pretenda conseguir sus objetivos. En la representación del cuerpo la contradicción emerge entre el carácter abstracto de las representaciones necesariamente estereotipadas y abstractas con la pretensión de inmediatez y corporalidad que pretende transmitir, pues la representación audiovisual del cuerpo es una representación del cuerpo comercial, pero no la singularidad del cuerpo siempre propio y mío, de un individuo perteneciente a una clase determinada en una sociedad determinada. Frente a este la representación audiovisual del dolor, de la experiencia de dolor y sufrimiento, consiste en una espectacularización el dolor como medio para su banalización: cuando la violencia deja de movilizar una respuesta crítica y pasa a normalizar el estado de excepción.

Sin embargo, la ilustración de los mecanismos de ofuscación es sólo crítica teórica de la substancia de las representaciones imaginarias, no la remoción de los deseos a los que aquellas representaciones presuponen satisfacer. Este último campo ya no pertenece a la crítica teórica sino a la política, y la crítica se acaba con mostrar los usos alternativos de los medios de producción existentes en cada momento. Este podría ser el resumen de “Filmtransparente”³⁴, un análisis de las posibilidades ilustradoras de la producción cinematográfica dominada por modelo de representación que no consigue satisfacer las promesas dadas a sus consumidores y, por tanto, no sólo no cancelan sus contradicciones sino que más bien las agudizan y las muestran claramente. La movilización crítica de los afectos y la construcción de imaginarios alternativos serían, tal es la tesis de la “izquierda lacaniana”³⁵, el necesario paso siguiente.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T.W. (2008), *Crítica de la cultura y sociedad*, trad. de J. Navarro. Madrid: Akal.
- Adorno, T.W. (2009), *Escritos sociológicos II*, vol. 1, trad. de A. González. Madrid: Akal
- Amengual, G. (2007), *Antropología filosófica*, Madrid: BAC.
- Benjamin, W. (2008), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: *Ibíd.*, Obras, vol. I-2, Madrid: Ábada.
- Cabot, M. (2007), «Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de “experiencia”, pensado desde la estética», en: Amengual, G., Cabot, M., Vermal, J.L., *Ruptura de la tradición. Ensayos sobre Benjamin y Heidegger*, Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña. Madrid: Alfaguara.

34 Adorno, T.W., “Filmtransparente”, in: GS, 10.1, pp. 353-361.

35 Stavrakakis, Y., *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, trad. L. Mosconi. Buenos Aires: F.C.E., 2010.

- Descartes, R. (2005), *Las pasiones del alma*, trad. de T. Onaindia. Madrid: Edaf.
- Duque, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Eisler, R. (1964), *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Ford, H. (1923), *My Life and Work*, New York: Doubleday, Page & Co.
- Freud, S. (1991a), “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras Completas*, vol. 15, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991b), “El malestar en la cultura”, in: *Obras Completas*, vol. 21, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G.W.F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. trad. de R. Valls. Madrid: Alianza Editorial.
- Kojeve, A. (2013), *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso. Madrid: Trotta.
- La Boétie, E. (2008), *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*, trad. de P. Lamba. Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (2013), *Escritos I*, trad. T. Segovia. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (1978), *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. de J. Merino. Madrid: Alberto Corazón.
- Roudinesco, E. (2000), *La batalla de los cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, trad. de I. Gárate. Madrid: Fundamentos.
- Scheler, M. (1982), *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos. Buenos Aires: Losada.
- Stavrakakis, Y. (2007), *Lacan y lo político*, trad. de L. Barbieri y M. Valente. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stavrakakis, Y. (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, trad. L. Mosconi. Buenos Aires: F.C.E.
- Zamora, J.A. (2007), “El enigma de la docilidad”, en: Cabot, M. (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*. Palma de Mallorca: Edicions UIB, pp. 27-42.

Mi cuerpo es un arma. Las dinámicas de reconocimiento como elemento de análisis del yihadismo actual

My Body is a Weapong. The Dynamics of the Recognition as an Object of Analysis in Current Jihadism

FRANCISCO JAVIER CASTRO TOLEDO*

Resumen: Como sucede con cualquier tipo de terrorismo, el yihadismo se caracteriza, entre otras cosas, por una búsqueda de una audiencia general o un reconocimiento público que dé cuenta de sus atentados y satisfaga sus demandas político-sociales. El presente artículo pretende complementar a las ciencias del crimen analizando desde una perspectiva filosófica esta noción de «reconocimiento», distinguiendo dos modalidades características del fenómeno yihadista: una immanente frente a otra trascendente. Mientras que para la primera se recupera las contribuciones de Tzvetan Todorov y Axel Honneth sobre valoración de las interrelaciones humanas, la segunda se centrará en la búsqueda de reconocimiento divino a través de la martirización del *muyâhid* en *shahîd*.

Palabras claves: Yihadismo, terrorismo, filosofía de la religión, ciencias del crimen, criminología, reconocimiento.

Abstract: As happens with any kind of terrorism, jihadism is characterized, among other things, by the pursue of a general audience or public recognition that will be perceivably affected by their attacks and will, in turn, satisfy their political and social demands. This article aims to complement crime science by analyzing this notion of 'recognition' from a philosophical perspective, distinguishing two different modes in the jihadist phenomenon. Namely, an immanent mode, and a transcendental mode. While for the first one we use the contributions of Tzvetan Todorov and Axel Honneth on the evaluation of human relationships, the second one focuses on the quest for divine recognition through the martyrdom of *muyâhid* into *shahîd*.

Keywords: Jihadism, terrorism, philosophy of religion, crime science, criminology, recognition.

1. Introducción

Si una intuición parece recorrer el pensamiento de la mayor parte de los teóricos del fenómeno religioso, es que hay un fantasma que recorre el mundo actual: el fantasma de

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Fco. Javier Castro Toledo es investigador y docente del centro Crimina para el estudio y prevención de la delincuencia de la Universidad Miguel Hernández de Elche. Sus principales líneas de investigación son la criminología experimental aplicada al fenómeno del miedo al delito y la percepción de la seguridad, el terrorismo de inspiración islamista y la cibercriminalidad. Contacto: fj.castro@crimina.es

los fundamentalismos. Aquí nos proponemos poner el foco de atención sobre el complejo fenómeno del terrorismo de inspiración islamista desde una perspectiva que entremezcle una reflexión propia de la filosofía de la religión en materia de fundamentalismos religiosos e investigación en ciencias del crimen. Intentaremos cumplir parcialmente con este objetivo de ampliación del conocimiento sobre el fenómeno del yihadismo desde una metodología poco frecuente en ciencias del crimen, haciendo pivotar nuestra investigación sobre uno de los conceptos que con mayor interés se ha sometido a examen desde diversos enfoques de la filosofía: hablamos del concepto de «reconocimiento». Su interés se debe a que, desde el punto de vista de la criminología en particular y de las ciencias del crimen en su conjunto, forma parte del núcleo común de cualquier forma de terrorismo, no escapando a esta categorización los grupos de naturaleza yihadista. En síntesis, y sólo nombrándolos, tres son los elementos esenciales que nos permiten distinguir el fenómeno del terrorismo de otras formas de violencia política: a saber, el uso o amenaza de la violencia; en segundo lugar, una motivación política y un tercer elemento de búsqueda de una audiencia general o reconocimiento (Garrido, Stangeland y Redondo, 1999). Para esta ocasión, como complemento a lo que he desarrollado en otros lugares (Castro-Toledo, 2015), nos ocuparemos de este tercer elemento de reconocimiento sin perder de vista la interrelación con los otros dos.

Para llevar a cabo esta tarea, vamos a distinguir entre dos formas esencialmente diferentes de reconocimiento, esto es, dos formas definitorias del perfil existencial¹ de los individuos asociados a estos grupos terroristas. Hablaremos de una forma inmanente de reconocimiento frente a otra trascendente. Para la primera de ellas, nos apoyaremos en las contribuciones de Tzvetan Todorov y de Axel Honneth, autores que desarrollaron holgadamente esta noción, poniendo el acento en el carácter estructural que tiene en nuestra vida cotidiana las dinámicas de reconocimiento, la interacción con los «iguales», la definición de los «otros» y el impacto en la autorreferencia del sujeto. Además, a esta forma inmanente y mundana de reconocimiento debemos añadir una segunda forma trascendente, propia y distintiva del yihadismo, en la que el reconocimiento sólo puede proceder de una búsqueda de la satisfacción de Dios. Dicho de otro modo, para el Islam radical no hay nada más glorioso para un *muyâhid*, un combatiente de Alá, que convertirse en un mártir o *shahîd*. El *muyâhid* o combatiente se convierte en mártir o *shahîd* en su búsqueda de la recompensa prometida tras su sacrificio al cumplir su «obligación» como musulmán, haciendo de su cuerpo un arma empuñada por la psicosis teocrática que gobierna peligrosamente la mentalidad y las terribles ingenierías del terror manifiestas en los idearios y argumentarios de grupos como ISIS, *Al-Qaeda*, *Al-Djihad al-islami* (Guerra santa), *Djund Allah* (Tropas de Dios), *Hizbollah* (Partido de Dios), así como en aquellos sujetos radicalizados al margen de la pertenencia a cualquier grupo organizado de estas características. Todo ello hace del análisis del concepto de «reconocimiento» un elemento esencial en nuestra comprensión del fenómeno.

1 Subordino la noción de «perfil criminológico» a la de «perfil existencial». La primera se puede definir, siguiendo a Garrido (2012), como una estimación acerca de las características biográficas y del estilo de vida del responsable de una serie de crímenes graves y que aún no se ha identificado. En otras palabras, este perfil tratarían con rasgos de contingencia personal. Sin embargo, el perfil existencial pretende capturar el modo de ajuste de estos rasgos de contingencia de un sujeto a los elementos estructurales del mismo experimentar humano: esto es, elementos de naturaleza necesaria.

1. Desde la tierra: Todorov, Honneth y el reconocimiento inmanente

Por «reconocimiento inmanente» nos referimos, entre otros aspectos, a la toma en consideración y evaluación de los comportamientos o actos de otros y a la reacción personal o social ligada. Debido a la complejidad del concepto, vamos a intentar arrojar luz apoyándonos, en primer lugar, en la noción de «reconocimiento» ampliamente desarrollada por Tzvetan Todorov en su obra *La vida en común* (1995). El autor resalta que «toda coexistencia es un reconocimiento» (1995, p. 117) y su alcance ocupa todas las esferas de nuestra existencia, convirtiéndolo en un elemento imprescindible de análisis. Además, no existe un único modo de reconocimiento, sino que será una multiplicidad de modos la que impactará en el desarrollo existencial que despliegue el individuo.

Trasladando esta multiplicidad de formas de reconocimiento a nuestra problemática, un primer rasgo característico es el estar a la caza de un «reconocimiento de distinción» (Todorov, 1995, p. 121). El yihadista reclama ser percibido como alguien diferente, alguien que posee una verdad especial y unas particularidades que entran en conflicto con los otros, con los que no consideran pertenecientes a su grupo. Buen ejemplo de esto es la toma de distancia de aquellos individuos pertenecientes a sociedades occidentales, quienes son percibidos como un fiel reflejo de la apostasía y la herejía. Este tipo de reconocimiento ayuda a explicar el tipo de percepción hacía aquellos a los que el yihadista considera enemigos. Por otro lado, cabe señalar que en la conformación de la identidad del terrorista, la *umma* o comunidad tendrá un papel fundamental, ya que es aquí donde construye otra forma de reconocimiento, el «reconocimiento de conformidad» que introduce al individuo en un dinámica autorreferencial, permitiéndole definir los rasgos esenciales de lo que es frente a lo que no es.

Otra diferenciación entre modalidades de reconocimiento será la que hace entre el «rechazo» y la «negación» de reconocimiento. La negación o falta de reconocimiento es algo que entra en conflicto directo con el carácter público de esta forma de delincuencia, haciendo de esta categoría algo inaplicable al ejemplo del yihadismo. No obstante, el rechazo de reconocimiento de la vía terrorista es nuestra única herramienta para lidiar con el problema. Aún siendo así, la principal consecuencia de esta vía estriba en que, por medio de la sanción, nunca terminamos de saciar definitivamente la sed de reconocimiento del yihadista, sino que producimos el efecto totalmente contrario: le reconocemos su existencia y el valor (ie. negativo, entendemos) de lo que hacen.

Por otro lado, Axel Honneth (1997), en la línea que vamos argumentando, afirma que «la integridad del hombre se debe fundamentalmente a modelos de aquiescencia o de reconocimiento» (p. 160). El discurso yihadista, como se ha tenido oportunidad de señalar en estudios claves en materia de fundamentalismos religiosos (véase, Armstrong, 2009; Fraijó, 2004; Garaudy, 1990, 1995; Kienzler, 2002; Küng, 2006; etc.), pone de relieve un talante que denuncia una lucha maniquea de clases y pone sobre la mesa un conflicto social que va más allá del choque de civilizaciones huntingtoniano (Huntington, 1997). Esto es, reclama una lucha contra la «opresión» y la «colonización» que perciben sufrir desde occidente. Dicho de otro modo, la naturaleza revolucionaria del yihadista se ve ineluctablemente excitada por los excesos de reconocimiento negativo que interioriza y que cristalizan posteriormente en conductas de violencia extrema, llegando incluso al sacrificio personal.

Más concretamente, en su libro *La lucha por el reconocimiento* Honneth (1997) analiza con minucioso detenimiento lo que denomina «la estructura de las relaciones de reconocimiento social», análisis que complementa las anteriores nociones de «rechazo» y de «negación» de reconocimiento. Entre las diferentes formas de reconocimiento incluye las que cataloga como «formas de menosprecio». En primer lugar, aquellas relacionadas con las lesiones a la integridad física, destacando la violación y el maltrato. En segundo lugar, aquellas formas de lesionar la integridad social, apuntando a la desposesión de derechos y la exclusión social. Finalmente, también subraya las lesiones al honor y a la dignidad.

Respecto a las lesiones a la integridad física, las más importantes según arguye nuestro autor:

Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura y en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro. (Honneth, 1997, p. 161)

La segunda forma de menosprecio que examina tiene que ver con la lesión de la integridad social. Honneth (1997) toma como referencia la experiencia de la «humillación» como la situación que se le atribuye a un sujeto que queda excluido de determinados derechos dentro de una sociedad. Dicho esto, el yihadista, en especial aquellos radicalizado en suelo occidental o aquel que sufra el conflicto árabe-israelí, podría encajar bastante bien con esta descripción. Como explica:

Lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. (Honneth, 1997, p. 163)

Por último, describe una tercera forma de menosprecio en la que los bienes que se están lesionando están en estrecha relación con las nociones de «honor» o de «dignidad». Estos términos están ligados al valor social del singular o del grupo. De tal modo que «sólo con tales formas evaluativas de desprecio, de desvalorización de modos de vida individuales o colectivos, se llega propiamente a comportamientos que hoy se designa en el lenguaje cotidiano con los conceptos de “injuria” y “deshonra”» (Honneth, 1997, p. 163). En otras palabras, si el sujeto atribuye una significación positiva a su comunidad y ésta es desvalorizada por agentes externos, este sujeto conjugará una pérdida de autoestima como consecuencia.

Huelga decir que en las formas de menosprecio no hay espacio para ningún modo de reconocimiento positivo; por ello, resultan tan útiles para entender el dominio negativo del

fenómeno del reconocimiento y las consecuencias en una autorreferencia viciada del sujeto. En suma, las reacciones de sentimientos negativos asociadas a las diferentes experiencias de menosprecio generan el caldo de cultivo apropiado para el surgimiento de una lucha por el reconocimiento.

2. Desde el paraíso: *Muyâhid* y *shahîd* y el reconocimiento trascendente

En el Islam no hay nada más glorioso para un *Muyâhid*, un combatiente de Alá, que convertirse en un mártir o *shahîd*. La participación y muerte en la *yihâd* guerrera es uno de los mecanismos que tendrá el terrorista para conseguir un reconocimiento que va más allá de la vida, un reconocimiento trascendente al que sólo acceden aquellos que tengan el favor de Dios. Haciendo el ejercicio de una hermenéutica radical de las fuentes, podemos hallar pasajes del Corán en los que se vislumbran las virtudes de luchar y morir en el bando de Alá. Aleyas como (4, 74) o (3, 158) son un claro reflejo de la importancia del sacrificio en combate.

¡Que quienes cambian la vida de acá por la otra combatan por Dios! A quien, combatiendo por Dios, sea muerto o salga victorioso, le daremos una magnífica recompensa. (4, 74)

«Realmente, si morís o sois matados, junto a Alá seréis reunidos» (3, 158)

En este sentido, donde mayor esfuerzo se va a dedicar a profundizar en las recompensas de naturaleza trascendental será en la tradición del Profeta o *hadith*. En concreto, en la Sunna de Al-Bukhari (1988), citada en Fouad (2005), se relata que:

El mártir [*shahîd*] tiene a los ojos de Dios seis premios: todo se le perdona en seguida; ve inmediatamente el puesto que le ha sido asignado en el paraíso; está libre del castigo de la tumba y del gran terror; se le corona con la diadema de la veneración, cada rubí de la cual vale tanto como la tierra con todo lo que ella contiene; se le desposa con setenta y dos novias de hermosos ojos; y él intercede a favor de setenta y dos de sus parientes (p. 20).

Tomando esto en consideración, el reconocimiento trascendente, en oposición al reconocimiento inmanente, apunta a ser un acicate de mayor efectividad para que el *muyâhid* sea capaz de dar su vida en un atentado y convertirse así en *shahîd*. Este reconocimiento divino funciona como una de los principales elementos explicativo de la existencia de terroristas suicidas en el seno de grupos como Al-Qaeda, Hizbollah o el actual Estado Islámico (ISIS). No obstante, es importante subrayar que las «operaciones de martirio» no son exclusivas del yihadismo².

2 Según nos explica Jordan (2004), los grupos anarquistas de finales del siglo XIX, los «Panteras Negras» de sesgo etno-nacionalista o la organización palestina «Brigada de los Mártires de Al-Aqsa» han perpetrado un gran número de atentados suicidas que podríamos denominar «agnósticos» o sin relación con creencias religiosas. Aparte, hay que diferenciar los suicidios de las muertes provocadas durante el combate. «Es cierto que entre el suicidio y la resistencia heroica existe una diferencia clara: en la acción suicida el protagonista se causa a sí mismo la muerte, mientras que el autosacrificio muere en manos del otro» (Jordán, 2004, pp. 26-27).

La figura del *shahîd* está profundamente marcada por un puritanismo obsesivo. Tras los atentados del 11 de septiembre, el FBI hizo público el testamento de Mohammed Atta, jefe operativo de los atentados contra las Torres Gemelas, escrito en 1996, cinco años antes de su sacrificio. Una lectura de este texto refleja la plataforma radical desde la que está planteada. En este texto se hará algunas referencias acerca de la necesidad de meditar varios de los capítulos del Corán más susceptibles de ser interpretados en clave violenta “ej. «El botín», capítulo octavo y «el arrepentimiento», capítulo noveno”. Del mismo modo, Mohammed Atta concretó todos los pasos a seguir en la elaboración y desarrollo de su funeral y destacó con minuciosidad todos los rituales de purificación previos al atentado: desde recitar unas aleyas durante la preparación de la indumentaria, inclusive un cuchillo bien afilado, hasta la prescripción de inmolarse a grito de «*Allah-u Akbar*» o «¡Alá es grande!». En cierto modo, toda esta liturgia no buscaba un reconocimiento mundano directo, aunque ahora estemos hablando de ello de manera indirecta, sino un claro reconocimiento trascendental que recompense al suicida por su sacrificio.

Finalmente, es importante poner de relieve el calado social que tiene la búsqueda de reconocimiento trascendente, donde las familias de los mártires sienten más orgullo que lástima por la pérdida de un miembro de su familia. Jordán (2004) testimonia las declaraciones de la madre de un *shahîd* palestino a la cadena de televisión Al Yazira:

No amo a mis hijos más que al Islam. Lo he entregado como ofrenda y sacrificio a Dios (que sea glorificado) y a la verdadera religión, con el fin de proteger la fe y alzar el estandarte de «no hay más divinidad que Dios y Mahoma es su Profeta [Shahâda]» sobre la tierra de Palestina y sobre todas las tierras del mundo. Si no abrazamos la guerra santa, la herejía cubrirá todo el mundo... nuestro fin no es vivir, sino agradar a Dios (que sea glorificado). Éste es nuestro principal y último objetivo en esta vida (p. 28).

3. Conclusiones

El recurso a esta violencia brutal muestra que estas personas son incapaces de valerse de otro tipo de caminos, como las vía democráticas, para la consecución de sus demandas. De hecho, la criminalización o clasificación de estos individuos como delinquentes es una forma de reconocimiento que funciona a modo de profecía de autocumplimiento, llevándolos a articular pensamientos del tipo «este reconocimiento que no obtengo de buena voluntad, lo obtendré por la fuerza» (Todorov, 1995, p. 136)³. Y si las demandas no han sido satisfechas, con la comisión atentados se satisface un doble deseo: el reconocimiento directo del daño causado y un reconocimiento indirecto por la atención que se le presta después al atentado.

3 Sobre este punto tiene mucho que decirnos las teorías de sociología criminal asociadas al *labeling approach* o teoría del etiquetaje, basadas en los principales postulados del interaccionismo simbólico. La tesis fundamental de los teóricos de la rotulación es que la sociedad se genera a partir de definiciones de la realidad que hacen los mismos individuos. Gonzalo Herranz de Rafael (2008) nos explique que «la concepción subjetiva del sujeto de sí mismo, de su sociedad y de la posición que ocupa en la misma es esencial para interpretar la conducta delictiva» (p. 218).

Con afinado sentido crítico, recuperamos aquella afirmación del escritor alemán Hermann Hesse (2003) cuando decía que «las personas mayores, que hemos visto de todo, conocemos bien la capacidad del hombre para toda suerte de barrabasadas, y también su capacidad de justificarlas teológicamente» (p. 71). A modo de interrogante, ¿qué sucede cuando las mismas instancias religiosas, es decir, los mismos fundamentos últimos del sentido para muchos, constituyen las lanzaderas del odio al otro y la muerte? Obviamente, este no es lugar para zanjar la cuestión. Sin embargo, tras el análisis filosófico del concepto de «reconocimiento» que hemos desarrollado, y considerando que las ciencias del crimen, entre ellas la criminología, se definen por la interdisciplinariedad de sus contenidos, podemos asegurar que este uso de análisis filosóficos sólo es la afirmación de esta interdisciplinariedad, lo que no debería provocar ningún tipo de rechazo. Lo hemos podido comprobar, aunque sea de un modo introductorio: el diálogo es posible porque los problemas que caen bajo la competencia de ambas disciplinas son comunes. Y, a pesar de que desde los sectores más positivistas de la criminología se podrían criticar la ausencia de metodologías empíricas propias de las ciencias sociales y del comportamiento, sería falaz, al tiempo que enormemente irresponsable, sostener esta supuesta interdisciplinariedad desde una exclusión de métodos que, en combinación, podrían resultar de gran interés para el análisis del fenómeno del yihadismo actual.

Bibliografía

- Amstrong, Karen (2009): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Tusquets, Barcelona.
- Castro-Toledo, Francisco Javier (2015): Entre la filosofía y la criminología: aportes interdisciplinarios para la prognosis de los atentados terroristas de inspiración islámica, en *Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, Red española de Filosofía y Publicacions de la Universitat de València (PUV), Valencia, pp. 111-120.
- Fouad, Khaled. (2005): *Carta a un terrorista suicida*, RBA, Barcelona.
- Fraijó, Manuel (2004): Fundamentalismos y religión: el caso del islam, en M. Fraijó y R. Román (coord.), *Fundamentalismo y violencia*, UNED, Córdoba, pp. 13-37.
- Garaudy, Roger (1990): Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición, violación, en *Concilium*, 228, 227.
- Garaudy, Roger (1995): *Los integristas: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Gedisa editorial, Barcelona.
- Garrido, Vicente. (2012): *Perfiles criminales: un recorrido por el lado oscuro del ser humano*, Ariel, Madrid.
- Garrido, Vicente, Stangeland, Per y Redondo, Santiago (1999). La delincuencia organizada, en *Id, Principios de Criminología*, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 635-658.
- Herranz de Rafael, G. (2008): Control social, desviación y delito, en J.I. de Usel y A. Trinidad Requena (Coord.), *Leer la sociedad: una introducción a la sociología general*, Tecnos, Madrid, pp. 204-231.
- Hesse, Hermann (2003): *Lecturas para minutos*, 2, Alianza, Madrid.
- Honneth, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona.

- Huntington, Samuel P. (1997): *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona.
- Jordán, Javier (2004): *Profetas del miedo: aproximación al terrorismo islamista*, Eunsa, Pamplona.
- Kienzler, Klaus (2002): *El fundamentalismo religioso*, Alianza, Madrid.
- Küng, Hans (2006): *El Islam: historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid.
- Todorov, Tzvetan (1995): *La vida en común: ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid.

Subjetividad y biopolítica. La pregunta por «la vida»

Subjectivity and Biopolitic. The Question about «Life»

CECILIA CIENFUEGOS MARTÍNEZ*

Resumen: Con la modernidad se establece una nueva definición del terreno de lo político. En este artículo se reflexionará en torno a las implicaciones de lo que autores como Michel Foucault o Hannah Arendt han dado en llamar “la entrada de la vida” en la discusión política. De la puesta en común de estos diagnósticos surgen toda una serie de interrogantes con respecto a la posibilidad de la subjetividad contemporánea, que se abordarán a partir de las aportaciones de Judith Butler y sus teorías a propósito de la precariedad, la vulnerabilidad y el reconocimiento.

Palabras clave: biopolítica, sujeto, vida, reconocimiento, precariedad.

Abstract: With modernity a new definition of the political is established. This article will reflect on the implications of what authors such as Michel Foucault or Hannah Arendt have called “the entrance of life” in the political. From the sharing of these insights, a range of questions will emerge about the possibility of contemporary subjectivity. These questions will be approached by using the contributions of Judith Butler and her theories about precariousness, vulnerability and acknowledgment.

Keywords: biopolitics, subject, life, acknowledgment, precariousness.

1. Del poder de muerte al poder de vida: la modernidad según Foucault

En la modernidad se lleva a cabo todo un proceso de *subjetivación* del mundo que nos rodea. A cada momento, el ser humano es más consciente de su poder sobre este mundo, hasta el punto de ser capaz de reconocerse como responsable incluso de los cambios meteorológicos, las catástrofes naturales o la expansión epidémica de la muerte. Existe una relación directa con la vida en la medida en que nos sabemos capaces de gestionar los recursos que nos rodean para hacerla más o menos vivible. De esta manera, tal y como apunta Michel Foucault, dado que “el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Becaria de postgrado de la Fundación “La Caixa” y estudiante del Máster en Gender Studies (Research) en la Universidad de Utrecht. Antigua estudiante del Máster en Teoría y Crítica de la Cultura, en la Universidad Carlos III de Madrid. Galardonada con el Premio Elisa Pérez Vera, 2014, entregado por el Centro de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, al trabajo de investigación “Diálogos de Justicia. Reconocimiento, género y precariedad en los debates contemporáneos de justicia”, así como con el V Premio de Investigación en Estudios de Género “Ciudad de la Cerámica”, 2016, al trabajo: “Sujetos de Violencia. Una aproximación crítica a la violencia sexual como discurso de género”.

emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad, pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder”¹. Es decir, la subsistencia ha dejado de ser un problema de primer orden, y la propia dimensión biológica de la vida, que hasta hace relativamente poco resultaba una incógnita, un “regalo” del que poco o nada podía saberse y que nada tenía que ver con la gestión humana, ha pasado a estar en el centro de la preocupación política porque se entiende por primera vez como una cuestión de responsabilidad pública. Cuestiones de estricta naturaleza biopolítica como la protección ante el dolor, el derecho al aborto (y por lo tanto a la gestión del propio cuerpo por parte de las mujeres), o el mismo derecho a la propia muerte, son cuestiones protagonistas de la discusión ético-política contemporánea, que ponen sobre la mesa interrogantes políticos fundamentales sobre la autonomía, la libertad o la soberanía.

Con esta subordinación de lo biológico a la gestión y producción humanas, *la vida entra en la polis*, y esto supone automáticamente toda una serie de cambios en nuestra estructura de comprensión de lo político. En palabras de Foucault: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”². Y lo que ocurre es que, con este cambio fundamental, Foucault diagnostica una transformación en la lógica de legitimación del poder, que está directamente relacionada con las mejoras técnicas modernas que han hecho cada vez más accesible la conservación de la vida. Así, en un desarrollo paralelo al auge del capitalismo, el poder deja de estar ocupado simplemente por los “sujetos de derecho” y pasa a centrar su atención en los “seres vivos”, de manera que su misma naturaleza se ve transformada. El poder soberano característico de los Estados-nación, que basaba su legitimación y máxima autoridad en su potencia de muerte, da paso a una nueva forma de poder que parte ahora de la propia vida, y toma como fuente de soberanía y legitimidad el hacer esta vida posible.

Según Foucault, este cambio de paradigma se establece y refuerza, a partir de los siglos XVII y XVIII, según dos polos: por un lado, con la focalización en las *disciplinas del cuerpo*, basadas en la necesidad de construir cuerpos cada vez más capaces, sanos y útiles para la producción capitalista, pero al mismo tiempo dóciles y sumisos; y por otro lado, con toda una serie de controles y regulaciones de la población, centrados en un cuerpo humano como *especie* cuyos procesos han de ser medidos y reajustados de acuerdo a los intereses de un determinado Estado-nación³. El cambio fundamental atañe por tanto a qué se considera dentro del terreno de lo político. Este cambio, además, tiene que ver con una importancia creciente de la *norma*, en contraposición al sistema jurídico de la *ley*; y, con esta transformación fundamental, el poder pasa de estar armado y ser un poder basado en la amenaza de muerte, a convertirse en un poder regulador, basado en dispositivos de definición y corrección constantes según los criterios establecidos de valor y utilidad. La “vida” se convierte en el objetivo político por excelencia, y con su “invasión” adquiere el poder su acceso inmediato al cuerpo como terreno político.

1 Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 151.

2 *Ibid.*, p. 152.

3 Es en la intersección de estos dos ejes donde se coloca el sexo; y es por esto, según Foucault, por lo que el sexo como tal se articula como un reto para el juego político contemporáneo, que lo convierte en el blanco de todo tipo de vigilancias, regulaciones y sistemas de control.

El problema es que lo que se plantea es una reivindicación tremendamente incomprendible para el sistema jurídico clásico; esto es: la reivindicación de un “«derecho a la vida», al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el «derecho», más allá de todas las opresiones o «alienaciones», a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser”⁴. Es decir, cuando Foucault habla de “derecho a la vida”, no habla de “cualquier vida” como *nuda vida*, sino de una vida que permita el desarrollo del sujeto en los términos en los que éste quiera desarrollarse. A lo que nos enfrentamos aquí, por lo tanto, es a una pregunta fundamental por la subjetividad, y ésta es: ¿en qué términos es un sujeto posible? Lo que nos lleva quizá a plantear una pregunta anterior, como la siguiente: ¿de qué hablamos cuando hablamos de “vida”? Pero para abordar estas preguntas, es necesario primero reflexionar sobre qué significa la entrada de la vida en la esfera de la política, y cuál es la relación entre ambas categorías. En este sentido, las aportaciones han sido muchas, pero considero imprescindible reparar en las reflexiones de la filósofa alemana Hannah Arendt, que en muchos sentidos terminó por desarrollar una teoría paralela a la planteada por el filósofo francés, aunque de conclusiones opuestas.

2. Hannah Arendt: La política de la acción y la negación del cuerpo

En su influyente libro *La condición humana*, Arendt realiza un desalentador y descarnado diagnóstico del mundo contemporáneo, cuya conclusión es el reconocimiento del ascenso del *homo laborans* al centro de la escena política, y con él la politización de la *nuda vida*, que traerá consigo la condena de la capacidad de acción política. Es decir, con la entrada de la vida en la polis se sentencia para Arendt el eclipse de la política, y con él se configura la entrada en la modernidad. Arendt desarrolla su análisis en torno a tres categorías fundamentales: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*. De estos tres conceptos, la acción (*praxis*) sobresale como *lo imprescindible* de la condición humana, lo único que expresa su genuina esencia. Lo característico de la acción, para Arendt, es que sólo puede darse allí donde las necesidades más inmediatas están cubiertas, y su función es la de establecer una suerte de *comienzo libre en el tiempo*, un comienzo de algo radicalmente nuevo. Una de las características más incómodas de la acción, no obstante, es que sus resultados son tan irrevocables como impredecibles. Debido a esto, existe la tentación constante de encontrar un sustituto a la acción, y así “escapar de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden”⁵. No obstante, para Arendt, el problema de los tiempos modernos es que se caracterizan por el eclipse de la acción, que es tan sólo concebible en algunas excepciones revolucionarias –siempre y cuando partan de una radical autonomía con respecto a aspectos sociales y aspiren a instaurar una absoluta novedad histórica en términos estrictamente políticos–.

Lo característico de nuestra época, por lo tanto, no es su dimensión fabril o técnica, sino que hemos retornado a esos ciclos elementales de la supervivencia que representa la labor y nos hemos reducido así a una existencia cíclica, en virtud de la cual vamos constantemente dando vueltas sin saber muy bien por qué, en una actividad incesante que no configura mundo. La política misma ha terminado convertida en una suerte de labor cuya función es la

4 Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 154.

5 Arendt, H., *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 243.

de satisfacer las necesidades contingentes, establecidas en términos de felicidad –que recibe también el nombre de bienestar– y cuya estructura esencial es la del consumo. Esto hace que la *acción* en sentido estricto sea algo casi olvidado, que puede irrumpir desde luego de manera inesperada en alguna revolución, pero que no tiene nada que ver con el espíritu de los tiempos.

Es decir, según Arendt, a partir de la modernidad se habría dado el surgimiento de lo que ella llama la “esfera de lo social”, que sin ser ya una esfera estrictamente privada, como sí lo es el *oikos* aristotélico, traslada las lógicas de este último al espacio público, y esto es algo tremendamente nocivo para la propia construcción de lo político. Con esta ascensión, la frontera entre lo público y lo privado se diluye, y el cometido fundamental de la gestión de lo común pasa a centrarse en la administración de la vida contingente: de sus procesos y urgencias cotidianas. Y lo que ocurre es que, para Arendt, si la polis habría de ser el espacio de la acción libre de los hombres, esta libertad sólo puede estar garantizada en la medida en la que sus contingencias y necesidades inmediatas no intervienen en la discusión pública, pues éstas no hacen sino corromper toda posibilidad de acción verdaderamente política. De esta manera, la división entre lo público y lo privado se erige en Arendt como una condición fundamental para la construcción política, y es por esto por lo que resultaría implanteable, desde su punto de vista, una noción como la de “bio-política” –a la que ella en todo caso nunca hará referencia–. En el momento en el que la vida se inmiscuye en las cuestiones de la polis, toda posibilidad política queda condenada a un falso ejercicio de libertad.

Esta incompatibilidad radical llama desde luego la atención, por lo que cabe pararse a reflexionar sobre cuáles son las propiedades o características que convierten a la vida en una cuestión tan problemática para la noción arendtiana de política. Me permitiré destacar en este sentido dos aspectos que resultarán en adelante fundamentales en lo que refiere a la reflexión que aquí se plantea, a propósito de la posibilidad de una “subjetividad biopolítica”.

En primer lugar, habría que preguntarse por cuáles son las características del espacio público en Arendt. En este sentido, destaca como la primera de sus condiciones la configuración de un espacio de “igualdad entre los diferentes”, que parta de reconocer la pluralidad constitutiva de la condición humana, pero que no vulnere en todo caso el principio de igualdad entre pares –una condición necesariamente construida y que sólo puede darse fuera del hogar y la familia, esfera que Arendt reconoce como el centro natural de la desigualdad–. En Arendt son por tanto indispensables los otros, en la medida en que “la acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento [...]. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres”⁶. Esta pluralidad, no obstante, apunta Arendt, no tiene nada que ver con la *alteridad*. Ésta, de hecho, distorsiona por completo el espacio público: supone un elemento perturbador que de alguna manera desvirtúa todas las relaciones humanas y hace imposible el discurso y la escucha en igualdad de condiciones. En este sentido cabe pensar, desde luego, en una tensión directamente relacionada con la entrada de lo femenino en el espacio público: una entrada cuyo efecto inmediato parece ser el de una suerte de automática “privatización” del mundo.

6 *Ibid.*, p. 216.

Frente a esta característica de lo público, la actividad de la labor consiste precisamente en aquella “en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo”⁷. De esta manera, la segunda condición imprescindible del espacio público, que tiene que ver con la posibilidad de libertad, nos lleva a ese ya citado rechazo de la necesidad y contingencia de la vida humana, que ha de ser gestionada en el espacio privado y bajo el resguardo de la institución de la familia. Es más, Arendt se remite a la esfera de la familia para poner de manifiesto que la inclusión de la vulnerabilidad del cuerpo contingente lleva directamente a la lógica de la dominación, pues donde no hay iguales, y allí donde el hombre actúa movido por la llamada a la conservación del propio cuerpo, aparece la violencia: “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo”⁸. Es decir, en última instancia, la familia se constituye en el discurso arendtiano como ese espacio prepolítico –o antipolítico, a veces–, donde la dominación está legitimada en la medida en que sólo a partir de la misma puede trascenderse la inmediata vulnerabilidad de la propia vida, necesitada y dependiente, para saltar a un mundo político donde estas necesidades queden al margen. Pero para que estas necesidades puedan ser puestas a un lado han de ser satisfechas en última instancia por otro tipo de “sujetos”, por los que no hay posibilidad –o necesidad– de preguntarse (tradicionalmente encarnados, huelga de nuevo insitir, por las mujeres).

Parece por tanto claro que, según la concepción arendtiana de lo político, lo que molesta profundamente de la entrada de la vida en la esfera pública es su relación con un elemento especialmente incomodo para ésta: la condición corporal del ser humano. El cuerpo, en esta definición de lo político, no es más que aquello que nos aleja de una anhelada “igualdad”: en primer lugar, porque instituye una diferencia fundamental e infranqueable entre (al menos) dos tipos de individuos diferentes –uno de ellos, además, definido por su radical corporalidad, su completa y sistemática dependencia de su condición de cuerpo: las mujeres–; y en segundo lugar, porque el cuerpo nos remite constantemente a esa indigencia primera de nuestra existencia, pues somos seres encarnados y por lo tanto vulnerables, dependientes, atados a las exigencias del mundo de la vida. El problema es que, si la concepción tradicional de sujeto da toda preeminencia a la conciencia, el cuerpo es típicamente negado; mientras que la mente se instituye como transparente, lo que ocurre con el cuerpo es que representa una total opacidad. Tal y como plantea David Le Breton en su libro *Antropología del cuerpo y modernidad*, nada es más misterioso para el hombre que el espesor de su propio cuerpo; y sin embargo, paradójicamente, sólo podemos vivir a partir de él: es la primera instancia a partir de la cual accedemos al mundo.

Lo que quizá debería llamar aquí la atención, por lo tanto, es cómo han podido mantenerse estas dos esferas separadas durante tanto tiempo. Y lo que ocurre es que hemos aprendido a dibujar lo político como el espacio de la emancipación en la medida en que es capaz de mantenerse esencialmente separado del mundo de la vida, por lo que éste tiene de contingente y desigual. Sin embargo, tal y como plantea Carmen González Marín: “la sombra del biopoder nos fuerza a adoptar una perspectiva nueva: carece de sentido *hacer*

7 *Ibid.*, p. 237.

8 *Ibid.*, p. 57.

político lo personal, porque lo personal *ya es una construcción biopolítica*⁹. Es decir, con este “cambio a la biopolítica”, el centro del ejercicio del poder pasa a localizarse en la administración de la vida, lo cual implica un cambio en los mecanismos de este mismo poder. Un “bio-poder” que por vez primera ve legitimado su ejercicio ante el único objetivo de conservar la vida pasa a operar en el espacio público; no obstante, lo que cabría entonces preguntarse es si lo determinante es un cambio hacia una lógica biopolítica, o si al contrario ésta siempre estuvo allí, y quizá lo nuevo es la instauración de un poder que construye su legitimidad directamente a partir de ella. Quizá lo que ocurre es que la política no puede abstraerse de la vida si no es mediante un ejercicio de exclusión consustancialmente violenta –como aquel que se lleva a cabo para la construcción de la división entre el espacio público y el privado–. Quizá por tanto no sea la vida lo problemático, sino la negación de la misma, pues condena al olvido toda una esfera de la condición humana que, lejos de ser anterior o contraria a la política, se constituye como el requisito indispensable de la misma.

3. Política desde el cuerpo: ¿qué significa poner la vida en el centro?

Así las cosas, si la vida es de alguna manera inseparable de la política, esta “entrada de la vida en la polis” ha de poder entenderse desde alguna otra perspectiva. En este punto, cabe de nuevo recuperar a Foucault, quien realiza un diagnóstico paralelo al de Arendt pero de sentido contrario, dado que, mientras que en Arendt el ascenso de lo social es siempre negativo, pues implica el olvido de la política, en Foucault se trata más bien de reivindicar la política *para* lo corporal. Es decir, cuando Foucault hace estos análisis en torno a cómo se desarrolla la política moderna como producción de verdad sobre los cuerpos, lo que está reivindicando es que cuando se hace política ha de hacerse desde el cuerpo, desde lo material y lo viviente. Aboga por tanto por la recuperación de la capacidad política de lo puramente vivo, desde la inmediatez de la carne. Pero ¿qué significa esto para la pregunta por el sujeto?

Hablar del sujeto en términos de biopolítica implica pensar que aquello que se subjetiviza es siempre un cuerpo, un cuerpo que está vivo y que es por lo tanto vulnerable. Este punto de partida significa, como hemos visto, una transformación interesante en la manera de abordar el campo de lo político. Pero no sólo eso: a partir de esta transformación la propia noción de sujeto experimenta un cambio fundamental. Partir del cuerpo implica partir de una noción ampliada de *interdependencia*, pues, tal y como plantea Judith Butler: “Cada cuerpo se define por las relaciones que hacen su vida y acción posibles”. Es decir, no se trata de pensar en una serie de sujetos unidos en la esfera pública por sus necesidades individuales, sino de que la propia dependencia de nuestros cuerpos niega la sola posibilidad de un sujeto solipsista y autorreferente. Lo cierto es que no podemos hablar de un cuerpo sin saber qué es lo que sostiene a ese cuerpo. De esta manera, el cuerpo se desvela menos como una entidad que como un sistema de relaciones (entre las que han de contarse toda una serie condiciones materiales o ambientales que permiten su existencia, pero también de dispositivos de control

9 González Marín, C., «Introducción. Biopolítica y género», *Cuadernos Kóre. Revista de historia del pensamiento de género* (Madrid), Vol. 1, Nº 4, Primavera/verano 2011, p. 12.

que hacen a ese cuerpo reconocible por otros). El pensar al sujeto desde el cuerpo permite así poner de manifiesto que no existe acción posible sin el apoyo necesario, pues no puede pensarse en el cuerpo como algo singular o autorreferente.

Pero pensar desde la biopolítica, por otro lado, significa también pensar que lo subjetivo es siempre una construcción dictada por una determinada dinámica de poder, y que por lo tanto nos remite a la pregunta sobre quiénes son los individuos capaces de reclamar reconocimiento y quiénes en cambio quedan fuera de esta posibilidad por no formar parte de los marcos de inteligibilidad impuestos por un régimen de verdad determinado. Es decir, no puede pensarse en un sujeto prediscursivo, anterior a la norma, pues esta norma define previamente la viabilidad o inteligibilidad de un sujeto dado; es decir, decide por anticipado quién puede llegar a ser un sujeto y quién no. La idea de qué es una construcción social tiene que ver por tanto con una construcción de verdad desde cierto sistema de poder, y en este sentido es relevante señalar algo en lo que repara la filósofa norteamericana Judith Butler y que va a constituir un punto de partida fundamental para cualquier reflexión bio-política: y es que la producción implica siempre no solamente la creación de aquello que se quiere producir sino también la generación de *residuos*, de *afueras constituyentes*.

Para Butler, que en este sentido es profundamente foucaultiana, el sujeto no es algo dado, sino una construcción dependiente de discursos del poder y del saber. Así, la paradoja es que “si los términos del poder definen *quién* puede ser un sujeto, *quién* está cualificado como sujeto reconocido, en política o ante la ley, entonces el sujeto no es una precondition de la política, sino un efecto diferencial del poder”¹⁰. Esta afirmación supone, entre otras cosas, una terrible dificultad para las reivindicaciones por el reconocimiento. Y es que lo que ocurre es que “pensamos en los sujetos como el tipo de seres que piden reconocimiento ante la ley o ante la vida política, pero quizás el asunto más importante es cómo los términos de reconocimiento –y aquí podemos incluir una gran cantidad de normas sexuales y de género– condicionan por anticipado *quién* será considerado como sujeto y *quién* no”¹¹. Y es quizá la pregunta por lo abyecto, aquello que habita en los límites de lo reconocible y que no puede reconocerse como “vida”, la que constituye el interrogante clave, que nos habla también, de alguna manera, de la condición artificial y construida de aquello que se ha producido como una construcción supuestamente anterior al poder.

Y lo que ocurre es que, de esta manera, la misma categoría del reconocimiento se desvela insuficiente, dado que nos enfrentamos a fenómenos que cuestionan su posibilidad. A partir de aquí, lo que Judith Butler se plantea es un reto interesante: el de construir una nueva ontología corporal que parta de la conciencia de la absoluta vulnerabilidad que nos define como seres humanos. Es decir, que parta de nuestra condición de cuerpos necesitados, que dependen en todo momento de lo que hay fuera de sí mismos para sostenerse. En este sentido, en su libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Butler parte del problema ontológico planteado por la pregunta *¿qué es una vida?*, que desde su punto de vista nos deriva a un problema epistemológico que se configura por su parte bajo la pregunta *¿qué es lo reconocible como vida?* Ambas cuestiones, finalmente, devendrán en un problema de responsabilidad

10 Butler, J., «Performatividad, Precariedad y Políticas Sexuales», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (Madrid), Vol. 4, n° 3, septiembre-diciembre 2009, p. 324.

11 *Ibid.*, p. 325.

ética, según el cual hemos de preguntarnos por *¿qué hay que reconocer?* –teniendo en cuenta que este reconocimiento está ligado a la concesión de una serie de prerrogativas sociales, tales como la protección ante la violencia o la adjudicación de derechos–¹².

Ante esta primera pregunta ontológica, Butler apunta que “el «ser» de una vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a ese «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida”¹³. Es decir, la vida, como la noción de sujeto, es siempre una producción diferencial del poder, y esto significa que no todas las vidas cuentan lo mismo. Para ser capaz de registrar esta situación, por lo tanto, Butler plantea la necesidad de partir de una nueva ontología corporal, que implique repensar cuestiones como “la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social”¹⁴. Lo que hay que tener en cuenta, desde la perspectiva butleriana, es que en la medida en que somos seres “expropiados por la presencia del otro”, cuya autonomía es siempre dependiente de esta existencia externa, lo que nos constituye políticamente es precisamente “la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos”¹⁵.

No obstante, la característica principal de esta común vulnerabilidad es que no se encuentra repartida en términos de igualdad. Es decir, si bien estamos condenados a vivir como seres humanos una existencia precaria, esta precariedad se encuentra repartida de manera diferencial, y es aquí donde radica para ella el punto de partida de toda reflexión política que aspire a transformar verdaderamente la sociedad. En este sentido, Butler establece una diferencia entre el concepto de «precariedad» (*precariousness*) y el de «precaridad» (*precarity*). Con «precariedad» (*precariousness*) Butler hace referencia a esa condición compartida de vulnerabilidad intrínseca a todo ser vivo, en la medida en la que somos completamente dependientes de nuestra interacción con los otros para garantizar la propia supervivencia. No obstante, tal y como se ha señalado, el problema es que esta precariedad se encuentra distribuida de manera diferenciada entre cada uno de los individuos y grupos sociales –ya sea por cuestiones de género, de raza, de identidad sexual, de nacionalidad, etc.–. Propone por lo tanto la reflexión sobre el concepto de «precaridad» (*precarity*) que, frente a la universalidad de la noción de precariedad, hace referencia a una “condición políticamente inducida” que marca las posiciones imposibles de vida.

Esta *condición políticamente inducida* de la «precaridad» es en buena medida producto ya no sólo de la falta de reconocimiento sino de la imposibilidad de inteligibilidad dentro de los marcos de reconocimiento establecidos. Pasamos por lo tanto a un problema de carácter epistemológico, pues lo que ocurre es que estos marcos normativos de lo cognoscible, dentro de los cuales se *aprehende* una vida como tal, operan de manera diferencial estableciendo jerarquías entre aquellos cuyas vidas merecen ser protegidas y aquellos cuyas vidas resultarán invisibles y no merecedoras de duelo. En este punto es importante, por lo tanto, tener en cuenta que “esta distribución diferencial de precaridad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas,

12 Butler, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Espasa Libros, 2010, p. 16.

13 *Ibid.*, p. 14.

14 *Ibid.*, p. 15.

15 Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 46.

y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte”¹⁶. En este sentido, Butler llama la atención sobre el hecho de que esta vulnerabilidad común que nos constituye como seres sociales, lejos de devenir simplemente en la necesidad del reconocimiento mutuo, establece en primera instancia unas estructuras de dominación determinadas, que se hacen cargo de la delimitación de lo reconocible para justificar las dinámicas de poder establecidas. Es decir, la primera dinámica que implica la distribución diferenciada de la precariedad es la de la instauración de una serie de discursos que aspiran a dar “una explicación específica” –que posteriormente será naturalizada y concebida en términos ontológicos– que justifique la existencia “de poblaciones marcadas, de vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como «destructibles» y «no merecedoras de ser lloradas»”¹⁷.

La responsabilidad ética impuesta por la definición de esta nueva ontología corporal pasa por lo tanto por reconocer esta condición diferenciada y en último término injusta de la aprehensión de la precariedad, que finalmente dibuja un panorama político repleto de sujetos invisibles y de vidas invivibles. El asumir la precariedad como punto de partida, por lo tanto, implicaría el recuperar la noción de vulnerabilidad como un supuesto compartido en igualdad de condiciones y asumir las necesidades que ésta implica de cara a la construcción de políticas sociales que centren su atención en garantizar las condiciones de vida necesarias para que una vida sea vivible. Supone, por lo tanto, un cambio radical de enfoque que aspira a poner en el centro de la discusión la pregunta de *qué es una vida que merezca la pena ser vivida*, para supeditar el desarrollo de toda teoría ética o política posterior a esta pregunta fundamental.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2005): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith (2009): «Performatividad, Precariedad y Políticas Sexuales», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4, nº 3, septiembre-diciembre 2009, Madrid.
- Butler, Judith (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Espasa Libros, Madrid.
- Foucault, Michel (2009): *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid.
- González Marín, Carmen (2011): «Introducción. Biopolítica y género», *Cuadernos Kóre. Revista de historia del pensamiento de género*, Vol. 1, Nº 4, Primavera/verano 2011, Madrid.

16 Butler, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Espasa Libros, 2010, p. 45.

17 *Ibid.*, pp. 53-54.

La Música Champeta: un movimiento de resistencia cultural afrodescendiente a través del cuerpo

Champeta music: a movement of African descendant cultural resistance through the body

EDINSON CUETO QUINTERO*

Resumen: La música Champeta, cuyo epicentro es la ciudad Cartagena de Indias, reforzó la identidad afrodescendiente de los palenqueros, repercutió en la “comunidad sonora” constituida por los pueblos del Caribe y permeó la identidad nacional. Actualmente, antropólogos y sociólogos reconocen en ella referencias histórico-sociales africanas. Su baile constituye un ritual de resistencia socio-cultural que se ha convertido en un fenómeno cultural que tiene espacio en la radio y televisión. Sin embargo, en sus inicios fue rechazada y tuvo que ser difundida por los *picós*, que con alto volumen incitaban a los *afros* al baile atrevido que les recordaba sus orígenes africanos.
Palabras clave: afrodescendiente, resistencia cultural, música *Champeta*, *picós*, cuerpo, identidad.

Abstract: Champeta music, whose epicenter is India's Cartagena city, strengthened the identity of black African-descendant, affected the “sound community” integrated by the Caribbean's peoples and permeated the national identity. Nowadays, anthropologists and sociologists recognize inside its social and historical African references. Its dance is a ritual of socio-cultural resistance that has become in a cultural phenomenon that has space in radio and television. Nevertheless, at the beginning it was rejected, and had to be spread by the *picós* with high volume incited to the *afro's* people to daring dance that reminded they their African origins.
Keywords: African-descendant, cultural resistance, *Champeta* music, *picós*, body, identity.

Al analizar los estudios culturales del Caribe, se puede deducir que en el inconsciente colectivo de los pueblos caribeños abundan tendencias literarias y artísticas que permiten agruparlos en un marco cultural afrodescendiente identitario. Se observa entre estos pueblos una especie de transversalidad cultural. Es decir, etnográficamente se encuentran entrecruzados por matrices culturales provenientes de ancestros africanos comunes que confluyen en la música que comparten y que guarda ocultamente una vieja fantasía nativa: retornar a África.

Fecha de recepción: 06/06/2016 Fecha de aceptación: 16/07/2016.

* Filósofo egresado de la Universidad de Cartagena de Indias-Colombia. Investigador independiente en las líneas de Filosofía de la ciencia, Filosofía de la tecnología y Antropología cultural, con certificación de Colciencias N°: 0001538066201401291832. Con el siguiente artículo publicado: *Breve análisis de la Teoría M propuesta por Stephen Hawking y Leonard Mledinow como teoría unificada del Universo*. Revista Estudiantil de Filosofía Espirales. <http://ojs.udc.edu.co/index.php/espiales/article/view/665/570>

La cual permite explicar la subyacente simpatía entre sus costumbres, símbolos, mitos y ritos inspirados en antiguos sonos africanos que espiritualmente integran la diversidad étnica afrodescendiente en el Caribe. La unión cultural de estos pueblos a través de la música empezó a hacerse evidente a partir de las primeras versiones del Festival de Música del Caribe en 1982, que se realizó durante 15 años, y que permitió no sólo el encuentro entre músicos, sino también entre historiadores, escritores y poetas, e hizo posible que identificaran sus matrices culturales y referencias comunes, independientemente de las imposiciones de los medios de comunicación y de los centros de producción musical. Y especialmente estos encuentros permitieron dar a conocer la música del cantante palenquero Viviano Torres y su grupo *Anne Swing* en 1985. A este grupo se le reconoce como el primero en grabar una canción de música *Champeta* como género musical. Viviano Torres componía y cantaba canciones en su idioma palenquero¹. A su vez, otros cantantes cartageneros en esa época, tomaban acordes de piezas musicales africanas, les cambiaban el nombre y les colocaban letras en español que relataban anécdotas y costumbres de sus comunidades negras. Eso mismo hizo el cantante afro-cartagenero *Joe Arroyo*², cuando grabó en el año 1987 la canción *Yamulemao*, imitando en ella el idioma original de la canción: *Wólof* de Gambia. Y le cambia su nombre original *Diamoule Mawo* (que significa “Niño del agua azul”), por el de *Yamulemao*. Esta canción fue grabada por primera vez en 1982 por su compositor Laba Sosseh, quien nació en Gambia y se crio en Senegal. Cabe resaltar que *Joe Arroyo* tuvo más éxito con su versión caribeña que Laba Sosseh.

¿De dónde surge el vocablo *Champeta*? Este término había sido usado en Cartagena desde tiempos antiguos para denominar a los cuchillos grandes o machetes pequeños que utilizan los pescadores para preparar el pescado en el mercado público, y los cultivadores lo utilizan en labores agrícolas. Debido a que los que desde tiempos antiguos se destacaban por su predilección en escuchar y bailar los discos que los marineros y mercaderes traían desde África eran pescadores y vendedores ambulantes afrodescendientes en el mercado popular y en el corregimiento de la Boquilla, a estos se les empezó a llamar *champetíos*. A estas personas se les observaban dichos cuchillos en los bolsillos traseros de sus pantalones mientras bailaban y tarareaban esta música cuando se encontraban en sus faenas diarias. Pero es preciso anotar que este vocablo poseía una carga despectiva y discriminatoria. Sin embargo, en la actualidad, debido a la aceptación con la que cuenta este género, sus seguidores se enorgullecen cuando se auto definen como *Champetíos*.

Ahora bien, cuando los *champetíos* bailaban en las calles durante las fiestas de la independencia de Cartagena (celebrada tradicionalmente el 11 de Noviembre de cada año), ya no luciendo un cuchillo en el bolsillo trasero, sino el típico peine tipo “*trinche*” (para peinarse el cabello tipo “*afro*” que estaba de moda en los años 70’s y 80’s), el resto de la población empezó a asociar este peine con la *champeta* que utilizaban para arreglar el pescado en el mercado; lo cual reforzó el uso del término *champeta*, con las ya mencionadas connotaciones sociales peyorativas. De manera que el apelativo de “*champetío*”, era claramente discriminatorio. Adicional a esto, el marcado racismo de la sociedad cartagenera desde vieja data provocó un rechazo manifiesto a toda música proveniente de África; algo que fue alimentado por las elites conformadas por las familias descendientes de colonos españoles. Inclusive, ya en épocas más recientes

1 Este idioma fue declarado en el año 2005 por la UNESCO, como Patrimonio Intangible de la Humanidad.

2 Álvaro José Arroyo es considerado como uno de los más grandes intérpretes de la música caribeña. Obtuvo un premio Grammy Latino y 18 Congos de Oro, y 4 Súper Congos en el Carnaval de Barranquilla.

esta música fue censurada por las autoridades y por los medios de comunicación, apelando a la defensa de la “identidad nacional”. Por ejemplo, en el año 1.999 el codirector del periódico *El Tiempo*, defendía la idea propuesta por el alcalde del Municipio de Malambo de prohibir la música *Champeta*, argumentando que con la *Champeta* había una “progresiva degradación, desnaturalización y nociva contaminación externa que invade a los más representativos géneros de nuestra música popular costeña...es cuando el porro comienza a rapearse o se champetiza la cumbia” (Santos, *El Tiempo*, 1999). Como si fuera poco, un alcalde de Cartagena, miembro de una sobresaliente casta política cartagenera, legalizó este rechazo en el año 2001. Carlos Díaz Redondo, mediante decreto prohibió la música *Champeta*, argumentando que esta música era indecente y que sus seguidores eran violentos. Fueron muchos y variados los argumentos para fundamentar este rechazo. Por ejemplo, se intentó negar el vínculo histórico de Cartagena con lo “afro”, apelando a la defensa de la herencia hispánica de la ciudad. Así se puede observar en algunas aseveraciones del notable historiador Eduardo Lemaitre, miembro de una de las familias de la alta sociedad cartagenera, en el diario *El Universal*, sección Dominical: “Como primera medida, es totalmente falso, que Cartagena sea una ciudad caribe o “caribeña”... la vieja Cartagena... es una ciudad hispánica...” (Lemaitre, *El Universal*, 1999, 5).

Tal rechazo, al igual que en el colonialismo, tiene razones raciales y políticas, pues, como es consabido, la música ha sido vista como un medio de subversión y de seducción a través del cuerpo, y por tales razones, históricamente han sido declaradas como grandes amenazas por las clases sociales dominantes. “La fiesta de picó es celebración contra el sufrimiento y su poder sonoro está contenido en la máquina, que además aparece como una extensión del cuerpo imbuida en agencia y sublevación” (Sanz, 2011, 122).

Por otro lado, se observa que aunque han existido artistas de variadas etnias cantando música “afro”, los que más se han destacado en componer, cantar y bailar esta música, han sido afrodescendientes, los cuales justamente se caracterizaban por un espíritu alegre y apasionado. En el caso de Cartagena, de esos grupos sociales surgió la idea de crear los llamados *picós*, dada la prohibición oficial de esta música. Estos artefactos surgieron al final de la década de los años 60’s y consistían en grandes y potentes equipos de sonido de fabricación casera, con tecnología de válvulas al vacío (tubos), que amplificaban a gran volumen la música africana. Estas “grandes máquinas” inicialmente lograron que la *Champeta* se arraigara en los estratos más bajos de las ciudades de Cartagena y Barranquilla, y que luego se extendiera al resto de municipios y ciudades de la costa Atlántica.

Más adelante, en la década de los años 80’s, debido a que al Festival de Música del Caribe asistían muchos turistas del interior del país, de Canadá, Estados Unidos y Europa, la música *Champeta* comenzó a sonar por primera vez en algunos medios, como por ejemplo, en la Organización Radial Olímpica, que tenía inicialmente emisoras en Barranquilla y Cartagena, respectivamente (en la actualidad posee una red de emisoras de música tropical a nivel nacional). Así, los visitantes de la ciudad “Heroica” empezaron a sentirse atraídos por esta música y su singular baile, caracterizado por la plasticidad de los cuerpos de los bailarines. Con lo cual empezaron a romperse las barreras sociales impuestas, y en las reuniones y fiestas de estratos medio y medio-alto empezó a escucharse esta música.

Ahora bien, debido a que en los múltiples encuentros étnicos que se desarrollaron en el Festival de Música del Caribe, hubo intercambios entre historiadores, artistas y literatos, fue posible identificar, a pesar de las diferencias idiomáticas, que los pueblos caribeños se

encuentran entrecruzados por matrices culturales afrodescendientes afines, lo cual permite englobarlos en un mismo marco cultural identitario heterogéneo. Estos pueblos comparten historias, creencias y tendencias culturales. Un ejemplo de esas historias compartidas por ellos a través de la música, la constituye el gran éxito que tuvo la canción *La Rebelión* del Joe Arroyo en 1986. Esta canción llegó a convertirse prácticamente en un himno de libertad en toda el área del Caribe. La canción relata la historia de un esclavo que se subleva ante un colono español por el maltrato a su esposa: *Un matrimonio africano, esclavos de un español, que les daba muy mal trato y a su negra le pegó...Y fue allí, se rebeló el negro guapo, tomó venganza por su amor, y aún se escucha en la verja: ¡No le peque a la negra!*

Aunque este cantante inició su carrera artística con la orquesta de *Fruko y sus Tesos* cantando música salsa cuando apenas era un niño de 14 años, una vez se independiza de esta y crea su propia orquesta, empieza a fusionar la música salsa con *Champeta*, chandé, cumbia, soca y reggae. A esa fusión le asignó el nombre *Joesón*. Ese es el caso de la canción *Te quiero más*, de la cual grabó dos versiones; y en una de ellas dice en sus pregones: *Otra, otra, otra, la verdad es otra...champetúo, champetúo... ¡África!*

Pues bien, aunque su orquesta se llamaba *La Verdad*, este llamado en tono revolucionario realmente hace alusión a “la otra verdad”, la que han querido negar las clases hegemónicas al prohibir su música y su baile, intentando borrar las huellas de África en el Caribe. Esta es la verdad oculta que han deseado revelar los afrodescendientes al crear y defender la música *champeta* como género urbano. Esta verdad implica también el reconocimiento de una deuda política de la sociedad contemporánea cartagenera con los afrodescendientes. Durante la independencia de Cartagena (la segunda ciudad en Latinoamérica en independizarse de España), el 11 de Noviembre de 1811, los principales protagonistas de esa rebelión fueron esclavos que conformaron el denominado grupo de *Lanceros de Getsemaní*, quienes liderados por Pedro Romero (un mulato de Matanzas-Cuba) conformaron un grupo numeroso que valientemente marchó desde la Plaza del Pozo (en el barrio *Getsemaní*) hasta el palacio de gobierno, con piedras, palos y machetes para exigir ponerle fin a los continuos abusos. Es decir que, en esa revuelta que dejó como resultado la independencia definitiva de Cartagena de Indias, no participaron “los blancos”. A lo anterior también se puede agregar que “la verdad” de la música *champeta* está codificada en el baile *champetúo*.

Por su parte el Joe promueve el estilo *champetúo* en muchas de sus canciones. Por ejemplo en 1987 graba un tema que se llama *Son Apretao*, cuya letra invita a bailar muy pegado, “a lo *champetúo*”.

Por otro lado, en lo que respecta al supuesto nexos entre violencia y música *champeta* que muchos detractores utilizan como pretexto para proclamar su prohibición, es preciso anotar que durante la década de los años 70's a los *champetúos* se les negaba el ingreso a los diferentes eventos de las Fiestas de la Independencia de Cartagena y a algunos sitios privados, dado que era fácil identificarlos por su cabello estilo *afro*, vestimenta de colores vivos y el “*trínche*” en el bolsillo trasero del pantalón de *terlenka* bota ancha. Debido a este rechazo los *champetúos* armaban pleitos en la entrada de los locales y verbenas, reaccionando ante la discriminación. Pero tal exclusión sólo incrementó la fuerza de la cultura *Champeta* a niveles casi de una revolución: “La fuerza de la *champeta* hay que buscarla en sus propios actores, en la dureza de la vida marginal, en su exclusión social” (Muñoz, 2002, 23). Esta fuerza caracterizada por una clara defensa de lo “*afro*”, ha sido aprovechada por algunos

grupos rebeldes como un pretexto para manifestarse agresivamente contra la exclusión y lograr cierto grado de visibilización. “La función irrenunciable de la agresividad –como ya se ha mencionado– consiste en aparecer, como señal biológica, cuando la integridad física se ve amenazada o las personas se sienten socialmente excluidas o humilladas” (Bauer, 2013, 122).

Así, durante los años 70’s y 80’s era conocido que algunos grupos aislados de *champetíos* se movilizaban por las calles armando riñas. Y con este comportamiento anarquista y su baile excesivamente sensual, lo que lograban era aumentar el rechazo en el resto de la población. Sin embargo, en esencia el baile del *champetío* lo que representa es un ritual de rebeldía, en el cual, el cuerpo es usado eróticamente como un instrumento de protesta social y política. Lo cual también permite fortalecer su identidad afrodescendiente y resistirse a la hegemonización de su cultura ancestral. Sin la pretensión de justificar la violencia que manifiestan algunos grupos de *champetíos*, se puede inferir que resultan explicables esos comportamientos agresivos, dado que desde la época de la colonia la música y el baile han servido de *catarsis* para los desterrados de sus territorios africanos; tal como lo señala Luis Antonio Escobar en su artículo *La Música en Cartagena de Indias*: “Después de haber soportado tantos tormentos, poco a poco, concedores de los alrededores, comienzan las fugas y las fundaciones de sus centros llamados Palenques en los cuales la música debió ser su único consuelo y acicate diario” (1985, 76).

Los acordes de la música *Champeta* liberan esa memoria dolorosa de los que fueron secuestrados en África, y por esta razón históricamente los afrodescendientes han utilizado la música y el baile como medios de resistencia. Leonardo Bohorquez, citando a Susan McClary, explica este hecho: “Para esta autora (McClary) lo político de la música se encuentra en la forma en la que se relaciona con el cuerpo, y desestabiliza las convenciones socialmente aceptadas de género, subjetividad y sexualidad” (Bohorquez, 2002, 8).

De acuerdo a Mc Clary, existe un componente político en la música, y este es exteriorizado mediante el lenguaje corporal, con el fin de intentar desestabilizar a través del baile atrevido las concepciones sociales tradicionales de sexualidad. En este orden de ideas la *Champeta* no sólo sería un intento de proclamar su “independencia” cultural y proteger su identidad étnica, sino también, de imponerle a “los blancos” el característico afrocentrismo de su cultura. “Los negros establecen una independencia musical de algún tipo que es símbolo de su identidad como grupo negro y su estado de separación (...)” (Wade, 1997a, 325).

Esta seducción corporal y el elevado erotismo del baile *Champeta* son superiores a la de otros géneros caribeños como el mapalé y la cumbia. Mosquera y Provansal lo describen así: “Las parejas bailan de forma muy sugestiva, dispuestas al dialogo de los cuerpos, el hombre se adhiere a la mujer de manera sensual, generalmente ambos cierran los ojos para sentir con mayor intensidad ese momento” (2000, p. 108).

La antropóloga María Alejandra Sanz también se refiere a las características especiales de este baile: “La fiesta de picó en Cartagena tiene un carácter subversivo que sienten sus opositores. Este poder se debe en gran parte a la forma de bailar, sobretodo, porque es la expresividad de una sensualidad condensada (2011, 110). El poder contenido en la *Champeta* no es discursivo, sino que se manifiesta soterradamente a través del cuerpo como medio para reivindicar los derechos de las negritudes cartageneras. Este es un poder que intenta romper el orden de corporalidad y pensamiento conservador hispánico: “Esa corporalidad exacerbada les genera una molestia en el campo visual, una tentación en el plano sensual y una vergüenza ajena” (Sanz, 2011, 136).

Ahora bien, utilizar el cuerpo como un instrumento de protesta política es común en la actualidad. Por ejemplo, el 14 de noviembre de 2014 tres mujeres miembros de un grupo feminista desnudaron sus pechos en la Plaza de San Pedro, en el Vaticano, para protestar por la invitación que le hicieran al papa Francisco para pronunciar un discurso en el Parlamento Europeo. Ellas, arrodilladas gritaban “el Papa no es un político”. De tal manera, que puede observarse como suele protestarse contra la represión y la injusticia mediante el uso de la desnudez del cuerpo ante instituciones y jerarquías que aún ven al cuerpo desnudo con moji-gatería y desvergüenza. Aunque en el baile *Champeta* no se recurre al cuerpo desnudo, si se usa este para apelar a la incitación y a la excitación sexual como una forma de perturbar la estética establecida por las elites sociales. Lo cual permite explicar el por qué el *champetúo* disfruta con tanta pasión su baile, que pareciera que cayera en un trance; y también porque le da al *picó* una categoría de símbolo de rebeldía social. Así, para el *champetúo* el *picó* es un medio sagrado para defender su identidad; y es tal la influencia que ejercen los *picós* entre las comunidades marginales, que estas los defienden aguerridamente cuando las autoridades realizan operativos para hacerlos apagar. Como es el caso reportado en el artículo *Asonada en el CAI de Ceballos tras decomiso de picó*, del diario cartagenero *El Universal*, el 4 de Noviembre de 2014: “Furiosos porque les apagaron el picó que amenizaba su fiesta, una turba de desadaptados atacó con piedras y palos al CAI de Ceballos”.

Todo esto se aparta de las lógicas epistemológicas conocidas en otros estudios culturales (Sanz, 2011, 132) y lo hace incomprensible para los desconocedores del comportamiento *champetúo*. Es decir, la fiesta de *picó* va más allá de la mera “rumba”. Ella es portadora de un poder simbólico que sobrepasa el baile y la diversión. Su esencia epistemológica y ontológica revela el desahogo inconsciente por la dolorosa diáspora africana. Ella despierta el ansia de libertad, de resistencia contra todo tipo de esclavitud o discriminación, incentivando la defensa de la cultura *afro* ante la in-visibilización de la sociedad hegemónica cartagenera. Y esta lógica oculta es la que le ha permitido sobrevivir a la música *Champeta* a pesar del látigo en la época de la colonia, de los decretos que la prohíben en la época republicana, y de la enorme lista de requisitos legales en la actualidad para realizar una fiesta de *picó*. Este fenómeno cultural ha terminado imponiéndose de tal forma que se gestiona en la actualidad su declaratoria en el Consejo Distrital de Cartagena como Patrimonio Inmaterial de la ciudad.

Esa aceptación, que poco a poco ha ido ganando terreno, es el resultado de un esfuerzo conjunto del Joe Arroyo, de Viviano Torres y de otros cantantes que con las letras de sus canciones, sus arengas, los estribillos y los ritmos relacionados con África, contribuyeron a que los afrodescendientes despertaran sus orígenes africanos e identificaran los ritos y tradiciones que los conectaban entre ellos y con sus ancestros. En este reconocimiento también es relevante la lucha de los *picós*, los cuales colocaban los primeros discos de *Champeta*, anunciándolos con mucho orgullo en sus *placas* como “exclusivos”, pues sabían que las emisoras no los iban a hacer sonar. Desde los inicios de la *Champeta* el *picó* le hizo resistencia a las emisoras y retó a las autoridades. Con sus *placas*, los propietarios de los *picós* reforzaron en la población *afro* la defensa del *picó* como símbolo de resistencia cultural. Estas *placas* también refuerzan el valor de la identidad *afro* frente a las otras alteridades de la ciudad (Mosquera y Provansal, 2000, 103). Lo que resulta paradójico de esto, es que el locutor que más sobresale en la grabación de estas *placas*, es un hombre blanco de descen-

dencia libanesa, miembro de una de las familias más ricas de Barranquilla: Miguel Char, más conocido como *El Mike*. Este empresario dirige desde muy joven a la Organización Radial Olímpica, y desde los años 70's se hizo famoso por grabar las primeras *placas* para los *picos*. Como señala Sanz, la voz del *Mike* es muy apetecida por los dueños de picós y sus seguidores: "Es tal la importancia de que las placas sean grabadas con la voz de Mike Char que toda una industria pirata se ha desprendido de esta tradición (Sanz, 2011, 95). Sin embargo, lo que resulta verdaderamente curioso es que a pesar de la demanda que hay por su voz, el Mike no cobra por hacerle las placas a los dueños de los picós. Según lo señala María Alejandra Sanz, "es un favor que hace a sus amigos".

Mosquera y Provansal presentan en uno de sus trabajos una *placa* grabada por este famoso locutor para uno de los más famosos *picós* de Cartagena, *El Rey de Rocha*, en la cual se reafirma claramente la identidad afrodescendiente: "(...) El orgullo de Rocha, el orgullo de la madre África, arrodíllense señores y señoras, arrodíllense. Gózalo mi negramenta, los lenkos, mi gente de pelo quieto, goza, gózalo para la gente brava, solo ustedes saben gozará" (Mosquera y Provansal, 2000, 103).

Conclusiones

Antes de presentar las conclusiones de este trabajo, se precisa hacer una contextualización sobre la historia de las culturas africanas que sumaron sus aportes para que hasta el día de hoy surgiera el movimiento cultural denominado *Champeta*. A través de Cartagena entraron a América, durante más de 200 años, unos 600.000 seres humanos secuestrados como esclavos en distintas regiones de África, los cuales pertenecían a más de 60 etnias. Entre ellos se cuentan los *Ashantys*, *Ewe-Fon*, *Popos*, *Carabalís*, *Lucumis*, *Congos Minas* o *Mandingas*. Estas etnias lograron mantener ocultos sus cabildos (*Congo*, *Arará*, *Carabalí*, entre otros), a pesar de la prohibición de los colonos españoles por considerarlos una amenaza de sedición, y de la iglesia católica por considerar sus ritos religiosos como paganos. Lo cual obligó a mantener ocultas sus prácticas religiosas para poder preservarlas de la amenazante *inquisición*. Debido a que tales culturas eran ricas en cantos y danzas, esto llevó a crear códigos de lenguaje corporal para que no fueran identificadas por los blancos. Adicional a ello, debido a que para estas culturas el cuerpo no era visto de la misma manera pecaminosa que para las culturales occidentales, los movimientos corporales incluidos en sus ritos y danzas chocaban con la estética europea. Por ejemplo, el *lumbalú* es un rito espiritual en el que se canta y se baila en honor a un fallecido, pero es un canto de dolor por su partida. Sin embargo, debido a que los colonos desconocían el significado de este canto fúnebre, les causaba repugnancia.

Ahora bien, el rechazo a estas danzas y ritos tuvo un efecto contrario al que los colonos esperaban, pues los negros incrementaron las características que estos consideraban repugnantes u obscenas, con el fin provocarlos mediante un elevado erotismo que resultaba perturbador para los "no afros". Ese es el caso del *mapalé*, que en sus orígenes era una danza nocturna que se realizaba con ropa de labor y sonando palmas con las manos, combinándolas con el canto, pero a la que después le transformaron su temática, añadiéndole un énfasis de regocijo con carácter sexual frenético. Su coreografía incluye la presencia del machete como instrumento de trabajo utilizado en el procesamiento del pescado. Se cree que en el pasado

esta danza celebraba la abundancia de la pesca. Y justamente, como ya se ha dicho al inicio, la música *Champeta* recibe su nombre debido a que los primeros en bailarla y cantarla eran pescadores y agricultores, a los cuales se les observaba un cuchillo grande (llamado *champeta*) en el bolsillo trasero de su pantalón mientras ejercían su labor en el mercado público de Cartagena y en la comunidad de La Boquilla. Algo muy similar a lo que sucedía en el municipio San Basilio de Palenque, en el cual los negros independizados del yugo esclavista, ejercían sus labores celebrando cantos a la libertad con sus machetes en mano.

A partir de esta contextualización, se puede deducir el valor intangible implícito en la música *Champeta*, y que permite categorizarla como un movimiento de contracultura en pro de la independencia *afro*. Este movimiento sacó a flote los orígenes africanos que circulan en los genes de los afrodescendientes desde la tormentosa época de la colonia, en la cual fueron secuestrados por los esclavistas. Particularmente reforzó la identidad de la comunidad de San Basilio de Palenque, acercándolos a sus ancestros africanos y fortaleciendo sus lazos de hermandad. Por lo tanto, la *Champeta* constituye el modelo representativo de la identidad afrodescendiente ante la comunidad internacional, en la cual se observa claramente el despertar de un sueño regolfado en el fondo del inconsciente colectivo desde vieja data: re-encontrar a África en la ruta intangible de la música *Champeta*.

Bibliografía

- Bauer, Joachim (2013), *La violencia cotidiana y global*, Barcelona, Plataforma Editorial.
- Bohórquez, Leonardo (2002), *La Champeta en Cartagena de Indias: terapia musical popular de una resistencia cultural*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Céspedes, Remberto (2012), *La Champeta: Expresión de lo popular en Cartagena de Indias*, Universidad de Cartagena.
- Escobar, Luis (1985), *La Música en Cartagena de Indias*, Bogotá, Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango, Banco de la República: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/musica/muscar/indice.htm>
- Lemaitre, Eduardo (1999), *La ciudad barrilete*, Cartagena, El Universal, Dominical, n° 715.
- Mc Clary, Susan (1994), *Endings femeninos: Música, Género y Sexualidad*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mosquera, Claudia y Provansal, Marion (2000), *Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de Champeta*, Bogotá, Revista aguaita, no 3, Junio.
- Muñoz, Enrique (2002), *La música popular: Bailes y estigmas sociales. La champeta, la verdad en el cuerpo*. Barranquilla, *Huellas*, Revista de la Universidad del Norte, n° 67-68.
- Sanz, María (2011), *Fiesta de picó: Champeta, espacio y cuerpo en Cartagena, Colombia*, Bogotá, Universidad del Rosario.
- Wade, Peter (1997a), *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, Bogotá, Abya-Yala.
- Wade, Peter (1997b), *Entre la Homogeneidad y la diversidad, la identidad nacional y la música costeña*, Bogotá, ICAN.

Cuerpos en el espejo de la política feminista

Bodies in the mirror of political feminism

GEMMA DEL OLMO CAMPILLO*

Resumen: Para Carla Lonzi, la cultura se sostiene sobre el desprecio de lo femenino, por lo que es indispensable y urgente un cambio radical. Solo a través del reconocimiento de la valía de las mujeres es posible salir de la situación de menosprecio, y esto solo se consigue mediante la elaboración de una nueva cultura que no instrumentalice a las personas y sea más respetuosa con las diferencias. Un espacio en el que puede iniciarse esta transformación, en opinión de Lonzi, es en los grupos de autoconciencia, porque es donde se vuelven visibles estas arbitrariedades que hacen invivible la vida de las mujeres y donde se piensa la manera de hacer modificaciones reales. Una de las características principales de estos grupos de autoconciencia es la búsqueda de la propia libertad con ayuda de las otras, para evitar así autoengaños. La política que llevan a cabo pretende re-construir por completo la sociedad a partir de la reconstrucción de sí, con el fin de conseguir una sociedad en la que no se menosprecie a nadie.

Palabras clave: Grupos de autoconciencia, política de mujeres, cultura, autenticidad, reconocimiento.

Abstract: For Carla Lonzi culture is sustained on the contempt of the feminine, which makes radical change urgent and indispensable. Only through the recognition of the value of women is it possible to end the situation of their depreciation, and this can only be realized through the development of a new culture; one which does not instrumentalize people and gives more respect to difference. One space in which this transformation can be initiated, in Lonzi's opinion, is in consciousness raising groups. In these groups the arbitrary circumstances which make women's lives unlivable can be exposed and ways can be considered to carry out true change. One of the principal characteristics of consciousness raising groups is the search for self-liberation, with the help of other participants to avoid self-deception. The aim is to thoroughly reconstruct society with the goal of achieving a society in which nobody is depreciated.

Keywords: consciousness raising groups, women's politics, culture, authenticity, recognition.

Carla Lonzi es conocida sobre todo por su obra *Escupamos sobre Hegel*, en la que, entre otras cosas, hace una dura crítica a la cultura. En su opinión, la cultura es una elaboración masculina nefasta para las mujeres porque afirma y promueve la inferioridad de la mujer¹. Considera que no hay ningún aspecto de esta que no implique el menosprecio hacia las

Fecha de recepción: 13/05/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Docente de la Universidad de Zaragoza. Líneas principales de investigación: Pensamiento feminista y Filosofía española. Ha publicado, entre otros artículos: «La voz de Antígona: Entre la vida y la muerte», *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 46, 2012, pp. 421-426; y «Diferencias al límite de la ruptura», *Revista Eikasía*, n. 70, 2016, pp. 57-76. Contacto: gdelolmo@unizar.es

1 Lonzi, C., *Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos de Liberación femenina*, Buenos Aires, La Pleyade, 1975, p. 9.

mujeres: toda elaboración cultural lleva ya implícita la jerarquía de los sexos². Ni el arte, ni la religión, ni las propuestas políticas de cambio social como el marxismo, no hay nada a salvo de la arbitrariedad de beneficiar lo masculino en detrimento de lo femenino.

Si esto es así, si la cultura es un espacio imposible para que las mujeres tengan alguna posibilidad de escapar de una vida que es invivible³, si es la causa principal de su conformación como seres subordinados, entonces la manera de tener alguna perspectiva de ser libres será saliendo de esa cultura que margina. Pero ¿cómo hacerlo? No es sencillo, evidentemente, pero para Lonzi no hay otra alternativa: resulta imposible la libertad de las mujeres dentro de una cultura masculina.

Esta idea, en la actualidad, es probable que resulte sorprendente. La propuesta de salir de la cultura parece que nos lleva a situarnos en una especie de estado de naturaleza, pero esto está muy lejos del planteamiento de Lonzi. No se trata de vivir en nada parecido a una situación natural anterior a la cultura, algo por otra parte inviable, sino que, en mi opinión, la clave está en hacer una interpretación teniendo en cuenta la influencia de las teorías marxistas en la Italia de los años 70. La propuesta de Lonzi, a mi juicio, está en la línea de afirmar que los cambios necesarios para la libertad solo serán verdaderos cambios, esto es, realmente posibilitarán la libertad de hombres y mujeres, si se trata de transformaciones que van a la raíz del problema y están impulsados desde la vida y necesidades de las personas que quieren esas modificaciones. La renovación no puede ser promovida por quienes tienen el poder y detentan lugares de privilegio, sino que debe ser conducida por quienes quieren y precisan el cambio, por las personas que tienen deseos y necesidades reales de transformar la situación.

Así, lo que propone Lonzi son modificaciones estructurales en las formas de vida y de relación de hombres y mujeres para generar una nueva cultura más libre, ajena a los distintos modelos de dominación y sometimiento. Esa es su propuesta de «desculturación»⁴, ir a la raíz del problema, que no es otro que la actual configuración de una cultura basada en el menosprecio de lo femenino, y hacer las transformaciones necesarias para posibilitar otra nueva cultura.

De manera que la única forma de que haya alguna posibilidad de que las mujeres sean valoradas y, por tanto, no sean sujetos marginados por la sociedad⁵, es un cambio radical que dará origen a una nueva forma de convivencia en la que no haya desprecios ni sometimientos ni falsedades. Lonzi es muy crítica con las producciones culturales que han legitimado las situaciones de desigualdad, considera que son ideología y que tienen el objetivo claro de convertir en razonables comportamientos y valoraciones que no lo son.

2 Rivolta Femminile, «Manifiesto de Rivolta», en: Lonzi, C., *Escupamos sobre Hegel*, p. 17.

3 Lonzi, C., *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, Milán, Et al Edizioni, 2011, p. 30.

4 Lonzi, C., *Escupamos sobre Hegel*, p. 45.

5 La relación entre el desprecio social y una existencia difícil la articula de forma muy clara Kate Millet en su obra *Política sexual*: «Cuando la personalidad tropieza con imágenes tan denigrantes de sí misma en la ideología, la tradición y las creencias sociales, resulta inevitable que sufra un grave deterioro. Teniendo en cuenta, además, el descrédito sutil pero constante que suponen cotidianamente para la mujer sus relaciones personales, las impresiones que recoge de los medios de información y la discriminación que padece en lo tocante a la conducta, al trabajo y la educación, no cabe extrañarse de que desarrolle ciertos rasgos de grupo característicos de los individuos que, en virtud de su posición minoritaria, llevan una vida marginada en la sociedad». Millet, K., *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 119.

Para evitar que cualquier ideología consiga convencer o manipular a la gente, el planteamiento de Lonzi es que las modificaciones estructurales y, por tanto, la construcción de una nueva cultura, tendrá que nacer de necesidades reales, es decir, de los deseos concretos y particulares de libertad originados en las exigencias reales surgidas de la vida cotidiana. Solo así será posible que la nueva cultura refleje un deseo de libertad auténtico, generado a partir de necesidades vitales y no de teorías políticas o filosóficas. Una vez desvelada la labor de la cultura, no se puede seguir confiando en sus posibilidades de mejora ni tampoco mantener la misma situación por más tiempo. No se pueden depositar las esperanzas en ninguna ideología ni tampoco esperar a que la sociedad vaya a hacer algo a favor de las mujeres, porque los hombres beneficiados por el poder, en su mayoría, no están interesados en cambiar las cosas y las mujeres no pueden hacerlo porque no ocupan lugares de poder.

Pero en su mano sí está iniciar modificaciones en su propia vida. La idea es que cada cual, en su proceder cotidiano, voluntariamente, porque ha tomado conciencia de la situación injusta en la que viven las mujeres, modifique su manera de actuar y de relacionarse. Esos cambios terminarán generando una nueva cultura, esta vez más libre y auténtica, debido a que su origen está en la conciencia crítica hacia las desigualdades e injusticias y, además, respondería a deseos y necesidades reales.

Una nueva estructura dará lugar a una nueva cultura, esta vez elaborada desde la libertad y la autenticidad. Esto, claro está, no es nada fácil. Ella es consciente de que supone un enorme ejercicio de crítica y autocrítica, dado que gran parte de los aspectos que hemos hecho propios, y así los consideramos, están aprendidos dentro una cultura, forman parte de ella. En otras palabras, nos desarrollamos, actuamos, entendemos y pensamos dentro de los códigos de una cultura, ponerlos en cuestión supone, en gran medida, ponernos en cuestión y poner en cuestión la propia vida, así como la de las personas que tenemos a nuestro alrededor.

Pero esta es, precisamente, su propuesta: ponerse en cuestión, y hacerlo de forma radical, en todos los aspectos de la existencia. Tanto en lo más obvio como son las relaciones en el ámbito familiar, por ejemplo, hasta en lugares menos evidentes y más turbadores, como pueden ser las propias prácticas sexuales. Si queremos una cultura libre que impregne toda la sociedad, tendrá que nacer de las verdaderas necesidades de libertad de la gente, y de la justicia que requieran.

«El sujeto no busca aquello que necesita sino que lo hace existir»⁶. Esta idea, que salió de los encuentros del grupo de Rivolta, para Lonzi es muy reveladora. La cultura no acoge de manera adecuada las realidades distintas a las privilegiadas, solo las tiene presentes para justificar su situación de sometimiento. Por eso hay que hacer un esfuerzo y conseguir transformaciones que den espacio a formas de vida que armonicen con los propios deseos, iniciar el camino en el que las necesidades no sean lugares de carencia sino de activación para hacer realidad formas de vida y de relación de los seres humanos que lleven a una vida mejor y más libre.

El origen de esta propuesta, dice ella misma, ha sido el feminismo⁷. Lo que le ha permitido darse cuenta de todo lo que significaba la cultura (y lo que había detrás de ella) ha

6 Lonzi, C., *Taci, anzi parla*, p. 31 (traducción mía).

7 Lonzi, C., *Taci, anzi parla*, p. 243.

sido el feminismo y los grupos de autoconciencia de Rivolta Femminile. Esto fue lo que le permitió liberarse y querer otra forma de relación, una manera de estar en el mundo más libre y auténtica, para hombres y para mujeres, porque, para ella, el feminismo posibilita la liberación: «el feminismo no solo es rabia, denuncia, sino también autoconciencia y liberación, es todo el arco, todas las fases de un proceso: el resultado es siempre el descubrimiento de sí [...] que, en lugar de otra cosa, modifica la civilización»⁸.

La liberación a la que se refiere Lonzi es una liberación de las relaciones falsas habituales en la cultura. En la sociedad es frecuente la mentira, tanto para evitar la exclusión como para manipular a las personas en beneficio propio. En cualquier caso, las relaciones falsas e inauténticas suponen una ocultación y un obstáculo para la libertad, porque impiden hacerse una idea adecuada de la realidad y provocan que se tomen decisiones desde presupuestos inexistentes que responden a una lógica de la instrumentalización que más que mostrar lo que suele hacer es esconder los verdaderos intereses⁹.

Lonzi no quiere sostener afectos donde no se reconozca su trabajo, se huya de los problemas, se oculten las dificultades, se instale el miedo, la manipulación o la falta de valoración, y además se dificulte tomar conciencia de la realidad a través de palabras exageradas o no sentidas. Quiere tener lo que ella llama relaciones auténticas, que quizá se podría decir que corresponden a relaciones honestas y sinceras basadas en la confianza y la vulnerabilidad. La cultura patriarcal, sin embargo, promueve la instrumentalización: las relaciones en las que hay abuso de poder y falsedad.

Si habla de autenticidad¹⁰, y la busca, es porque Lonzi cree que es posible llegar a ella. Es más, afirma haber tenido esa experiencia con Pietro Consagra en algún momento¹¹, lo cual significa que para ella es posible tener vínculos auténticos y satisfactorios. Aunque estos van variando con el tiempo, por supuesto, y lo que en un momento fue una relación auténtica puede no serlo más adelante. Precisamente otra de sus obras más conocidas, *Vai pure*, revela las dificultades de su propia relación: la de una feminista que busca una nueva forma de relacionarse, más auténtica, con su compañero de esa época, con el que en su día dijo tener experiencias de autenticidad, Pietro Consagra.

Vai pure es una publicación sin duda interesante porque es una transcripción de los diálogos que tuvieron ambos, durante cuatro días, antes de que decidieran romper la relación. En estas conversaciones se explicita lo que una feminista como ella quiere en una relación de pareja y lo que quiere un hombre que es sensible al feminismo. Lonzi busca la autenticidad porque no es un ideal utópico imposible, es viable y real: ya lo ha experimentado. Por tanto, su idea de autenticidad no tiene tanto que ver con una concepción de la verdad en sentido objetivo y absoluto sino, más bien, con conseguir el mayor alejamiento posible de la falsedad, de las mentiras y de la instrumentalización de las personas. No es, pues, una descripción de una forma de vivir determinada sino, más bien, el rechazo de la inautenticidad, la falsedad y la instrumentalización lo que, creo yo, define la relación auténtica buscada por Lonzi.

8 Lonzi, C., *Taci, anzi parla*, p. 161 (traducción mía).

9 Lonzi, C., *Vai pure*, p. 35.

10 No solo Carla Lonzi habla de autenticidad como una vía de oposición y crítica a la cultura que se caracteriza por sus mentiras y manipulaciones. Ver, por ejemplo, Firestone, S., *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976.

11 En 1972, Ver Lonzi, C., *Taci, anzi parla*, p. 70.

Pero ¿cómo lograrlo? Esto es quizá lo más complejo aunque, al mismo tiempo, lo más interesante de la propuesta de Lonzi porque, además, coincide con la propuesta de otras feministas de aquella época: Lonzi propone iniciar ese camino a través de los grupos de autoconciencia feministas porque el feminismo es un pensamiento crítico que quiere transformar y mejorar la vida de las personas. Entre sus características no está la de adaptarse a lo dado, quiere cambiarlo, mejorarlo, hacerlo más habitable.

Los grupos de autoconciencia posibilitaron la reflexión y la toma de conciencia de todo el daño causado por una cultura patriarcal que no contempla la libertad de las mujeres, y analiza el modo en que las mujeres son construidas de forma que no parece haber lugar para ese deseo de libertad. Los roles asignados, las expectativas sociales que se tiene hacia las mujeres, lo que debe hacerles feliz, la vida que deberían llevar, etc., todo ello dificulta enormemente la propia expresión de sí. Se trata de tomar conciencia de ello y ponerlo en evidencia, de manera que se sepa lo dañino y perjudicial que es para las mujeres la cultura en la que viven. Por eso Lonzi ve ineludible construir una libertad desde el principio, porque esta posibilidad no está disponible en la cultura patriarcal.

Estos grupos fueron muy frecuentes en Estados Unidos y en algunos países europeos a finales de los años 60 y, sobre todo, principios de los 70 del siglo XX. Se trata de una preocupación común y muy difundida durante unos años. De todas las autoras, una de las que más esperanza tiene en estos grupos y en sus resultados es, precisamente, Carla Lonzi. Ella considera que es la mejor manera (aunque no la única) de ser conscientes de la instrumentalización a la que se somete a las mujeres, así como de pensar sobre las distintas maneras con las que la cultura patriarcal ha justificado y legitimado esa subordinación.

Carla Lonzi, pretende acabar con esa forma de relación y la manera más fácil y directa de hacerlo es empezar por tomar conciencia, para después modificar el propio comportamiento. Cada cual tendrá que responsabilizarse de lo que hace y arriesgar en sus relaciones si de verdad quiere una cultura no instrumental. En cierta medida, su apuesta es sencilla: construirse, de forma voluntaria y reflexiva, intentando mantener relaciones sinceras. Pero la franqueza suele poner en riesgo esas relaciones, tiene experiencia de ello.

Los conflictos y dificultades parecen inevitables pero, además, no siempre es fácil advertir que el propio comportamiento es interesado o injusto, y por eso Lonzi hace tanto hincapié en que la forma de hacer este cambio no será nunca una labor individual, no puede serlo. Es necesaria la mirada de otras personas que nos ayuden a conocernos mejor y a evitar las trampas de la autocomplacencia. En este caso, Lonzi propone la ayuda de otras mujeres (su grupo de autoconciencia estaba formado solo por mujeres¹²).

Considera imprescindible el intercambio con otras mujeres porque estima que el tener experiencias comunes, como el hecho de crecer con un cuerpo femenino en una sociedad, o los roles que se tiene en la familia, tener que enfrentarse a la posibilidad de ser madre y lo que esta decisión conlleva, etc., hace que sea más fácil la comprensión de los problemas. Por tanto, otras mujeres tendrán que ser las encargadas de hacernos ver cosas que

12 Había grupos de autoconciencia mixtos, aunque en esos casos los hombres no solían tener un papel muy activo. También había grupos que explícitamente establecían estar formados solo por mujeres, para evitar los reparos a la hora de hablar abiertamente de sus problemas con los hombres, además de para impedir que, de nuevo, los hombres sugirieran o dirigieran el deseo de las mujeres.

quizá preferiríamos no ver, o que, sencillamente, no nos atrevemos a hacerlo, a no ser que alguien nos lo muestre y no tengamos más remedio que reconocerlo.

Los análisis y reflexiones sobre las experiencias vividas serán fundamentales para la re-construcción. Es decir, a modo de espejo, es la mirada de otras mujeres la que puede reflejar mi propio deseo, y mis miedos también. No hay forma de hacerlo individualmente, porque lo más probable es que evitemos elementos incómodos de nuestra vida, o no aceptemos los aspectos que no nos gustan de nuestra personalidad o, claro está, evitemos todos aquellos cambios que nos supongan demasiado esfuerzo. El reflejo que nos muestran las demás integrantes del grupo será lo más próximo a una posible re-composición de la imagen que se tiene de sí, de lo que se desea libremente, haciendo caso omiso de los convencionalismos sociales que solo sirven para guiar a las mujeres a lugares de sometimiento y sujeción.

Es decir, la libertad y la elaboración de una cultura más libre y auténtica no es una realización individual, no puede serlo. La construcción de sí en ningún caso puede hacerse de forma aislada. El riesgo de caer en los viejos esquemas es grande, por lo que se necesita un espejo en el que mirarnos, en el que ver la propia imagen en toda su crudeza, con sus aspectos positivos y también los negativos, sin ocultaciones.

Un espejo, por lo demás, no proporciona una imagen objetiva, ni inmutable ni permanente en el tiempo. Es la imagen ofrecida a través de la mirada de otras personas, de otras mujeres con sus experiencias y opiniones que enriquecen la propia mirada, una imagen que no será definitiva ni invariable, cambiará con el tiempo, las circunstancias, las relaciones. No es la objetividad lo que se pretende en estos grupos de autoconciencia, sino la autenticidad, y esa autenticidad conlleva incoherencias, dependencia, pasión, rebeldía... La neutralidad y la objetividad son elementos puestos en entredicho por el feminismo, por lo que no se trata de reivindicar una posición impersonal, incuestionable y embaucadora, sino auténtica, aunque no sea conveniente ni universal.

Los grupos de autoconciencia, como es fácil imaginar, no eran espacios confortables, pues sus integrantes pretendían una desculturación. Esto es, no se limitaban a escuchar las vivencias y opiniones de sus integrantes, sino que se reflexionaba sobre las experiencias narradas, pero desde una perspectiva que implicara una política feminista para poner en evidencia la forma en que nos moldea la cultura patriarcal. La crítica de la cultura es un proceso complicado por lo que supone de autocrítica, de ponerse en cuestión. En estos grupos se reconocía la situación injusta de las mujeres en la sociedad, pero también se hablaba de las trampas del patriarcado en las que ellas mismas caían, o se tomaban decisiones difíciles ante la evidencia de que llevaban vidas que no querían llevar, con el consiguiente miedo por el abandono de una cierta tranquilidad y angustia por el rechazo social. No eran lugares de apoyo amistoso y cariñoso, eran lugares de crítica y autocrítica. Eran espacios para la sinceridad y la política.

Los hombres, por su parte, también están llamados a cambiar su situación de privilegio. Lonzi no reclama que sigan los mismos pasos que las feministas, pero sí que modifiquen sus expectativas, comportamientos y relaciones una vez que se ha puesto de manifiesto que la situación de las mujeres en la sociedad no es justa (y esto es algo que no se puede dejar de reconocer). Ella tiene la esperanza de que esto suceda cuando los hombres se den cuenta de la situación, por eso, en *Vai pure*, Lonzi afirma que se siente

traicionada¹³ porque Pietro Consagra, su compañero, no quiere de ninguna manera hacer una crítica profunda a la cultura, todo lo contrario, se aprovecha de ella y se beneficia lo que puede de la fama que tiene como artista reconocido. Con ello, quiera o no, sostiene y reproduce una cultura basada en las relaciones falsas y en la instrumentalización. Siendo consciente de que la situación de las mujeres es casi invivible, porque ella así se lo ha explicado, él no hace nada por transformarla. Se aprovecha de ser un hombre apoyado por la cultura.

Sin embargo, con todo, considera que, igual que los hombres no deben decir la forma en que deben ser libres las mujeres ni lo que deben desear en sus vidas, tampoco las mujeres deben hacer nada parecido con los hombres. Ellos deben encontrar la vía que mejor les parezca, pero, eso sí, es preciso que inicien el camino del cambio. La situación de injusticia y la vida invivible de las mujeres es algo que no se puede ocultar por más tiempo, no se puede seguir sosteniendo una cultura tan dañina para la psique y la vida de más de la mitad de la población. Para Lonzi la transformación es absolutamente necesaria. Hay que conseguir que la cultura no menosprecie a las mujeres y que reconozca su valía, sus capacidades, sus obras y sus aportaciones a la sociedad. Una nueva forma de entender las relaciones humanas y de valorar a las personas dejará atrás errores pasados que han hecho tan difícil la vida de tantas mujeres.

Bibliografía

- Boccia, Maria Luisa (1990): *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milán.
- Boccia, Maria Luisa (2014): *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*, Ediesse, Roma.
- Chinese, Maria Grazia, Lonzi, Carla, Lonzi, Marta y Jaquinta, Anna (1977), *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milán.
- Conte, Lara, Fiorino, Vinzia y Martini, Vanessa (ed.) (2011), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al Femminismo* di Rivolta, Edizioni ETS, Florencia.
- Diotima (2003), *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milán.
- Diotima (1996), *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Nápoles.
- Diotima (2002), *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Nápoles.
- Librería de mujeres de Milán (2004), *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo*, Horas y horas, Madrid.
- Librería de mujeres de Milán (2006), *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra (1973-1996)*, Horas y horas, Madrid.
- Lonzi, Carla (1975), *Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos de Liberación femenina*, La Pleyade, Buenos Aires.
- Lonzi, Carla (1978), «Mito della proposta culturale», en Lonzi, Marta, Jaquinta, Anna, Fonte, Moderata y Lonzi, Carla, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta Femminile, n. 9, Milán, pp. 137-154.

13 Lonzi, C., *Vai pure*, p. 10.

- Lonzi, Carla (1992), *Armande sono io!*, Scritti di Rivolta Femminile, Milán.
- Lonzi, Carla (2010), *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, vol. I (1972-1973) y vol. II (1974-1977), Et al. Edizioni, Milán.
- Lonzi, Carla (2011), *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, Et al. Edizioni, Milán.
- Lonzi, Marta y Jaquinta, Anna (1985), «Biografía», en Lonzi, Carla, *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*, Scritti di Rivolta Femminile, Milán, pp. 9-73.
- Millett, Kate (2010), *Política sexual*, Cátedra, Madrid.
- Rivera Garretas, María-Milagros (2005), *La diferencia sexual en la historia*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia.

Cruzando el cuerpo. Dispositivos de frontera y procesos de subjetivación

Crossing the body. Border dispositives and processes of subjectivation

PABLO DOMENECH DE LA LASTRA*

Resumen: En este texto buscamos la posibilidad de comprender al cuerpo del migrante como un límite político y ontológico a la construcción de dispositivos fronterizos contemporáneos, centrándonos fundamentalmente en la frontera sur de Europa. Primeramente, daremos cuenta de la emergencia ontológica del migrante como objeto-cuerpo por el poder soberano. Posteriormente, bosquejaremos las formas de aprehensión de este objeto-cuerpo por los poderes gubernamentales, que construyen nuevas formas de sujeción-subjetivación. Finalmente, apuntaremos algunas formas de desbordamiento de los dispositivos fronterizos, para poder hablar de la aparición de un sujeto emancipado, que ejerce de fuerza límite contra las dinámicas globales de vallado.

Palabras clave: Soberanía, excepcionalidad, nuda vida, inmunología, tierra de nadie.

Abstract: In this text we look for the possibility to understand the body of migrants as a political and ontological limit to the construction of contemporary border apparatuses, paying a special attention to the European Southern border. First, we take into account the ontological emergence of the migrant as object-body by the sovereign power. Later we sketch the apprehension of this object-body by the governmental powers, building new ways of subjecting-subjectivation. Finally, we point out to some forms of overflow these border apparatuses, so we can speak of the occurrence of an emancipated subject, which exercises the limiting strength against walling global dynamics.

Keywords: Sovereignty, exceptionality, nude life, immunology, no man's land.

1. Introducción

“We didn't cross the border, the border crossed us”. “Nosotros no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó a nosotros”, es el eslogan enarbolado desde 2006 por los movimientos

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Doctorando FPU en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia pablo.domenech@um.es. Está actualmente investigando las conexiones entre la soberanía, la biopolítica y las migraciones transnacionales, en concreto, las configuraciones de poderes que se despliegan en los dispositivos fronterizos. Ha hecho públicos avances de sus investigaciones en sendos congresos internacionales: «Frontera como espacio de excepción de derecho y violencia inmunológica» en el *VI Congreso Internacional e Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores. Las Violencias y la Historia*, marzo de 2015; y «Deshumanismo en las fracturas ontológicas abiertas por los dispositivos securitarios en las fronteras contemporáneas» en el *8th Conference Beyond Humanism: Posthuman Studies and Technologies of Control, from Nietzsche to trans-, post- and metahumanism*, mayo de 2016.

por los derechos de los inmigrantes asentados en Estados Unidos. Si bien es cierto que esta proposición tiene raíces nacionalistas, recordando la época en que Texas era mexicana, también tiene implicaciones políticas sobre los procesos de subjetivación de los migrantes. Al fin y al cabo, los humanos no somos seres estáticos, sino esencialmente nómadas, que se han expandido por todo el mundo en cuatro grandes olas migratorias.¹ Las fronteras, en cambio, son entidades estáticas, cuya historia es relativamente corta en lo que se refiere a la humanidad, y devienen de un conjunto de circunstancias políticas contingentes. Cabe preguntarse pues, ¿quién cruza a quién?

En las últimas décadas se ha dado una proliferación de la construcción de dispositivos fronterizos a modo de fortificaciones, muros y vallas. Pero no siempre estuvieron ahí. La lógica política que rige a las fronteras hoy tiene su origen histórico en la paz de Westfalia de 1648, y su origen teórico en el *Leviathan* de Hobbes de 1651. Entonces las fronteras no eran más que el límite convencional que definía el territorio en el que el Estado soberano podía ejercer su poder de forma absoluta y autónoma, para mantener el orden interno, y con libertad para declarar la guerra a otros Estados soberanos. Si se erigía alguna estructura allí donde lindaba con un territorio ajeno, éstas se orientaban fundamentalmente al control de mercancías. Las aduanas, en otrora dispersas por el territorio, empiezan a concentrarse en la periferia de los Estados, según éstos se van centralizando.

En los primeros siglos del Estado moderno, la inmigración raramente era tenida como una amenaza, sino más bien al contrario, como una fuente de riqueza². En la economía preindustrial la mayor parte de la población estaba atada a la tierra, por lo tanto los dispositivos fronterizos eran inservibles. Por otro lado, a partir del siglo XIX, se dieron lugar migraciones masivas dentro de Europa, por causa de los cambios económicos y demográficos. Sin embargo, ello no implicó la construcción un sistema de control de fronteras³. La frontera seguía siendo una mera línea abstracta dibujada por tratados internacionales, que marcaban el alcance de la soberanía territorial.

Con la extensión de los nacionalismos, la frontera adquirirá cierto espesor simbólico. Este registro está marcado por el mito del Estado-nación soberano, “esto es, en la pretensión de establecer un vínculo sagrado entre una determinada etnia y una determinada tierra”⁴. La frontera adquirirá la cualidad de marcar los límites no tanto de poderes soberanos territorialmente limitados por tratados internacionales, sino comunidades idealmente concebidas alrededor de caracteres lingüísticos, étnicos y raciales. Las nefastas consecuencias de la aplicación del mito de la nacionalidad se pueden observar en el dibujo de las fronteras de Europa central y oriental después de la Primera Guerra Mundial

El gran antecedente histórico de las actuales fronteras fortificadas se encuentra en el Muro de Berlín: un gran dispositivo de seguridad entre regiones que a pesar de pertenecer a la misma nación, se encontraban en las antípodas geopolíticas. Pero su objetivo principal era no militar, sino fundamentalmente el de impedir los movimientos de población entre

1 CAMPILLO MESSEGUER, Antonio (2008): *El concepto de lo político en la sociedad global*, Herder, Barcelona, pp. 89-120.

2 SASSEN, Sassen (2013): *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Fortaleza Europa*, Siglo XXI, Madrid, pp. 40-43.

3 *Ibid.*, p. 181.

4 CAMPILLO MESSEGUER, Antonio (2008): p. 112.

las dos regiones enfrentadas. Poco después de la caída del Muro de Berlín, el gran símbolo de la Guerra Fría y de la represión comunista, empiezan a construirse multiplicidad de muros fronterizos para servir la misma función en otras regiones geográficas: limitar el movimiento de personas y poblaciones. La frontera, en esta evolución ha dejado de ser meramente un límite de la soberanía estatal y el territorio nacional, sino que ha adquirido un espesor tanto físico y material, como político y social. Una frontera que en su exuberante materialidad se convierte en un sistema tecnológico de limitación del movimiento de los cuerpos humanos.

2. Soberanía excepcional

Lo característico de los nuevos muros fronterizos, es que adolecen de una importante asimetría. Mientras que por un lado dejan pasar libremente capitales, y cómodamente bienes mercantiles, no es así con los seres humanos. Y entre éstos, no ejercen los mismos controles y restricciones a personas adineradas o provenientes de países desarrollados que a personas empobrecidas o de países tercermundistas. Las fronteras fortificadas de este modo se dedican a limitar el movimiento de los cuerpos de ciertas personas, según motivos gubernamentales que en último término intenta justificarse por motivos económicos e ideológicos.

Sin embargo, los dispositivos fronterizos se han demostrado altamente ineficaces, a pesar de su elevado coste, en su objetivo de frenar la inmigración⁵. Las fronteras hoy están sufriendo al mismo tiempo un proceso de fortificación y un proceso de permeabilización. Wendy Brown diagnostica este fenómeno como un síntoma de sobrecompensación psico-social por parte de soberanías nacionales por demostrar su poder: “los nuevos muros funcionan a menudo como escenificaciones teatrales, proyectando un poder y una eficacia que en realidad no ejercen ni pueden ejercer y que ellos mismos contradicen performativamente.”⁶ Este fenómeno, tiene como causa el declive de la soberanía ante los nuevos poderes supra y transnacionales en el contexto de la globalización. Entonces, los Estado soberanos, por sobrecompensación, se dedican a expandir su control sobre aquellas instituciones sobre las que todavía mantienen el poder. La frontera es una de ellas, y por eso construyen allí grandes monumentos a la soberanía menguante. Menguante en el contexto de la globalización neoliberal, pero no por ello las soberanías nacionales dejan de ser algunos de los agentes más poderosos del actual panorama global⁷. Y para demostrarlo, levantan las vallas fronterizas como si fueran enormes vallas publicitarias, que más que decirle al extranjero «no eres bienvenido», es un desesperado intento de decirle a los ciudadanos nacionales «el Estado aún te protege»⁸.

El análisis de Brown da razones de peso para la expansión de mecanismos de poder soberano en la frontera. Efectivamente, la fuerza ejercida por el Estado nación en la frontera sigue la lógica de la soberanía. Pero queda incuestionado el mecanismo por el que se despliega el poder soberano, el cual da cuenta de las consecuencias ontopolíticas de la

5 BROWN, Wendy (2015): *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder, Barcelona, pp. 158-160.

6 *Ibid.* p. 36.

7 *Ibid.* p. 30-31.

8 *Ibid.* p. 135.

aplicación del poder soberano. En el caso de las fronteras tecnificadas, la soberanía toma la forma de excepcionalidad. Según Carl Schmitt, la soberanía se define por la capacidad de decidir en casos «decisivos», estableciendo los límites entre el estado normal jurídico y el estado de excepción⁹.

De forma abstracta, la lógica westfaliana de la soberanía, permite comprender al espacio exterior contiguo a la frontera nacional como un espacio excepcional. Al fin y al cabo, el estado de derecho sólo es concebible en el interior del territorio. *Hacia* exterior es donde rige el *ius belli*, donde reina la excepción pues allí ésta es la excepcionalidad que abre la posibilidad de guerra, que es lo que en último término da sentido a toda unidad política, según Schmitt¹⁰.

Si bien la lógica westfaliana permite imaginar una excepcionalidad permanente de la soberanía *hacia el afuera* de la frontera, el espesor físico que ha adquirido las fronteras tecnificadas contemporáneas ha abierto un verdadero espacio de excepción permanente, donde de facto la violencia soberana es desplegada sin constricciones legales¹¹. Con el objetivo de dar una imagen hiperbólica de defensa estatal para reconstituir la imagen moderna de la soberanía nacional, algunos gobiernos abren un espacio excepcional sin precedentes. La hipersecurización de las fronteras ha conllevado la aparición *material* de una excepcionalidad *permanente*¹², la cual permite a los agentes estatales actuar con toda la fuerza que les estaría limitada en el estado de derecho. Esto conlleva, por un lado, el riesgo en la política contemporánea de que la excepcionalidad se generalice en sus formas, y amplíe su campo de acción en detrimento del estado jurídico ordinario¹³. Por otro lado, esta violencia excepcional, produce una serie de marcas sobre el migrante. Se les *marca el cuerpo* durante los procesos agónicos de *cruce*, produciendo cicatrices físicas, psíquicas y sociales. Éstas últimas son las que los señalarán racial o culturalmente como extranjeros y sujetos de discriminación.

3. Emergencia ontológica del cuerpo migrante en la frontera

El *cuerpo migrante* emerge en las fronteras contemporáneas como resultado de un proceso de cosificación óptica del mismo. En el proceso de *cruce*, el migrante es desprendido de sus caracteres subjetuales y es reducido a cuerpo. Este fenómeno ocurre según dos movimientos complementarios: uno que surge del propio migrante, y otro que procede de los mecanismos de rechazo de los Estados nación en las fronteras.

El migrante *irregular* se desprende en su movimiento transfronterizo de los derechos adquiridos nacionalmente. Mientras que los refugiados usan su nacionalidad como herramienta para migrar, pues les permite pedir asilo, el migrante «económico» debe abandonar formalmente su nacionalidad para evitar las deportaciones, lo que es una decisión nada fácil.

9 SCHMITT, Carl (1998): *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid, p. 68; AGAMBEN, Giorgio (2004): *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia, pp. 54-55.

10 SCHMITT, Carl (1998): pp. 62-65.

11 El mejor ejemplo de este espacio de excepción permanente es la *tierra de nadie* que se abre entre las vallas exteriores de Ceuta y Melilla, donde, a pesar de ser territorio soberano español, actúan sin restricciones tanto policías marroquíes como españoles.

12 DE LUCAS, Javier (2015): *Mediterráneo: el naufragio de Europa*, Tirant Humanidades, Valencia, p. 19

13 *Ibid.* pp. 36-37; AGAMBEN, Giorgio (2004): pp. 25, 32.

El camino del migrante irregular, desde su lugar de origen, hasta su destino, esquivando los dispositivos fronterizos, es de gran peligro, tal y como relatan las crónicas de fallecidos y desaparecidos¹⁴. La búsqueda de unas mejores condiciones de vida entraña un peligro nada desdeñable de muerte. Los migrantes ponen su vida en riesgo, con su cuerpo como única potencia. En su proceso de cruce, dejan de lado sus derechos nacionales.

Por otro lado, los países de destino de las migraciones imponen una serie de condiciones que desnudan a los migrantes irregulares de aquellos derechos que les quedan. Primeramente los Estados ricos imponen una estratificación de los extranjeros. La distinción más notoria es la que se impone entre los extranjeros documentados y aquellos que, por su estatus racial y económico, no se les permite esta vía cómoda de migración. Una vez establecido un grupo migratorio carente de derechos de migrar, se les impone, a aquellos que lo consiguen, una serie de condiciones que los despojan de los derechos más básicos. Además de las fronteras fortificadas, podemos destacar prácticas policiales de acoso, detenciones, deportaciones y encierros¹⁵; todas ellas dirigidas a establecer el carácter de sujeto sin derechos en el migrante marcado en la frontera. En un doble movimiento, los migrantes clandestinos se convierten en apátridas.

Las nuevas fronteras fortificadas se utilizan para despojar de los últimos vestigios de derechos a los migrantes indeseados. Los dispositivos fronterizos son una maquinaria de producción de apátridas. Ponen en marcha los poderes soberanos del Estado para desnudar a los migrantes de su dignidad y sus derechos más básicos, dejando la abstracta desnudez de ser humano¹⁶. Hoy podemos decir de nuevo, con los millones de migrantes irregulares y refugiados que hay en el mundo, que el apátrida se ha convertido en una figura central de la política contemporánea. Se trata de personas que, sin poder apelar a los Derechos Humanos, pues carecen de un Estado que los defienda por ellos, se les desprende del más básico de los derechos: el derecho a tener derechos. Este vacío jurídico al que se somete apátrida se da como consecuencia de la estricta compartimentación y saturación del espacio en unidades políticas autónomas.

Es precisamente en las fronteras tecnificadas donde la violencia institucional hacia el apátrida aparece más intensa. El dispositivo fronterizo contemporáneo crea precisamente un espacio de excepción permanente como mecanismo de legitimación para la violencia soberana que deshumaniza a los migrantes. Esto produce que se «desnude» de todo derecho a las personas que intentan cruzar. No se los reconoce como sujetos de derecho sino enemigos de excepción, y por tanto se puede ejercer contra ellos una fuerza propia del estado de excepción. Los migrantes se convierten en la *nuda vida* que Giorgio Agamben ponía en el núcleo de su teoría del *homo sacer*. Nuda vida es el cuerpo desprovisto de todo derecho, ex-puesto a la violencia del *bando* soberano. “La relación política originaria es el bando (el estado de

14 Sirva de ejemplo el informe: INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (IOM), BRIAN, Tara y LACKZO, Frank (eds.) (2014): *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration*, Ginebra, pp. 20-21. Disponible en: http://publications.iom.int/bookstore/free/FatalJourneys_CountingtheUncounted.pdf [consultado el 14 de abril de 2016]

15 CAMPAÑA ESTATAL POR EL CIERRA DE LOS CIE (2014): *Paremos los vuelos. Las deportaciones de inmigrantes y el boicot a Air Europa*, Cambalache, Oviedo, pp. 23-42.

16 ARENDT, Hannah (2004): *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, New York, pp. 377-378.

excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión)¹⁷. Y el apátrida frente a la frontera se ha convertido hoy en el habitante por antonomasia de la excepcionalidad.

Así, el migrante enfrentado a los dispositivos fronterizos, no es sólo apátrida, sin territorio donde pueda tener derechos, sino también es nuda vida sobre la que la soberanía despliega su poder y justifica su legitimidad excepcional. Nuda vida es el inmigrante que es deportado sumariamente, sin mediar su derecho de asilo. Nuda vida es aquél encerrado en un Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE), que reproduce la lógica excepcional del campo de concentración¹⁸. Nuda vida es el ahogado en el mediterráneo del no se molesta en rescatar.

La aparición del migrante como nuda vida es la aparición óntico-ontológica del cuerpo del mismo. El migrante irregular, enfrentado al poder excepcional, se ex-pone como cuerpo. Se ex-pone a la violencia soberana. Se ex-pone a la posibilidad de la muerte. Su cuerpo es el objeto contra el que se levantan los muros. Es políticamente cuerpo y nada más. No es ciudadano ni de dentro ni de fuera. Carece de todos los derechos nacionales y, en el límite, en la frontera material, de los internacionales.

Pero la frontera no sólo abre un espacio de excepción donde el migrante se reduce a mero cuerpo expuesto a la violencia soberana. También abre la posibilidad de resistencia y límite de las acciones excepcionales. Ante la debilidad del estado de derecho, el cuerpo aparece como campo de batalla entre las fuerzas de movimiento y las fuerzas de rechazo. Pues el migrante es plenamente *nuda vida* sólo cuando está sujeto por los mecanismos de control soberano: durante las devoluciones en caliente o en los CIE. Allí, sólo tiene su cuerpo como fuerza defensiva. Y tal vez sea allí donde el cuerpo del inmigrante pueda convertirse en el fundamento ontológico de las luchas contra las medidas represivas del Estado excepcional. Pero cuando está fuera de las instituciones excepcionales, los migrantes cuentan con toda una serie de mecanismos de organización y cuidado, que les permite construir sus proyectos vitales y desarrollar una subjetividad individual y colectiva que circunnavega o se enfrenta a los poderes coactivos del Estado.

4. Resemantización biopolítica del cuerpo inmigrante

A pesar de que las tecnologías fronterizas acaben en un momento dado reduciendo al migrante a mero cuerpo viviente, no por ello actúan ciegamente. Las fronteras son mecanismos precisos de selección de sujetos. La violencia excepcional en el muro no es ejercida de igual manera a todos los sujetos que se enfrentan a ella. Los dispositivos fronterizos son mecanismos *al mismo tiempo* tanto de inclusión como de exclusión, en tanto que seleccionan y filtran el modo de *cruce* de cada sujeto, la intensión de la fuerza soberana y la clasificación selectiva de los migrantes¹⁹. La selección se realiza según dos criterios fundamentales: el mercado de trabajo y el deseo de homogeneidad de la comunidad.

17 AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, p. 230.

18 MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013): *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham and London, pp. 133-135.

19 *Ibid.* p. 7.

Si bien las fronteras han cambiado poco en los últimos años en lo que se refiere a la circulación de los bienes del capitalismo global, hay uno de ellos que es inherente al cuerpo humano: el trabajo vivo, la mano de obra. El trabajo viviente es una *commodity* inseparable de los cuerpos vivos, y por ello el capital transnacional construye dispositivos de control con el objetivo de explotarlos²⁰. Es precisamente contra los cuerpos vivos contra lo que están construidas las hiperbólicas fronteras materiales, no contra capitales ni bienes de consumo. Y es en la apertura de una excepcionalidad fronteriza permanente precisamente donde los migrantes son reducidos a meros cuerpos vivientes.

Las necesidades económicas del mercado capitalista global lleva a los Estados contemporáneos, ante la exigencia de mantenerse competitivos, a crear diferentes clases sociales y de trabajadores dentro de su territorio. Como en los países del Primer Mundo la explotación laboral de los ciudadanos de derecho daría lugar a un gran rechazo social, se ha implementado un régimen de semiesclavitud estructural a los migrantes del Tercer Mundo. Las legislaciones de extranjería y las prácticas policiales de identificación, detención y deportación, dan lugar a una estratificación de los habitantes del territorio en función de su grado de naturalización²¹. “En este sentido, la nacionalidad funciona también como una frontera que marca los límites de la membresía y excluye a los otros, aquellos con los que no se tiene obligaciones.”²² En el extremo opuesto a los ciudadanos nacionales, tomados como sujetos de derecho, los migrantes «ilegales» o «clandestinos» son un nuevo *lumpenproletariat* del siglo XXI:

Se configura así un estatus jurídico segregador que determina tener que vivir de manera permanente en una posición social subalterna, con todas las implicaciones negativas que esta situación entraña en términos de oportunidades de bienestar. [...] Este tipo de funcionalidad sería extensible también a los sistemas de control de fronteras, que no persiguen tanto ordenar las migraciones de la gente como optimizar los mecanismos de explotación de los trabajadores transnacionales²³.

Las fronteras en este sentido fabrica una masa de trabajadores disponibles a para los puestos de trabajo más serviciales. El mercado laboral global se nutre de la migración masiva de mano de obra barata desde países pobres. La gran inflación de fronteras exteriores e interiores, y una heterogeneización de los espacios y los tiempos laborales y cívicos, es impuesta por el mercado global. Las fronteras fortificadas no son un mero mecanismo de exclusión, sino que su *modus operandi* principal es el de la *inclusión diferencial*²⁴. Las fronteras son nuevos mecanismos de selección de personal para las economías globalizadas y crean nuevas clases sociales en el seno de los Estados democráticos.

20 *Ibid.* p. 19.

21 DE LUCAS, Javier (2015): pp. 30-32.

22 VELASCO, Juan Carlos (2015): «La justicia y los derechos en un mundo globalizado», en: ARCOS, Federico (ed.), *La justicia y los derechos en un mundo globalizado*, Dykinson, Madrid, pp. 49-74, p. 51.

23 *Ibid.* p. 53.

24 MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013): pp. 157-166.

El segundo criterio de la selectividad de las fronteras contemporáneas es el proyecto de preservar una mitológica homogeneidad nacional. La principal función de este criterio es la legitimación ideológica y política de los costosos muros fronterizos. Si bien la regulación del mercado laboral pueda cumplir una función de justificación de medidas protectoras, será la búsqueda de comunidades ideales lo que legitima ideológicamente los muros fronterizos. La identidad de las naciones modernas es una construcción simbólica y cultural que es atravesada por categorías raciales. El pensamiento político occidental, hoy mundialmente hegemónico, que pivota alrededor de la figura del Estado nación, hunde sus raíces ideológicas en el mito de la coincidencia entre el territorio y la raza, etnia o cultura²⁵. Esta mitología nacionalista, se despliega hoy en las fronteras como un conjunto de fantasías: la fantasía de que la unidad nacional es algo evidente, que es pura e inocente; que su única forma de mantenerse así es conteniendo a los extranjeros que, por definición, son peligrosos; y que, efectivamente, se puede mantener aislada²⁶.

Por estas razones la alteridad que representan los extranjeros no puede ser siempre neutralizada a través de la asimilación. Las naciones se ven enfrentadas a la necesidad de preservar una *comunidad* interna a través mecanismos de *inmunidad*, tal y como nos explica Roberto Esposito²⁷. En este sentido, los extranjeros adquieren los caracteres biopolíticos de exógenos, e incluso patógenos, desde las ideologías nacionalistas. Ante las migraciones masivas que produce la globalización, los Estados se enfrentan a decidir entre la asimilación o la expulsión de los migrantes –la tercera vía, la de la exterminación, ya ha sido puesta en práctica en el pasado de forma nefasta. El cuerpo del Estado, el Leviathan compuesto por los cuerpos de los ciudadanos que nos dibujaba Hobbes en 1651, busca preservar su armonía biótica, sea de caracteres raciales, étnicos o culturales. Pero para conseguirla, tiene que someterse a agresivos tratamientos. Uno de estos tratamientos protectores es el de desplegar dispositivos profilácticos allí donde hay contacto con comunidades exteriores. Los muros fronterizos son los más obvios objetos preventivos.

Los mecanismos de control de las poblaciones extranjeras en forma de biopolítica nacionalista, es un síntoma más de la relevancia del cuerpo vivo del migrante. Por un lado, los Estados se enfrentan a las necesidades del mercado global, en el que cada vez pueden controlar menos. Y por otro lado pretende fundamentar su legitimidad en el ideal mitológico de una unidad nacional, cada vez más difícil de justificar en términos bióticos. Desde estos dos frentes, se fabrican mecanismos de resemantización biopolítica de los cuerpos migrantes. Más allá de *nuda vida*, son trabajadores explotables, y agentes exógenos que legitiman las estructuras biopolíticas del Estado.

Pero, a la inversa, este biopolítico «dar-de-nuevo-sentido» al cuerpo ex-puesto del migrante es en parte causa de la apertura ontológica del cuerpo humano por medio de la soberanía excepcional. Las necesidades inmunológicas de las naciones en decadencia identitaria exigen una refundación permanente que conducen a medidas heterogéneas de exclusión de ciertas poblaciones étnicamente marcadas. Por otro lado, los dispositivos fronterizos son mecanismos promovidos por el mismo mercado laboral global. La biopolítica de las fronteras contemporáneas provee de sentido a los cuerpos desnudos de derechos, después

25 CAMPILLO MESEGUER, Antonio (2008): 103-106.

26 BROWN, Wendy (2015): 166-179.

27 ESPOSITO, Roberto (2009): *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder Editorial, Barcelona, pp. 81-93.

de habérselos sustraído, con el objetivo de controlarlos, según las necesidades políticas o económicas. Y ambos criterios gubernamentales que justifican la tecnificación fronteriza —el económico y el inmunológico—, usan como herramienta gestora la marca-cicatriz biopolítica que la soberanía excepcional impone sobre los cuerpos migrantes en el *cruce* de fronteras. Pero al igual que la emergencia del cuerpo desnudo en la excepción fronteriza preconizaba una forma homóloga de resistencia, la biopolítica de migraciones permite nuevas formas de empoderamiento por parte de los colectivos que cruzan las fronteras.

5. El cuerpo como límite de la frontera

Hemos querido demostrar que el cuerpo migrante es el objeto central de las políticas que se despliegan en las fronteras fortificadas contemporáneas. Por un lado aparece fugazmente como *nuda vida* por la violencia de una soberanía que se despliega en la frontera como fuerza excepcional. Por otro lado, el control biopolítico de las poblaciones extranjeras carga de ciertos atributos vitales de los cuerpos migrantes. Pero en ningún caso podemos considerar estos dos momentos como aislados lógicamente o políticamente. Así como tampoco podemos asumir que estas dos instancias de poder trabajan complementariamente y en armonía.

Aun así, en ningún momento el migrante es un agente pasivo. Es su cuerpo contra el que se opone la frontera. Pero es su cuerpo el que la atraviesa y cruza. Las políticas de fronteras vienen siempre acompañadas por *políticas de cruce*: técnicas y estrategias colectivas diseñadas para sortear las mutables reglas de la frontera. Los migrantes, dentro de sus capacidades individuales y colectivas, diseñan toda una serie de prácticas con el objetivo de una vida mejor en una nación que no los quiere acoger. Estas prácticas, al mismo tiempo, no están desprovistas de violencia. Violencia contra las fronteras, y violencia interna en las comunidades de migrantes.

El cuerpo de los migrantes se ve hendido y herido por los dispositivos represivos desplegados en las fronteras. Son tratados como parásitos desde las instancias inmunológicas del Estado. Se les entrena y selecciona para mayor provecho de un mercado laboral necesitado de mano de obra barata, endurecida y dócil. Se les desnuda de todo derecho, se les convierte en *nuda vida*, cuando son deportados sumariamente, arrojados de nuevo al otro lado de la valla, sin atender los Derechos Humanos básicos que los países del Primer Mundo prometen proteger. Entonces, los cuerpos migrantes, se convierten en una doble herida. Primero, la frontera deja cicatrices en los inmigrantes; cicatrices físicas, psicológicas y simbólicas, que afectan sus canales de subjetivación individual y colectiva. Segundo, la presencia de estos hombres y mujeres marcados también dibujan una herida en el tejido social. De este modo, la violencia contra los migrantes se internaliza en la nación que se pretende protege. Las fronteras, a pesar de su sistemática porosidad, acaban afectando la propia movilidad de los ciudadanos nacionales²⁸. Proliferan los muros interiores, haciendo problemática una distinción clara entre exterior e interior²⁹. La creación de mecanismos de monitorización del movimiento de los sujetos y de estratificación social en función

28 DE LUCAS, Javier (2015): p. 53.

29 MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013): p. 7.

de su grado de «extranjería», está constriñendo también los derechos de los ciudadanos nacionales: “desde la perspectiva de la ciudadanía, tratar a los inmigrantes como a seres «ilegales» acaba devaluando a la ciudadanía misma”³⁰.

El cuerpo del migrante es el vórtice de esta doble herida, la herida en el sujeto y la herida en la sociedad. Pero puede ser también la piedra angular de nuevas formas de subjetividad política y ontológica. Las fronteras abren un espacio de negatividad ontológica en los lugares de excepcionalidad permanentes. La *tierra de nadie* que abren las fronteras contemporáneas son medios de proliferación de lo inhumano, fragmentos de no-mundo, atravesados por cierta pulsión de muerte³¹, si entendemos, con Jean-Luc Nancy, que el mundo es una totalidad de sentido³². En este sentido, la creación de mundo *ex nihilo*, como lugar que habitar y dotar de sentido, es el reverso la apertura de un espacio de *nadie*, que la excepcionalidad fronteriza devuelve al *nihil*. Ahí, en esa *nada* que es la *tierra de nadie*, emerge el cuerpo migrante como objeto de violencia deshumanizadora propia de la excepción soberana, y como sujeto de biopolíticas de gestión del mercado laboral y de inmunización de identidades nacionales.

Así, la maquinaria de las fronteras impone límites a la justicia, pero permite al mismo tiempo la administración de la justicia, y al ser tanto un dispositivo de inclusión como de exclusión, permite la modulación de diferentes formas de subjetividad³³. Pero, tal y como hemos querido demostrar, es crucial la importancia que adquiere el *cuerpo migrante* en la formación de mecanismos de subjetivación individual y colectiva en las políticas de *cruce*, en tanto que es el objeto-sujeto de las políticas de frontera.

El cuerpo es destacado ópticamente en la frontera. Y en este proceso, el cuerpo migrante emerge como *nuda vida* en la ontología negativa de la excepción fronteriza. Pero como emerge precisamente como *cuerpo* y *sólo como cuerpo*, es el principio de toda una nueva ontología que construya sus propios códigos de subjetivación más allá de la violencia excepcional y el control biopolítico. El cuerpo es una apertura ontológica de un espacio de sentido, “el cuerpo *da lugar* a la existencia.” Existencia más allá o más acá de toda esencia. “Por eso es que *la ontología del cuerpo* es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo *es* el ser de la existencia.”³⁴ Sin llegar a compartir plenamente las implicaciones heideggerianas, si compartimos con Nancy la necesidad de tener en cuenta la existencia corpórea de los sujetos en toda construcción ontopolítica, sobre todo en el caso de las políticas fronterizas. Si bien son sus técnicas de control y violencia las que hace emerger el cuerpo migrante como *lugar* de una ontología negativa, de sustracción de sentido y fuerzas, por otro lado, toda emergencia del cuerpo es la posibilidad de dar *lugar* a una reconstitución ontológica de la existencia.

Por tanto, el cuerpo se constituye como el límite último de la frontera. La frontera no deja de estrellarse contra el único elemento que no puede atravesar, el cuerpo vivo de los sujetos en movimiento. La frontera puede retenerlos, dañarlos y, en el límite, asesinarlos. Pero, ¿puede por ello atravesar todo su espesor ontológico? Es lo que aquí hemos puesto en

30 SASSEN, Sassen (2013): p. 13.

31 NANCY, Jean-Luc (2003): *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, p. 16.

32 *Ibid.*, p. 29.

33 MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2013): p. 269.

34 NANCY, Jean-Luc (2003): *Corpus*, Arena Libros, Madrid, p. 16.

duda. Y queremos con ello dar lugar al análisis sobre la confluencia en el cuerpo migrante de las distintas fuerzas que se ponen en tensión desde la materialidad de su movimiento a través y contra las fronteras, y a partir de ello, abrir la posibilidad de reescribir los códigos de subjetivación que se da cuando los migrantes cruzan la frontera o, como dicen los migrantes mexicanos en Estados Unidos, como la frontera cruza los migrantes.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2004): *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia.
- Arendt, Hanna (2004): *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, New York.
- Brown, Wendy (2015): *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder, Barcelona.
- Campaña Estatal por el Cierre de los CIE (2014): *Paremos los vuelos. Las deportaciones de inmigrantes y el boicot a Air Europa*, Cambalache, Oviedo.
- Campillo Meseguer, Antonio (2008): *El concepto de lo político en la sociedad global*, Herder, Barcelona.
- De Lucas, Javier (2015): *Mediterráneo: el naufragio de Europa*, Tirant Humanidades, Valencia.
- Esposito, Roberto (2009): *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder Editorial, Barcelona.
- International Organization for Migration (IOM), Brian, Tara y Lackzo, Frank (eds.) (2014): *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration*, Ginebra.
- Mezzadra, Sandro y NEILSON, Brett (2013): *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham and London.
- Nancy, Jean-Luc (2003): *Corpus*, Arena Libros, Madrid.
- Nancy, Jean-Luc (2003): *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona.
- Sassen, Saskia (2013): *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Fortaleza Europa*, Siglo XXI, Madrid.
- Schmitt, Carl (1998): *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid.
- Velasco, Juan Carlos (2015): «La justicia y los derechos en un mundo globalizado», en: Arcos, Federico (ed.), *La justicia y los derechos en un mundo globalizado*, Dykinson, Madrid.

La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo

Forced plasticity. Body and Work

PABLO LÓPEZ ÁLVAREZ*

Resumen: Las transformaciones en la organización del trabajo son esenciales para una filosofía contemporánea del cuerpo, aunque no sea un campo prioritario en los estudios actuales. Este escrito expone el sentido de alguna de estas transformaciones, relativas a la organización espacio-temporal del trabajo, la semántica de la nueva cultura del trabajo y la individualización de los procedimientos de evaluación.

Palabras clave: trabajo, cuerpo, flexibilidad, postfordismo.

Abstract: Transformations in the organization of work must be crucial for contemporary philosophy of body, although current studies may not consider this issue as critical. This paper focuses on the nature of some of this transformations, concerning the spatial and temporal organization of work, the semantics of new work culture and the individualization of evaluation processes.

Keywords: work, body, flexibility, postfordism.

En una anotación de la *Filosofía del derecho* (§ 48), relativa a los derechos de la personalidad y la naturaleza corpórea del individuo, Hegel escribe: puesto que «soy viviente como libre en un cuerpo [...] no se debe abusar de esta existencia viviente hasta hacerla una bestia de carga»; «mientras vivo [...] mi cuerpo es la existencia de la libertad y yo siento en él». Sin duda, cada sujeto puede imaginar que es libre a pesar del cuerpo o frente al cuerpo, puede negarlo o afligirlo. Sin embargo, *para los otros* es en su cuerpo: «sólo soy libre para los otros si soy libre en la existencia». En definitiva, y más claramente: «la violencia ejercida por otros *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*».

El texto es complejo y no se pretende aquí comentarlo por extenso. Se trata de destacar un punto de lo que Hegel expone. A la luz de su posición, los derechos del cuerpo poseen un estatuto propio, independiente de la voluntad del individuo. El cuerpo ha de ver reconocido su derecho al margen de la decisión «subjetiva». Como cuerpo, es indisponible, y

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Profesor titular de Filosofía en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la Universidad Complutense de Madrid. Correo: pla@ucm.es. Trabaja en los campos de la historia de la filosofía moderna, la filosofía política y las teorías críticas contemporáneas. Recientemente ha publicado una edición bilingüe de *Sobre la necesidad y la necesidad*, de Thomas Hobbes (2015) y ha participado en el volumen *La actualidad de Michel Foucault* con el artículo «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros» (2016).

es indisponible en primer lugar para el sujeto propietario. Es una «cosa», ciertamente, pero con un estatuto peculiar: es una cosa excluida de las relaciones de comercio [*res quarum commercium non est*]. Retomando algunos elementos del derecho romano, Hegel muestra los límites de las metáforas del cuerpo-máquina y el cuerpo-propiedad, y piensa el cuerpo como realidad física, como conjunto de hábitos teóricos y prácticos y como institución jurídica. Es la base para una concepción normativa del cuerpo.

Quisiera apoyarme en esta idea, fundamental en el tratamiento filosófico del cuerpo en el primer capitalismo, para pensar algunas realidades actuales, que culminan ese proceso que Hegel vio ascender y temió. Me refiero a los modos de organización del trabajo y las culturas laborales desarrolladas en las últimas décadas, en el contexto del capitalismo financiero o neoliberal, la forma en la que redefinen la relación entre cuerpo y subjetividad, y los nuevos problemas que plantean para pensar el estatuto del cuerpo y la violencia ejercida sobre él.

Las últimas décadas han asistido a un aumento extraordinario de los estudios sobre el cuerpo, desde perspectivas muy diversas. Sería imposible intentar enumerarlas. Esta proliferación de análisis coincide en el tiempo con el despliegue de una nueva configuración histórica del capitalismo, que en medida importante se ha consolidado a través de reestructuraciones en el campo del trabajo y las relaciones laborales. Es llamativo, por ello, que los estudios en torno al cuerpo se hayan alejado de los problemas del trabajo, y que éste, en general, haya perdido presencia en la filosofía contemporánea. La importante *Historia del cuerpo*, dirigida por Corbin, Courtine y Vigarello (2005), apenas dirige atención al trabajo en su tercer volumen, dedicado al siglo XX, aunque sí lo hace en el anterior, que recorre el siglo XIX. En otro valioso proyecto de referencia, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, editado por Michel Feher, el trabajo se encuentra igualmente ausente. En el índice de materias de su extensa bibliografía sobre historia del cuerpo, situada al final del tercer volumen, se buscará en vano el término «trabajo» entre otras referencias mucho más frecuentadas: ayuno, cadáver, desnudez, enfermedad, higiene, melancolía, monstruos, piel, resurrección, sangre, sexualidad. Se diría que el trabajo se ha vuelto irrelevante para la consideración del género, el sufrimiento o la salud desde la perspectiva de una historia del cuerpo. Del mismo modo, sólo la elusión del trabajo (y la clase) parece justificar la fantasía postcorpórea de Le Breton en *Adiós al cuerpo*: «nunca antes, sin duda, como sucede en nuestras sociedades occidentales, los hombres habían utilizado tan poco su cuerpo, su movilidad, su resistencia. La tensión nerviosa (estrés) ha rebasado el gasto físico. Las capacidades musculares caen en desuso fuera de los gimnasios, relegadas por la energía inagotable que proporcionan las máquinas [...] El anclaje corporal de su existencia pierde poder» (Le Breton, 2007, 23). ¿Hemos llegado a incorporar el discurso hegemónico según el cual la actividad laboral es cuestión de energías y disposiciones (y no tanto de cuerpos y necesidades)? ¿Se ha impuesto hasta ese punto la semántica de la empresa [*enterprise*] sobre el lenguaje –pesado, material– del trabajo [*work*]?

Quizá el proceso sea antiguo. Christophe Dejours ha señalado que ya en los años 70 el problema del *sufrimiento laboral* desapareció de la agenda de la izquierda europea. En ese espacio pudo desarrollarse una utopía alternativa, la neoliberal, que ofrecía una lectura propia de las relaciones entre subjetividad y trabajo, en los conceptos de la teoría del capital humano y los recursos humanos, la flexibilización de las jerarquías laborales, la innovación y el reconocimiento de los perfiles profesionales únicos. ¿En qué términos pensar la vio-

lencia inscrita en formas de organización laboral que movilizan de un modo tan eficaz las exigencias de independencia y autoorganización? Para delimitar el alcance del problema, me centraré en tres rasgos de estas nuevas realidades laborales, a partir de algunos estudios específicos: la nueva percepción laboral del espacio y el tiempo, las mutaciones epistemológicas vinculadas a la nueva cultura del trabajo y la extensión de modelos de evaluación individualizada del rendimiento.

1. El nuevo espíritu del trabajo

Sergio Bologna ha estudiado en profundidad las variaciones organizativas que arrastra la extensión de la figura del trabajador autónomo de segunda generación. Algunos de sus más importantes escritos se encuentran recopilados en el volumen *Crisis de la clase media y postfordismo* (2006). Bologna analiza las aproximaciones teóricas al trabajo autónomo en las primeras décadas del siglo XX, y en particular en el escenario de Weimar (Lederer, Speier, Geiger, Kracauer). Es el momento de la difusión del paradigma fordista-taylorista de producción, y del tránsito, por tanto, del trabajo *por cuenta propia* al trabajo *asalariado*, vinculado directamente con la retórica de la «modernización» de las relaciones sociales y que habría de convertirse en la base real para la ciudadanía en los países avanzados. La transición del fordismo al postfordismo a partir de la década de 1970 invertirá aquel camino, para discurrir desde las formas del trabajo por cuenta ajena a la construcción de una sociedad de trabajadores no asalariados (en condiciones muy diferentes a las del trabajo autónomo de los años 20 y 30).

Procedente de la tradición intelectual y militante del operaísmo italiano, y experimentado igualmente en el trabajo por cuenta propia, Bologna acentúa de entrada el nexo entre la crisis del modelo productivo fordista y el despliegue de iniciativas sociales que ensayan formas alternativas de existencia. La confianza en los propios recursos sociales y relacionales (no tanto profesionales) de las generaciones que protagonizaron y heredaron las demandas del 68 fortalece el rechazo a la inserción en organizaciones jerarquizadas y el desafío a los hábitos de pensamiento que ven en el trabajo asalariado la forma natural de integración social y de adquisición de derechos de ciudadanía. Las críticas a la gestión institucional de las técnicas y las disciplinas científicas tradicionales enlazan con el despliegue de prácticas sociales descentralizadas y autoorganizadas, y con formas diversas del trabajo autónomo. La demanda de independencia sobrepasa completamente la cultura fabril y sus tipos sociales característicos, y se concreta en la extensión de iniciativas cooperativas (más bien que de empresas unipersonales o microsociedades). En el entorno alemán, las variedades del trabajo por cuenta propia se inscriben de manera natural en los espacios del ecologismo radical, las luchas antinucleares, los proyectos de pequeñas unidades de producción agrícola, el feminismo y el movimiento libertario. En amplios grupos sociales, la libre iniciativa laboral se impone como alternativa al trabajo asalariado en la administración pública o en el aparato productivo alemán, sometido entonces a un profundo proceso de reestructuración y desindustrialización.

Una parte importante de las actuales aproximaciones al neoliberalismo está marcada por la utilización de una lógica binaria, que acentúa el relato de la derrota del Estado social europeo a manos de la *new economy* y limita su imaginación política a la rehabilitación del modelo institucional y los hábitos de pensamiento entonces vencidos. Por lo general, esta

posición minimiza la magnitud de las luchas sociales y laborales desarrolladas en aquellos años, que desafiaban los equilibrios del capitalismo pactista y el imaginario industrial-laboral fordista, y planteaban expectativas fuertes de democratización, bienestar y repolitización de la existencia social. En este contexto, es prudente tomar en consideración la exposición de Bologna:

El profundo impulso ético, la fuerte curiosidad intelectual y la disponibilidad a la experimentación crearon un hábito, una auténtica *mentalidad colectiva*, un estilo de vida característico. Era una *forma mentis* que, aunque no se pueda parangonar con la ética protestante de la que habla Weber, sin duda tuvo un efecto no muy distinto en la creación de energías emprendedoras y en la formación de una «ética del trabajo» distinta y que, por lo tanto, no cabe banalizar o ridiculizar. Si, en lugar de mirar al fenómeno con los ojos de quienes esperaban una palingenesis que luego no tuvo lugar y, desilusionados, destruyen con furia iconoclasta su propio pasado, se mirase a la generación de los «alternativos» simplemente como a un grupo de personas que, bien o mal, intuyó que sólo «un nuevo modo de trabajar» permite a los débiles, es decir, a las microempresas, mantenerse en el mercado y sobrevivir, se tendría probablemente una visión más equilibrada del fenómeno que se produjo a caballo entre las décadas de 1970 y 1980, por lo que sabemos de él, no sólo en Europa, sino también en Norteamérica. (Bologna, 2006, 48-49).

2. Espacio, tiempo, retribución

La definitiva superación del trabajo asalariado como forma esencial de la ciudadanía a lo largo de la década de 1990, correlativa a la caída de los regímenes del socialismo real, permite medir las consecuencias del proceso y las figuras reales en las que se ha encarnado el trabajo autónomo. Los modelos de la subcontratación [*subcontract*], el autoempleo [*self-employment*], el trabajador autónomo [*freelance*] y el trabajador asociado [*associate employee*] definen una condición laboral característica, que puede estudiarse desde el punto de vista de sus patrones materiales y corporales. Un importante artículo de Bologna, «Diez tesis para la definición de un estatuto del trabajador autónomo», inicialmente incluido en *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia* (1997) y completado años más tarde con «La undécima tesis» (2005), explora algunas de estas dimensiones. En primer lugar, la percepción del *espacio* se ve afectada por la desestructuración de la organización espacial tradicional del fordismo (fabrica/oficina). La importancia vital del «lugar» de trabajo es erosionada por un conjunto de mutaciones que superan la distinción tradicional entre el espacio privado y el espacio de trabajo, con sus normas y culturas perfectamente diferenciadas. La *domesticación* u *hogarización* del trabajo [*domestication*] rompe las antiguas fronteras entre hogar y fábrica, vida privada y vida laboral, entre los ritmos afectivos y los ritmos del trabajo. No se trata exclusivamente de que el trabajo se realice en el domicilio, sino de que en medida creciente los hábitos y las reglas privadas del trabajador definen y permean su desempeño laboral: el propio espacio del distrito industrial adquiere una forma característica, abierta a normas mixtas y (potencialmente) a patrones diferentes de cooperación y organización. Se produce una intensa movilización laboral de cuerpos

capaces de conducir simultáneamente producción y reproducción, a partir de patrones temporales flexibles y múltiples, espacios híbridos de trabajo en los que rige una altísima tasa de explotación y lógicas de dominación no controladas sindicalmente.

El cuerpo se vuelve productivo por su mera existencia, y en estas nuevas condiciones la *feminización del trabajo* es un efecto de particular importancia, como ha subrayado recientemente Cristina Morini (2014): no se alude con ello únicamente al aumento de la presencia femenina en el mercado de trabajo, sino también a la generalización de aquellas condiciones de explotación históricamente ejercidas sobre las mujeres. La máquina que la biopolítica neoliberal quisiera reproducir y replicar es –sin ninguna duda– el cuerpo femenino (nódulo de producción y cuidados, saberes prácticos y competencias relacionales, movilidad y adaptación).

El trabajo de las mujeres parece representar un modelo al que el capitalismo contemporáneo mira con creciente interés, tanto en todo lo relacionado con las formas (precariedad, movilidad, fragmentación, bajos niveles salariales), como en lo relativo a los contenidos, considerada la nueva centralidad de la explotación intensiva de la cualidad, la capacidad y los saberes individuales. Las mujeres no sólo son funcionales a un mercado de trabajo flexible, tanto en términos de entrada como de salida, según las exigencias productivas y sociales del momento, sino que condensan también en sí, en un único cuerpo, la posibilidad de asumir los roles productivo y reproductivo. (Morini, 2014, 83-84)

La percepción del *tiempo* se ve también alterada, hasta el punto de constituir un rasgo esencial del nuevo trabajo autónomo. De entrada, se produce la supresión del límite de la jornada de trabajo, característica de la regulación laboral fordista, y desaparece con ello uno de los clásicos planos de conflictividad del trabajo asalariado, vinculado a la comprensión del tiempo como modo de dominación (Postone). Las utopías del final del trabajo, de la reducción de la jornada laboral por la automatización de la producción y de la emergencia de las sociedades del ocio, han envejecido a una sorprendente velocidad. Es cierto que la medición estadística del fenómeno encuentra problemas e inercias: la referencia para la cuantificación de la jornada sigue siendo el trabajo asalariado en grandes grupos privados o públicos, y los marcos contractuales no permiten capturar la organización *real* del trabajo por cuenta propia. En todo caso, la ampliación de la jornada laboral es un hecho, paralelo al incremento de la productividad y a la intensificación de los ritmos de trabajo. La vida del cuerpo se moviliza sin resto en el tiempo de trabajo, incluyendo los aspectos, no reconocidos económicamente, del establecimiento de *relaciones* y de *comunicación*. Al contrario de lo que ocurre en la función pública o el trabajo asalariado, la actividad del trabajador autónomo no sale jamás del mercado y el sujeto ha de mostrar una flexibilidad infinita para adaptarse a sus exigencias. El tiempo se percibe bajo la forma del riesgo (la amenaza de la falta de trabajo) y ello impide la distribución anticipada del esfuerzo por segmentos de tiempo: la planificación a largo plazo es inviable, del mismo modo que la adaptación a los ritmos vitales de otros sujetos (fragmentación de las biografías laborales).

Finalmente, ello tiene consecuencias para la retribución del trabajo y para la pervivencia de la forma salarial nacida del industrialismo. Es característica del trabajo autónomo la rup-

tura del nexo entre salario y unidad de tiempo (día, hora, minuto): lo que se retribuye o se «factura» es un servicio o una prestación, en plazos temporales abiertos a la fragmentación y la incertidumbre. El valor central de la axiología del trabajo flexible no es el tiempo del trabajador, sino su energía: han de desarrollarse técnicas para aumentar la propia energía, recuperarla y renovarla, en condiciones de tiempo finito. Pero esto supone una transformación insólita en el interior de la relación salarial. El salario había implicado siempre la garantía por parte del empleador del *mínimo vital suficiente* para el mantenimiento de la energía laboral del trabajador. El Estado social, acogiendo las tradiciones cooperativas y sindicales, añadiría la protección del trabajador en condición de desempleo, enfermedad o inhabilitación, así como la consolidación del salario indirecto en la forma de consumo colectivo. En el marco de la nueva economía, por el contrario, «se ha sancionado por primera vez *de facto* el principio de que la subsistencia de la fuerza de trabajo ya no es un problema del que el empleador o el Estado deban hacerse cargo» (Bologna, 2014, 72). Las relaciones sociales dejan de tener como problema constitutivo la reproducción de los cuerpos. ¿Es ésta otra de las consecuencias invisibles del tránsito de la centralidad del trabajo a la de la empresa: el eclipse del compromiso con la subsistencia ajena en beneficio de un generalizado riesgo existencial?

Como mínimo, este hecho se articula bien con otra modificación esencial, la *desjuridificación* laboral. La consolidación del derecho del trabajo en los órdenes legislativos contemporáneos sólo fue posible por el reconocimiento de una asimetría de poder entre los agentes que intervienen en la compraventa de la fuerza de trabajo. El derecho laboral es un modo de limitar, contra la libertad mercantil, los efectos de dominación que se siguen de esa asimetría. En la medida en que el pensamiento neoliberal plantea esta relación como una *relación comercial entre empresas*, las estructuras de poder desaparecen a la mirada (Alonso, 2009). Ello sólo puede significar la destrucción de los derechos consolidados a través de la negociación y el conflicto, al tiempo que la organización objetiva del trabajo cierra los tradicionales cauces de acción colectiva: asociación, delegados sindicales, huelga. En ausencia de formas alternativas de garantizar la protección y la subsistencia material, lo que se juega en este proceso es el vaciamiento de sentido del Estado social de derecho, al menos en tanto que éste ancla su génesis en el principio de solidaridad y codependencia de los cuerpos. En 2016 el derecho del trabajo está en discusión en la socialdemocracia europea. ¿Cómo ha llegado este aspecto a parecer lateral a una historia política del cuerpo?

El diagnóstico de Bologna se esfuerza por mostrar la naturaleza ambivalente de las mutaciones en el campo del trabajo, que evita juzgar «de manera exclusivamente negativa, como intensificación de la explotación e inseguridad permanente» (2014, 71). El trabajo autónomo se liga a formas de autoorganización temporal y de relación con las instituciones que acogen un sentido diferente de la libertad. En todo caso, sus estudios obligan a reconocer las dimensiones corpóreas de la nueva cultura laboral y previenen contra la retórica del trabajo inmaterial:

Es probable que no exista actividad humana donde la fisicidad, el tesón, el esfuerzo, el sentido de la disciplina, la adaptación al ambiente y la flexibilidad estén sometidas a un apremio mayor que durante el ejercicio de una función laboral. No existe actividad de la que dependa en mayor medida la reproducción física del individuo

[...] El trabajo, de por sí, encierra la quintaesencia de la materialidad; definirlo como «inmaterial» es absurdo y da lugar a equívocos. De hecho, estos teóricos del «trabajo inmaterial» dedican una atención muy exigua o nula a lo que constituye el fenómeno más significativo del postfordismo, a saber, la extensión de la jornada laboral social; la misma omisión se produce respecto a las transformaciones de la forma salarial y, por lo tanto, respecto a la retribución del trabajo autónomo. *Las mercancías pueden ser inmateriales, los trabajos no.* (Bologna, 2006, 128)

3. La persistencia de la disciplina: organización y sufrimiento

Damián Pierbattisti ha destacado en *La privatización de los cuerpos* (2008) las mutaciones epistemológicas que arrastra el nuevo modelo laboral. Su pormenorizado análisis toma pie en el proceso de privatización de las empresas argentinas de telecomunicaciones de los años 90, y en el tipo de constelación semántica que sirvió de base de legitimación. El nuevo vocabulario del trabajo gravita en torno a la figura del empresario de sí, estudiada por Foucault ya en 1979, e incide sobre todo en las capacidades de «auto-dirección» [*self-steering capacities*] de los sujetos (Vázquez, 2005). La valoración positiva de la inseguridad como «empleabilidad» ataca al empleo estable, y justifica la privatización de los riesgos corporales y la individualización e informalización de la relación laboral. Los modelos de contratación flexible y atípica se acompañan de reformas en el tipo de negociación laboral y de transformaciones en el sistema de la seguridad social. La empleabilidad implica el sometimiento de todo trabajador a instancias de *examen continuo* y a la exigencia de renovación permanente de las aptitudes: el trabajo se transforma en una zona de vulnerabilidad e inseguridad en la que el empleo ha de ser merecido a cada momento.

La sustitución del lenguaje del trabajo por el de la empresa supone el despliegue de todo un arsenal «ético», un nuevo *ethos* de empresa: son esenciales las transformaciones discursivas que realizan el tránsito de «usuario» a «cliente», de «empleo de por vida» a «empleabilidad» y de «trabajador» a «colaborador», así como la valoración fundamental de nociones como «pro-actividad», «autonomía responsable», «autocompetencia», «creatividad e iniciativa», «atención al cliente» «sacrificio», «adaptación» y «mentalidad». Cada uno de estos elementos tiene su traducción corporal, y está en la base de culturas del cuerpo socialmente extendidas. Son imprescindibles para el incremento del nivel de productividad y «la construcción de cuerpos extremadamente productivos y flexibles» (Pierbattisti, 2008, 59). El proceso, además, supone nuevas técnicas de *estigmatización de los cuerpos*: los cuerpos lentos, predecibles, vinculados a culturas laborales antiguas e ineficientes, han de ser políticamente neutralizados, por su escasa posibilidad de «reutilización» y su incapacidad para producir «ciclos cortos de rendimiento máximo» (Landa/Marengo, 2010). En cada uno de los procesos de privatización/modernización empresarial, es crucial inmunizarse ante el contagio de los cuerpos improductivos, distinguir lo viejo de lo nuevo, desplegar formas renovadas de compromiso y disponibilidad, limpiar, eliminar residuos, luchar contra la esclerosis y el anquilosamiento. La valoración de la disposición viril y bélica, de la capacidad de cometer violencia sobre el cuerpo dominado, es tan importante en este punto como en la lucha contra los competidores económicos.

El psicopatólogo del trabajo Christophe Dejours ha estudiado con detalle algunos de estos elementos, y en particular la conexión entre los modos de organización del trabajo y la intensificación y banalización del sufrimiento laboral. Ya se ha mencionado su idea de que, en el marco de la crisis productiva y de beneficio del fordismo, las organizaciones políticas y sindicales de izquierda eludieron la consideración de los problemas de la subjetividad y el sufrimiento, centrando su fuerza reivindicativa en la defensa del empleo. El neoliberalismo supo metabolizar ese contexto e inscribir en él una utopía particular: aquella que se formulaba en el lenguaje de la identidad, la motivación y la cultura empresarial, y permitía la transición entre el trabajo como productor de dolor al trabajo como productor de autorrealización. Es un elemento constante en esta exposición.

Las investigaciones en psicopatología del trabajo emprendidas en la década de los setenta tuvieron que enfrentarse en su momento con la negativa de los sindicatos y la condena de la izquierda. Todo lo que estaba ligado a la subjetividad, el sufrimiento subjetivo, la patología mental y los tratamientos psicoterapéuticos suscitaba desconfianza, e incluso era negado públicamente [...] Cualquier aproximación a los problemas psicológicos por parte de psicólogos, médicos, psiquiatras y psicoanalistas estaba marcada por un pecado capital, el de privilegiar la subjetividad individual, conducir a prácticas individualistas y obstaculizar la acción colectiva [...] Se sospechaba que las preocupaciones sobre la salud mental, consideradas antimaterialistas, obstaculizaban la movilización colectiva y la conciencia de clase. (Dejours, 2009, 55).

Las consecuencias de esta posición son amplísimas. Por un lado, se produce una descalificación del problema del sufrimiento laboral, que contribuye a una mayor tolerancia del fenómeno pero también a un alejamiento de las vivencias de los trabajadores con respecto al lenguaje de las élites sindicales y el consiguiente debilitamiento de las organizaciones representativas. Por otro lado, se favorece una concepción del trabajo que lo entiende como intrínsecamente no problemático. El trabajo sería como tal una realidad transparente, carece de fricciones, y podría ser desarrollado potencialmente por agentes automatizados. La única dificultad asociada a él descansaría en su adecuada organización empresarial: de la turbiedad de la producción transitamos hacia la luminosidad de la gestión, un rasgo central de la mutación discursiva del neoliberalismo.

En este plano se inscribe un elemento al que Dejours presta particular atención: el despliegue de *técnicas de medición y evaluación individualizada del rendimiento laboral*. Dejours parte aquí de una tesis epistemológicamente fuerte: la imposibilidad de cuantificar con rigor la calidad del trabajo individual. Lo esencial del trabajo no descansa en la relación entre objetivos y resultados, sino en la capacidad para trascender lo prescrito en virtud de una particular implicación del cuerpo: por ello, ninguna medición científica puede apresarlos adecuadamente. Las cuidadoras de bebés enfermos que deciden tejer mientras vigilan el estado de los niños no se atienen a ninguna orden, y puede parecer que descuidan su tarea: al contrario, están colocando las condiciones para no ser vencidas por el sueño y mantener la escucha. Se trata de una inteligencia corporal que resulta difícil de exponer y que sobrepasa la conciencia que el trabajador posee de su tarea. En general, cualquier trabajo se arruina si el trabajador se limita a llevar a término lo establecido de antemano:

«el trabajo es la actividad coordinada de hombres y mujeres para hacer frente a aquello que sería imposible lograr mediante la ejecución estricta de lo prescrito» (Dejours, 2009, 86).

Ignorando *lo real* del trabajo, el procedimiento de evaluación individualizada tiende a leer los fracasos en el trabajo como indicio de falta de competencia, seriedad o capacitación, en todo caso atribuible al trabajador, y sobre esta posición se articula el discurso en torno al *factor humano* como fuente de error. Cada trabajador es examinado no sólo por la conquista de objetivos y las tasas de eficiencia, sino también por su capacidad para actuar sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sus capacidades: se calibra su motivación, su compromiso, su propensión al esfuerzo y la disciplina, su involucración (en cuerpo y alma). La evaluación continua produce competitividad generalizada entre los trabajadores, acentúa la presencia del miedo en las relaciones laborales, fragiliza las solidaridades laborales, imposibilita la acción colectiva, aumenta la presión productiva y hace al sujeto más vulnerable al acoso y a las patologías de sobrecarga laboral (*burn out*, *karoshi*, trastornos músculo-esqueléticos). Lo enigmático en estas condiciones no es la enfermedad mental, sino la normalidad misma. Obligaciones de tiempos, ritmo, formación, aprendizaje, nivel de conocimiento, rapidez en el desarrollo de habilidades intelectuales y prácticas: a partir de una cierta intensidad (cadencia) y una cierta extensividad (duración de la jornada), la actividad laboral entra en contradicción con las estructuras de la subjetividad corpórea, y la preocupación subjetiva esencial es si se podrá resistir el trabajo, psíquica y físicamente.

El sufrimiento laboral se ve incrementado en los sistemas individualizados de control por la necesidad de *mentir constantemente* sobre el propio trabajo, de elaborar relatos de justificación que puedan satisfacer los patrones de evaluación de la calidad pero que no recogen en ningún caso la realidad de la práctica laboral, sus dificultades y condiciones reales. ¿Qué ocurre cuando el elemento esencial del trabajo –las mediaciones corporales entre lo prescrito y lo realizado: la fatiga, el límite, la inteligencia del cuerpo– está ausente de los programas de evaluación? ¿Qué supone para el poder del trabajador la obligación de hablar un lenguaje formulado en patrones abstractos de calidad y rendimientos cuantitativos individualizados, ciego al trabajo como experiencia colectiva y cualitativa? (Deranty, 2011). La aplicación del lenguaje del *management* al trabajo no incrementa su calidad, pero es completamente funcional a las exigencias *políticas* del postfordismo: resta peso al conocimiento acumulado por el trabajador en su propia práctica y le arrebató el control sobre su trabajo (el conocimiento del gestor es muy superior al conocimiento del trabajador).

Dejours plantea un último aspecto, igualmente importante. La permanente negación del propio sufrimiento laboral, como estrategia de defensa del sujeto ante la amenaza de desestructuración psíquica y somática, tiene como efecto la incapacidad para captar el sufrimiento laboral *ajeno*. Las condiciones organizativas en las cuales el sujeto se cierra a su propio sufrimiento favorecen la banalización de la violencia en el plano laboral, la dificultad para aprehender ese sufrimiento como injusticia y movilizar contra ella la acción colectiva. La tesis de Dejours merece ser seguida en profundidad: la *prioridad del sufrimiento sobre la violencia* alude al hecho de que el miedo generalizado en las relaciones laborales produce en el sujeto una serie de reacciones defensivas, entre ellas la insensibilización a la violencia ejercida sobre trabajadores y no trabajadores. La reacción ante los suicidios en los centros de trabajo es elocuente en este sentido. La organización laboral del capitalismo neoliberal no puede entenderse sin la valoración positiva de la disposición viril a hacer lo que ha de

hacerse –limpiar, evaluar, seleccionar cuerpos aptos–, el carácter fuerte, la crudeza y la capacidad para hacer un buen uso del dolor. Contra lo anticipado por Foucault, el neoliberalismo no prescinde del imaginario bélico en su retórica de legitimación.

Las anteriores consideraciones, presentadas programáticamente, quieren destacar implicaciones corporales de las nuevas formas de organización laboral (más que del trabajo mismo) que son esenciales para una filosofía del cuerpo contemporánea. Se juegan aquí, por una parte, los devastadores efectos de aplicar sobre la realidad finita del cuerpo la gramática de la energía infinita, la plasticidad ilimitada. El dominio del cuerpo a través de su desmaterialización es un elemento fundamental de la cultura corporal del neoliberalismo: el cuerpo se encuentra a disposición del sujeto, y por ello su rendimiento y su morfología pueden someterse a una evaluación moral en la que la responsabilidad del individuo es central. Por otra parte, este complejo proceso no puede leerse exclusivamente como un aumento de la explotación (ejercida sobre un sustrato material pasivo). Se articula desde su inicio con la exigencia de superación de las formas organizativas del trabajo asalariado y la disciplina fabril, y con luchas muy heterogéneas contra la rígida concepción fordista del trabajo, sus límites políticos y subjetivos. Ello invita a avanzar en planteamientos que eviten la pura expectativa del retorno y tracen una institucionalidad con poder de garantizar la dignidad material del cuerpo y al mismo tiempo su autonomía y potencial cooperación.

Referencias

- Alonso, Luis Enrique (2009): *Prácticas económicas y economía de las prácticas*, Madrid, Catarata.
- Bologna, Sergio (2006): *Crisis de la clase media y postfordismo*, Madrid, Akal.
- Dejours, Christophe (2009): *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*, Madrid, Modus Laborandi.
- Deranty, Jean-Philippe (2011): «Work and the experience of domination in contemporary neoliberalism», *Actuel Marx*, 49.
- Landa, Inés; Marengo, Leonardo (2010): «Devenir cuerpo empresa. El nuevo capitalismo y sus tramas de sujeción», *Actuel Marx / Intervenciones*, 9.
- Le Breton, David (2007): *Adiós al cuerpo*, México, La Cifra Editorial.
- Morini, Cristina (2014): *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Pierbattisti, Damián (2008): *La privatización de los cuerpos. La construcción de la proactividad neoliberal en el ámbito de las telecomunicaciones (1991-2001)*, Prometeo, Buenos Aires.
- Vázquez, Francisco (2005): «“Empresarios de nosotros mismos”. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal», en J. Ugarte (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos.

Carne barroca: voluptuosidad, sumisión, sublimación

Baroque flesh: voluptuousness, submission, sublimation

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ*

Resumen: Este trabajo presenta tres aspectos del cuerpo en el Barroco: el cuerpo religioso sufriente y triunfante, el cuerpo político sometido y supliciado y el cuerpo amoroso acariciado y adorado. Se trata de mostrar la ambigüedad radical del Barroco que oscila entre el apego a la vida y el culto de la muerte acabando en una tristeza resignada que sin embargo no puede dejar de mostrar cierta nostalgia respecto al sueño renacentista de afirmación de la vida, la libertad y el amor.

Palabras clave: Cuerpo, Barroco, voluptuosidad, sumisión, sublimación.

Abstract: This paper presents three aspects of the body in the Baroque: the suffering and triumphant religious body, the political body as victim under torture, and loving body cherished and adored. This is to show the radical ambiguity of Baroque ranging from attachment to life and death cult, and ending in a resigned sadness that nevertheless shows some nostalgia about the Renaissance dream of affirmation of life, freedom and love.

Keywords: Body, Baroque, voluptuousness, submission, sublimation.

1. Introducción

En el barroco el cuerpo, entendido como carne, es decir, ocasión de pecado, se muestra desde el punto de vista religioso como cuerpo sufriente y cuerpo triunfante, desde el punto de vista político, como cuerpo sometido y supliciado, y también como cuerpo amoroso, alabado y adorado como fuente de placeres. La carne no es solo el cuerpo sino más bien un conjunto de estructuras vitales y sociales que distraen al individuo de su principal fin: la salvación. En ese sentido carne y mundo están muy relacionados como enemigos del alma, junto con el diablo. Se puede matizar que mientras que la carne se refiere especialmente a los placeres sensuales, corpóreos y más individuales, el mundo es más una construcción social que fascina por la gloria y el poder que promete.

Las principales fuentes a las que se puede acudir para presentar al cuerpo barroco en sus diversas y plurales manifestaciones son la pintura y escultura para el cuerpo religioso; las crónicas y los tratados para el cuerpo político, la poesía para el cuerpo amado. En el barroco

Fecha de recepción: 04/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Catedrático de Metafísica de la UNED, fjmarmar@fsof.uned.es. Principales líneas de investigación: Espinosa y el Barroco y la Filosofía francesa contemporánea. Entre sus últimos escritos se encuentran: *Próspero en el laberinto. Las dos caras del Barroco*, Dykinson, Madrid, 2014, 280 pp. *Pensar hoy: una ontología del presente*, Amargord, Madrid, 2015, 335 pp.

el cuerpo se muestra como un espacio privilegiado para representar el dolor y el goce, el triunfo de la muerte y la resistencia ardua de la vida, la victoria del poder y el placer, a pesar de su fugacidad, como el último recurso contra la muerte.

2. Cuerpo sufriente

Desde el punto de vista religioso el cuerpo se presenta como “el espacio y a la vez el tema de la experiencia religiosa”¹; como el escenario en el que se juega la apuesta por la salvación, como el obstáculo a salvar y a la vez el medio para conseguir dicha salvación a través de la identificación con el sufrimiento de Cristo, basándose en la esperanza de que si morimos con Cristo, resucitaremos también con él. La tradición cristiana identificaba a la mujer con el cuerpo y la carne y al hombre con el espíritu y la razón y por ello la hacía más propensa a identificarse con Cristo en tanto que Dios hecho carne. Por ello la mayor parte de los fenómenos místicos, así como los estigmas y demás transformaciones del cuerpo obtenidos mediante el ascetismo, se dan en mujeres, especialmente religiosas².

El cuerpo se nos muestra en la pintura y escultura barroca como retorcido por el dolor, como cuerpo sufriente cuyo fin último es la muerte. El cuerpo se presenta como una ocasión para el dolor, como el recuerdo constante de que la tierra es un valle de lágrimas y de que nuestra parte animal debe ser reprimida y controlada sin permitirle ninguna exaltación gozosa. Sólo el tormento puede conducir al éxtasis y a la salvación. La representación barroca por excelencia del cuerpo es la que lo muestra muerto y apollado. El memento mori, recuerda que has de morir, es uno de los fines fundamentales de la imagen barroca, que no ahorra patetismo para mostrar como los bienes del mundo son fugaces y que la sepultura es nuestro destino. En el programa iconográfico que Valdés Leal realizó en el Hospital de la Caridad de Sevilla para su fundador, Miguel de Mañara este mensaje es evidente. En el cuadro titulado ‘In ictu oculi’, la Muerte representada como un esqueleto que lleva un ataúd y una guadaña con una mano, con la otra apaga la luz que simboliza la vida, mientras que a sus pies se muestran en revuelto montón los símbolos del poder, la gloria, la riqueza y la sabiduría. En la obra titulada ‘Finis Gloriam Mundi’, se presenta en primer plano dos ataúdes con los cuerpos de un caballero recién muerto y el de un obispo convertido ya en esqueleto, mientras que arriba una mano celeste sujeta una balanza en la que un platillo contiene los símbolos de los pecados y otro contiene los símbolos de las virtudes, simbolizando la elección que el hombre debe efectuar entre el camino de la salvación y el de la condenación.

El cuerpo sufriente es el espacio en el que el cristiano tiene que alcanzar la santidad mediante la ascetismo, mediante la mortificación³. El cuerpo sufriente es un cuerpo enfermo,

1 Cf. Géllis J., “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado” en Corbin A., Courtine J.J. y Vigarello G., *Historia del cuerpo*, vol. I, Taurus, Madrid, 2005, p. 28. A este artículo fundamental nos referiremos varias veces en lo que sigue.

2 Cf. Walker, C., “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Feher M., Naddaff R., y Tazi, N., *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Parte primera, Taurus, Madrid, 1990, p. 179.

3 Cf. Borja, J., “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía”, *Fronteras de la Historia* nº 7, ICANH, 2002, pp. 99-115. También se puede consultar sobre el mismo tema, Aranguren, J. P., “Subjetividad y sujeción del cuerpo barroco: lo herético, lo erótico y lo ejemplar en la escritura de experiencias de vida espiritual de la monja venerable Jerónima Nava y Saavedra”, *Prohal monográfico*, Revista del Programa de Historia de América Latina. Vol. I. Primera Sección: Vitral Monográfico, Nro. 1.

un cuerpo torturado mediante prácticas penitenciales muy severas: oración, ayuno, cilicios. Es un campo de batalla donde se enfrentan los vicios y las virtudes donde el alma ayudada por la fe tiene que triunfar sobre la naturaleza. El modelo que el cristianismo barroco tiene del cuerpo es el del Cristo torturado y muerto en la cruz y los cristianos, y especialmente los eclesiásticos, siguiendo en esto a San Francisco, tienen que sentir en su propio cuerpo los dolores que sufrió el redentor. El cuerpo se somete a una vigilancia constante para evitar la caída en el pecado lo que conlleva el desarrollo de una percepción muy sensible del propio cuerpo y el despliegue de una auto-reflexividad que permite la captación de la propia culpa. No se trata tanto de una renuncia al cuerpo como de su utilización, a través de la purificación que supone el dolor, como medio para conseguir lo sobrenatural.

Los místicos en su esfuerzo por identificarse con Cristo desarrollan una ascesis que reproduce los sufrimientos del Redentor. Dadas las dificultades que en esta época había para lograr el martirio, los católicos, especialmente los monjes y monjas, desarrollan una especie de martirio en diferido que es una vida de sufrimiento y dolor como *imitatio Christi*. Se trata de domar al cuerpo para espiritualizarlo, negar la naturaleza para conseguir lo sobrenatural, a través de la renuncia de sí, de la búsqueda de la noche de los sentidos, del sacrificio permanente, de la anticipación de la muerte, como nos recuerda Teresa de Jesús. Para ello se provoca o se incrementa la enfermedad a través de ayunos y mortificaciones con la esperanza de recibir en el propio cuerpo las llagas de Cristo, como prueba de santidad, como signo de la elección divina. En todo este proceso juega un papel esencial la imaginación que reconstruye la pasión de Cristo, recreando los espacios y las acciones de la misma, como ya enseñaba en sus Ejercicios Espirituales Ignacio de Loyola. La mística coincide con el amor cortés en la idea del dolor y el sufrimiento ligado a la no consumación del deseo y también, quizás, en la inasequibilidad última de su objetivo y su rechazo común de la sensualidad.

De todas formas la muerte no es la última palabra del cristianismo e incluso los cuerpos muertos, las reliquias, tienen un poder vivificante y en esta época se desarrolla un auténtico furor por conseguir reliquias de santos que sirven de legitimación política y de cohesión social y además son centros de atracción de peregrinos y por lo tanto fuente de riqueza y poder. Las disputas por conseguir colecciones de reliquias son constantes en la época y los monarcas se esfuerzan por reunir las en gran número. En Wittenberg, Sajonia, se llegaron a reunir 17.000 y en el Escorial se conservan más de 7.000. La reliquia conecta el presente con el pasado estableciendo una continuidad espiritual que ayuda a la cohesión social y el prestigio político de los que las poseen y custodian⁴. La necesidad de multiplicación de reliquias obligaba al troceamiento de los cuerpos, y así la reliquia es generalmente un fragmento que, sin embargo, mantiene el poder salvífico del todo, mediante un proceso metonímico.

Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2008, pp. 1-32. Torres, R. D., "Aproximaciones a la metafísica del cuerpo barroco colonial. Siglos XVII- XVIII", *Tiempo e Historia: Revista de Estudiantes* n° 1, 2012, pp. 25-60.

4 Cf. Gélis, J., op. cit. p. 91.

3. Cuerpo triunfante

Pero por otro lado se muestra un cuerpo resplandeciente, triunfante, liberado de la muerte y del sufrimiento y que avanza, liberado, hacia Dios. Dicho cuerpo triunfante remite al cuerpo anterior al pecado, un cuerpo armonioso, inocente, libre de toda concupiscencia. El cuerpo triunfante se muestra brillante como un cuerpo luminoso. Esta representación de los cuerpos nimbados de luz, resplandecientes, transfigurados, expresa la supervivencia en el Barroco de la metafísica y la teología de la luz presentes en la Patrística y la Escolástica medieval y que tuvo en Bernardo de Claraval y en San Buenaventura sus principales exponentes, en Dionisio Aeropagita su iniciador y en Marsilio Ficino su filósofo. Esta teología visual y luminosa se expandió a través de la tradición oral de la mística franciscana en la que resonaba el agustinismo platonizante de los teólogos más renombrados de la orden. La luz en esta tradición mística presenta dos manifestaciones: la *lumen* divina y la *lux* humana, mero reflejo y degeneración de la primera. Se ha podido identificar el cuerpo glorioso con el cuerpo vestido de luz, e incluso afirmar que “la iluminación es el signo sensible de una comunicación de la vida divina”. La luz ocupa y hace reverberar los cuerpos de los angelotes y de los santos en el cielo, es una luz que baja a la tierra y que es recogida y multiplicada gracias a espejos que sujetan los ángeles niños.

Tras el paréntesis de la muerte y la putrefacción el cristiano cree en la resurrección de la carne, un proceso que a partir de los esqueletos revitaliza el cuerpo en su plenitud ya que los cuerpos de los resucitados tendrán la edad de Cristo a su muerte, serán cuerpos gloriosos, bellos, con la armonía inicial de la creación perdida por el pecado⁵.

4. Cuerpo sometido

Desde el punto de vista político el cuerpo es central, ya sea el cuerpo del rey, base del poder y fundamento de la soberanía, como el cuerpo de los súbditos, cuerpos sometidos al poder absoluto del monarca. El cuerpo del rey en esta época es doble: por su lado su cuerpo físico, mortal, y luego su cuerpo político, inmortal, base de su ‘cadáver angélico’ que le hace ser , como los ángeles, inmutable en el tiempo. Los dos cuerpos del Rey, sin embargo, forman una unidad indivisible y se contienen uno en el otro, aunque el cuerpo político es más amplio que el cuerpo natural. El cuerpo natural está compuesto de miembros como el de cualquier hombre, mientras que los miembros del cuerpo político son los súbditos , mientras que el rey es la cabeza de este cuerpo místico. Que se pueda hablar de cuerpo místico y de cuerpo político de una manera indistinta trasluce el trasfondo teológico de esta teoría que llegó a constituir una ‘Cristología real’ con la reproducción de las discusiones que en los primeros siglos de la Iglesia tuvieron lugar en torno a la doble naturaleza de la segunda persona de la santísima trinidad . La dualidad del rey, su carácter de persona geminada, no se da solo entre su cuerpo físico y su cuerpo político sino también entre su persona humana y el carácter casi divino que adquiere por su consagración y unción que lo transforma en un Cristo, es decir en un Dios-hombre, dotado de un cuerpo natural y de un cuerpo de gracia que representa en la tierra al propio Dios con sus dos naturalezas. El

5 Cf. Gélis, J., op. cit. p. 83.

emperador se muestra como un *christomimetes*, como el actor que representa y personifica a Cristo. Cuando muere el cuerpo natural del rey su cuerpo político no muere sino que se traslada a otro cuerpo natural. Mientras que el cuerpo natural del rey requiere larga vida, su cuerpo político exige perennidad, sempiternidad, dicho carácter sempiterno del cuerpo político del rey se simboliza con el halo que desde los emperadores de Bizancio rodea la cabeza de los reyes medievales. En las luchas entre el rey y el Parlamento durante la revolución inglesa, el parlamento adoptó la figura política del rey frente a la figura natural del mismo, manteniendo la autoridad regia aún contra la propia persona física del monarca. Esta dualidad del cuerpo regio se ve plásticamente en algunas de las sepulturas de reyes franceses de la basílica de Saint Denis estudiadas por Panofsky,⁶ sepulturas con dos niveles en las que arriba está el cuerpo político, imperecedero, y abajo el cuerpo mortal, corruptible. El cuerpo del rey como sede física del poder es el espacio en que se articulan una retórica de la imagen, una antropología de lo imaginario y una hermenéutica de lo simbólico⁷. El cuerpo del rey en majestad es la imagen del cuerpo de Cristo en la cruz. El cuerpo místico del rey es la imagen invertida del aspecto mortal de Cristo. El poder del rey se concreta en los hombres de armas, es decir en la fuerza, en la capacidad de dar la muerte, hasta el punto que se puede decir que ‘la muerte es la máscara del rey’. Vemos aquí que en la monarquía absoluta, como muy bien supo ver Foucault, el poder del rey es fundamentalmente el de dar la muerte, actuando sobre los cuerpos de sus súbditos. La encarnación del Dios hecho carne, diferencia infinitamente infinita, muestra en la figurabilidad ambigua del cuerpo del poder el secreto de la esfera política, el hecho de que el rey es un retrato, una figura, en la que solo los avisados distinguirán en el rey que ostenta la majestad el Cristo moribundo en la cruz. El cuerpo de Cristo crucificado es el secreto del poder del rey porque descubre tras su cuerpo político, su cuerpo físico, miserable, pero también abre la posibilidad de una transformación mediante la diferencia infinita hacia el Reino (celestial).

El Barroco es la época de las monarquías absolutas, donde los cuerpos de los súbditos están a disposición de los poderosos. El epítome de esta dominación se puede ver en el relato del suplicio de Damians el regicida que Foucault recuerda en el inicio de *Vigilar y castigar*⁸. En la época de la soberanía el cuerpo del delincuente era el blanco principal de la represión penal y su suplicio se ofrecía como espectáculo en tanto que ‘arte de las sensaciones insostenibles’, como modo de producir un dolor infinito. El derecho penal se considera como el derecho de dar muerte de forma atroz. El poder a través del suplicio marca al delincuente y lo hace infame y de esta manera se manifiesta de forma sensible. El delito se interpreta como un desafío al rey, y dado que éste es el representante de Dios, a Dios mismo. Por ello el suplicio es un procedimiento de restaurar la soberanía, dañada por el delito. Es la forma de exhibir la victoria del soberano todopoderoso sobre los cuerpos de sus súbditos reducidos a la impotencia. Es a la vez un ‘ceremonial de triunfo’ y una ‘escena de afrontamiento’. El verdugo aplica la ley desplegando la fuerza, aplicando una violencia que pretende contrarrestar la violencia del crimen. El suplicio es ‘revelador de la verdad’ y un ‘operador del

6 Cf. Panofsky E., *La sculpture funéraire. De l'ancienne Egypte à Bernini*, Flammarion, París, 1992.

7 Cf. Marin L., “El cuerpo de poder y la encarnación en Port-Royal y Pascal o de la ‘figurabilidad’ del absoluto político” en Feher M., Naddaff R., y Tazi, N., *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Parte tercera, Taurus, Madrid, 1992, pp. 424, 443, 444, 446.

8 Cf. Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975, pp. 9-11.

poder’: “hace del cuerpo del condenado el lugar de aplicación de la venganza del soberano, el punto de anclaje de la manifestación del poder, la ocasión de afirmar la disimetría de las fuerzas”. El suplicio es la explosión de la verdad y del poder; es el ritual de la investigación y la ceremonia del triunfo del soberano, ambas aplicadas sobre el cuerpo supliciado. El suplicio es un ‘operador político’ mediante el cual el soberano, último objetivo de cualquier crimen, se defiende de la afrenta y la castiga en el cuerpo de los culpables. El paso a la sociedad disciplinaria supondrá un cambio en los modos de castigar pasando “de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos”⁹, lo que supone el paso de una pena fundamentalmente corporal a una pena en cierto sentido ‘espiritual’, el objetivo del poder no será ya los cuerpos de los delincuentes sino su alma, su aspecto político y jurídico, lo que supone una ‘penalidad de lo incorporeal’, al menos de forma tendencial ya que los aspectos corporales nunca se eliminan del todo de la pena.

En esta época el cuerpo no es algo a cuidar, a proteger y a encauzar sino algo a someter y controlar; estamos en el régimen de soberanía, como poder de dar la muerte, y todavía no en un régimen disciplinar ejercido sobre la vida, tanto en su aspecto individual, corporal, como en su aspecto colectivo en tanto que población.

5. Cuerpo amado

Tú persigues a quien volando huye
Mientras yo como un niño lloriqueo.
Mas si capturas a quien buscas vuelve,
Sé mi madre, bésame y arrúllame.
Y rogaré que colmes tu deseo
Si luego acudes a calmar mi llanto.
(Shakespeare, Soneto 143)

Mi mal difiere de todos los males;
gozo con él, mi mal es lo que quiero, y mi
dolor es mi salud. No sé por qué me quejo
puesto que mi mal viene de mi voluntad;
es mi querer el que se convierte en mi mal;
pero tanto contento me produce este querer
que sufro con agrado, y tanta alegría mi
dolor que estoy enfermo con delicia.
Chrétien de Troyes.

En el Barroco se mantiene una idea ambigua de la mujer que ya desde la Edad Media se contemplaba como culpable pero no impura, como celestial y monstruosa a la vez, como transgresora y salvadora y carnal ante todo¹⁰. En esta época de retroceso medievalizante la

9 Cf. Foucault M., op. cit. p. 16.

10 Cf. Writh, J., “La imagen de la mujer entre teología, literatura e iconografía” en *Hay más en ti. Imágenes de la mujer en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Catálogo de la Exposición que tuvo lugar en 2011 en el Museo de Bellas Artes de Bilbao, Museo Bellas Artes Bilbao, Bilbao, 2011, pp. 35-43.

exaltación del amor humano renacentista se ve templada por el contexto contrarreformista que vuelve a contemplar dicho amor como una etapa hacia el amor divino o como una locura peligrosa e incontrolable que lleva a la perdición. La conciencia de la finitud y de la futilidad de la belleza se ve, sin embargo asaltada por la nostalgia de que el amor acabe triunfando sobre la muerte: “serán ceniza, más tendrá sentido/ polvo serán, mas polvo enamorado”. El amor deja un residuo que no puede ser eliminado del todo por la muerte.

Ya desde el amor cortés se concede un valor casi milagroso al cuerpo femenino que produce en los hombres efectos casi mágicos. Se piensa que el cuerpo de la mujer es una obra perfecta de Dios que se muestra como un microcosmos, como la representación de la naturaleza en su carácter creativo y nutricio¹¹.

Se mantiene en el Barroco la tradición del sufrimiento ante el amor no correspondido, imposible; la contraposición entre el ardor del amante y la frialdad de la amada, su despego y su desvío: “ídolo bello, a quien humilde adoro, /oye piadoso al que por ti suspira, /tus himnos canta, y tus virtudes reza” (Góngora). La ‘oscura dama’ shakespeariana es fuente de sufrimiento porque a pesar de conocer sus defectos no puede dejar de amarla el amante. Como nos recuerda Rougemont, toda la lírica europea tiene su origen en la poesía trovadoresca creadora del amor cortés cuyo tema es el amor, pero el amor desgraciado, imposible, el amor insatisfecho a perpetuidad que enfrenta a un amante que repite constantemente su queja y una dama que dice siempre que no. Como se ha dicho alguna vez, no pertenece a la naturaleza humana amar solo a los que nos aman sino que nos obstinamos en perseguir a los que nos huyen mientras rechazamos a los que nos solicitan. Pero a la vez, se prefiere el sufrimiento derivado del amor que la tranquilidad de la indiferencia ya que como dice la canción renacentista “penas es el traje de amadores”. El sufrimiento inherente al amor prohibido se puede explicar desde el punto de vista cristiano como una especie de expiación del adulterio a través de la penitencia que supone el dolor. Cuando se sufre por el amor imposible se anhela el estado de indiferencia, pero cuando se ha logrado éste se añora el antiguo sufrimiento y el paso de uno a otro estado es tan súbito como imprevisible. Nos encontramos amando sin saber cómo, y un día nos encontramos con que el amor no existe ya. El enamoramiento es una enajenación, es una especie de trascendencia respecto de la realidad común, la apertura a un absoluto inefable que ya no es de este mundo pero que se siente más real que el propio mundo. Los amantes padecen un ‘delicioso tormento’ que no procede de uno ni de otros sino de una potencia externa y extraña¹². El carácter radical y súbito del enamoramiento y su falta de explicación lo asemeja al hechizo, al embrujo, como algo sin por qué y que, sin embargo, se experimenta como algo inexorable, como un destino. Ya lo decía Garcilaso en su Canción cuarta: “No vine por mis pies a tantos daños:/fuerzas de mi destino me trujeron/y a la que m’atormenta m’entregaron”.

Dentro de los casos típicos de amores imposibles está el caso del sabio que en su vejez cae enamorado, que se puede ver como un ejemplo de sumisión de la razón a la belleza y a la pasión¹³. El ejemplo paradigmático es el de Aristóteles y Phyllis en el que el viejo

11 Cf. Nelli R., “las recompensas del amor” en Feher M., Naddaff, R., y Tazi, N., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte segunda, Taurus, Madrid, 1991, p. 219.

12 Cf. Rougemont, D., *Amor y Occidente*, Ed. Kairós, Barcelona, 1979, p. 41.

13 Otro ejemplo de enamoramiento de un sabio, aunque esta vez es joven, que abandona todo por el amor de una mujer y busca al demonio en su auxilio lo tenemos en *El mágico prodigioso* de Calderón. La sumisión de

filósofo cayó enamorado de la amante de su discípulo Alejandro y ésta lo utilizó como caballo montándose sobre él con una silla y dirigiéndolo con riendas. El *exemplum* medieval fue retomado especialmente en el renacimiento pero su influencia se extiende también al barroco¹⁴. La moraleja es una advertencia sobre los peligros del amor y el poder de las mujeres que se imponen hasta a los más sabios haciéndoles descarriar. Esta leyenda presenta una inversión curiosa de roles según la cual el sabio, varón y mayor se somete a la joven ignorante mostrando como en las cuestiones amorosas los papeles de dominante y dominado está repartidos de formas muy variadas y no siempre en la forma clásica del falocratismo según la cual el hombre es el dominante y la mujer la dominada. En este tipo de amores asimétricos, y quizás en todos, la dama es el amo y señor y el amante el siervo y el esclavo que solo puede aspirar a un desdén condescendiente que le libre del desvío y desdén frío y mudo de la copla. El desdén permanente de la amada se simboliza en esta época a través del episodio de Dafne que huyendo de Apolo se transforma en laurel, consiguiendo de esta manera, sin embargo, cierta fijeza frente a su perpetua huida anterior¹⁵. La dificultad de conseguir la atención de la dama y de superar su frialdad se ve en este soneto de Herrera que concluye así: “Porqu’el rigor de vuestro antiguo frio/no podré ya encender? Por qué no inflama/ mi estío ardiente a vuestro helado invierno?”. La capacidad del más débil para imponerse al pretendidamente más fuerte en el amor se ejemplifica muy bien en la leyenda de Sinope que amada por Zeus éste le prometió para seducirla darle lo que más desease y ella, astutamente, le pidió conservarse virgen para siempre, con lo que el poderoso dios vio frustrado su deseo de poseerla. La ninfa utilizó la misma treta con todos sus pretendientes, incluido también Apolo, y vivió toda su vida en una soledad tranquila.

Este tema del amor del anciano por la jovencita se enlaza con la leyenda de Fausto, el sabio que al final de sus días siente que ha perdido su vida y añora la juventud y especialmente el amor, nunca alcanzado. Esta recaída de los ancianos en el amor quizás provenga de su deseo de no morir y de la creencia de que la relación con mujeres jóvenes les puede revitalizar. La dificultad intrínseca de esta relación imposible hace que la leyenda exija un pacto con el diablo para poderla realizar, como la propia leyenda de Fausto recoge. La asimetría de la relación se basa en que hay que cambiar cosas disímiles, a saber, placer por admiración y que hay que compensar las carencias de la edad con otras cosas como saber, poder o dinero. En resumen, que hay que conseguir capital erótico a partir de capital simbólico y eso no siempre es posible.

la pasión a los sentidos supone la pérdida del libre albedrío y la caída en manos del demonio que al cumplir su compromiso con el protagonista le entrega un espectro que se convierte en un esqueleto mostrando que la belleza que encadena a los sentidos es meramente aparente por estar sometida a la decadencia y a la muerte. Dice el protagonista Cipriano aludiendo a su enamorado: “Vi a Justina y, en Justina/ ocupados mis afectos,/ dejé a la docta Minerva/por la enamorada Venus” y concluye dirigiéndose al Dios cristiano, único valor de verdad y único valor verdadero: “...porque a saber llego /que sin el gran dios que busco,/que adoro y que reverencio,/las humanas glorias son/ polvo, humo, ceniza y viento”. En el mismo sentido dice Quevedo: “A fugitivas sombras doy abrazos;/ en los sueños se cansa el alma mía;/ pero luchando a solas noche y día/ con un trago que traigo entre mis brazos.” La figura de la amada es una sombra fugitiva, un sueño, un espectro producto de la imaginación del amante.(Cf. Parker A., op.cit, pp. 177 y 188). Esta idea de que detrás de la belleza está la muerte se representa a veces mediante la figura de una bella joven cuya espalda, abierta, muestra las vísceras y el esqueleto.

14 Cf. Braun L., *Iconographie et Philosophie*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1994, pp. 387-396.

15 Cf. Bocángel G., *La lira de las musas*, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 60 y 13.

En la filosofía del amor barroca encontramos influencias del neoplatonismo y del neoes-
toicismo con su idealismo que lleva a menospreciar el amor humano en detrimento del amor
divino y una concepción que piensa que es posible el control racional total de las pasiones,
pero a la vez en dicha concepción amorosa late la sospecha de que a pesar de todo el amor
carnal sigue siendo un valor, y sobre todo una duda bastante fundada de que no es posible
controlar completamente las pasiones con la razón sino que a lo más que podemos aspirar
es a hacer jugar unas pasiones con otras sopesándolas entre sí.

El ideal del amor cortés tardomedieval se conecta con el amor ideal del neoplatonismo
porque los dos, frente al amor caballeresco que sí pretende una culminación posible aun-
que sea retardada, son imposibles, mero anhelo sin consumación posible, y los dos exigen
la neutralización del deseo sensual, figurado a menudo por la figura del Hombre Salvaje
y peludo¹⁶. El amor platónico es un amor no sensual ,basado en la mente, que se dirige
a la belleza espiritual y en último término a Dios. El neoplatonismo de corte garcilasista
pasa del sufrimiento por el conflicto entre sensualidad y razón a una especie de serenidad
resignada que supone la aceptación de la tristeza derivada del carácter perecedero de toda
belleza y amor humanos¹⁷, con lo que al final concuerda con la devaluación de lo terrenal
promovido por la religión. El neoplatonismo que se trasluce en la obra de Castiglione y de
Bembo coincide con el neoes- toicismo en pensar que es posible supera la idea de amor como
sufrimiento y la sumisión a la pasión si uno se centra en la belleza espiritual y moral del
amado¹⁸. También en esta época se da mucha importancia a la representación realista de la
sensualidad que supone la autonomía de lo sensible. En el ‘Amor vencedor’ de Caravaggio
se escenifica el triunfo del amor sobre las artes y las ciencias.

6. Conclusión

El Barroco como época ambigua¹⁹ por excelencia muestra una gran presencia del cuerpo
a pesar de los intentos de reducirlo mediante su negación y sublimación. En esta época, la
carne existe y se despliega en el amor; la carne, en tanto que vida, resiste en la revuelta
al poder absoluto; la carne puede trascenderse a sí misma en el ascetismo religioso pero
también puede sublimarse en la literatura y el arte. Esta época turbulenta muestra la existen-
cia humana no como una armonía equilibrada, como era el ideal renacentista, sino como
una tensión angustiosa entre afirmación de la vida y apoteosis de la muerte, entre el poder
omnímodo y la resistencia difusa, entre la sublimación del amor imposible y la consumación
del amor carnal con los desastres y estragos que esto acarrea. La carne se nos muestra pues,
como algo que martirizar en búsqueda de la salvación, como algo que domeñar mediante el
suplicio, pero también como algo que acariciar en el amor profano y algo que contemplar
y adorar en el amor ideal.

16 Cf. Parker A., *La filosofía del amor en la literatura española: 1480-1680*, Cátedra. Madrid, 1986, p. 39.

17 Cf. Parker A., op.cit., p. 64.

18 Cf. Parker A., op. cit., p. 128.

19 He tratado la ambigüedad barroca en mi libro *Próspero en el laberinto. Las dos caras del Barroco*, Dikynson,
Madrid, 2014, especialmente en la Introducción: Ambigüedades barrocas, pp. 15-23.

Bibliografía

- Feher Michel, Naddaff Ramona, y Tazi Nadia, (1991-1992), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. (3 volúmenes) Taurus, Madrid.
- Foucault, Michel, (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París.
- Martínez, Francisco José (2014), *Próspero en el laberinto. Las dos caras del Barroco*, Dikynson, Madrid.
- Panofsky Erwin, (1992), *La sculpture funéraire. De l'ancienne Egypte à Bernini*, Flammarion, París.
- Parker Alexander, (1986), *La filosofía del amor en la literatura española: 1480-1680*, Cátedra. Madrid.
- Rougemont, Denis, (1979), *Amor y Occidente*, Ed. Kairós, Barcelona.

La fuerza política de la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz

The political strength of the labor theory of value split of Roswitha Scholz

IRENE MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

Resumen: En esta ponencia se intenta resumir la teoría crítica del valor-escisión elaborada por Roswitha Scholz, que pretende presentar a capitalismo y patriarcado como sistemas inseparables. El valor-escisión delimitaría la esfera de lo productivo y lo público, e invisibiliza su necesaria relación con las actividades que no revalorizan capital pero son necesarias para la vida. Estas esferas corresponderían a lo masculino y lo femenino como atribuciones de género asignadas. Se intenta aplicar su teoría, principalmente centrada en lo económico, al ámbito político con ayuda de las tesis principales de Pierre Bourdieu.

Palabras clave: feminismo, capitalismo, Bourdieu, Scholz.

Abstract: This paper attempts to summarize the critical theory of value-split by Roswitha Scholz, which aims to introduce capitalism and patriarchy as inseparable systems. The value-split delimit the sphere of production and the public one, and it conceals its necessary relation to activities that do not revalue capital, but they are necessary to the life. These areas correspond to the masculine and feminine as assigned gender duties. It tries to apply his theory, mainly focused on the economic, to the political area with the help of the capital theses of Pierre Bourdieu.

Keywords: feminism, capitalism, Bourdieu, Scholz.

1. La teoría crítica del valor-escisión

El desarrollo de las formas patriarcales parejo al desarrollo del capitalismo nos obliga a situarnos ante la evidencia de que el capitalismo no es una economía “socialmente neutra”, tal y como parecía desprenderse para algunos movimientos sociales en general y movimientos feministas en particular, de la dinámica teorizada por Marx. A su vez, tampoco podemos esperar ya a que el patriarcado se vaya disolviendo, creyendo (y éste es el problema: creyendo) que el patriarcado es una institución residual, pre-capitalista y que irá desapareciendo con el avance global de este capitalismo pretendidamente neutro.

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Doctoranda de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: Bourdieu, feminismo, violencia obstétrica, violencia simbólica. Correo: iremarti@ucm.es

Frente a esto, Roswitha Scholz intenta comprender el completo alcance de los conceptos básicos del capitalismo, presentándonos al patriarcado como esencial y funcional al mismo. Con ello, señala a algunos movimientos feministas por ser coadyuvantes de un reforzamiento del capitalismo –sin dejar de reconocer los derechos y libertades también adquiridos gracias a los mismos– al favorecer la invisibilización y consiguiente desconocimiento de no solo la connivencia sino la esencialidad del patriarcado con respecto al capitalismo y viceversa.

El reforzamiento del capitalismo por parte de movimientos feministas se debería a su negación a asumir la existencia de una contradicción irresoluble e indisoluble entre capital y vida, base de nuestra sociedad capitalista, que afectaría a la totalidad de niveles de la sociedad: tanto a nivel socioeconómico (en el que se centra Roswitha Scholz) como a un nivel sociopsicológico y simbólico-cultural. El problema del análisis hecho por los movimientos feministas que han acabado reforzando el capitalismo y, en algunos casos, podríamos decir que con él también el patriarcado derivaría de seguir utilizando conceptos marxistas, o incluso intentar expandirlos a nuevos ámbitos de aplicación relacionados con las tareas típicamente femeninas, sin que estén debidamente definidos, dejándonos llevar por la inercia de la utilización constante de dichos conceptos. La confusión principal surge, según Roswitha Scholz, en torno al término trabajo en el contexto capitalista. Se ha construido un concepto de trabajo entendido como una actividad antropológica de carácter transhistórico, definido por Himmeweilt como «*una actividad con una finalidad, que consume tiempo y energía, forma parte de una división del trabajo y es separable de la persona que lo realiza*» (como se cita en Abriaes, 2013, p. 6). Es decir, se concibe el término trabajo en el capitalismo como la producción material de la propia existencia: con una utilidad y una finalidad intrínseca más allá del contexto concreto.

En cambio, el trabajo que nace con el capitalismo es una relación salarial situada, contextualizada y no transhistórica, enfocada a producir plusvalía, en una dinámica tautológica cuyo único fin es el beneficio, no ya individual, sino como piedra angular de todo el sistema económico. Podemos ejemplificarlo al observar cómo la misma actividad (por ejemplo, la del cuidado de niños/as) es considerada trabajo o no según sea asalariada o no y según valore capital o no (si es un contrato mediado por una contrata valorizará directamente capital mientras que no lo hará si es un contrato directo entre los progenitores y la cuidadora). A su vez, este fin tautológico de la actividad trabajo es el que lleva a Marx a hablar de sujeto automático, como aquél que ha hecho mercancía de su propia fuerza de trabajo. De ahí puede derivar la confusión hacia un concepto de trabajo en el capitalismo como una actividad de carácter transhistórico, intentando algunos movimientos feministas (como el representado por Silvia Federici) expandir el término trabajo a otras esferas, como la reproducción, esenciales para la vida humana y por lo tanto para el desarrollo del capitalismo pero realmente no siempre posibles de clasificar como trabajo o no, como productiva o improductiva, por no implicar la mayoría de las veces una relación salarial ni revalorizar directamente capital.

Y aquí entramos en el otro concepto clave para el capitalismo como patriarcado productor de mercancías: el valor. El valor es el *carácter social de este sistema productor de mercancías, la forma específica de riqueza en el capitalismo* y este valor es un valor-escisión, que puede ser considerado valor porque se contrasta frente a algo: su escisión. Este valor produce, en palabras de Roswitha Scholz (2000), la «*separación de cualidades, adjudicaciones y actividades específicas y típicamente “femeninas” que no pueden ser subsumidas a la forma del valor o la abstracción del “trabajo”*». En el sistema capitalista pensado

para el beneficio sin fin, el valor-escisión enfrenta una lógica del beneficio en el ámbito productivo a una lógica de los cuidados que regiría el ámbito de la vida; en un capitalismo que se basa en la temporización de nuestra vida (nuestro tiempo es oro para alguien, aunque no siempre para nosotros/as mismos/as), el valor-escisión enfrenta una lógica del ahorro de tiempo capitalista a una lógica del gasto del mismo en nuestras vidas.

Aún así, el valor-escisión, producción capitalista-vida, es una relación irresoluble e indisoluble ya que, si el valor representa el núcleo del capitalismo (el valor del capital y su constante revalorización), su escisión representa la condición de posibilidad del mismo tanto por las tareas que se desarrollan en esa escisión del valor (reproducción de mano de obra, cuidados para la buena presencia necesaria en el puesto de trabajo, cariño para una estabilidad emocional necesaria para poder ser eficientemente productivo, etc.) como por la necesidad de que algo no sea valorado frente a lo que sí lo es para que tenga lugar el propio valor. Así, lo femenino es minusvalorado por ser femenino y aquello minusvalorado es femenino por ser minusvalorado.

2. Valor-escisión, campos sociales e identidades

La relación dialéctica valor-escisión ha derivado normalmente en la relación dialéctica entre ámbito de lo público y de lo privado. El ámbito de lo público recogería la producción capitalista, el trabajo, el valor y construiría la figura del hombre racional, competitivo, arriesgado, activo. Frente a ello, fuera de la lógica impuesta por el valor, el ámbito privado sería el ámbito del contenido sensible, de la reproducción; de la mujer como cuerpo, como supuesta naturaleza naturalizada (como diría Celia Amorós). El valor es creado por esa escisión que él mismo crea¹.

Ante esto, hay que matizar varias cosas. Una de ellas, que Roswitha Scholz no pretende idealizar la escisión, criticando sólo el valor, idealizando en ese caso el ámbito privado como esfera natural carente de mediación. Al contrario, hace crítica del feminismo que ha idealizado lo tradicionalmente adjudicado como femenino, valorando lo concreto, lo sensible, la economía local y renuncia a lo demás: este feminismo, para Roswitha Scholz, sigue inmerso en la lógica del valor-escisión, en vez de hacer crítica del problema en su raíz.

Por otro lado, parece que se podría rebatir la teoría aludiendo a los individuos que han intercambiado sus papeles en estas esferas, haciendo referencia a las mujeres empresarias o a los papás encargados de cuidados. A pesar de esto, el valor-escisión seguiría imponiendo su lógica ya que las mujeres siguen encontrando en el ámbito productivo problemas como menores salarios o el conocido “techo de cristal” y muchos hombres son minusvalorados socialmente por el abandono de su tarea productiva y el desarrollo de actividades típicamente femeninas. Aún así, Roswitha Scholz insiste en el carácter dinámico de su teoría, que se

1 Muchos movimientos feministas critican ante esto que esa jerarquía hombre-mujer ya existía antes del capitalismo, por lo que no se puede ver construida por el mismo. En cambio, Roswitha Scholz recoge que en la sociedad pre-burguesa la influencia informal que podían llegar a tener las mujeres en política era mayor que cuando se construyó al hombre, más que como género, como valor simbólico de lo público. Del mismo modo, la vida agraria no implicaba ninguna escisión y la mujer trabaja codo a codo con el hombre. Evidentemente la mujer era minusvalorada, pero por ser una variante negativa del varón: era un sistema mono-género que se distancia por la polarización de los sexos llevada a cabo por la expansión del modelo de familia nuclear a todas las clases sociales.

rehace con los cambios del capitalismo y del patriarcado, y que se encuentra en un meta nivel muy abstracto intentando ser una teoría total pero no totalizadora, es decir, no trata primeramente de individuos sino de estructuras y, además, no pretende someter a los individuos al análisis teórico, sino añadir el comportamiento de los mismos al perfeccionamiento de una teoría total. Citando a la autora:

Para los individuos empíricos, esto significa que no pueden sustraerse a los patrones socio-culturales de la cultura ni tampoco se agotan en ellos. Por otra parte, las representaciones de género están sometidas al cambio histórico (Scholz, 2013, p. 51).

Aún así, Roswitha Scholz se acerca al tema de las identidades de género, a las que reconoce que se les exige la univocidad propia para la presentación en la esfera pública de las mismas, generando así unas atribuciones por género que constituyen el orden simbólico de este capitalismo como patriarcado productor de mercancías. No por ello critica a la teoría Queer como generadoras de unas flexi-identidades, no unívocas en sus atribuciones de género, pero igualmente coactivas. Citando a la autora:

Estos movimientos consideran que la subversión interna del dualismo de género burgués a través de prácticas paródicas repetitivas, como se pueden encontrar en las subculturas gay y lésbica, ofrece una posibilidad de desacreditar radicalmente la identidad sexual moderna. Sin embargo el problema es que aquí la caricaturización desacredita algo que en sentido capitalista ya se ha vuelto obsoleto. Hace ya tiempo que se han producido “deconstrucciones reales”, observables por ejemplo en la “doble socialización” de las mujeres, pero también en el vestir y en el comportamiento de hombres y mujeres, etc., sin que por ello haya desaparecido la jerarquía de género. En lugar de cuestionar las concepciones de género clásicamente modernas y las post-modernas modificadas o flexibilizadas, Butler se limita a confirmar la mala realidad postmoderna (de los géneros). (Scholz, 2013, p. 56)

Queda poco que añadir a esta cita: la teoría Queer no supone sino una reelaboración de identidades en el capitalismo como patriarcado productor de mercancías que mantiene el valor-escisión. A pesar de esto, puede pensarse y argumentarse que la opresión patriarcal con esto ha hecho la vida más habitable (como gusta decir a Judith Butler) pero, con la globalización actual, lo único que estamos viviendo es un *embrutecimiento salvaje del patriarcado*. Es cierto que las flexi-identidades de las que hablamos han permitido a individuos rechazar las atribuciones de género que les venían prefijadas, pero estas atribuciones, como el caso de la asistencia y los cuidados atribuidos a la mujer, sólo han sido *redistribuidas dentro de los mundos femeninos*, es decir, adjudicadas a empleadas del hogar, normalmente mujeres, normalmente migrantes y normalmente de clase baja. O, como en el caso de la industria textil, tarea también típicada como femenina, a mujeres sin recursos de países del así llamado tercer mundo, sometidos a una opresión patronal y patriarcal extrema.

Tampoco supone una panacea para las mujeres que disfrutaban de esas flexi-identidades, que se suelen ver en situaciones de doble socialización, lo que comúnmente significa estar doblemente sobrecargadas, doblemente explotadas, y sin dejar de estar afectadas por estructuras

patriarcales (como la paternidad despreocupada y desentendida de su progenie) y por viejas estructuras afectivas. Estas mujeres son reivindicadas por un tipo de feminismo sindical que las idealiza por la doble carga que pueden soportar, por la condición de doble explotada que puede sobrellevar. Un feminismo que exhibe la funcionalidad que tienen las mujeres en este capitalismo en crisis por el nivel de eficiencia que alcanza en condiciones verdaderamente desfavorables, y por estar acostumbradas psicológicamente a la precariedad, por lo que ésta afecta menos a su autoestima que a la de hombres acostumbrados a una carrera laboral lineal y estable. Dejando a un lado el hecho de que no parece apropiado para el feminismo reivindicar a la mujer como mula de carga, este feminismo se sigue colocando dentro del valor-escisión, defendiéndolo de hecho, y siendo coadyuvante de su mayor desarrollo.

Por otro lado, una apuesta por este tipo de contraposiciones al estado actual de las cosas que sea sólo individual, supone un riesgo elevado frente a los pocos beneficios que se pueden conseguir: tal y como comentará Bourdieu en *La dominación masculina*, sólo la actividad colectiva puede llevar a un cambio social real, efectivo y duradero.

3. El Estado o el ámbito político

Aunque Roswitha Scholz analiza principalmente el ámbito socioeconómico, como hemos visto, nos da apuntes para la aplicación de su teoría en el ámbito político. Así, nos habla de la existencia de *alianzas masculinas que se basan en la aversión a lo femenino* y lo contextualiza añadiendo que *«todo el Estado y la política están constituidos desde el siglo XVIII sobre los principios de libertad, igualdad y fraternidad como alianzas masculinas»* (Scholz, 2013, p. 53). Una afirmación quizá desconcertante hasta que nos paramos a pensar para quién era la igualdad y la libertad y quién entraba en la fraternidad (¿a quién se defiende en las guerras y qué cuerpos, por el contrario, se colonizan?): las mujeres sólo se encuentran en este Estado, en esta política y en el contrato social instaurador en términos de subalternas (en esto no entraremos ya que, aparte de una cuestión de tiempo, ha sido bien analizado por los estudios postcoloniales, Spivak entre otras autoras).

La mujer para la política actual sigue siendo sólo cuerpo. A la mujer se le presupone una naturaleza que hay que preservar en base a un logos que a ella se le niega. Es naturaleza porque así lo preescribe la naturaleza (el deber ser). Por ello, se presupone, por ejemplo, su instinto maternal mientras se legisla como si, por ellas fuera, todas fueran a optar por una Interrupción Voluntaria del Embarazo; en palabras de Amorós (2014, p. 37) *«en el fondo se piensa que las excelsas madres por instinto son unas zorras»*. A la mujer se la legisla como incapaz de autonormarse, como cuerpo irracional, capaz de gestar pero no de gestionar. Se legisla desde el ámbito político, público, masculino y la escisión femenina, improductiva, irracional, sólo puede ser legislada: el orden simbólico patriarcal es generado por ese valor-escisión, que da lugar a legislaciones denigrantes que infantilizan a la mujer.

El Estado es una banca de bienes simbólicos, el que instituye y legitima el orden simbólico. Ese campo burocrático que sería el Estado genera disposiciones específicas para el éxito o no en ese campo. Aunque es cierto que la búsqueda de un mayor éxito en dicho campo es opcional (optar a ser funcionariado es una elección propia), todos/as somos partícipes en mayor o menor medida del campo burocrático. Impuestos, declaraciones de la renta, reconocimiento de la ciudadanía, sanidad pública, educación pública... todos estos ámbitos, algunos de obli-

gado cumplimiento, exigen unas disposiciones específicas para garantizar el triunfo en cada uno de ellos. Para adquirir estas disposiciones, es necesario cierto grado de conocimiento y reconocimiento del campo en cuestión y de la disposición de relaciones jerárquicas o no dentro del mismo (por poner un ejemplo, que probablemente desvirtúe los matices de lo expuesto, es obvio que el contribuyente debe reconocer al funcionariado público que puede efectuar su declaración de la renta y por ello les da el poder sobre sus datos financieros).

Roswitha Scholz nos define el fetichismo como «*la alienación de los miembros de la sociedad, pues su propia socialidad se constituye a través de sus productos, esto es, a través de cosas muertas, desvinculadas en la forma de representación social de cualquier contenido concreto y sensorial*» (Scholz, 2013, 47). Esto nos conecta con el fetichismo del delegacionismo del que nos habla Bourdieu (1996): el representante político de un grupo es un fetiche para el propio grupo. El grupo social dominado sólo existe en el plano político, público, real, gracias a la representación que el representante hace de él. El representante, que no sería tal sino fuera por el grupo, se convierte en cambio en la condición de posibilidad del mismo. Entrar en la esfera pública, política, masculina, exige un conocimiento y reconocimiento de sus disposiciones y dinámicas y asumir cierta disposición en el mismo que debe ser racional, unívoca (de ahí la necesidad de un representante), eliminándose lo concreto, lo sensorial, la vida y todo lo que no presente unidad.

La esfera de la escisión, de la vida, de lo concreto, de lo atribuido a lo femenino, se habría perdido en su camino por hacerse real, por presentarse en el plano de la realidad, aceptando la lógica del valor-escisión. De nuevo esta opción, como otras ya mencionadas, supone seguir en la inmanencia del valor-escisión.

Destruir la jerarquía de género implica destruir el capitalismo y la política tal y como es entendida ahora: como jerárquica y exclusivamente racional, alejada de la vida. Es decir, destruir la jerarquía de género implica destruir el valor-escisión, poner la vida en el centro y no el beneficio por el beneficio como lógica económica y social, hacer política horizontal y no jerárquica, con representación por cuestiones prácticas pero no con delegación de decisiones (lo cual implica jerarquía y la asunción de la propia inmadurez e incapacidad de autogobierno); hacer política desde el cuerpo, que implica la razón pero también lo sensorial, que es abierto a lo concreto y a lo múltiple.

Obras citadas

- Abriales, Álvaro (2013): “*El patriarcado productor de mercancías*”: la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz, comunicación al IV CONGRESO DE ECONOMÍA FEMINISTA, 2013, Carmona (Sevilla).
- Amorós, Celia (2014): *Salomón no era sabio*, Editorial Fundamentos, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (1996): “La delegación y el fetichismo político”, en *Cosas dichas*, Gedisa.
- Scholz, Roswitha (2000): ¡Fuera holgazanas! Sobre la relación de género y trabajo en el feminismo, disponible en <<http://obeco.planetaclix.pt/rst.htm>>.
- Scholz, Roswitha (2013): *El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género*, en Revista Constelaciones, Número 5 (Diciembre de 2013), pp. 44-80.

Aquello que escapa a la duración. Cuerpo, política y aceleración

That which escapes the duration.
Body, politics and acceleration

NEREA MIRAVET SALVADOR*

Resumen: A partir de las reflexiones de Reinhart Koselleck, Paul Virilio, Zygmunt Bauman y Hartmut Rosa sobre el significado e implicaciones de la modernización, el presente texto aborda la relación entre la descorporalización detectada por estos autores y la pérdida de vigencia de la promesa moderna de autonomía que asimismo identifican y deploran.

Palabras clave: aceleración, autonomía, cuerpo, duración.

Abstract: Based on Reinhart Koselleck, Paul Virilio, Zygmunt Bauman, and Hartmut Rosa's reflections on the meaning and implications of modernization, this paper addresses the relationship between the discorporalization detected by these authors and the loss of validity of the modern autonomy's project, which they also identify and deplore.

Keywords: acceleration, autonomy, body, duration.

El tradicional dualismo establecido entre mente y cuerpo en la filosofía occidental ha supuesto por lo general un primado de la dimensión espacial en la consideración de este último. Cuerpo sería una superficie delimitada, una res extensa, asignándole al tiempo el lugar de la conciencia, del espíritu, del sentido interno. Sin embargo, la cuestión del cuerpo mantiene una relevante trabazón con la de la duración. Y ello no solo porque sea lo propio de los contornos que definen un cuerpo el durar lo suficiente para que este pueda ser identificado como tal; o porque la duración sea la sombra que oscurece el formarse y deformarse que le sería inherente a estos límites; sino también, tratando de superar dualismos, porque el cuerpo en cuanto encarnación, en tanto que viviente que toma conciencia de sí (*Leib* y no solo *Körper*), lo hace inserto en una determinada trama temporal. Considerado, así pues, tanto desde la continuidad/discontinuidad física en el espacio, cuanto desde la

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Estudiante de doctorado en la Universidad de Valencia, donde forma parte del grupo de investigación "Historia Conceptual y crítica de la Modernidad", dirigido por Faustino Oncina Coves. Entre sus publicaciones cabe destacar: "Disolución y condensación del poder. Un examen de la 'Modernidad líquida' a través de Giacomo Marramao" (*Ápeiron*, 2014); o la coedición, junto a Faustino Oncina y Héctor Vizcaíno, del volumen *Conceptos nómadas: Auto-determinación* (Valencia, PUV, 2014). Correo electrónico: Nerea.Miravet@uv.es

identidad/diferencia del cuerpo capaz de sentirse –siempre como dos aproximaciones a una y la misma entidad– el baremo entre cambio y permanencia, reposo y movimiento o, por qué no, tradición e innovación, sería así una fuente insoslayable de cuestiones a atender en la consideración del cuerpo. Desde esta perspectiva, la cuestión corporal encuentra en los debates alrededor del cambio de época un importante punto de anclaje que trataré de poner de manifiesto.

Antes y después de que Marx y Engels acuñasen aquella pregnante fórmula de que la irrupción de la burguesía en el escenario de la historia desvanece todo lo sólido en el aire, no han faltado las lecturas de la Modernidad que la identifican con una irrefrenable disolución de cualquier entidad con pretensiones de consistencia duradera. El caso más claro es sin duda el de Zygmunt Bauman, para quien la idiosincrasia de la época contemporánea vendría determinada por su carácter líquido, a la vez herencia y creación del tiempo presente con respecto al moderno. Pero más allá de este, parece ser un rasgo común a los autores que priman el estudio de las mutaciones en la experiencia del tiempo al menos del siglo XVIII a esta parte, el considerar que nos hallamos en el reino del cambio, del movimiento y, por ende, de lo efímero, lo veleidoso, de aquello que no sería sin su propensión a desaparecer. En esta línea se mueve la crítica a la estética de la desaparición de Paul Virilio y la política que la acompaña; la preocupación de Reinhart Koselleck por la disolución de las estructuras del cambio a largo plazo y su atención a los monumentos funerarios como posibles efectos dilatorios; o la alienación del individuo contemporáneo diagnosticada por Hartmut Rosa, en la que si bien lo corporal no es tratado de forma aislada, queda repartido entre los dominios de la alienación respecto a los objetos, el tiempo, el espacio, las propias acciones, los otros y la relación con uno mismo.

Con diferentes matices, en lo concerniente sobre todo a datación y exposición de causas, los autores antes citados destacan como característica central de la Modernidad el arranque de una aceleración sin precedentes. Aun los que como Virilio la consideran una constante de la historia por el vínculo entre velocidad y política, reconocen en la Época Moderna una intensificación determinante de la misma. Como se ha señalado numerosas veces, la Modernidad es auto-reflexiva, se constituye en su gesto de postularse a sí misma como un tiempo nuevo en pretendida oposición con aquello que la antecede. Desde esta aspiración, los antiguos vínculos, lealtades, creencias y modos de hacer ven su validez puesta en suspenso en espera del escrutinio de su adecuación al proyecto de una auto-fundación racional de los saberes, la política, la economía o la identidad. La re-consideración de la virtud en política, la duda metódica, el affaire Galileo, la paz de Westfalia o la progresiva apertura al librecambismo, son algunos de los hitos que se confabulan para dar el pistoletazo de salida a una irrefrenable “sed de destrucción creativa”, como la llamará Bauman.¹

Sobre este trasfondo, empiezan a asentarse los dos supuestos fundamentales que, de acuerdo con Rosa, sostendrán el llamado proyecto político moderno: la convicción en que la sociedad es una tarea que hay que organizar políticamente en el tiempo y la asunción de que las distintas estructuras de los emergentes Estados modernos mantienen una relación de sincronía respecto a las evoluciones sociales, de modo que es posible decidir y organizar políticamente el curso de las mismas. La política es, en este sentido y este momento, un

1 Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005, pág. 33.

factor acelerante. Pero como señala Koselleck, en esta gestión del futuro –y en esta acción acelerante– un factor es decisivo: la persistencia de elementos cuyo menor dinamismo permita realizar hipótesis racionalmente justificadas sobre lo que está por acontecer. Si el espíritu disolutorio de la Modernidad se vincula, como hacen estos autores, con la aspiración a inaugurar un nuevo orden de tipo racional y, por ende, según una concepción de la razón típicamente ilustrada, un orden cierto, seguro, evidente, universal, irrefutable... la emancipación del futuro con respecto al pasado no le concede al porvenir una libertad absoluta, sino una libertad condicional por la que tiene que medirse una y otra vez con los diseños que tratan de imponersele. Ello supone que, pese a la connivencia de la Época Moderna con la innovación, una cierta estabilidad se mantiene y es, de hecho, requerida para que el establecimiento de esos planes sea factible y esté fundamentado. La persecución de la promesa de autonomía demanda entonces tanto la disolución de lo viejo como el establecimiento de lo durable.

Según lo plantean los autores entre los que nos estamos moviendo, el cambio de época, el acceso a eso que según el tipo de relación con su antecesora se ha denominado “Postmodernidad”, “Hipermodernidad”, “Sobremodernidad”, “Modernidad avanzada”, “Modernidad tardía” o “Modernidad líquida”, da al traste justamente con esta doble exigencia, decantando la balanza del lado de la disolución. Posibilitado en gran medida por el desarrollo tecnológico y el despegue de un sistema económico cada vez más desprendido del trabajo y la producción, se habría dado un estallido tal en el compás de transformaciones a todos los niveles que, en términos de Koselleck, hasta las estructuras se habrían vuelto acontecimiento. Se mantendría el empuje sublimador propio de toda modernidad, pero no así su contrapeso solidificante. La contemporaneidad se configuraría, de este modo, como un mundo dominado por las contingencias, donde la temporalidad sería la enseña del trabajo, los saberes, las creencias, las relaciones, los objetos con los que interactuamos o los espacios que habitamos.

Este ulterior proceso de modernización es visto con recelo por los autores mencionados. En conjunto parecen sugerir que una presencia que se sustenta en la ausencia es, en términos generales, una fuente de patologías. La aceleración se impone como una fuerza extranjera y perturbadora a cuerpos y procesos cuyo desarrollo propio requeriría una cadencia más pausada. Koselleck, por ejemplo, asegura que la simultaneidad cronológica de lo que en lo político y social no es simultáneo –a resultas del elevado ritmo de aparición de novedades y metamorfosis, sin tiempo siquiera para el desalojo o desaparición de lo anterior– es actualmente una de la principales causas de conflicto.² Bauman, por su parte, ha elaborado en sus diferentes obras todo un catálogo de los fenómenos de depauperación debidos al carácter líquido de la actual fase moderna: superficialidad de las relaciones sociales, precariedad laboral, trivialización de la muerte, sobrecarga emocional de los individuos... Rosa enfatiza el vuelco que esta pujanza del movimiento sobre la permanencia le habría ocasionado a las formas de identidad y las de la política, ambas periclitadas desde la perspectiva de su potencial para influir en la orientación de los acontecimientos individuales o colectivos. Y en el caso de Virilio, se subraya particularmente el problema del presunto efecto adormecedor de la instantaneidad propiciada por los medios de comunicación de masas y las tecnologías de la imagen.

2 Koselleck, R., “¿Existe una aceleración de la historia?”, en J. Beriain y M. Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pág. 333.

Este tipo de valoraciones ha llevado a que en algunas ocasiones se haya reprochado a estos autores el mantener como premisa una idea demasiado rígida de lo humano, lo social, la política y, también, del cuerpo. Se ha interpretado –a menudo justificadamente– que la valoración negativa de las transformaciones acaecidas con el cambio de época se apoyaba en la postulación tácita de una forma más original y propia de estar en el mundo, de producir sentido o de ser un cuerpo.³ Me parece, sin embargo, que el acento cabría ponerlo no tanto en si se sostiene un tipo de cuerpo – extendiendo atrevidamente este sustantivo también al “cuerpo social” e incluso al “cuerpo político” – más o menos apto para el cambio (estos autores asumen por lo general que los límites se conquistan históricamente), cuanto en las sospechas de que la decisión sobre la irrupción de continuas metamorfosis, sobre la alteración de los límites o los contornos del cuerpo, no está al alcance de los propios individuos. De esta manera, con la corporalidad plegada a condiciones de extrema temporalización, presencia y ausencia se erigen como verdaderos puntales de la reflexión en torno a la autonomía. La posibilidad para un cuerpo de sobrevivir a la extrema flexibilización a que lo someterían las condiciones de vida contemporáneas, es entonces una pregunta del mayor calado político, por cuanto aquello que se busca esclarecer es, en definitiva, si la facilidad con la que en este se intercambian la presencia y la ausencia responden al título de liberación y promesa o al de coacción e incluso condena.

En la medida en que la decantación hacia el lado de la dinamización, el aumento exponencial al que se suceden los acontecimientos, ataca la estabilidad de los marcos institucionales y la fiabilidad de los horizontes de espera, se pone en cuestión aquella condición de posibilidad que habíamos establecido para el rol orquestal de la política en la Época Moderna. Los intentos por llevar a cabo una gestión política de la energía nuclear, de los desechos radioactivos o de la manipulación genética, son ejemplos de cómo en el escenario tardo-moderno la necesidad de planificación por el alcance de las consecuencias de lo que se decide, crece de manera inversamente proporcional a la reducción del tiempo disponible para la toma de decisiones. La urgencia y efectos de las decisiones políticas chocan contra el lapso necesario para la toma de decisiones racionales, puesto que a menor estabilidad de las condiciones y mayor complejidad del contenido de lo que se decide, mayor la necesidad de información y de tomar en cuenta las contingencias y alternativas y, por tanto, creciente la demanda de tiempo. Como consecuencia, cada vez menos asuntos son susceptibles de una reglamentación a largo plazo, lo que explica la reaparición continuada de las mismas cuestiones en las agendas políticas.

No solo se trata de que las formas de prácticas culturales, religiosas, políticas, los flujos financieros e intelectuales... se fluidifiquen y dinamicen, sino que con ello tienden además a volverse independientes unos de otros, incapaces de constituir un agregado sólido y consistente a largo plazo. La política, fuerza motriz de la modernidad clásica, llamada antaño a armonizar los diferentes niveles e instituciones sociales resulta, por democrática, impermeable a las altas velocidades que imponen la economía o el desarrollo tecnológico. La demora de los procesos de síntesis de intereses colectivos en los que –si realmente es democrática– se apoya, más la creciente dificultad en la formación y articulación de

3 Cfr. por ejemplo: García Varas, A., “Tiempo, cuerpo y percepción en la imagen técnica. Paul Virilio y la ‘estética de la desaparición’”, *Studium: Revista de humanidades*, n°16, 2010, pp. 231-247.

voluntades debida a la propia aceleración de los cambios sociales, culturales y económicos, condenan a la política a una posición subalterna desde la que, a salto de mata, trata de reaccionar a la cadencia de acontecimientos marcada desde otros lares. Se alcanza así un límite crítico donde el ritmo intrageneracional de metamorfosis (y ya no, como en la Modernidad clásica, intergeneracional), conllevaría una renuncia a las “planificaciones metatemporales”, a la intervención sobre las cualidades temporales de los acontecimientos y las acciones para marcar su duración y posición dentro de un encadenamiento más amplio y socialmente compartido. Se niegan de este modo los dos supuestos que sostenían el proyecto político moderno: ni la sociedad puede ser ya entendida como una tarea a organizar en el tiempo puesto que no es más que una yuxtaposición de esferas autónomas con sus propias lógicas temporales; ni la política es por más tiempo capaz de imponer un determinado ritmo a esas evoluciones diferenciadas.

En paralelo, en el plano individual, la vida de los hombres y mujeres modernos líquidos se desarrolla siguiendo la cadencia marcada por trabajos progresivamente menos duraderos, saberes e instrumentos de caducidad temprana, vínculos interpersonales nacidos bajo el auspicio de la obsolescencia o rebeliones cada vez más adscritas a la consecución de objetivos concretos a corto plazo. Puesto que nada está hecho para persistir, la experiencia vital se carga de contingencia y pierde la posibilidad de ser enmarcada en una trayectoria. La confección de un *projet de vie* que pueda sostener no solo la realización del individuo como tal, sino también integrar las aspiraciones de una colectividad, es de todo punto insostenible. La profesión, la familia, el lugar de residencia, las inclinaciones políticas o religiosas, las preferencias y convicciones intelectuales, literarias o deportivas... ya no pueden servir de soporte a la identidad más que en el marco restringido de un periodo exiguo y presumiblemente menguante. Pero actuar requiere, como exigencia meramente práctica, una autoimagen de identidad en el tiempo, con el fin de afrontar la acción por encima de incoherencias autobiográficas. Desde esta perspectiva, la pérdida de unidad narrativa inherente a la aceleración tardo-moderna supone el menoscabo de la posibilidad de situarse en el mundo de acuerdo con jerarquías y evaluaciones propias, esto es, “la representación de una autonomía que permita al sujeto, sea cual sea el contexto, y con cierta permanencia, perseguir valores y objetivos que él mismo ha definido”.⁴ Desarmado en cuanto a su autodeterminación, el sujeto se ve asediado por una presión a mantenerse en la carrera, que lo lleva, dirá Rosa, a perseguir y realizar objetivos y prácticas que no desea e incluso que no aprueba realmente.⁵

Ello explica que este último califique la aceleración contemporánea de fuerza totalitaria. Según Rosa, la urgencia y la inmediatez de una vida estrictamente sometida a horarios y plazos de necesario cumplimiento funciona como un principio abstracto que ejerce presión sobre la voluntad y la acción de todos los sujetos sin excepción, ocupándolo todo (no es posible sustraerse, afecta a todos y a todos los dominios de la vida) y presentándose como imposible de criticar y combatir. Esta última es, de hecho, la cuestión central. Las rigurosas normas temporales que dominan las sociedades tardo-modernas no son en

4 Rosa, H., *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

5 Rosa, H., *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus University Press, 2010.

absoluto reconocidas ni percibidas como estando socialmente construidas, sino que se toman como hechos naturales y, por consiguiente, se excluyen del dominio de la política. Así, la silenciosa normatividad de unos ritmos temporales aparentemente naturales y, en tanto que así, no sujetos a interpelación alguna, convierte a los acelerados individuos de la modernidad tardía en sujetos alienados.

En este punto, Bauman lleva la cuestión más lejos. La inexistencia de un cuerpo del poder al que interpelar es en gran medida la que condena a los individuos a esa posición enajenada y la que hace que esos dictados parezcan incuestionables. La división entre lo etéreo y lo encarnado marca una brecha en el ejercicio del poder. Para él no solo se trataría de que la espiral de la aceleración veta la autonomía de los individuos, sino de que este proceso no es en absoluto ajeno a la constitución de ciertas élites poderosas que lo son, precisamente, en su capacidad para desmaterializarse. Aristocracias electrotécnicas, como las llamará Virilio, que ejercen su control mediante la producción masiva de incertidumbre. “La desaparición del Estado-nación coincide y se confunde con la expropiación de las antiguas élites locales, que por el hecho de ser locales han perdido casi todo su poder, y con la secesión de una nueva élite global cada vez más poderosa justamente por ser global: una élite que ya no está arraigada ni atada a ninguna de las entidades políticas nominalmente soberanas”.⁶ De ahora en adelante el poder es poder de movimiento y, por ende, las delimitaciones territoriales se convierten en impedimentos a vencer. Esto supone, por un lado, que el poder ya no tiene sedes, ya no se arremolina entorno a centros o primeras líneas de combate sino que amplía el campo de batalla a la totalidad del espacio global, homogéneo y libre de indicaciones y significados estables. Ya no hay un espacio sólido que conquistar, ni líder o ideario a los que exigir rendir cuentas “Lo que ha ocurrido durante el pasaje del capitalismo pesado al liviano es que han desaparecido los invisibles ‘politburós’ capaces de ‘absolutizar’ los valores de las cortes supremas autorizadas a emitir veredictos inapelables sobre objetos dignos de ser perseguidos”.⁷ Con lo que, por otro lado, y en virtud de ese mismo apego a la movilidad, el poder ya no se entiende como la coacción a ajustarse a un orden netamente delimitado (la “absolutización de valores” y el “veredicto inapelable sobre objetos dignos de ser perseguidos”), en la medida en que esto requeriría un compromiso con el lugar acotado por tal orden que obstaculizaría la labilidad que hace de esas instancias agentes de poder. La novedad radical producida en el ámbito del poder por la electrizante aceleración alcanzada, resulta así no ser tanto la dilatación de las posibilidades de la presencia, cuanto la hegemonía de la desaparición. “La sustancia que alimenta a la actual Segunda Fase de la Gran Transformación es el derrumbe del proyecto de la ‘ingeniería social’ y de las agencias deseosas y capaces de hacer de aquél una realidad palpable (...) Por estos días, el arte de la administración consiste cada vez más en negarse a administrar y en dejar aquello que antes era objeto de administración librado a ‘su propio equilibrio’”.⁸ Con un Estado pusilánime que no solo no es capaz de hacer frente a las nuevas élites globales, sino que además se ve en la tesitura de solventar desde su espacio local y con sus obsoletos instrumentos modernos de gestión de la soberanía, problemas de procedencia global (trabajo, inmigración, medioam-

6 Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, FCE, 2004, pág. 282.

7 Bauman, Z., *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2007, pág. 66; cfr. también (2004), *La sociedad sitiada*, op. cit., pp. 284-286.

8 Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, op. cit., pp. 23 y 47.

biente...); y un capital que hace descansar su optimización en el desmantelamiento de todo compromiso con la población, la falta de encarnación del poder se traduce, en el marco del pensamiento baumaniano, en una privatización de la Modernidad misma “en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo”.⁹

Podemos entender ahora por qué nuestro cuarteto de plumas reacciona con suspicacia a la acción descorporalizadora de la Modernidad. El problema de lo que no alcanza a materializarse con opciones verosímiles de cierta continuidad es que destruye las condiciones de existencia de un margen de decisión sobre el tiempo. Proceso autonomizado o técnica de dominación de nuevas élites globales, la aceleración contemporánea, sugieren estos autores, socava el espacio de la autodeterminación.

La experiencia histórica, especialmente en lo que se refiere a intentos fracasados de ingeniería social, y las condiciones en las que se desarrolla nuestro presente, nos han sustraído la posibilidad de pedirle a la presencia que se sustente en la permanencia. Es inverosímil y dudosamente deseable. No obstante, ¿qué grado de inconsistencia es compatible con el mantenimiento de un cierto proyecto de autonomía colectiva? ¿Es necesario sostener una idea de lo encarnado demasiado rígida para poder percibir el carácter problemático de las transformaciones acaecidas? ¿Renunciar al substancialismo conlleva sacrificar con él el reclamo de una manera mejor de estar en el mundo? En ello se concentra, en último término, el problema político del cuerpo que escapa a la duración.

Bibliografía

- Bauman, Zigmunt (2004): *La sociedad sitiada*, FCE, Buenos Aires.
- Bauman, Zigmunt (2005): *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona.
- Bauman, Zigmunt (2007): *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires.
- García Varas, Ana (2010): “Tiempo, cuerpo y percepción en la imagen técnica. Paul Virilio y la ‘estética de la desaparición’”, *Studium: Revista de humanidades*, nº16, pp. 231-247.
- Koselleck, Reinhart (1993): *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona [etc.], Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos.
- Koselleck, Reinhart (2007): “¿Existe una aceleración de la historia?”, en J. Beriain y M. Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2010): *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus University Press.
- Virilio, Paul (2006): *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2006.
- Virilio, Paul (2010): *Le Grand Accélérateur*, Galilée, París, 2010.

9 Bauman, Z., *Modernidad líquida*, op. cit., pp. 13 y 34.

La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo

The notion of body in Judith Butler: an imagined structure and a product of desire

MARÍA DE LOS ÁNGELES PADILLA LAVÍN*

Resumen: El tema de la corporalidad en la producción filosófica y política de Judith Butler es altamente polémico por la peculiar postura butleriana de poner en tela de juicio cualquier realidad enraizada con tintes normativos. Nuestro texto busca dar pautas para entender la postura y el tratamiento que esta autora hace, tanto de la corporalidad como de las estructuras de poder que constituyen al sujeto, el cual sólo tiene como posibilidad el desafiarlas, el desestabilizarlas y volverlas a configurar para significarlas como lo que son: meros constructos provisionales. En este sentido, desde la óptica butleriana es inviable lograr políticas *estables*.

Palabras clave: Cuerpo, deseo, subversión, tabú, homosexualidad, heterosexualidad normativa.

Abstract: The corporality in the philosophical and political production of Judith Butler is highly controversial due to the peculiar Butlerian position to question any rooted reality with regulatory appearance. Our text seeks to provide guidelines to understand the position and treatment this author provides about corporality and power structures that constitute the subject, whose unique possibility is to challenge, destabilize and re-configure such structures to give them meaning as what they truly are: mere provisional constructs. In this sense, from the Butlerian perspective, it is unfeasible to achieve *stable policies*.

Keywords: Body, desire, subversion, taboo, homosexuality, normative heterosexuality.

La noción de cuerpo en Judith Butler es quizá una de las más difíciles y polémicas de todo su pensamiento. Como se sabe, para esta filósofa el género no es natural, por lo que no existe ninguna razón por la que deba haber una relación de continuidad entre el cuerpo y el género (Butler, 1999) pero ¿qué noción de corporalidad tiene Judith Butler? ¿a qué se refiere cuando habla de *incorporación*? ¿cuál es la argumentación que elabora para negar

Fecha de recepción: 23/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Universidad Panamericana. Campus México. Facultad de Filosofía. Augusto Rodin 498, México, Ciudad de México, 03920, México. Vicerrectora Académica. lpadilla@up.edu.mx. Líneas de investigación: 1) La ideología de género y los valores sociales; 2) La representación mediática de la mujer y los valores sociales. Publicaciones significativas: 1) Nicolás, M.T., Quintanilla, C., Padilla, M.A., Vargas, P.P. (2015). A woman of the 60's caught in a contemporary TV series: Claire Dunphy a housewife in a "Modern Family". *Communication & Social Change*, 3(1), 19-47. doi:10.17583/csc.2015.1774 2) Padilla, M.A. (2010). On the incorporation of women to the labour market and its impact on private life. *Hospitalidad ESDAI*, 17, 97-130. ISSN: 16651839.

la «verdad» que la mayoría de los cuerpos albergan sobre su sexo? No se pueden responder estas preguntas sin esbozar, al menos someramente, la noción de cuerpo y la crítica que Butler hace a algunos de los autores más influyentes en su pensamiento. Mencionaremos a tres: Julia Kristeva, Monique Wittig y Michel Foucault, además de señalar la influencia de Sigmund Freud en su pensamiento.

Para Judith Butler, el planteamiento kristevano de una desestabilización subjetiva en la cual, tanto la identidad social como la formación del individuo implican un proceso de abyección dirigido, fundamentalmente, contra el cuerpo de la madre es una política corporal atractiva puesto que difiere de la propuesta de un lenguaje impuesto por la ley paterna (Kristeva, 1980, 30). Sin embargo, para Butler, el discurso sobre la cuestión maternal no es realmente una estrategia subversiva –como lo juzga Kristeva– sino una aceptación tácita de hegemonía de lo Simbólico (Butler, 1990, 105).

Judith Butler prefiere la concepción de Monique Wittig quien afirma que el cuerpo no es más que un producto del esquema heterosexual que lo conforma (Wittig, 2006, 70), así como que el género y el sexo son efectos del discurso hegemónico que busca imponer una unidad artificial¹. No obstante, a Butler le parece que la teórica feminista francesa que propone destruir esa clase construida por los hombres que se llama “mujeres” (Wittig, 2006, 43), subestima el significado y la significación del lenguaje respecto a “la marca del género” y que es excesiva su propuesta de destruir a los hombres (Butler, 1990, 36).

Especialmente importante para comprender la noción de cuerpo en Butler es la concepción de Michel Foucault sobre el deseo, autor que es ampliamente comentado por la filósofa postestructuralista en *El género en disputa*, su obra más conocida y que es considerada por muchos como el referente insoslayable de la ideología de género. Michel Foucault mantiene una posición menos firme que la de Julia Kristeva respecto al cuerpo ya que, por un lado, afirma que “el cuerpo es la superficie grabada de los acontecimientos [...] un volumen en constante desintegración” (Foucault, 1978, 148), idea que se encuentra en muchos de sus escritos y que señala que el análisis de la genealogía se encuentra, por tanto, en la articulación del cuerpo y la historia, de tal forma que la labor de la genealogía se reduce a mostrar un cuerpo completamente grabado por la historia y a ésta como el elemento que lo destruye. Judith Butler comenta que, de alguna forma, para Michel Foucault, al igual que para Friedrich Nietzsche, el cuerpo es una especie de página en blanco, un medio en el que se inscriben los valores culturales. Sin embargo, para significar esa inscripción, el medio debe destruirse, debe ser transvalorado a un nuevo campo de valores sublimado. La figura de la historia es una herramienta más de escritura, tanto el cuerpo como el medio debe ser destruido y transfigurado para que emerja la cultura (Butler, 1990, 165).

1 La idea, en realidad, fue originalmente planteada por el filósofo francés, Michel Foucault: “[...] la noción de «sexo» permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal”. (Foucault, 2009, 187).

Para Butler, la vida es un dominio de pura posibilidad, en el que las restricciones y prohibiciones provienen de un esquema hegemónico que debe ser resistido a través de la creación de nuevos significados culturales, de tal forma que el cuerpo es solamente una estructura imaginaria que surge como consecuencia del deseo, cuya estrategia es tal, en el sujeto deseante, que éste no tiene reparo en realizar una especie de transfiguración de su cuerpo, modificándolo para adaptarse al deseo del cuerpo deseado: queda así claro que para Butler el cuerpo no es una materia estable y definida, sino un constructo del discurso y de la ley (Butler, 2012).

En *El género en disputa* es evidente que Judith Butler concibe el sujeto de deseo como la consecuencia de la prohibición impuesta culturalmente por lo que el cuerpo se convierte en una especie de receptáculo de todos los deseos anhelados en su superficie que, por la prohibición de la ley, no han podido ser consumados, constituyendo así, la identidad de género o identidad sexual. De esta forma, para la filósofa postestructuralista –como para Hegel– el deseo resulta ser el elemento constitutivo del sujeto pero, para ella, lo deseado es lo prohibido: el sujeto se constituye como aquello que ha deseado y no se le ha permitido desear. Esto explica su postura respecto a la homosexualidad y al incesto, que puede extrapolarse a otras realidades prohibidas. Y así, se entiende que, para Butler, las identidades estables de género sean forzosamente melancólicas porque están fundamentadas –en su opinión– en la prohibición de su deseo primario quedando sin resolver su amor (su deseo) homosexual original:

La negación de la investidura homosexual (el deseo y el objetivo juntos), negación impuesta por el tabú social y al mismo tiempo apropiada por etapas del desarrollo, da origen a una estructura melancólica que efectivamente recluye ese objetivo y ese objeto dentro del espacio corporal, o «cripta», establecido mediante una negación constante. Si la negación heterosexual de la homosexualidad origina la melancolía y si ésta interviene mediante la incorporación, entonces el amor homosexual no reconocido se salvaguarda desarrollando una identidad de género definida como opuesta. En definitiva, la homosexualidad masculina no reconocida termina en una masculinidad intensificada o afianzada, la cual mantiene lo femenino como lo impensable e innombrable (Butler, 2001, 142).

Judith Butler mantendrá y reafirmará esta postura con el tiempo, llegando a aseverar que el ser humano es “un sujeto deseante que desea desear lo que le es negado como una forma de seguir deseando” (Butler, 1997, 79). De alguna forma la oposición que encuentra al deseo de su deseo le permiten continuar deseando, lo que explica el binomio indisoluble entre el deseo y la represión ejercida por el poder o, si se prefiere, entre el deseo y la ley que prohibiéndolo, le permite permanecer .

La teoría de las identidades melancólicas de género y de la incorporación de nuestra autora están, por otra parte, apoyadas en dos trabajos de Freud que influyen de manera importante en el pensamiento butleriano. El primero de ellos se titula “Duelo y Melancolía” (1917) y en él, Freud asevera que el duelo es la estructura incipiente del ego, mediante la que se gestiona la pérdida de un objeto amado, a través de la *incorporación* de la *identidad*, o bien, de los atributos del otro, planteamiento que Butler retoma para desarrollar su teoría de las identidades.

El segundo trabajo decisivo de Freud para entender la corporalidad en Judith Butler es “El Yo y el Ello” (1923) en el que desarrolla el papel del deseo primario por la madre, así como la introyección de la figura materna en el infante. La autora resalta la afirmación propuesta por Freud en relación al duelo: “el carácter del yo es un *residuo de las cargas de objeto abandonadas* y contiene la historia de tales elecciones de objeto” (Butler, 1999, 139). De esta forma, la filósofa postestructuralista señala que el tabú del incesto da inicio a la pérdida de un objeto amado para el yo, mismo que es restablecido de esa pérdida mediante la incorporación del objeto del deseo que le es negado; en el caso de una relación homosexual, la pérdida es doble porque debe renunciarse tanto al objeto amado como a la modalidad del deseo², por lo que se sufre una doble estrategia interiorizadora de la melancolía.

Para elaborar su teoría sobre las identidades de género melancólicas, Butler retoma las disposiciones freudianas innatas que inclinan hacia un padre o hacia la madre, pero asevera que dichas disposiciones son *efectos* de procesos de identificación hacia el padre, o hacia la madre, más que ser innatas o causas de identificación. Esto implica, sin lugar a dudas, que el deseo no es el primero en aparecer y, mientras Freud describe la formación del yo como una estructura melancólica producida por la renuncia al deseo de su padre/madre como una respuesta al tabú del incesto, Judith Butler considera que el tabú del incesto está precedido por el de la homosexualidad:

El tabú contra el incesto, y de manera implícita contra la homosexualidad, es un precepto represivo que implica un deseo original situado en la noción de «disposiciones», el cual padece la represión de una inclinación libidinal originalmente homosexual y genera el fenómeno desplazado del deseo heterosexual (Butler, 2007, 150).

Esta es una de las propuestas más atrevidas y discutidas del pensamiento butleriano y, en este sentido, la identidad de género aparece primariamente como la internalización de una prohibición, con la suficiente fuerza para ser formativa de la identidad. Es claro que, para ella, todas las identidades de género parten de un deseo homosexual que está prohibido por el aparato cultural. Partiendo de que la melancolía es la respuesta a una pérdida real o imaginaria, Butler afirma que la identidad de género heterosexual se forma sobre la base de la pérdida primaria por el objeto de deseo del mismo sexo, por lo que todas las identidades heterosexuales son melancólicas.

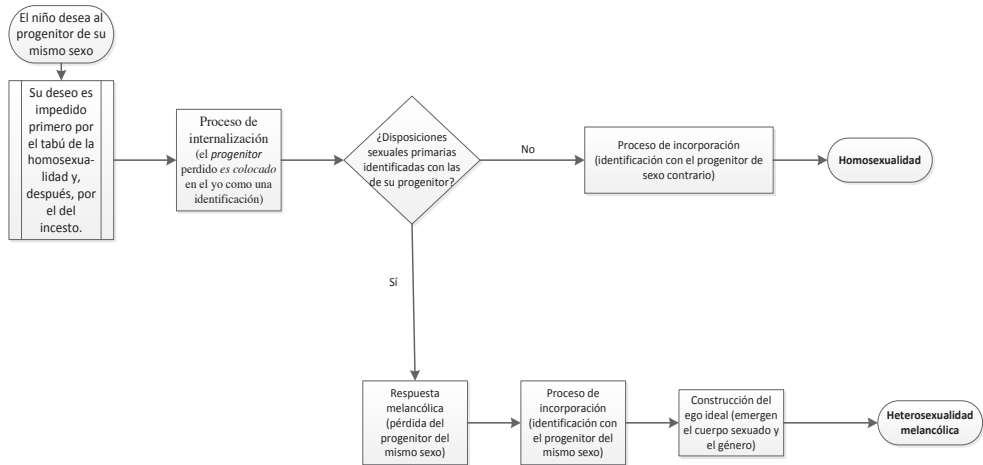
De esta forma, Judith Butler, afirma que la *estilización del cuerpo*, así como la producción –*disposición*– del deseo sexual es resultado del tabú contra la homosexualidad a través de un complejo mecanismo que se ilustra en el anexo y que es el siguiente:

- 1) Internalización o interiorización: el tabú de la homosexualidad (que precede al tabú del incesto) activa la respuesta melancólica que produce la identificación con el padre/madre del mismo sexo³ (Butler, 1990, 81).

2 En una relación heterosexual prohibida, la pérdida es simple puesto que la modalidad del deseo puede permanecer, sólo se renuncia al objeto concreto.

3 Butler hace referencia aquí, propiamente, a la introyección freudiana en la que el objeto perdido *es colocado* en el yo como una identificación.

Anexo - Esquemas de la identificación de género en Judith Butler⁴



- 2) Incorporación de la identificación: una vez que la identificación melancólica ha tomado lugar, esta pérdida se *encripta* en el mismo cuerpo. El tabú del incesto da inicio a la pérdida del primer objeto amado para el yo, misma que es restablecida por la incorporación del objeto del deseo que le es negado (Butler, 1990, 75). La incorporación *literaliza* la pérdida dentro del cuerpo pero, de manera principal, en su superficie y aparece así la facticidad del cuerpo (Butler, 1990, 87). No es el “yo” freudiano el que asimila la pérdida de los objetos deseados, es el *propio cuerpo*, el que se convierte en el *sepulcro* de ellos.
- 3) La internalización y la incorporación explican que *surja* entonces el sexo, el cuerpo sexuado y el género como una verdad literal. Los deseos frustrados por los objetos perdidos, lejos de aparecer escondidos o enterrados, se conservan en la superficie del cuerpo y por lo tanto constituyen la identidad sexual y de género (Butler, 1990, 88-89). En esta tesisura, Butler afirma que ante una homosexualidad absolutamente negada aparecerá una masculinidad (o una feminidad) intensificada, a diferencia de lo que ocurre cuando ésta no se rechaza.

Ante un planteamiento de esta envergadura en el que el cuerpo, el sexo y el género no son más que resultado de determinaciones opresivas y restrictivas, las propuestas butlerianas son parte de lo que se puede llamar con propiedad una “política de subversión” y de “resignificación performativa”. Butler es consciente de la creciente fuerza política de los movimientos LGBT, en las últimas décadas, y sabe que su pensamiento expuesto en sus múltiples escritos es un soporte intelectual que los alienta a seguir buscando el reconocimiento social y el cambio en la legislación para que, en sus propias palabras, “esas vidas puedan ser habitables” (Butler, 1993, 3). Es necesario precisar que los textos de Judith Butler no contienen prescripciones precisas o explícitas sobre la práctica política o

4 Hemos elaborado este esquema para facilitar al lector el comprender la propuesta de identidad sexual que hace Butler (Butler, 1990, 81-82).

modos específicos para desmontar la normatividad sobre el género. A lo más, se encuentra la propuesta de representar una parodia de manera repetitiva como elemento de significación para la deconstrucción de la identidad⁵, como una forma de resistir a la hegemonía de lo que ella considera una heterosexualidad obligatoria o normativa (Butler, 1990, 95).

Sin embargo, a pesar de esta postura política, pasiva en apariencia, hay una clara propuesta estratégica de insubordinación, permanente y activa, a la normatividad o al aparato cultural establecido que, en consonancia con su pensamiento, debe ser siempre cuestionado y desestabilizado, aun cuando se llegara a lo que ella tanto ansía: el reconocimiento de las minorías segregadas para llegar a tener una vida habitable.

Todo lo que hemos expuesto hace que el pensamiento butleriano constituya un desafío político, ciertamente perturbador e imposible de llevar a buen término, por su mismo planteamiento: sólo hay compromiso con la permanente desestabilización de la normatividad observada.

Bibliografía

- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (1997): *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford University Press, New York.
- Butler, Judith (2001): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid.
- Butler, Judith (2007): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith (2012): *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del Siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1978): "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *La microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (2009): *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*, Vol. I, Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund (2007): "Duelo y melancolía" (1917 [1915]) en *Obras Completas*, tomo XIX (1914-1916), Amorrortu, Argentina.
- Freud, Sigmund (2007): "El yo y el super-yo" en *Obras Completas*, tomo XIX (1923-1925), Amorrortu, Argentina.
- Kristeva, Julia (1980): *Desire in Language, a Semiotic Approach to Literature and Art*, Columbia University Press, New York.
- Wittig, Monique (2006): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid.

5 Judith Butler considera que cualquier acción posible debe aceptar la dinámica del poder, que no puede ser retirado, ni rechazado, sino sólo replanteado (Butler, 1990, 158). En su planteamiento, si se pudiese prescindir del poder, ello significaría que el contrato heterosexual habría sido preservado a través de un conjunto de elecciones racionales, fruto de acciones de una voluntad deliberada. Como Butler niega el modelo clásico sobre la libertad, propone que el propósito normativo para las prácticas lésbico-gay partan de un replanteamiento subversivo y paródico del poder que socave la normatividad de una heterosexualidad obligatoria.

El Carnaval de los cuerpos. El desafío simbólico y político del *trans-vestismo**

Carnival of the bodies. The symbolic and political challenge of Transvestitism

LIBERA PISANO**

Resumen: Esta contribución investiga el travestismo, entendido como una constante cultural y como un desafío simbólico y político a las indentidad del género. A partir de las reflexiones de Judith Butler, el travestismo será analizado de acuerdo con tres aspectos: una inversión estética, un acto performativo y una subversión semántica.

Palabras clave: Trans-vestismo, Drag, Género, Cuerpo, Performativo, Butler.

Abstract: This paper discusses cross-dressing as a cross-cultural phenomenon and as a symbolic and political challenge to gender's identity as well. Starting from Judith Butler's works, the drag will be analyzed in accordance with three different aspects: an aesthetic inversion, a performative act and a semantic turn.

Keywords: Transvestitism, Drag, Gender, Body, Performativity, Butler.

En esta contribución pretendo investigar el travestismo, entendido como práctica semiótica y como dispositivo de deconstrucción de la identidad, señalando cómo la puesta en escena del sí a través del *cross-dressing* representa un desafío simbólico y político que posibilita leer el cuerpo como un territorio abierto de significados. No voy a ocuparme de transexualismo, sino de travestismo –desde un enfoque teórico– como inversión y puesta en escena constante de la representación del otro. No se trata solamente de las performance de las *drag queens* o de los *drag kings*, sino de un pliegue del género, de una práctica de

Fecha de recepción: 29/05/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Traducción de Cristina Basili

** Libera Pisano es Junior Fellow en el Maimonides Centre for Advanced Studies de la Universidad de Hamburgo. Su investigación se centra en la filosofía del lenguaje, en los estudios judíos, en la tradición anarquista y utópica, en los estudios de género. Entre sus últimas publicaciones: *Lo spirito manifesto. Percorsi linguistici nella filosofia hegeliana* (ETS, Pisa 2016); *Misunderstanding Metaphors. Linguistic skepticism in Mauthner's philosophy*, Yearbook Maimonides Centre for Advanced Studies (De Gruyter, Berlin-New York 2016); *Anarchia dello spirito – spirito dell'anarchia. Su Gustav Landauer*, in "Il Cannocchiale", XXXVIII, 3, Autumn 2013, pp. 163-170. En 2015 editó el número de "Azimuth. Philosophical coordinates in modern and contemporary Age" con el título *Performing the obscenity. Bodies, power and desire in the contemporary debate*. Email: libpisano@gmail.com

*gender blending*¹. Aterrorador y seductor, el travesti encarna el elemento de discontinuidad, el *monstrum* que se escapa a cualquier posibilidad de definición. En efecto, no es casualidad que se haya tolerado solamente en el ámbito teatral y que el único lugar en el que la transgresión estaba permitida haya sido el perímetro del palco escénico. Sin embargo, el travestismo, como cada elemento fronterizo y cada *sexualidad periférica*², compromete la definición de la identidad de género y desvela el criterio de control y de demarcación que subyace al estereotipo inscrito en el cuerpo. Desmantelar estos criterios de control e identificación constituye siempre una operación política, por esta razón el travestismo lanza un desafío perturbador que compromete el espacio de definición de la identidad desde su interior.

Definir el *cross-dressing* no es tarea fácil, puesto que –aunque se trate de un fenómeno marginal y estigmatizado, en muchas ocasiones, como una desviación³ – sigue siendo una constante cultural y antropológica que puede encontrarse en diversas épocas. El tema no se ha investigado mucho porque siempre se ha considerado como un fenómeno individual, aunque tenga que ver, en realidad, con un tabú cultural y con procesos de remoción colectiva. Aunque no pueda separarse de la elección del objeto sexual, la primera aparición del término *transvestite* se remonta a Magnus Hirschfeld, un pionero de los estudios de género, que no habla de ello como de un signo de distinción de la homosexualidad⁴.

El travestismo ha existido siempre y su historia es larga⁵. Gracias a los testimonios de fuentes escritas e iconográficas, sabemos que los travestis han sido sacralizados o catalogados como excentricidades de la naturaleza, estigmatizados o mitificados. En el mundo antiguo fueron muchos los episodios de camuflaje engañoso o de travestismos rituales, pero se trataba de prácticas admitidas en los confines de lo humano y de perturbadoras experiencias límites⁶. No es por casualidad que –dejando de lado a los dioses y de los héroes de la

1 Cf. R. Ekins y D. King (eds.), *Blending genders. Social aspects of cross-dressing and sex-changing*, Routledge, New York, 1996.

2 La expresión pertenece a Foucault. Cf. Foucault, M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

3 Sobre el travestismo como patología, cf. Storr, A., «The Psychopathology of Fetishism and Transvestitism», en: A. Samuels (eds.): *Psychopathology: contemporary Jungian perspectives*, The Guilford Press, New York, 1991, pp. 255-274.

4 Cf. Hirschfeld, M., *Die Transvestiten: Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb, mit umfangreichem kasuistischem und historischem Material*, Verlag Alfred Pulvermacher, Berlin, 1910.

5 Frazer en *The golden bough* cita muchos ejemplos de *cross-dressing*, refiriendo múltiples casos de travestis que tienen un estatuto especial en la historia y en la etnografía: desde los berdaches de los nativos americanos hasta los chamanes siberianos, desde los travestis brasileños hasta los bantus de las islas Filipinas, desde los xanith del Omán hasta los hijras de la India. Cf. Frazer, J., *The golden bough. A study in magic and religion*, Macmillan, New York, 1915. Siguiendo a Frazer, Crawley nos ha propiciado uno de los estudios más completos acerca del *cross-dressing* y de los antiguos ritos de iniciación. Cf. Crawley, A.E., «Achilles at Skyros», *The Classical Review*, n° 6, Juno 1893, pp. 243-45; Id., «Sexual Taboo: a study in the relations of the sexes», *Journal of the Anthropological Institute*, n° 24, Juno 1895, pp. 116-25.

6 En la Antigüedad la construcción del género no estaba separada de la narración religiosa, en particular de la representación retórica y de las maneras de argumentarla. En Grecia, según el cuerpo hipocrático, existían tres categorías: hombres, mujeres y andróginos o *andreiái* (mujeres con rasgos masculinos). El cuerpo contenía elementos masculinos y femeninos, definidos por un número exacto de reglas y actos (esta idea se encuentra también en Filón de Alejandría, según el cual lo masculino y lo femenino eran categorías filosóficas). La mitología griega consta de múltiples episodios de *cross-dressing*: el caso de Hércules es emblemático; representa tanto el hombre viril cuanto –debido a la dualidad que lo marca desde su nacimiento (Zeus y Alcmena)– un hombre con una sexualidad polivalente y compleja, que se hace visible en las estatuas y las pinturas que le traen (baste con pensar en el episodio en el que ama al joven Hylas o el episodio de los disfraces con la reina Ónfale, que

mitología— solo los sacerdotes, los cómicos y, en la Roma antigua, las prostitutas hayan sido las únicas categorías en las que se permitía el travestismo. Si dejamos de un lado el travestismo medieval y el travestismo barroco, que merecerían un estudio más exhaustivo, en el siglo XIX asistimos a una progresiva medicalización del fenómeno, puesto que la sexualidad empieza a configurarse como disciplina aparte⁷. En el siglo XX —desde los años sesenta en adelante—, el travestismo se ha transformado en un territorio de experimentación de nuevas formas de subjetividad, en un desafío simbólico a las autoridades y a los modelos dominantes, lo que hace que se haya percibido como una amenaza. En las últimas décadas, cuando el cuerpo se ha vuelto un trampolín para la filosofía, el travestismo ha sido objeto de estudios, en cuanto dispositivo teórico-práctico que pone en crisis la univocidad de los significados de la heteronormatividad⁸. En este caso, se habla del desafío que el queer lanza al género y al esquema binario de la heterosexualidad. Existen por lo menos tres modalidades a través de las cuales el travestismo cuestiona el estatuto de nuestro cuerpo, formulando preguntas importantes desde el punto de vista teórico. Podemos distinguir un aspecto estético, uno performativo y otro semántico.

1. Estético

El *cross-dressing* manifiesta una disonancia estética y cultural que, sin embargo, está relacionada a la necesidad antropológica de los hombres de cambiar su propio cuerpo⁹. El vestuario desempeña en este caso un papel central, porque representa un *Gestalt* que engloba

lo obligó a disfrazarse de mujer y a hilar la lana). Sin embargo, Hércules no representa un caso aislado. Tiresias había sido mujer durante una parte de su vida, Aquiles se disfraza de mujer para encontrar a Ulises y cabría mencionar a Dioniso, Apolo, Diana, las Amazonas, etc. Para los héroes de la mitología disfrazarse de mujer no era un desafío al género, sino una experiencia límite que estaba prohibida a los hombres. Por lo que concierne la Roma antigua, la estructura retórica sobre la que se ha construido el Imperio durante la época de Augusto era la de una política de la masculinidad: la élite romana se había redefinido a sí misma en oposición a la feminidad de los griegos; el *vir* era el hombre en contraposición a la androginia de los griegos. No es por casualidad que los romanos utilizaban la palabra griega *tribas* para referirse al *monstrum-gender* que constituía una poderosa herramienta de propaganda retórica de protección respecto de una posible pérdida de virilidad y, asimismo, permitía evitar que en la figura de la matrona —ya muy masculinizada— se produjera una desviación de género. Cf. C.J. Summers (eds.), *The queer Encyclopedia of the visual arts*, Cleis, San Francisco, 2004; J.P. Hallett y M.B. Skinner (eds.), *Roman sexualities*, University Press, Princeton, 1997; T. Penner y C. Vander Stichele, *Mapping gender in ancient religious discourses*, Brill, Leiden-Boston, 2007; F.I. Zeitlin, J.J. Winker & D.M. Halperin (eds.), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world*, University Press, Princeton, 1991.

7 Cf. Foucault, M., *Historie de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1976.

8 Sobre este tema Marjorie Garber ha escrito un libro crucial: *Vested interests. Cross-dressing and cultural anxiety*, Routledge, New York, 1992. La autora examina el travestismo en muchas de sus formas, desde Shakespeare hasta Twain, desde Peter Pan hasta David Bowie y subraya cómo el carácter de tercero excluido, ni masculino ni femenino, es el punto de partida de la invención producida por la cultura, es decir, de la puesta en cuestión del esquema binario del pensamiento occidental. El travesti es, de hecho, lo que no tiene afiliación, lo que puede sobreponerse a la historia de la homosexualidad solo de forma contingente. Según Garber sin travestismo no puede haber cultura porque el travestismo es la incesante superación del esquema binario, lo que lleva hacia lo nuevo. Cf. también Newton, E., *Mother Camp. Female Impersonators in America*, Chicago, 1972; Ekins, R., *Male femaling. A grounded theory approach to cross-dressing and sex-changing*, Routledge, New York, 1997.

9 Cf. R. Barnes y J.B. Eicher (eds.), *Dress and gender making and meaning*, Berg, Oxford, 1992.

el cuerpo en todas sus manifestaciones, un signo inequívoco que incluye y excluye al mismo tiempo, pero sobre todo un indicador y un productor de género. El vestido tiene valor de *medium* y de artefacto, juega con la identidad y la imagen de sí, según un criterio tangible de estructuras normativas¹⁰. El traje es el pasaporte que permite el tránsito hacia lo prohibido porque funciona como una marca de sentido. Por esta razón, el travestismo es un desplazamiento revelador que amenaza la iconografía de género. Imitando el género opuesto, el *drag* corrobora y, al mismo tiempo, toma las distancias desde los estereotipos, pone y quita el significado¹¹. En la raíz de todo esto se encuentra la rebelión iconoclasta contra los confines tradicionales de género. Un hombre disfrazado de mujer, o al revés una mujer disfrazada de hombre, por trámite de la inversión del vestuario, supone un desafío a unas categorías de lo masculino y de lo femenino consideradas esenciales, biológicas o culturales. Este desafío empieza por una estética de la existencia: la figura del travesti ejerce, como ninguna otra, un extraordinario poder de desquiciamiento estético.

2. Performativo

El segundo aspecto está conectado, de forma directa, con la noción de performativo en relación al género, a partir de las reflexiones de Judith Butler. En su obra *Gender Trouble* la filósofa desnaturaliza el género que, de esta manera, se presenta como una performance y un ámbito de acción que puede ser deconstruido y contestado¹². Lo esencial, en la reflexión de Butler, es el cambio desde una concepción sustancial de la identidad a un género entendido como un campo sedimentado de discursos, prácticas y estereotipos, abierto a posibilidades de reescritura. Asumir la performatividad del género significa tomar distancias del dualismo metafísico de alma y cuerpo, resistir a la violencia normativa y desarraigar la concepción de la heterosexualidad como algo natural. El género como gesto elimina la idea de esencia interior y se revela como el resultado de una repetición ritual de actos y significados ya establecidos y por eso legitimados. Una repetición tal crea la ilusión de que el género es algo natural, una

10 El discurso acerca de la moda abre una paréntesis muy interesante de la que no podemos ocuparnos aquí: desde Simmel hasta Benjamin que la define como el *sex-appeal* de lo inorgánico hasta Barthes, para el cual se produciría un desplazamiento a una teoría de la moda entendida como discurso social: la ropa es un lenguaje y el cuerpo vestido es un territorio físico-cultural en el que se realiza la performance. Un paralelo entre moda y lenguaje había sido esbozado en el *Cours de linguistique generale* de Saussure, que subraya cómo la moda, aunque de forma arbitraria, no puede alejarse en definitiva de las condiciones establecidas por el cuerpo; además considera la imitación el motor fundamental tanto de los cambios fonéticos cuanto de la moda. Cf. C. Baldini (eds.), *Sociologia della moda*, Armando, Roma, 2008.

11 Sobre la corroboración del esquema binario en el *drag*, cf. Garber, M., *Vested interest*, cit., p. 109: «The phenomenon of transsexualism is both a confirmation of the contractedness of gender and a secondary recourse to essentialism – or to put it a slightly different way, transsexualism demonstrates that essentialism is cultural construction». Por esta misma razón, la crítica feminista no siempre ha estado de acuerdo con el *drag*, entendido como una forma de *low camp*, porque propone algunos estereotipos misóginos de lo femenino. Para mencionar solo algunos de los artículos sobre la interpretación del *cross-dressing* en la literatura feminista, cf. R.M. Dekker y L. van del Pol (eds.), *The tradition of female transvestitism in the early modern Europe*, Macmillan Press, Basingstoke, 1989; H. Devor, *FTM: Female-to-Male Transsexuals in Society*, Indiana, Indiana University Press, 1999; J. Wheelwright, *Amazons and military maids: women who dressed as men in the pursuit of life, liberty and happiness*, Pandora Press, London, 1989; J. Epstein y K. Straub (eds.), *Bodyguards: the cultural politics of gender ambiguity*, Routledge, New York, 1991.

12 Butler, J., *Gender Trouble*, Routledge, New York, 1990.

sustancia constante. Sin embargo, el *drag* permite desvelar este dispositivo. Los actos a través de los cuales se estructura el género intentan acercarse al fundamento sustancial de la identidad, pero en realidad justo en el momento en que este mecanismo es discontinuo y deja de funcionar –como en el caso del *drag*– el fundamento se revela contingente y temporal. Para Butler el *drag*, imitando el género, revela de forma implícita la estructura imitativa del género mismo y su contingencia. De esta manera aflora la *gracilidad de la realidad del género* con su parodia de la noción de verdadera identidad. La vitalidad subversiva y transformativa del *drag* desplaza el paradigma de la heterosexualidad y le da la vuelta al régimen discursivo dominante, reflejando la imitación por la cual se reproduce el género. Gracias al travestismo el género se revela como un *a posteriori*, una serie de actos estilizados repetidos en un cuadro rígido de reglamentaciones establecidas en el tiempo, que produce la ilusión de la sustancia natural. El desenmascaramiento revela la violencia consustancial a los estereotipos de género. Las normas establecen el “nosotros” por trámite de un ejercicio del poder que incluye y excluye y sancionan el ámbito en el que se puede conceder legitimidad a una determinada clase de cuerpos. Todos los demás cuerpos, los que no corresponden a estos parámetros, son considerados falsos, irreales, ilegítimos y constituyen precisamente el ámbito de de-humanización y abyección respecto al cual se constituye lo humano. En el *drag*, la falta de correspondencia entre sexo biológico, *gender identity* y *gender performance* produce una discrepancia que desnaturaliza la equivalencia usual. A través de una práctica paródica y mimética, cabe desmontar la lógica excluyente de la normatividad heterosexual y desestabilizar su régimen de significación. Sin embargo, en la introducción a la segunda edición de *Gender Trouble*, Butler declara que la discusión del *drag* contenida en el libro no ha de ser entendida como un ejemplo de subversión política, sino como aquello que pone en discusión la realidad del género¹³. En el travestismo, el género aparece como una realidad ilusoria, como apariencia, artificio, juego y se ponen en duda las categorías con las cuales codificamos y leemos los cuerpos en su principal diferencia. Esta duda no permite distinguir entre lo real y lo irreal de modo que la idea de realidad de género emerge como una utopía. Sin embargo, el espectro detrás de la identidad es el del sujeto, una categoría central para la política, que procede según determinados objetivos de inclusión y de exclusión, escondidos detrás de una sospechosa naturalización. En sus obras sucesivas, Butler desarrolla esta dimensión política en la búsqueda de una ética de la vulnerabilidad como rasgo distintivo de la condición humana¹⁴.

3. Semántico

El último aspecto está relacionado con la deconstrucción y la construcción del significado que conlleva el travestismo. Aceptar el género –tal como propone Teresa De Laurentis (1996) relejendo a Foucault– como «un processo di una serie di tecnologie sociali»¹⁵ significa leer el cuerpo como un acto discursivo. El cuerpo no es una superficie pasiva a la espera de significación, sino un campo político cuyos confines resultan siempre negociables. Lo masculino y lo femenino se construyen a través de performances sociales y prácticas de significación. También

13 Butler, J., *Gender Trouble*, 2 ed., Routledge, New York, 2006.

14 Cf. Butler, J., *Bodies that matter*, Routledge, New York, 1993; Ead., *Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004.

15 De Laurentis, T., *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 132.

la identidad es un significado que hay que negociar, una práctica y un efecto de discursos que no tienen carácter absoluto. De hecho, el sujeto no se determina de una vez para siempre; la significación que lo constituye es un proceso escondido reglamentado por repeticiones que tienen efectos sustanciales. Aceptar la subversión de esta gramática significa descolocar las normas del género y hacer del cuerpo el palco escénico de una performance disonante, que revela la misma performance. El género está abierto: es un acto de la auto-parodia de lo natural y de lo original. El reconocimiento de esta contingencia radical es el vértigo de la performance, porque se trata de una parodia que no tiene original; es la parodia de la misma noción del original, una apertura hacia la re-significación y la desnaturalización del significado. Como el mundo al revés de Hegel, el *drag* desquicia la distinción entre natural y artificial, entre interno y externo, entre profundidad y superficie. Propio/impropio, interno/externo, masculino/femenino, construcción/esencia: todos términos de un dualismo sin síntesis. Sin embargo, no se trata de un dualismo trágico, sino paródico, casi carnalesco en el sentido bajtiniano del término. Me refiero al realismo grotesco que está a la base del carnaval, cuyo aspecto principal es la enorme importancia que se atribuye al cuerpo, entendido no como cuerpo individual, aislado y privado, sino como cuerpo que pertenece al pueblo, cuerpo infinito: «en el realismo grotesco [...] el principio material y corporal aparece bajo la forma universal de fiesta utópica»¹⁶. El cuerpo grotesco es, así pues, un cuerpo abierto hacia el mundo y la estética del grotesco es una estética del devenir en la cual el cuerpo tiene confines establecidos e indeterminados y queda lejos de una concepción clásica, acabada, cerrada y perfecta.

Teniendo en cuenta estas premisas, cabe admitir la existencia de una hermenéutica del travestismo, una relación dual entre el otro y el travesti, entre quien lee y quien está leído, una técnica del «double reading gender»¹⁷. Este otro, en realidad, no representa únicamente algo exterior, sino que comparte el mismo cuerpo del travesti que aparece, de este modo, como el campo de batalla entre lo masculino y lo femenino, el lugar de una repulsión, de una degeneración y de una (de)construcción siempre precaria del sí. Además, justamente porque –como afirma Mary Douglas– la piel está recorrida por el tabú y por transgresiones anteriores, el cuerpo representa una sinécdoque del sistema social, un margen peligroso en donde confluyen aperturas y contaminaciones, un confin variable¹⁸.

16 Bajtin, M., *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento* (1965), trad. cast. de J. Forcat y C. Conroy, Alianza, Madrid, 2003, p. 19. Como es sabido, Bajtin considera el carnaval como la expresión más clara, entre todos los fenómenos colectivos, de la comicidad popular de la Edad media; una percepción cómica de la realidad opuesta a la concepción seria de las cosas. En la modernidad con la institución de las jerarquías sociales se habría consolidado una concepción mutilada de la risa, indiferente en relación al aspecto positivo de regeneración presente en la Edad media. La risa carnalesca auténtica, en efecto, representa la muerte y la vida, una risa colectiva que tiene como su objetivo polémico el orden existente. En el carnaval no hay palcos escénicos, ni actores; es la vida misma que se espectaculariza a través del juego en el que se combinan lo sacro y lo profano, el alto y lo bajo, el rico y el pobre, el hombre y la mujer. A través de la risa y de la parodia se reduce al nivel corpóreo todo aquello que es espiritual. Sin embargo, este gesto de rebajar es igual a llevar hacia la tierra, hacia la muerte y el vientre. A partir del siglo XVII se impone una estatalización de la vida de la fiesta, que se transforma en un desfile, los ritos degeneran y el imaginario cómico carnalesco empieza a definirse a través de una serie de criterios formales para luego confluir en la novela moderna donde pierde su carácter de subversión.

17 Garber, M., *Vested interests*, cit., p. 168.

18 Cf. Douglas, M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966), Routledge, New York, 2002.

Parafraseando lo que Humboldt ha afirmado acerca del lenguaje, podemos decir que el género no es algo dado, sino un devenir, no es *ergon*, sino *energeia*¹⁹. El *cross-dressing* representa una excepción que implica una rotura de las reglas del lenguaje. Podríamos decir, con Barthes, que el cuerpo es un sistema retórico de significación y la disfunción –el *drag* en nuestro caso– de un sistema unívoco de significados implica uno *shift* permanente²⁰. La gramática, una de las herramientas más poderosas para establecer la identidad de género, viene alterada a partir del cuerpo y tal excentricidad pone en discusión la obviedad de la identificación. Sobre el cuerpo está en marcha una ley de la cita de la cita y de la repetición de la repetición²¹. En su exhibición hiperbólica del artificio el *drag* representa un exceso de significado, descoloca la puntuación y la gramática del cuerpo. En la fiesta de los cuerpos, entendida como suspensión de la norma, del lenguaje y del tiempo ordinario y en la puesta en escena paródica del *drag*, se esconde el pliegue del género, un fenómeno perturbador que señala en la idea de un cuerpo abierto, expuesto a una re-significación anárquica sin original, siempre y de nuevo posible, un antídoto contra la violencia de la norma.

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl (1965, 2003): *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*, trad. cast. de J. Forcat y C. Conroy, Alianza, Madrid.
- Baldini, Costanza (eds.) (2008): *Sociologia della moda*, Armando, Roma.
- Barnes, Ruth y Eicher, Joanne B. (eds.) (1992): *Dress and gender making and meaning*, Berg, Oxford.
- Barthes, Roland (1967): *Système de la mode*, Seuil, Paris.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that matter*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (2004): *Undoing Gender*, Routledge, New York.
- Butler, Judith (2006): *Gender Trouble*, 2 ed., Routledge, New York.
- Crawley, Alfred E. (Juno 1893): «Achilles at Skyros», *The Classical Review*, n° 6, pp. 243-45.
- Crawley, Alfred E. (Juno 1895): «Sexual Taboo: a study in the relations of the sexes», *Journal of the Anthropological Institute*, n° 24, pp. 116-25.
- De Lauretis, Teresa (1996): *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano.
- Dekker, Rudolf M. y Van Del Pol, Lotte (eds.) (1989): *The tradition of female transvestitism in the early modern Europe*, Macmillan Press, Basingstoke.

19 Cf. Von Humboldt, W., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Akademie, Berlin, 1836.

20 Cf. Barthes, R., *Système de la mode*, Seuil, Paris, 1967.

21 Acerca del exceso de significado y de la práctica de la cita, no está de sobra apuntar a la distinción entre *camp* y *drag*. Las *Notas sobre lo "camp"* de Susan Sontag – aunque muy controvertidas – representan el primer documento que ofrece una definición del *camp*. Si el *camp* representa una práctica de la cita, el *drag* vehicula un exceso de sentido y presenta un desafío al cuerpo cerrado. En ambos casos está presente la exhibición de lo perturbador, porque se muestra una dualidad que no tiene conciliación, un exceso de significado (baste con pensar, por ejemplo, en que el *camp* actualiza objetos de épocas pasadas para mostrar su exceso de significación). Ambos ofrecen una versión bufonesca de la realidad, representan formas de reescritura y, pues, de resemantización. Para Ester Newton, el *camp* representa una filosofía de la transformación de la falta de coherencia que pone en discusión la noción de normalidad. Cf. Sontag S., «Notes on Camp», *Partisan Review*, n° 4, 1964, pp. 515-530; Newton, E., *Mother Camp*, cit.

- Devor, Holly (1999): *FTM: Female-to-Male Transsexuals in Society*, Indiana, Indiana University Press, 1999.
- Douglas, Mary (1966, 2002): *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, New York.
- Ekins, Richard (1997): *Male femaling. A grounded theory approach to cross-dressing and sex-changing*, Routledge, New York.
- Ekins, Richard y King, David (eds.) (1996): *Blending genders. Social aspects of cross-dressing and sex-changing*, Routledge, New York.
- Epstein, Julia y Straub, Kristina (eds.) (1991): *Bodyguards: the cultural politics of gender ambiguity*, Routledge, New York.
- Foucault, Michel (1976): *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1976): *Historie de la sexualité*, Gallimard, Paris.
- Frazer, James (1915): *The golden bough. A study in magic and religion*, Macmillan, New York.
- Garber, Marjorie (1992): *Vested interests. Cross-dressing and cultural anxiety*, Routledge, New York.
- Hallett, Judith P. y Skinner, Marilyn B. (eds.) (1997): *Roman sexualities*, University Press, Princeton.
- Hirschfeld, Magnus (1910): *Die Transvestiten: Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb, mit umfangreichem kasuistischem und historischem Material*, Verlag Alfred Pulvermacher, Berlin.
- Newton, Esther (1972): *Mother Camp. Female Impersonators in America*, Chicago.
- Penner, Todd y Vander Stichele, Caroline (2007): *Mapping gender in ancient religious discourses*, Brill, Leiden-Boston.
- Storr, Anthony (1991): «The Psychopathology of Fetichism and Transvestitism», en Samuels, Andrew (eds.): *Psychopathology: contemporary Jungian perspectives*, The Guilford Press, New York, pp. 255-274.
- Summers, Claude J. (eds.) (2004): *The queer Encyclopedia of the visual arts*, Cleis, San Francisco.
- Von Humboldt, Wilhelm (1836): *Über die Verschiedenheit des menschliches Sprachbaues*, Akademie, Berlin.
- Wheelwright, Julie (1989): *Amazons and military maids: women who dressed as men in the pursuit of life, liberty and happiness*, Pandora Press, London.
- Zeitlin, Froma I., Winker, John J. & Halperin, David M. (eds.) (1991): *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world*, University Press, Princeton.

El cuerpo como principio de libertad en Spinoza

The body as principle of freedom in Spinoza

IVÁN RAMÓN RODRÍGUEZ BENAVIDES*

Resumen: Con este artículo exponemos algunos alcances políticos del pensamiento de Spinoza en torno al cuerpo. Consideramos que Spinoza es uno de los primeros filósofos de la modernidad que se ocupa de pensar el cuerpo en la política, para hacerlo romper con la presunción clásica de la oposición entre cuerpo y alma como dos sustancias que conforman al hombre, de las cuales la parte esencial sería el alma. En cambio, para Spinoza el cuerpo es tan constitutivo de lo humano como el alma, «alma y cuerpo son una y la misma cosa», así apreciamos, en parte, la novedad de su pensamiento.

Palabras clave: Spinoza, cuerpo, política, composición, poder.

Abstract: With this article, we present some political scope of Spinoza's thought about the body. We believe that Spinoza is one of the first philosophers of modernity that deals with thinking the body in politics, because of that breaks up with the classical assumption of the opposition between body and soul as two substances that make the man, where the soul is the part essential. However, for Spinoza the body is so constitutive of the human as the soul, «soul and body are one and the same thing», thereby we can appreciate, in part, the novelty of his thinking.

Keywords: Spinoza, body, politics, composition, power.

En la explicación del mundo como un orden necesario, además del cambio en la concepción de Dios, también se produce un cambio en la concepción del hombre, y ese cambio le permitirá a Spinoza dar cuenta definitiva de los prejuicios, especialmente de aquellos que causa la imaginación, tal como lo había planteado en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*. Este planteamiento nos permitirá entender por qué el hombre ha visto reducido su conatus o su libertad por el miedo que le han infundido tanto la religión como la política. En la segunda parte de la *Ética*, “De la Naturaleza y Origen del Alma”, Spinoza se concentra en exponer ese cambio que se lleva a cabo en la concepción antropológica.

Fecha de recepción: 09/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle (Bogotá). Me dedicó a la investigación política, especialmente los problemas fundacionales del Estado y los modelos de Democracia, además también investigo en torno a los problemas de la comprensión desde la Hermenéutica. Rodríguez, Iván (2015): *Las virtudes cívicas, una contribución a la Paz en Perspectivas Multidimensionales para la Paz*, Ibañez, Bogotá D.C. Rodríguez Iván (2014): *Contribución a las consideraciones en torno al perdón en Política en Cartografías de la Paz, una mirada crítica al territorio*, Ediciones Unisalle, Bogotá D.C. ivrodriguez@unisalle.edu.co ivanra2@yahoo.fr

En primer lugar es pertinente destacar que Spinoza es uno de los primeros filósofos de la modernidad que se ocupa de pensar el cuerpo en la política, y que para hacerlo rompe con la presunción clásica de la oposición entre cuerpo y alma como dos sustancias que constituyen al hombre de las cuales la parte esencial sería el alma. En cambio, para Spinoza el cuerpo y el alma son dos modos del mismo cuerpo, “alma y cuerpo son una y la misma cosa”¹. Esta concepción de la unidad cuerpo y alma establece además una relación de concomitancia, a saber, lo que siente el cuerpo es concomitante a lo que piensa el alma y lo que piensa el alma es concomitante a lo que siente el cuerpo, por lo tanto “un cambio en el estado de mi cuerpo no causará un cambio en el estado de mi mente; es ya un cambio en mi mente”².

Spinoza resuelve de otra manera la discusión que había planteado Descartes respecto a la comunicación entre el alma y el cuerpo, puesto que cada atributo sigue en la expresión de sus modos el mismo orden y necesidad, pero ningún atributo se comunica con los otros atributos, como lo hemos explicado anteriormente. No es pertinente hablar, por lo tanto, de una acción causal entre modos de distintos atributos, puesto que “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”³.

De ahí que la comunicación sólo se pueda dar entre modos del mismo atributo: el alma con los modos del pensamiento, esto es las ideas, y el cuerpo con los modos de la extensión, es decir los cuerpos⁴. En este sentido, no se trata de una comunicación entre atributos, sino del orden y conexión idénticos de cada uno de ellos en la expresión de sus respectivos modos. Así se establece una distinción cualitativa entre los atributos, y no una distinción cuantitativa, y por ende no cuantificable. Es decir, Spinoza considera que alma y cuerpo son dos aspectos de una realidad única: el aspecto extenso y el aspecto racional, el uno accesible por medio de los sentidos y el otro accesible por medio del entendimiento. De esta manera vuelve a insistir en que sólo existe una única sustancia, pero que el entendimiento infinito entiende esa única sustancia bien bajo el atributo extensión o bien bajo el atributo pensamiento. Además, esto quiere decir, como lo señala en el escolio b de la proposición 7 de la segunda parte, que Dios es la causa de todas las cosas, sean ellas modos del atributo pensamiento, o sean modos del atributo extensión, y que el orden causal en el seno de cada atributo debe ser explicado por ese mismo atributo.

Ahora bien, de acuerdo con esta explicación, podemos preguntarnos ¿Qué es el hombre en el orden natural? Y la respuesta a este interrogante la encontramos en el Corolario de la Proposición 13: “el hombre consta de alma y cuerpo, y el cuerpo humano existe tal como

1 Smith, S., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 102.

2 Op. Cit. p. 109.

3 EIIP7.

4 Algunos comentaristas de Spinoza suelen asimilar esta explicación con el planteamiento de la “armonía preestablecida” y el consiguiente “paralelismo” de Leibniz. Sin embargo, esa analogía no es muy acertada, puesto que si bien hay una distinción real entre los atributos, y por lo tanto entre los modos de esos atributos, esa distinción no es sustancial, no es entre dos cosas distintas, sino entre dos modalidades de una misma cosa, de una misma sustancia. Para Deleuze, aunque Spinoza también se refiere a la correspondencia, intenta ir más allá para explicarla, puesto que muestra no sólo un mismo orden, sino una *isonomía*, esto es, una igualdad de principios entre series autónomas e independientes. Deleuze elabora todas las explicaciones que pueden surgir de los matices que introduce Spinoza con su comprensión del paralelismo en el capítulo VI de su libro “*Spinoza y el problema de la expresión*”.

lo sentimos”⁵. En esa constitución, el cuerpo es concebido como el objeto del alma, con lo cual Spinoza vuelve a insistir que el orden necesario con que sucede algo en el cuerpo es el mismo que el orden necesario con el que se conoce en el alma, pues, como queda claro desde el axioma 6 de la primera parte: “la idea verdadera debe concordar con su objeto ideado”. De tal manera que, aun si no puede hablarse de comunicación, ni por consiguiente de causalidad entre modos de atributos distintos, se presenta una correlación mediante el paralelismo que se da entre dichos modos. Así, “alma y cuerpo son una y la misma cosa”⁶. Empleando la explicación de Deleuze podríamos decir que lo que cambia es el punto de vista, posición que queda explícita en la proposición 2 de la Tercera parte cuando Spinoza sostiene que “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa”

De esta manera todo lo que sucede en el cuerpo tiene una correspondencia ‘mental’, es decir, que todo lo que sucede en el cuerpo es comprensible. Sin embargo, que sea comprensible no significa que nosotros lo comprendamos de hecho. Lo que sí es claro para nosotros es su existencia, como lo señalaba la cita del Corolario de la Proposición 13 del libro 2: “el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”. De esta manera Spinoza se aparta de la duda racionalista que desconfía de los sentidos, hasta llegar incluso a poner en duda su propia existencia bajo la metáfora del “cerebro suspendido”, para Spinoza la certeza de la existencia del cuerpo es indudable. Aunque esto no significa que tengamos una comprensión adecuada del cuerpo, que lo entendamos de manera adecuada, pues si el alma es la idea del cuerpo, no es la idea que nosotros tenemos de nuestro cuerpo, sino la estructura racional que lo articula como un juego de fuerzas. Por eso el alma es la idea ‘que Dios tiene’ del cuerpo, es decir, la estructura racional del mismo. Así, tal como lo explica Smith:

un cambio en el estado de mi cuerpo no causará un cambio en el estado de mi mente; es ya un cambio en mi mente. El mundo de los cuerpos y el mundo mental no son dos mundos diferentes, sino el mismo mundo, aunque descrito desde dos puntos de vista diferentes⁷.

Además, Spinoza sostiene que el alma en tanto idea sólo puede ser idea de una cosa existente, y sólo así puede pensarse que es idea del cuerpo en tanto que éste existe, aunque la cosa existente, el cuerpo, no existe de forma necesaria, sino de forma contingente, de tal manera que no justifica su existencia por sí mismo, sino por otro, que es su causa próxima, y en último término por Dios, que es su causa última.

Ahora bien, otra característica de un cuerpo y por supuesto del hombre es su singularidad, que hace que los hombres sean diferentes. Al respecto Spinoza sostiene que la singularidad está dada por la finitud y la existencia limitada. Además, señala que el actuar con un propósito común, de tal manera que se persiga un mismo efecto, también genera individualidad⁸, noción que, en primer lugar, servirá para explicar el cuerpo humano como conformidad de

5 EHIP13cor.

6 *Spinoza y el libro de la vida*, Op. Cit. p. 102.

7 Op. Cit. p. 109.

8 Sin embargo, Spinoza terminará de explicar su concepción de la diferencia entre los hombres desde la potencia, pero de ello nos ocuparemos más adelante.

varios cuerpos que buscan un mismo efecto, pero que, en segundo lugar, en el campo político también tendrá una aplicación. “Y si varios individuos concurren a una misma acción de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto... los considero a todos ellos como una cosa singular”⁹.

En la primera parte de la *Ética*, Spinoza establece que Dios no es causa transitiva, sino inmanente, lo cual hace que el orden tanto de *Natura Naturans* como de *Natura Naturada* sea necesario, y que por lo tanto Dios no actúe por voluntad, sino por necesidad. Al referirse al hombre, Spinoza vuelve a plantear que Dios no actúa por voluntad sino por necesidad, o, como lo dice en la proposición 17 de la primera parte, “Dios actúa según las leyes de su naturaleza”. En esa medida en la segunda parte Spinoza sostiene que “Todo lo que está en potestad de Dios existe necesariamente”¹⁰.

Una conclusión muy importante para la discusión de su época, que se desprende de aquí, le permite señalar a Spinoza que, si no cabe pensar en la voluntad de Dios, por lo tanto tampoco cabe pensar en la posibilidad de la existencia de otros mundos. En este sentido no está de acuerdo con los mundos posibles y compositibles de Leibniz, ya que sólo puede existir un mundo, aquel que brota con absoluta necesidad de la naturaleza misma de Dios. Es cierto que Leibniz, aunque trataba de salvar la libertad divina en el acto de la creación con la idea de infinitos mundos posibles, se veía obligado por la lógica de su pensamiento a señalar que el mundo en el que vivimos es el mejor de los mundos posibles, y por lo tanto el único que la voluntad divina podía elegir.

¿Pero qué relación tiene con el hombre esta vuelta al principio de operación necesaria del mundo? Pues que el ser humano, en tanto que modo del pensamiento y de la extensión, forma parte del orden necesario de la *Natura Naturada*, y eso implica que está sometido a una causalidad necesaria, no contingente. Esto hace que su acción no provenga tampoco de una voluntad absoluta, ajena a la causalidad, lo que plantea que no es el hombre aislado quien determina sus actos, sino que está regido por un sistema causal, y que ser consciente de las voliciones no implica producirlas de una forma absoluta. De tal manera que, cuando se supone que el hombre actúa guiado por una *voluntad absoluta*, se incurre en un error de comprensión, pues, como lo indica Spinoza en el Apéndice de la primera parte: “Los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causa por las que están inclinados”¹¹.

Ahora bien, teniendo en cuenta que los modos son independientes, Spinoza puede referirse al pensamiento y a la extensión por separado, y puesto que la voluntad pertenece al modo del atributo del pensamiento, es decir al alma, puede muy bien decir:

En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, ésta a su vez por otra, y así al infinito.¹²

9 EIIDef. 7.

10 EIIP3.

11 El apéndice c.

12 EIIP48.

La coherencia de la arquitectónica que construye Spinoza en la primera parte permite comprender, en la segunda, que existe un orden y conexión de las cosas, que es el mismo tanto en el pensamiento como en la extensión, y que ese orden es necesario. Sin embargo, no queda claro por qué Spinoza en el apéndice habla de *voliciones* en plural, que es aquello que tienen los hombres, y en la segunda parte habla sólo de voluntad, y más exactamente de *voluntad absoluta*, y niega que los hombres tengan *voluntad absoluta*, y por lo tanto tampoco libertad, si por libertad se entiende el ejercicio de esa *voluntad absoluta*.

En este sentido, Spinoza es muy meticuloso en su explicación. En el Escolio de la Proposición 48 de la Segunda Parte, acerca de la voluntad aclara que la formación de los universales a partir de los particulares no produce más que entes metafísicos, con lo cual se opone a cualquier consideración absoluta de las facultades del pensamiento, a saber, comprensiones universales de entender, desear, amar. Esta forma de pensar nos permite decir que la doctrina de Spinoza tiene un marcado nominalismo, a pesar de su no menos acendrado racionalismo: “De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o a aquella idea o a esta o aquella volición, como es la petreidad a esta o aquella piedra, o como es hombre a Pedro y Pablo”¹³. Esta posición, aplicada al caso particular de la voluntad, le permite negar que los hombres tengan una *voluntad absoluta*, e incluso sostener que la voluntad entendida como una capacidad general para decidir no es más que una ficción o un ente metafísico, es decir, no real.

Sin embargo, Spinoza no se queda con una explicación negativa del concepto de voluntad. En el literal b del Escolio de la Proposición 48 explica que por voluntad entiende la capacidad para afirmar y negar, lo que significa identificar la facultad volitiva con la facultad cognoscitiva. Tesis que servirá para culminar la parte segunda de la *Ética* con la Proposición 49 y su corolario: “En el alma no se da ninguna volición, esto es, afirmación o negación, fuera de aquella que implica la idea en cuanto que es idea”¹⁴, puesto que “La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa”¹⁵.

Ahora bien, aunque Spinoza establece que la fuente de las voliciones particulares, es decir, de las afirmaciones o negaciones, se encuentra en el plano del conocimiento¹⁶, no avanzaremos en el análisis de los diversos géneros de conocimiento, porque no lo consideramos para el propósito que nos guía. De esos géneros sólo rescatamos, para nuestro análisis de la volición, que una idea no es una imagen que se produzca por los sentidos, sino un concepto o una concepción del pensamiento¹⁷. Esto implica que afirmar o negar algo significa afirmar o negar un conocimiento, y a su vez ese conocimiento requiere otro anterior que lo sustente, tal como sería necesario tener el concepto de triángulo para poder afirmar que la suma de los ángulos interiores de un triángulo da ciento ochenta grados. Por lo tanto, no existe una voluntad *absoluta*, esto es una facultad general, sino voliciones particulares, que además son afirmaciones o negaciones de ideas, entendidas estas últimas como conceptos y sustentadas causalmente unas en otras.

13 EIIIP48 escolio.

14 EIIIP49.

15 EIIIP48 corolario.

16 En la segunda parte Spinoza se ocupa de los grados de conocimiento, pero no nos detenemos en esa discusión. Sólo queremos anotar que Spinoza no asume nada de manera absoluta, sino gradual; en ese sentido el conocimiento tiene grados y, como lo veremos más adelante, la libertad también tiene grados.

17 Cfr. EIIIP48 escolio.

De esta manera se explica que pensar en el hombre como un ser libre debido a la auto-determinación de una *voluntad absoluta*, no sólo es un error, sino que en realidad no tiene sentido. Por lo tanto, la discusión clásica del Medioevo en torno al libre albedrío queda sin fundamento, puesto que en ella se parte del presupuesto de la inconmensurabilidad entre el entendimiento (razón) y la voluntad absoluta, al suponer, por un lado, un entendimiento finito y, por otro, una voluntad infinita de orden distinto a la razón.

Spinoza rechaza el presupuesto con tres razones: primera, no se puede concebir una *voluntad absoluta*, sino sólo voliciones particulares, luego la libertad que se desprende de la voluntad absoluta y que sustenta la cuestión del libre albedrío no es posible; segunda, las voliciones no son formas del deseo con las que el alma apetece o aborrece las cosas, sino de la facultad de afirmar o negar algo; y tercera el hombre se encuentra en un orden causal necesario. Por consiguiente se puede concluir, de acuerdo con el sistema de Spinoza, que el hombre no es libre en el sentido que solía usarse el término. Por eso, ante la pregunta acerca de la solución al dilema clásico medieval del asno de Buridano, Spinoza responde, dejando traslucir cierta molestia:

...digo que concedo sin reservas que un hombre puesto en tal equilibrio (a saber, que no percibe nada más que la sed, el hambre, tal comida y tal bebida, ambas a igual distancia de él), perecerá de hambre y de sed.¹⁸

De esta forma se abre el debate acerca de cómo hacer compatible el determinismo¹⁹ con la libertad, puesto que es claro que en Spinoza “el alma no puede ser causa libre de sus acciones”²⁰. Sin embargo, como se indicó anteriormente, el sistema de Spinoza, aunque se opone a la concepción tradicional de libertad, ofrece otra concepción de libertad que se insinúa en la primera “contribución de la doctrina a la vida práctica”²¹ (Cfr. EII49escolio). De ella se puede colegir que la libertad para Spinoza tiene que ver con la aplicación del conocimiento a la vida práctica, de tal manera que el hombre por medio del conocimiento del orden divino o de Dios alcanza su máxima felicidad. Aprende a ignorar la fortuna en cuanto que comprende que todo (prosperidad y adversidad) se sigue con la misma necesidad y en ese mismo sentido “a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie”²².

18 EII49 escolio k.

19 Smith en su libro retoma un comentario de Isaiah Berlin sobre el determinismo, que nos recuerda la antropología forense de finales del siglo XIX y principio del siglo XX, que pretendía determinar el comportamiento criminal por el tamaño y la forma de la cabeza de los individuos, o algunas teorías de genética, mucho más recientes, que observan un gen determinado en las personas de comportamiento agresivo. Smith por su parte comenta: “*La idea de Berlín no es que el determinismo adoptado por Spinoza sea falso. Si el determinismo fuera simplemente falso, no sería incompatible con la libertad; sería simplemente irrelevante. Berlín, como otros incompatibilistas, en alguna ocasión concede incluso que, con el avance de las ciencias empíricas, una ciencia predictiva del comportamiento humano no es algo descartable. Su principal preocupación es la de que si se llegase a tal ciencia, no sólo nos negaría el poder de auto-iniciación de nuestras acciones, sino que se nos desposeería del vocabulario moral de elogio y censura, culpa y responsabilidad*”. Spinoza y el libro de la vida. Op. Cit. p. 113.

20 EII48 Demostración.

21 Las contribuciones conforman la última parte de la segunda parte de la ética, y en ellas Spinoza responde objeciones y plantea los aportes de su doctrina.

22 EII49 escolio l,3

No obstante, para poder comprender con mayor claridad y en sentido afirmativo el concepto de libertad en Spinoza, tenemos que recurrir a las partes tercera y cuarta de la *Ética*. Por ahora vale la pena destacar que, de la misma manera como lo hizo con el Apéndice de la primera parte, Spinoza termina la segunda parte de la *Ética* estableciendo una conexión con la política, al señalar que su doctrina no sólo está orientada a la práctica personal, sino que también se dirige a la vida en sociedad:

Finalmente esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor²³.

Como lo explica Amalia Boyer: “la política es inseparable de la ontología. Por ende, toda ontología es política y toda política es en sí misma una ontología. La relación recíproca entre ontología y política puede ser identificada como la cuestión de su ‘paralelismo’. El paralelismo de lo ontológico y lo político encuentra una primera formulación en el pensamiento de Spinoza. Este sólo puede escribir una ética y una política con base a su análisis de la sustancia”²⁴.

Otra característica de esta nueva concepción del cuerpo permite comprender la singularidad de cada hombre por el cuerpo, en este sentido se puede entender el cuerpo como el fundamento de la diferencia entre los hombres. Al respecto Spinoza sostiene que la singularidad está dada por la finitud y la existencia limitada de los cuerpos. Sin embargo, Spinoza también propone un principio de unión en todos los cuerpos, de acuerdo con el cual si varios cuerpos se unen con el mismo fin, esta conformidad de cuerpos hace que se los pueda entender como una cosa singular, como un solo cuerpo. El caso por excelencia de conformidad en el que varios cuerpos actúan como un solo cuerpo se presentaría en la política donde los cuerpos de los ciudadanos se unen con el fin de instituir el cuerpo político, y desde el atributo cogitans Spinoza insiste en los dos tratados que los hombres en tanto que sujetos políticos obren “como una sola mente”.

También encontramos que la cuestión para Spinoza reside en explicar cómo se produce esa unión de cuerpos para que devenga política, puesto que no todo encuentro de cuerpos es político. De hecho, los cuerpos se encuentran constantemente y muchos de esos encuentros se dan al azar lo que hace que los hombres padezcan afectos alegres o tristes sin el menor control entonces la pregunta que intentamos esclarecer es ¿qué se necesita para superar ese estado de sometimiento del hombre al azar de los encuentros para devenir, en efecto, sujeto político?

La respuesta va en orden a la concomitancia entre cuerpo y mente, en cuanto la mente empieza a conocer las nociones comunes concomitantes al encuentro de dos cuerpos, es decir, en cuanto conoce qué es lo común a los dos cuerpos, y por lo tanto qué causalidad se produce entre los dos, entonces el hombre comienza a liberarse. Esta relación, que es lo políticamente más importante del reflexión en torno al cuerpo de Spinoza, libera al hom-

23 EIIIP49 escolio, I,4.

24 Boyer, A., *Materialismo Ontológico y Política en Spinoza Deleuze y Guatari*. En: Eidos, Universidad del Norte, No 1. 2003 pgs. 94-106. (Conferencia pronunciada en el marco del primer congreso de *Ética y Filosofía Política* en Alcalá de Henares, España, Septiembre de 2002).

bre del sometimiento al padecer de los encuentros y hace que el hombre, desde su cuerpo, empiece a ejercer, efectivamente, una acción sobre lo que siente o en otras palabras adquiera libertad: “digo que nosotros actuamos cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada”²⁵.

Así pues, un encuentro entre cuerpos para que sea lugar de libertad tiene que darse en tanto que un cuerpo sea causa adecuada, lo que implica, en el modo cuerpo, establecer lo común con el cuerpo afectante o afectado, y en el modo mente, establecer, por medio del entendimiento racional y reflexivo, la conexión entre las ideas de los respectivos cuerpos. Cuando así se procede, de acuerdo con la explicación de Spinoza, configuramos ideas adecuadas, y estas implican que actuamos y no padecemos, y por consiguiente que somos libres, y el Estado sería el mejor lugar para alcanzar la libertad.

Finalmente, estas relaciones, como se explica en la primera parte, constituyen el principio de diferencia entre cuerpos, pero también lo que les permite a los cuerpos convenir o disconvenir, de donde se deriva una composición o descomposición de los cuerpos. En el primer caso, de conveniencia, se produce un encuentro de composición en el que cada cuerpo obtiene beneficiado, puesto que los cuerpos aumentan sus relaciones. En el segundo caso se presenta un encuentro de descomposición, esto es, un encuentro en el que las relaciones disconvienen de tal manera que uno de los cuerpos divide las partes del otro y trasforma una de sus relaciones en contraria a su propio cuerpo, provocando que éste se “descomponga” en dos naturalezas.

En fin, Steven Smith considera que esta reflexión en torno a la política nos permite comprender que Spinoza tiene una concepción más rica de sentido que la mera explicación natural, y que por lo tanto podemos concluir que: “la vida [que en sentido material para Spinoza es el cuerpo] no es una mera categoría biológica, sino un imperativo moral”²⁶.

Bibliografía

- Bennett, Jonathan (1990): *Un Estudio de la Ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Boyer, Amalia (2003): *Materialismo Ontológico y Política en Spinoza Deleuze y Guatari*», *Eidos* (Universidad del Norte), No 1. pp. 94-106.
- Chauí, Marilena (2004): *Política en Spinoza*, Gorla, Argentina.
- Deleuze, Gilles (1975): *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, España.
- Deleuze, Gilles (2001): *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona
- Fernández, Eugenio (1996): *Articulación crítica de Ontología y Política en B. Spinoza*, *Revista de Filosofía*, Num. 15, Chile, pp. 97-126.
- Garret, Don (1986): *A free man always acts honestly, not deceptively en Spinoza: Issues and Directions*, *The proceedings of the Chicago Conference*, editado por Edwin Curley y Pierre-Francois Moureau, Brill, Chicago, pp. 221-238.
- Garrido, Juan (1992): *Comentario Ético-Político a la afirmación spinocista: Homini nihil inter res singulares utilius datur quam homo en Ética de Spinoza*. *Fundamentos y Significado*, Universidad de Castilla-La Mancha, Castilla-La Mancha.

25 EIII Definición2.

26 *Spinoza y el libro de la vida* Op. Cit. p. 115

- Gueroult, Martial (1968): *Spinoza 1*, Aubier Montaigne, Paris.
- Lloyd, Genevive (1996): *Spinoza*, Routledge, New York.
- Hubeling, Hubertus (1981): *Spinoza*, Herder, Barcelona.
- Mason, Richard (1997): *The God of Spinoza. A philosophical study*, Cambridge, U.K.
- Matheron, André (1969): *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Smith, Steven (2007): *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y Redención en la Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Spinoza, Baruch (2005): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid.
- Spinoza, Baruch (1990): *Tratado Breve*, Alianza, Madrid.
- Spinoza, Baruch (1986): *Tratado Político*, Alianza, Madrid.
- Spinoza, Baruch (2003): *Tratado Teológico-Político*, Alianza, Madrid.
- Spinoza, Baruch (1994): *Traité des autorités théologique et politique*, Gallimard, Paris.
- Genevive, Lloyd (ed) (2001): *Spinoza, Critical Assessments of leading philosophers*, Vol I a Vol IV, Routledge; New York.
- Tatfán, Diego (2001): *La Cautela del Salvaje; pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Yovel, Yirmiyahu (2001): *Spinoza: the psychology of the Multitude and the Uses of Language en Spinoza: Critical Assessments of leading philosophers vol III*, Routledge, New York.

«We don't eat people»: la nueva ética del sistema caníbal propuesta por la narrativa audiovisual postapocalíptica del siglo XXI

«We Don't Eat People»: How the Post-apocalyptic Cinema of the 21st Century Teach Us the New Ethics of the Cannibalistic System

ALFONSO M. RODRÍGUEZ DE AUSTRIA GIMÉNEZ DE ARAGÓN*

Resumen: El género de películas de catástrofes está estrechamente relacionado con los tiempos de crisis económica y social. Fue a partir de la «crisis del petróleo» de comienzos de los años setenta cuando el género se consolidó. Estas películas tenían la función de servir de catarsis y mostrar a la población lo afortunada que era de no sufrir una desgracia peor que la crisis. La crisis global que emergió en el año 2005 ha traído consigo una nueva acumulación de películas centradas en la vida tras el apocalipsis. La función de estas películas no es servir de catarsis, sino proponernos el abandono de nuestros viejos esquemas morales en beneficio de una moral de supervivencia más acorde con la crisis global y perpetua que padeceremos.
Palabras clave: moral, ética, cine, apocalipsis, crisis, canibalismo.

Abstract: The disaster movie genre is closely related to the times of economic and social crisis. The consolidation of the genre came from the «oil crisis» in the early seventies. These films worked as a catharsis and showed real people how lucky they were because of suffering just an economic crisis and not something worse. The global crisis that emerged in 2005 has brought a new accumulation of films focusing on how will be life after the Apocalypse. These films don't work as a catharsis, instead they are proposing the withdrawal of our old morals schemes in favor of a new ethics of survival. An ethics more in line with the global and perpetual crisis that we are going to suffer from now on.
Keywords: Moral, Ethics, Cinema, Apocalypse, Crisis, Cannibalism.

Los primeros caníbales cinematográficos de los que las personas occidentales del siglo XX podemos tener recuerdos son, probablemente, aquellas maravillosas tribus africanas que descuartizaban, entre palmeras, los cuerpos de los incautos exploradores blancos al grito de yu-yu, yu-yu (que tanto se repitió en los patios de colegios españoles de la década de 1980), y luego los cocinaban en enormes marmitas al fuego.

Fecha de recepción: 08/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Universidad Centroamericana de Nicaragua, profesor de postgrado y formación continua. alfonso.m@rodriguezdeaustralia.es Líneas de investigación; retórica, ideología, propaganda, lenguaje audiovisual, comunicación política. «Aristóteles en Hollywood: poética y retórica en la narrativa audiovisual.» FOTOCINEMA, Revista científica de cine y fotografía, N° 11, 2015. «El código de producción de Hollywood (1930-1966): censura, marcos (frames) y hegemonía.» ZER, Vol 20, N° 39, 2015.

Un segundo grupo de caníbales maravillosos emergió en la década de los 60 en la forma de muertos vivientes, aunque antes de convertirse en los obsesivos devoradores de cerebros y carne humana que conocemos actualmente, los zombis pasaron por un periodo de hibridismo con los vampiros gracias a la novela de Richard Matheson *I am Legend*, de 1954, llevada a la pantalla en 1964 por Ubaldo Ragona y Sidney Salkow con el título *The Last Man on Earth* y Vincent Price de protagonista, y algunos años después por Boris Sagal con el título *The Omega Man*, 1971, esta vez protagonizada por Charlton Heston.

Entre ambos títulos, George A. Romero había dirigido y estrenado *Night of the Living Dead*, 1968, con la cual sentó las bases del género, y que en la segunda década del siglo XXI están siendo superadas. La principal característica que poseen los zombis desde entonces es que se guían por el instinto voraz y compulsivo de comer humana.

En el siglo XXI los zombis, y podemos decirlo con todas las letras, han vuelto a la vida cultural y económica convirtiéndose al *mainstream*, emergiendo de las profundidades de la Series B y Z y el cine de culto. *28 Days Later* (Danny Boyle, 2002), *28 Weeks Later*, (Juan Carlos Fresnadillo, 2007), la saga *Resident Evil* (2002, 2004, 2007, 2010, 2012 y 2016), *Zombieland* (Ruben Fleischer, 2009), *World War Z* (Marc Forster, 2013), o las series de televisión *The Walking Dead* (2010-...), *Z Nation* (2014-...), *iZombie* (2015-...) o *Fear The Walking Dead* (2015-...) son algunos de las producciones de mayor éxito.

Pero aún quedaba por llegar un tercer grupo de caníbales, invocado tal vez por la máxima del mercado audiovisual de ofrecer a los sistemas nerviosos de los consumidores experiencias siempre novedosas e impactantes, las personas del primer mundo que comen personas. No nos referimos a psicópatas individuales aficionados al canibalismo, como Hannibal Lecter (1991, 2001, 2002) o Carlos, el sastre de Granada (*Canibal*, Manuel Martín Cuenca, 2013), sino a grupos o tribus que ejercen su práctica de forma compartida y comunitaria.

El marco narrativo en que surgen estos grupos caníbales es el mundo, o lo que queda del mundo, tras el apocalipsis nuclear, viral, zombi o ecológico. El contexto natural en que florecen este tipo de prácticas es la escasez total de recursos, incluyendo la comida y el agua. El contexto social es de desaparición absoluta de la civilización organizada, más allá del grupo surgido de encuentros casuales y cohesionado por un objetivo común, o de la tribu consolidada por mentalidades y prácticas afines.

Las narrativas postapocalípticas, como la ciencia ficción y los géneros fantasiosos en general, pueden y suelen contener un núcleo de realismo revestido de situaciones «límite». La descripción de utopías, distopías y mundos alternativos, tiene una larga tradición crítica sobre la realidad, bien porque la crítica directa puede ser objeto de censura, bien porque la libertad creativa del género permite el acercamiento metafórico a aspectos de la realidad que era difícil describir con un lenguaje político o científico. Las utopías/distopías políticas de Platón, Tomás Moro, Tommaso Campanella o Francis Bacon, las literarias de Jonathan Swift, Samuel Butler, H. G. Wells, George Orwell o Aldous Huxley, más una ingente cantidad de títulos cinematográficos, han usado esta forma de denunciar los males de la sociedad y/o ofrecer alternativas a la misma. El género cinematográfico de ciencia ficción estadounidense de los años 50 siguió en general una línea diferente. Plagado monstruos de tiempos remotos y extraterrestres invasores, respondía en cierta medida a la ansiedad social ante la amenaza del terror rojo y la nada desechable posibilidad de una

guerra nuclear. Una ansiedad, por supuesto, favorecida y propagada por los insistentes conglomerados económicos del país como mecanismo de control social. Algo por cierto denunciado por el primer tipo de utopías/distopías a las que hemos hecho referencia.

El género o subgénero cinematográfico postapocalíptico del siglo XXI está respondiendo a un tipo de ansiedades políticas y sociales más acordes con el nuevo escenario mundial inaugurado por la crisis global y la guerra permanente contra el terror. La guerra fría, el terror rojo y el peligro nuclear han dado paso a la guerra de civilizaciones, el terrorismo internacional y el colapso ambiental. El trasfondo es el mismo, sólo que en un contexto más extremo, en tanto que menos evitable que la guerra nuclear: el control sobre unos recursos naturales cada vez más escasos. Lo que antes era el enfrentamiento entre dos modelos antagónicos de producción económica y social, se ha convertido ahora en una reorganización interna del modelo hegemónico. El triunfo del capitalismo sobre el denominado bloque comunista, la desaparición del supuesto enemigo mortal, le permite ahora al sistema deshacerse de sus excrecencias, toda vez que estos miles de millones de personas sobrantes (tal vez dos, tal vez tres, tal vez más) no tienen ya un modelo alternativo al que acudir y con el cual amenazar al capitalismo. Ya no asustan al *establishment*, ya no hace falta siquiera guardar las apariencias, como comprobamos en la segunda década del siglo XXI gracias a la reacción contra la primavera árabe, la guerra en Siria y en el Oriente Medio, y la denominada crisis de los refugiados.

Sabemos gracias al trabajo de Naomi Klein (*La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, 2009) que las políticas predatorias del capitalismo del desastre son aplicadas más fácilmente cuando la población se encuentra en estado de shock. El consejo del economista ultraliberal Milton Friedman era aprovechar los desastres, provocados o no, para imponer las políticas corporativistas y acabar definitivamente con las injerencias reguladoras del Estado en la economía. Es decir, privatizar para las grandes corporaciones lo que quedase de propiedad pública y/o comunal.

El mundo postapocalíptico es el escenario perfecto para implementar las políticas corporativistas más extremas. Es el desastre total, el shock permanente, la desaparición del Estado regulador, del antiguo orden social. En la literatura ciberpunk son las megacorporaciones y el individualismo más extremo quienes dictan las nuevas normas: la competición directa y sin injerencias por los nichos económicos (*Market Forces*, Richard Morgan, 2004). En la narrativa audiovisual postapocalíptica del presente siglo, copada por la extrema derecha y la atroz corriente ideológica del mal llamado anarcocapitalismo, asistimos a la emergencia de una nueva sociedad tribal en la que los grupos compiten entre sí por los escasos recursos, en igualdad de condiciones, en libertad.

La debacle socionatural lleva aparejada la suspensión indefinida de cualquier tipo de moral en beneficio de la propia supervivencia, y a veces, sólo a veces, de la supervivencia del grupo. De hecho, como veremos, cualquier tipo de actitud moral o piadosa con respecto a los semejantes es considerada en estas narrativas como una rémora de tiempos mejores, en los que uno podía detenerse a pensar en los demás. La moral tradicional, de cooperación y amor al prójimo, es sistemáticamente castigada. La piedad es redefinida como debilidad y conlleva la muerte. La empatía con miembros externos al grupo no sirve más que para hacer peligrar la supervivencia del mismo, es un craso y absoluto error.

La suspensión de la moral que se representa en este tipo de narrativas obedece a una política cultural muy clara, y determinada por los grupos conservadores hegemónicos, como

la corriente ultraliberal. El nuevo escenario de crisis global que se nos presenta, de colapso ecológico, de migraciones masivas, de escasez y apropiación violenta y directa de los recursos por parte de los más fuertes, requiere serias transformaciones sociales y mentales si queremos seguir siendo el primer mundo y seguir disfrutando de nuestros privilegios.

Las políticas de extracción, explotación y acumulación capitalistas, que están conduciendo al colapso humano y natural del planeta, que devoran los cuerpos y mentes de las personas en las cadenas de producción y consumo materiales e inmateriales, encuentran en su avance definitivo un último escollo, una última frontera que les impide imponerse de forma total: la moral, la bondad, la cooperación, la empatía, la mejor parte de la naturaleza humana.

Un sistema caníbal necesita una ética caníbal, no una ética de amor y respeto universal. Necesita una ética en la que el círculo de amor y respeto quede reducido a la familia nuclear, y más aún, reducido únicamente a la propia persona. Necesita una ética de individualismo extremo, del «con nosotros o contra nosotros», del conmigo o contra mí. Una ética de la desconfianza de lo distinto, de lo otro, que haga sentir la mera presencia de alguien desconocido como una amenaza. Una ética de la supervivencia, del «sólo los fuertes sobreviven», como reza el lema de la película *X-Men. Apocalypse* (Bryan Singer, 2016). La ética de Trasímaco y Calicles en un contexto de supervivencia debido a la escasez. En resumen, la ética de la falta de ética.

Es preciso hacer tabla rasa, olvidarse de los Derechos Humanos. Es preciso que nos acostumbremos al sufrimiento ajeno porque durante los años que llegan lo presenciaremos como nunca antes, de forma generalizada y continua, como el estado natural de las cosas. Cuando queda poco que repartir, sólo los fuertes sobreviven.

El ala ultra del *mainstream* hollywoodiense se ha puesto manos a la obra en la liquidación de la moral de la solidaridad, imbuyendo sus productos culturales con ejemplos de la patente contraindicación de las actitudes solidarias para la propia supervivencia en el sobrepoblado mundo del siglo XXI. El resquicio por el que los contadores de cuentos audiovisuales llevan a cabo la transvaloración de los valores tradicionales, aleccionados por un poder cuyo control sobre los poetas dejaría atónito a Platón, es una máxima moral formulada en el código de censura de la industria de Hollywood en 1934, y que todas las productoras acataron sin rechistar: Había que dejar muy claro al público espectador que «evil is wrong and good is right». (Ver Rodríguez de Austria, 2015).

Una afirmación como ésta es sintomática de la relevancia secundaria que le daba y le da el poder político estadounidense a la idea de bien: lo correcto (*right*) es la medida de lo bueno (*good*), y no al revés, como opinaron Sócrates y Platón, y tras ellos la ética judeocristiana. La afirmación no es reversible, considerar que el bien es lo correcto no es lo mismo que considerar que lo correcto es el bien. El segundo polo de cada frase es el dominante, la vara de medir del primero, y hacia lo que es deseable tender. En el primer caso, hacer lo correcto es más importante que hacer el bien, mientras que en el segundo es al contrario. La afirmación sirve también para distinguir el alcance de cada concepto: si decimos que lo bueno es lo correcto asumimos que el conjunto de lo correcto es distinto del de lo bueno. Invocamos así la existencia de acciones no buenas que entran dentro del conjunto de lo correcto, como las neutras o los «males necesarios». Y de forma complementaria, deben existir entonces acciones bondadosas que entran dentro del conjunto de lo erróneo, equivocado o incorrecto (*wrong*).

Esta perspectiva moral está fundamentada en el intuicionismo ético, una corriente de origen británico poco extendida en el resto del continente, más apegado a la herencia moral platónica y las tradiciones grecorromana y judeocristiana. Tal vez texto culmen del intuicionismo ético sea *The Right and the Good*, de David Ross, publicado en 1930. Entre otras cosas, como el individualismo, la perspectiva intuicionista de la moral facilita la invocación de la preeminencia de la acción correcta sobre la acción bondadosa, algo que supone un gran alivio (incluso una necesidad) en sociedades que ejercen el dominio sobre otras, así como en aquellas en las que la pena de muerte (como ejemplo de acción límite en el terreno moral) es una práctica legal. Sobre el ejemplo concreto de la pena de muerte, pocas personas, ni siquiera las de mentalidad más conservadora (y menos si son religiosas), admitirían que ejecutar a un asesino, en definitiva matar a otra persona, es un acto bondadoso. Sin embargo, no tendrían reparos en sostener que, sin ser bueno, es lo mejor, es decir, lo correcto.

Desde un punto de vista más general, los beneficios para la política del intuicionismo ético son también considerables. El poder político puede encontrar en las tesis intuicionistas la justificación de sus actos malvados, de los males necesarios que se ve obligado a ejecutar, con la finalidad (supuesta o real) de proteger y asegurar la supervivencia de la sociedad que le ha encargado esta tarea. Las críticas negativas a la *realpolitik* desde el punto de vista moral quedan así conjuradas, de una forma mucho más sencilla y veraz que las más complejas elucubraciones sobre la necesidad de cometer maldades para lograr un bien superior a las que se ven abocadas las éticas que no distinguen entre lo bueno y lo correcto. El intuicionismo ético puede ejercer entonces de poder intelectual sancionador de acciones y prácticas malvadas pero necesarias, correctas, salvando la brecha señalada por Maquiavelo entre la moral y la política.

Es sobre la base de esta perspectiva moral, y enmarcada en la crisis global (económica, social y ecológica) que está viviendo el planeta, en la que se apoya el neoconservadurismo estadounidense para lanzar la citada campaña de lo que podríamos llamar una nueva transvaloración de los valores, en el sentido inverso a la denunciada por Friedrich Nietzsche. La punta de lanza de la campaña parece ser la ficción postapocalíptica, sin duda el mejor contexto para describir la situación extrema a la que se verá abocada la humanidad y el planeta en los próximos decenios, cuando el agotamiento de recursos como el carbón, el petróleo o el agua junto con los efectos del vuelco climático sean hechos consumados. Estas narrativas representan en gran medida el «estado de excepción» definitivo, en el cual queda suspendida la normativa moral acostumbrada, y rigen nuevas leyes cuyo objetivo es la supervivencia de la (*nuestra*) sociedad.

El núcleo de la transvaloración, de la puesta bocabajo de los valores originales, se cifra en la invocación de lo correcto como valor supremo, por encima del resto de consideraciones morales. Sólo así es posible y deseable llevar a cabo acciones consideradas como malas según las tradiciones morales y religiosas más extendidas. Por ejemplo, negar ayuda al necesitado contradice generalmente los mandatos de estas tradiciones, pero en tiempos de extrema dureza, de acusada crisis global, de escasez de recursos, la supervivencia de la propia persona es la norma básica a seguir, desechando como incorrectas las acciones guiadas por la natural solidaridad de la especie humana. Como veremos, este ejemplo, propuesto a nivel individual, se aplica también a la supervivencia de la propia sociedad. Y así, el acto político-militar (es decir, grupal) de monopolizar la propiedad sobre los recursos es sancionado por la nueva moral como el acto idóneo y correcto, justo y necesario, para la supervivencia de la sociedad.

Tal vez el mejor ejemplo de esta liquidación de la ética tradicional, de esta campaña para aleccionar a los habitantes del primer mundo sobre las ideas correctas en esta situación de crisis perpetua, sea la película *The Road* (John Hillcoat, 2009), por su insistencia en el debate moral mantenido por los dos protagonistas, padre (Viggo Mortensen) e hijo preadolescente. En efecto, el chico está obsesionado con la idea de bondad, e insistentemente pregunta al padre si realmente son ellos «los buenos», ya que observa en su progenitor unas pautas de comportamiento que no se adecuan a lo que había aprendido de la vida antes del cataclismo. El personaje del niño representa el último baluarte de la moral, y en una ocasión convence a su padre de que no mate a un hombre que les ha robado todas sus posesiones, dejándole en cambio algo de comida. En la escena siguiente la pareja es atacada por un desconocido de similares características que al que han perdonado (también es negro, de hecho son los únicos personajes negros individualizados de la película), que sin mediar palabra hiere al padre en la pierna. Que una situación suceda a la otra no es casual. La idea que quiere propagarse es que la segunda es consecuencia de la primera. El hecho de perdonar la vida a un rival por los recursos, a un criminal, a un enemigo, sólo trae consecuencias negativas, porque el rival carece absolutamente de escrúpulos. La solidaridad extragrupal del joven protagonista es castigada por un ataque vil y traicionero.

Al año siguiente llegó a las pantallas *The Book of Eli* (Hughes Brothers, 2010), una película cercana a las tesis *teocón* o teoconservadoras. El protagonista (Denzel Washington), de nombre Eli («Dios» en hebreo) conserva el único ejemplar de la Biblia que queda en el planeta, y se dirige con él hacia el último reducto de civilización organizada (militarizada). En su camino tiene que enfrentarse al malvado Carnegie (Gary Oldman), una especie de encarnación demoníaca que intenta destruir el libro porque, según su razonamiento, si las personas recuperan la esperanza gracias al contenido del libro, él perderá su poder sobre ellas. Al comienzo de la película veremos cómo Eli, que al final se revela como una especie de ángel custodio, niega su auxilio a una familia que está a punto de ser violada, asesinada y devorada por una tribu caníbal. El bondadoso Eli, que poco después compartirá su escasa comida con un escualido ratón, sigue su camino y abandona a la familia, intentando convencerse a sí mismo de que es lo mejor gracias a la repetición mántrica de una frase. ¿La frase? No, no es «no puedo hacer nada por salvarles, no puedo hacer nada por salvarles...». La frase es «no es asunto mío, no es asunto mío...».

Volveremos a encontrar situaciones casi calcadas en otras dos ocasiones. En la primera, la llamada de auxilio proviene de una mujer cuya pierna está supuestamente atrapada, y Eli descubre fácilmente que es una trampa, a pesar de lo cual se enfrenta a los malhechores y los liquida con sus superiores dotes para la lucha. En la segunda ocasión, la misma mujer y el mismo truco, sólo que esta vez la incauta es otra mujer que sí cae en la trampa, a pesar de que la malhechora siente solidaridad intragénero y advierte a la benefactora de que debe huir porque todo es una treta. Tarde, por supuesto, así que Eli debe intervenir, esta vez sí, para salvar a su joven e inocente compañera, de la inminente violación grupal.

La lección que extraemos de la película es fácil: no hay lugar para la solidaridad en este mundo en el que hasta la comida escasea, y en el que las personas se unen en tribus para comerse a los externos a la misma, y para no ser comidos por ellos. El mantra «no es asunto mío» es demoledor desde los puntos de vista moral y político. No es que yo solo no tenga el poder suficiente para combatir el mal, y por tanto que exista la salida de conectar

con otras personas del mismo pensamiento y así acrecentar el poder del bien, es que no es asunto mío, y basta. La individualidad más absoluta, la disgregación social, es la condición previa a la propagación de la insolidaridad.

Seguimos con los ejemplos. En el undécimo capítulo de la segunda temporada de *The Walking Dead* (2010-...) asistimos a un intenso debate moral entre los miembros del grupo de supervivientes liderados por el expolicía Rick Grimes (Andrew Lincoln). Pues bien, el único personaje que se posiciona en contra de la pena de muerte, Dale Horvath (Jeffrey DeMunn), muere al final del capítulo a consecuencia de un acto de debilidad de otro miembro del grupo a la hora de ejecutar a un zombi (o «caminante»). La indecisión y estupidez de Carl Grimes, un chico que juega a ser mayor apuntando sin disparar a un zombi a atrapado en el barro, provoca que éste ataque y mate al viejo Dale en un momento de confusión. Aunque la situación y el contexto merecen un análisis más detallado, nos contentamos aquí con señalar que, de nuevo, la mínima concesión a un no-miembro del grupo, un rival, es castigada con nefastas consecuencias¹.

Un par de años después para los espectadores de la serie, suponemos que unos meses en la cronología interna, los personajes han aprendido la lección de que la solidaridad con seres ajenos a nuestro grupo, y la debilidad a la hora de enfrentarlos, nunca es recompensada positivamente, como hasta entonces había sucedido en el *mainstream* hollywoodiense. Un capítulo de la cuarta temporada (2013-2014) comienza con la negación de auxilio de los protagonistas (Carl y Michonne si no recuerdo mal), que observan impasibles desde el coche en que viajan las llamadas de auxilio de un joven mochilero que camina junto a la carretera. En vez de ayudarle le dirigen miradas exentas de emoción, dando aparentemente su vida por perdida ya que sus condiciones personales no parecen las mejores. Y en efecto, al final del capítulo los protagonistas recorren el camino inverso y ven sobre la carretera lo que queda del joven, algunos restos de su cuerpo devorado por los zombis y la mochila. De nuevo, una situación impensable en el moralista *mainstream* del siglo XX convertida en habitual, y hasta irrelevante, en el siglo XXI.

En la película *The Day* (Doug Aarniokoski, 2011) se traspasa otra frontera en el terreno moral: un niño y una niña de unos ocho a diez años, los hijos del líder de una tribu caníbal, son representados como asesinos implacables, aleccionados por su padre en el arte de matar. Decimos que es una frontera porque la representación de niños asesinos (fuera del género fantástico, en el que sí son frecuentes los chicos y chicas endemoniadas), es un terreno inexplorado para Hollywood, ignoro si por cordura o por censura. El primer caso que conozco es *Rules of Engagement* (William Friedkin, 2000), precisamente del director que retrató la posesión diabólica de una niña preadolescente en *The Exorcist*, 1973. En *Rules of Engagement*, una película sobre un juicio a un coronel y las diferentes versiones de los hechos que dieron lugar al mismo, podremos ver a una niña terrorista de unos siete u ocho años disparando contra soldados estadounidenses en la embajada de Yemen. Si en la versión de uno de los testigos la población civil ejercía su derecho a la protesta pacífica, en la versión real todos estaban armados y disparaban contra los soldados, incluida la niña.

¹ Encontramos otros ejemplos de solidaridad «contraproducente o conraindicada» dentro y fuera del subgénero postapocalíptico, en series *Gotham*, 2014-..., *iZombie*, 2015-..., o *Fear The Walking Dead*, (2015-...).

En *The Day* no hay versiones alternativas que suavicen la situación, el retrato de una niña terrorista y asesina. De hecho, asistimos a una escena en la cual el padre enseña a sus hijos cómo atacar y matar a los héroes. La representación de los niños asesinos es considerada tan relevante como para establecer un debate sobre ella. Una mujer del grupo protagonista, asediado en una casa por la tribu que pretende devorarles, mata sin querer al niño caníbal y se derrumba moral y emocionalmente, aunque sus compañeros intentan convencerla de que era lo correcto. Poco después traicionará y abandonará a la protagonista de la película, una caníbal arrepentida, y es asesinada por la niña, que se ceba en su miedo apareciendo y desapareciendo súbitamente y asestándole continuas puñaladas. El final de la película nos muestra la conclusión del debate: la niña, única superviviente de la tribu caníbal, intenta convencer a la única superviviente del heroico grupo para que la lleve con ella. Los espectadores sabemos que es una trampa, y que su actitud de niña indefensa y aturdida es sólo una pose, pues esconde su minúsculo puñal. Cuando la protagonista le da la espalda, la niña se abalanza sobre ella. Pero la otra estaba prevenida, no había creído ni una palabra, así que se gira a gran velocidad y rebana la cabeza de la niña con su espada. Fin de la película. Moraleja: el mal está presente en todos los seres, incluidos los aparentemente inocentes. En la película, mostrar debilidad ante ellos es la perdición (te acaban matando si bajas la guardia). En la realidad, tampoco merecen nuestra solidaridad porque están hechos de la misma pasta que sus padres, nuestros rivales por los recursos, nuestros enemigos.

La última película que citaré es *World War Z* (Marc Forster, 2013), protagonizada por Brad Pitt en el papel de Gerry Lane, un antiguo trabajador de las Naciones Unidas que viaja por un mundo devastado por la plaga zombi para encontrar la cura. Si en los ejemplos citados hasta ahora se escenifica la necesidad del abandono de la vieja moral a nivel individual, en *World War Z* se representa la necesidad de dar por perdidas sociedades enteras. La política de la supervivencia y la moral de la supervivencia son las dos caras de la misma moneda, y a ellas debemos adecuarnos. Las partes desechables de la humanidad son encarnadas principalmente por México, Palestina, y los sectores no productivos del primer mundo. Los habitantes de los países mencionados, y los del tercer mundo en general, son asociados con zombis que ponen en peligro *nuestro* estilo de vida occidental de clase media y alto nivel de consumo. La solidaridad es de nuevo castigada con la muerte, en este caso no de una persona concreta, sino de un país entero, Israel.

La solidaridad entre sociedades o diferentes grupos sociales no es la única tendencia moral que la película pretende neutralizar, describiéndola como mortalmente peligrosa. Dentro del mismo grupo social es un asunto meridiano que las personas que no cumplan una función no tienen cabida en el reducto de la sociedad estadounidense que sobrevive en los barcos de la Armada. «Todos cumplen un propósito, no hay espacio aquí para los que no son esenciales», se advierte a Gerry Lane, que será expulsado del barco junto con su familia si no acepta el encargo de localizar la cepa del virus. Y en efecto, cuando se pierde la comunicación y se le da por muerto, la familia es expulsada.

El mensaje vuelve a ser muy claro, como un aviso a navegantes: las personas que no sean productivas de alguna forma para la sociedad, serán abandonadas a su suerte. No es lo bondadoso, pero sí es lo correcto en la situación de emergencia, y tendremos que acostumbrarnos a verlo. ¿La justificación? En el barco, en la cola para recibir la comida, metáfora sobre la escasez de recursos en el planeta, la hija de Lane le comenta a la madre que el agua

sabe rara. Un soldado que escucha el comentario se vuelve y contesta hiriente: «es verdad, no se filtra bien porque hay demasiada gente en este barco». Cada vez hay menos recursos, y si queremos mantener nuestro nivel de vida, es necesario soltar lastre.

La nueva ética del postapocalipsis corporativista encuentra sin embargo una frontera básica que no se ha de cruzar, a riesgo de perder la conciencia de la propia bondad: «We don't eat people.» Esto es lo que le queda al padre de *The Road* para demostrarle a su preocupado hijo que ellos son los buenos. No comemos personas. La predación e ingerimiento literal de semejantes queda reservada a los enemigos de nuestra pequeña sociedad grupal, para los inhumanos, para las bestias.

Nosotros, por mucha hambre que pasemos, no comemos personas. Podemos suspender la moral, podemos cerrar nuestros ojos ante la barbarie que nos rodea, provocada por las políticas predatorias y caníbales de nuestros dirigentes del primer mundo, que devoran la energía contenida en los cuerpos del resto en pos de una insensata acumulación de dividendos. Nosotros, los beneficiados momentáneamente por el sistema caníbal, que quizás nos dejemos manipular y sostengamos en los decenios que llegan la ética de la supervivencia que se nos propone, no comemos personas. A esto queda reducida la solidaridad en la realista distopía corporativista cuyas representaciones cinematográficas más acabadas se encuentran en la narrativa postapocalíptica. Nosotros somos los buenos no porque no seamos malos, si no porque los otros son peores, nos cuentan desde las instancias de poder.

Bibliografía citada

- Klein, N. (2009): *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.
- Matheson, R. (2007): *I Am Legend*, Nueva York, Tor.
- Morgan, R. (2006): *Leyes de mercado*, Barcelona, Gigamesh.
- Rodríguez de Austria, A. M. (2015): «El código de producción de Hollywood (1930-1966): censura, marcos (*frames*) y hegemonía.» ZER, Vol 20, N° 39, 2015.
- Ross, D. (2009): *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press.

Cuerpo de una violencia infame. Algunas apreciaciones para una hermenéutica de la violencia

Body of an infamous violence. Some insights for a hermeneutics of violence

YUBER HERNANDO ROJAS ARIZA*

Resumen: La mirada sobre el cuerpo ha cambiado en el tiempo y ha sido múltiple como la violencia. El presente texto tiene como objetivo comprender el paso de la violencia sobre el cuerpo al cuerpo de la violencia. Para hacer efectivo el análisis, el texto se divide de la siguiente manera: 1) Breve compilación de la mirada de la Grecia antigua y medieval; 2) El cuerpo como objeto-técnico-científico en la época moderna; y 3) el cuerpo de la violencia en relación a la técnica. Con todo esto, finalmente se busca vislumbrar las posibilidades de una hermenéutica de la violencia para la comprensión de nuestros tiempos.

Palabras claves: *Cuerpo, objeto-técnico-científico, violencia, Hermenéutica.*

Summary: The regard on the body has changed over time and has been multiple like the violence. This paper aims to *interpret the transition from violence on the body to the body of violence*. To give effect to the analysis, the text is divided as follows: 1) Short compilation of the ancient Greece and medieval interpretation; 2) The body as technical-scientific-object in modern times; and 3) the body of violence in relation to the technique. With all this, finally you can preview the possibilities of a hermeneutics of violence to understand our times.

Keywords: *Body, Technical-scientific-object, Violence, Hermeneutics.*

Introducción

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierto por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida.
(Michel Foucault).

De especial interés filosófico las múltiples violencias con las cuales se inaugura el siglo XXI. Se requiere una re-interpretación que permita comprender su relación con la vida moderna. La relación estrechamente ligada entre la Razón humana y la violencia sofisticada

Fecha de recepción: 01/07/2016 Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Economista, Filósofo, Mg. Filosofía, Universidad Industrial de Santander UIS. Profesor Universidad Pontificia Bolivariana, UPB (Bucaramanga-Colombia).

de nuestros tiempos se patenta en la vida cotidiana. Tan habituado está el hombre moderno a la violencia que emerge de su propia razón que no se detiene por un instante a reflexionar sobre sus profundas implicaciones, no se detiene, para el caso, a re-interpretar la noción de Cuerpo y su íntima relación con lo político.

La siguiente propuesta de estudio se centrará en el *cuerpo de la violencia infame*. O para ser más explícito vale resaltar la pregunta: ¿Cómo se ha pasado de la *violencia del cuerpo* a una especie del *cuerpo de la violencia*? Aquí *Cuerpo-Violencia* se convierte en el epicentro o si quiere, en el vehículo del texto. Una *hermenéutica de la violencia* implica una comprensión del cuerpo de la misma: ¿Cuál es entonces el *cuerpo de la violencia*? Para poder atender a dicha pregunta es importante entender que tal estado ha tenido una transformación en el tiempo y que se requiere ver con especial cuidado.

En efecto se plantea lo siguiente: en primer lugar, entender el cuerpo en su relación originaria, a saber, **el cuerpo como un Sujeto-todo-vivo**. En segundo lugar, me centraré en la visión moderna: el cuerpo como **Objeto-técnico-científico**. El cuerpo, entendido de esa forma, se ha convertido en un territorio del conocimiento *técnico-científico*. Un tercer y último momento del texto plantea la posibilidad del *cuerpo humano* en su expresión necrológica: la comprensión de la **Techné moderna sobre el cuerpo —o sobre el cuerpo de la violencia—**, cuyo estado se encuentra *atado* al Régimen disciplinario de la vida moderna; una lógica al servicio de la muerte donde el conocimiento humano resulta determinante.

Las distintas guerras constatan aquello. Aquí entra en consideración la **necesaria indagación sobre una especie de Hermenéutica de la violencia fundamentada en la condición necrológica del cuerpo humano**. Luego, frente a la relación Cuerpo-política, el presente texto propone pensar en la transformación de la *violencia del cuerpo* al *cuerpo de la violencia*. De allí que en la última parte de la propuesta permita pensar la violencia (humana) a partir de la *Techné* “moderna”: el cuerpo en medio de la *violencia infame* que inaugura el siglo XXI.

1. Precedentes sobre el cuerpo humano: del Sujeto-todo-vivo al Objeto-del-pecado

La interpretación del cuerpo ha mutado en el tiempo. Me propongo que nos aproximemos a la comprensión de ese devenir sobre el cuerpo. Quiero que nos centremos en las dos visiones más importantes que obedecen, claro está, a dos posturas muy distintas del mundo. La primera tendrá como referencia la visión griega antigua; y la segunda la visión medieval. Para ello sugiero que nos des-hagamos de nuestros prejuicios, que los tengamos suspendidos por un momento, para así lograr indagar sobre las características de dichas interpretaciones sobre el cuerpo.

1.1. La visión antigua: el cuerpo como un Sujeto-todo-vivo

Aunque la palabra “Sujeto” tiene una carga moderna muy alta, considero que puede ser útil para tratar de entender esa idea sobre todo-vivo. Cuando hablamos de cuerpo en la Grecia antigua lo primero que se debe tener en cuenta es su condición estética: el canon de belleza; y lo segundo, no menos importante, tiene que ver con su condición física; el canon de naturaleza. Tanto uno y otro canon establecen dos conexiones del cuerpo: belleza-

naturaleza. El cuerpo humano, en ese sentido, es sumamente importante para los griegos en la comprensión del mundo, sobre todo porque de allí emerge un culto a la figura humana y también a la figura divina. Una y otra figura, a veces amorfas, otras veces con un relieve humanizado, representa, sin embargo, en ese reino mitológico o divino, la forma como veían el mundo, el universo. Digamos que eso contribuye notoriamente a la *Poiesis*, a la creación artística. Referente de la literatura, la poesía, la escultura, la arquitectura e inclusive de la filosofía. Todas estas expresiones del conocimiento humano con un solo referente: la forma del cuerpo humano.

Pero quiero que nos detengamos por un momento en eso que he llamado todo-vivo: el cuerpo como sujeto. Si se me permite la aseveración: el cuerpo humano en la época antigua tiene esa característica. Bien sabido cómo el cuerpo resultaba importante para la guerra o inclusive para la fertilidad; o bien sabido, igualmente, el legado de los egipcios en la cultura griega sobre la el mundo del “más allá”; o bien sabido, también, el cuerpo dentro de las constelaciones mito-lógicas. Quiero entonces establecer una atrevida pero quizás contundente manera de entender un poco más todo esto. En ese orden de exposición, significa la comprensión del cuerpo como un Sujeto- todo-vivo que se expresa al menos de tres formas: i) Orgánico-funcional (Reproducción-Guerra-Trabajo); ii) Estético-mágico (Trascendencia del Alma); y iii) todo esto apuntado, en síntesis a entender el Cuerpo como *Medium* del Espíritu.

Veamos con atención la primera forma: Orgánico-funcional. Esa primera forma de concebir el cuerpo busca asegurar la reproducción, ganar la guerra y servir para el trabajo. Luego Reproducción-guerra-trabajo comparten el común denominador en la Polis porque se refieren a tres ámbitos de la vida cotidiana de la Grecia antigua: biológico-político-económico. El común denominador de éste ámbito es el ciudadano de la Polis, aquel que pertenece a la Comunidad: el ser griego. En ese sentido, la primera forma orgánico-funcional busca conservar el ser griego. El cuerpo bajo ésta forma entonces identifica al ser griego: *por* su “raza” pero sobre todo *para* la Polis.

Si la primera forma tiene ese carácter funcional, utilitario, la segunda forma se centra en algo que lo complementa: el carácter Estético-mágico. Indica entonces la trascendencia del Alma. La época antigua (griega) tiene ese rasgo que permite afirmarlo. Platón cree, por ejemplo en la re-encarnación. La fuerte influencia del antiguo Egipto es notoria. La pregunta por el más allá, se traduce en Platón como la búsqueda de la Verdad. El encuentro con la luz, salir de la *Caverna* (Platón, 1992: 514a) Y más diciente en el *Fedon* cuando argumenta a favor de la inmortalidad del alma: por su carácter cíclico del cambio (69e6-72d10), por la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7) y termina entonces con el argumento central sobre la sabiduría y la muerte de Sócrates (Platón: 102a10-107b10). Desde luego, más allá de esto, encontramos eso *mágico* del cuerpo: el alma inmortal. En resumidas cuentas: el cuerpo se prepara para la muerte, se cultiva con la sabiduría.

Muy cercana a la segunda forma, considero que la última es reveladora bajo la pregunta por el *sentido del cuerpo*: el cuerpo como *Medium* del “espíritu” de la Polis. El sentido del cuerpo se logra develar como parte viva de la Polis. O en otras palabras: *la Polis como un sujeto-todo-vivo*. Si lográramos comprender la dimensión de esto, entonces nos podríamos pre-ocupar un poco más por el cuerpo humano como un todo-vivo que también es político en nuestro tiempo. En síntesis, lo que quiero dejar en discusión es precisamente la visión

reveladora de la Grecia antigua sobre el cuerpo a partir de las tres formas que he mencionado. Quizás haciendo especial énfasis en la última como un Sujeto-todo-vivo.

1.2. La “transitoria” visión medieval: el cuerpo como objeto-del-pecado

Pero el asunto se ha transformado en nuestro tiempo. Después de los griegos lo que viene es *cómo* se doblega el cuerpo, se busca el control sobre el mismo con fines de explotación en nombre de un ente supremo: dios. La época medieval es quizás la época más represiva sobre el cuerpo humano. En nombre de dios el cuerpo es doblegado, considerado un ente móvil de un ente supremo. La iglesia lo considera corruptible en tanto que el Mal puede apoderarse y subyugarlo. A esto se le llamó Pecado. Cuerpo-Pecado, la carne corruptible. El cuerpo pierde su valor de Sujeto-todo-vivo y comienza a transformarse en una especie de ente-corruptible-pecado. En efecto, la lectura que hace el filósofo Michel Foucault es acertada en esto. Por ejemplo, se castiga el placer porque es la manifestación del Mal; la sexualidad queda en manos de la Iglesia y su método confesionario; inquietante manifestación estudiada, por ejemplo, por Michel Foucault en *Historia de la Sexualidad*. Quien cometía “pecado” debía confesarse con el sacerdote. Un control del cuerpo muy agudo: la auto-prohibición del placer. También se constata esto en *Las Confesiones* de San Agustín sobre las pasiones (San Agustín: Libro VI).

Aunque hubo más represión que incentivo como mecanismos de control, no se puede dejar de lado que el cuerpo, su energía vital, quedaba entonces al servicio del trabajo. Tal vez sea el incentivo más predominante, la razón por la cual se permitía el sometimiento del cuerpo a los dictámenes de las leyes judeocristianas. Me refiero a dejar el cuerpo, su energía vital al servicio de dios: de la bondad que se creía emanaba del gran creador a través de la Iglesia. Todo esto se materializó en el trabajo. El cuerpo como ente productivo al servicio de la *Ciudad de Dios*. De allí que el cuerpo doblegado por las leyes judeocristianas quede al servicio de dos dictámenes: *el castigo al pecado* y *el premio o incentivo por su trabajo al servicio de Dios*. El gran referente fundacional: el pecado original (San Agustín, 1985: libro XIII y XIV). En ese sentido se puede re-interpretar la *obediencia cristiana*: la búsqueda de la redención. El goce en el más allá con la obediencia en el más acá: “por el árbol de la vida, en santo de los santos, que es Jesucristo, y por el árbol de la ciencia del bien y el mal, el propio albedrío de la voluntad, pues ni aun de sí mismo puede el hombre usar sino muy mal si desprecia la voluntad divina.” (San Agustín: p. 86).

Sin embargo, esa voluntad divina se pone en cuestión. No en sí misma, sino más bien a la Iglesia como garante de tal voluntad. La visión que consideró el cuerpo como objeto del pecado se vio transformada por una visión que re-orientó el valor del cuerpo humano. La explosión del renacimiento, en la Italia de los grandes pintores y escultores y de la literatura de Dante, entre otras manifestaciones donde se constata el punto de quiebre, evidencia la ruptura con la visión medieval. La visión antropocéntrica tiene ese rasgo particular: el cuerpo humano como centro del Universo. Comienza a delinearse sus curvas y relieves, su color, sus músculos, huesos y carnes. El movimiento del cuerpo empieza a tener protagonismo. La estética aparece de nuevo para sobre-ponerse a lo religioso: el arte religioso hace explosión, salvo que esta vez es el hombre el protagonista y no dios. No es su negación, es más bien su re-afirmación. El cuerpo, en efecto, adquiere esa tonalidad *positiva* que le había sido

arrebatada por la visión dogmática medieval. El arte revela la belleza divina a través de la grandeza del cuerpo humano.

2. La visión moderna: el cuerpo como Objeto-técnico-científico

Toda la propuesta del renacimiento también cambió para darle paso al cuerpo humano como objeto-técnico-científico. Aquello que los Antiguos consideraron un sujeto-todo-vivo proyectado en la Polis y que posteriormente pasó a convertirse en el medioevo en el cuerpo como objeto-del-pecado y proyecto en ciudad de Dios, ahora, en la época moderna, se transforma en un Objeto a merced del proceso técnico-científico. Significa que el cuerpo se ha transformado en un Objeto que actúa como un todo-mecánico. Desde luego, esa perspectiva de mecanización es expresión de nuestra tradición que lo considera objeto de explotación. Por consiguiente, significa que el Cuerpo como Objeto se expresa de varias formas: Primero como materia inerte (o ente-instrumental); segundo como Rendimiento y Productividad; y tercero, en su forma de Exhibición (consumo). Tres rasgos que explican una *estética del Espectáculo* y la *lógica económica* sobre el cuerpo en nuestros días.

2.1. El cuerpo como Objeto: ente-instrumental

El cambio más importante tiene que ver precisamente con esto. El cuerpo no solamente se transformó en un “Objeto de estudio” sino que también se transformó en un “Objeto-sin-vida”: materia inerte. Esa característica del cuerpo en la época moderna emana justamente del conocimiento técnico-científico. Así como se hizo patente en la biología y principalmente en la medicina, el cuerpo perdió en las otras “áreas del conocimiento” ese estatus vital. Dejó de ser vida para transformarse en un objeto de muerte. E inclusive los avances en la medicina solamente fueron posibles gracias al conocimiento que se obtenía de cuerpos sin vida. La morgue, por ejemplo, se convirtió en el gran laboratorio del conocimiento durante varios siglos, en particular desde el siglo XV hasta hoy en día en las universidades y facultades de medicina del siglo XX y XXI.

Lo sorprendente y el cambio drástico que nos debe quedar claro justamente, tiene que ver con la pre-suposición del cuerpo como ente-instrumental, esto es, al servicio del avance técnico-científico moderno. Podrá decirse que sin esto no era posible el avance de la medicina o de la biología, o más recientemente de la neurología, pero lo que quiero señalar no es desconocer aquello sino más bien reconocer cómo se fue configurando una suposición sobre el cuerpo basado en un ente-instrumental. Ese carácter propio del conocimiento técnico-científico ha irrumpido en otras “áreas del conocimiento” bajo otros nombres. Por ejemplo: en la economía se traduce en “cifras” gracias a la estadística, en la política se expresa en “votos” *verbi gracia* al sistema democrático. En general, trato de decir que el *Quatum*, el hecho contable de los cuerpos, convirtió el cuerpo humano en un simple número, en una abstracción, en algo carente de vida, frío, etéreo, completamente desprendido de su propia conexión vital.

Se desprende de todo esto algo que no puedo dejar de señalar en aras de comprender la tipología propuesta. *Considerar el cuerpo como ente-instrumental a servicio del conocimiento técnico-científico cuya máximo sostén se basa en el Quatum es precisamente el*

cambio más importante en la época moderna. No se trata de una mera observación carente de cualquier sentido. Es quizás la más devastadora visión y la imposibilidad del reconocimiento entre los mismos humanos. Si antes podía entenderse el papel del cuerpo en la vida política de la Polis o si antes también se podía entender la obediencia con el sometimiento del cuerpo y sus respectivas prohibiciones, en la época moderna, en cambio, el problema de pre-suponer el cuerpo como materia inerte, indica que el sentido por la Humanidad se ve seriamente amenazado por el mismo hombre, a saber, por eso que denominamos con tanta ilusión avance técnico-científico.

2.2. El cuerpo como Objeto: Rendimiento-productivo

No obstante, lo anterior no tendría sentido sin considerar también el cuerpo como un ente de Rendimiento-productivo. Otra característica fundamental -desde luego porque tiene que ver con la vida- es el trabajo humano. No solamente nacemos, crecemos, nos reproducimos y morimos. También trabajamos. El trabajo humano es otra actividad del Cuerpo que en la época moderna adquiere una dimensión instrumental y absorbe gran parte de la energía vital. Significa que el cuerpo se transforma en un ente de explotación. Estamos sanos para trabajar, estamos listos para el trabajo. En la vida moderna, en especial bajo el canon del sistema productivo, hacer parte de la Población económica activa (PEA) se puede traducir en lo que se considera la “vida útil” del cuerpo. Por ejemplo, si pasas los 60 años, significa que ya has pasado el límite, es decir, ya no eres útil. Llega la pensión -en el mejor de los casos- como recompensa por los años de trabajo lo cual -permítaseme la expresión- quiere decir que *tu cuerpo ya no sirve al sistema*; y al final, lo que sigue, es pagar un dinero para cuidar la salud del cuerpo, lo poco que queda.

Lo anterior, evidentemente, deja al descubierto la visión del cuerpo como objeto en su versión de rendimiento-productivo. Veamos con más detalle la salud del cuerpo que es considerado inútil al sistema productivo. La salud, el cuidado del cuerpo explotado, es simplemente lo que se ha perdido: lo irrecuperable para el cuerpo y el dinero recuperable por el sistema productivo. Trabajar para enfermar en la vejez, y en la vejez pagar para obtener la salud que fue expropiada del cuerpo. Es una explotación del cuerpo: ¡el sistema productivo exprime hasta los cuerpos que considera inútiles! En efecto, nos permite el ejemplo real y concreto del mundo moderno, entender que la consideración del cuerpo como objeto-rendimiento-productivo se materializa en el trabajo; en lo cotidiano, en la contabilidad de 8 horas diarias consagradas al aumento de la productividad pero, de manera inversamente proporcional, equivalente a la disminución de la vitalidad. Es una aceleración de vida, un paso cada vez más rápido a la muerte.

2.3. El cuerpo como Objeto de Exhibición-consumo

No obstante, si lo anterior puede parecer revelador, no menos nos puede parecer éste. El cuerpo también se convirtió en un objeto de consumo. No solamente en la perspectiva económica donde el tiempo pareciera ser su principal corrosivo, el que “consume” la energía. Más bien quiero resaltar que el cuerpo ha adquirido una medida estándar, una producción serial de cómo-verse-en-el-mundo. Es una especie de estética para el consumo. Por supuesto,

un canon impuesto muy ligado a las dos formas de concebir el cuerpo ya mencionadas. El cuerpo de la forma aquí expuesta, como exhibición-consumo, es un objeto que queda dispuesto al canon serial, estándar, empaquetado, envuelto en valores simbólicos de belleza. La gran novedad de la época moderna es que es un objeto no un sujeto el que posa, el que se exhibe. Lo novedoso es justamente la expresión más acabada de la *apariencia* sin el más sentido –si siguiera fielmente a Platón– de la *esencia*.

El cuerpo planteado de esa forma, precisamente se preocupa por su forma. Pero no es algo que sea causado por una visión fundamentada en el conocimiento de sí mismo. No. Obedece a la *apariencia* y, sobre todo, al estándar que se considera bello dentro del mundo moderno. El cuerpo volcado a la exhibición-consumo se convierte en la ilusión, en un estilo de vida, en una cotidianidad volcada a la *apariencia*, al sometimiento de los cada vez más sofisticados y exigentes cánones de belleza. Es una especie de rendimiento sobre la belleza frágil y fugaz: la *apariencia* de joven, cada vez más joven. Una contradicción que se busca –o anhela– resolver: una especie de la búsqueda de la “eterna juventud” del cuerpo.

Pero no hay cuerpo que lo soporte. La búsqueda de la “eterna juventud” y su contradicción con el deterioro inevitable de la condición biológica se convierte en un problema fundamental. El espectáculo del cuerpo se encuentra allí, en esa contradicción. Se vende, se consume, se exhibe y muere. Luego, el cuerpo en su versión exhibición-consumo llega a su máxima expresión en el mundo del espectáculo de la cotidianidad: el cuerpo como atuendo, como objeto para exhibir cosas, novedades, simplemente moda. En consecuencia, su máxima expresión pero a la vez su profunda crisis aflora en el espectáculo cuando el cuerpo se transforma en una mera vitrina andante, en un objeto más dentro de la sociedad de consumo. En esa perspectiva, la crisis del cuerpo salta a la vista y la carencia que padece ese espectáculo se agudiza cuando se demanda más contenido que forma.

3. *Techné* moderna sobre el cuerpo: algunas apreciaciones sobre el Cuerpo de la violencia

Las tres formas del cuerpo como objeto en la época moderna tienen su gran síntesis en la violencia. Es realmente revelador cuando cuerpo y violencia se fusionan. Significa que la interpretación de la relación cuerpo-objeto que caracteriza la época moderna adquiere su máxima expresión cuando se logra ver quizás su más bella y a la vez fría fundamentación: la relación cuerpo-violencia. El breve recorrido por la transformación del cuerpo adquiere sentido hoy en día cuando comprendemos el paso de la violencia del cuerpo materializada por la relación cuerpo-objeto al cuerpo de la violencia que sustenta e inaugura el siglo XXI.

3.1. ¿Cómo comprender el paso de la violencia del cuerpo al cuerpo de la violencia?

La perspectiva del filósofo francés, Michel Foucault sobre el poder y el cuerpo, resulta esencial para la comprensión del cuerpo (humano) y régimen disciplinario. Su puente de conexión –y éste es mi agregado a esa perspectiva– es la condición *necrológica*. Quizás por la mirada contrapuesta a la lectura de Giorgio Agamben y su *Nuda vida*. ¿Qué quiere decir esto? Significa que la vida moderna apunta, en otras palabras, a la consideración del Cuerpo como ente volcado hacia la *muerte*. Expresión de esto son las múltiples violencias sobre el cuerpo humano que aquí se han tratado bajo la relación Objeto-cuerpo. El control y dominio

del cuerpo humano está transformando al mismo (cuerpo) en un territorio –permítase la analogía– del cuerpo como *cementerio* de disputa en la vida moderna. En consecuencia, lo que estoy diciendo es la mirada sobre el cuerpo que no es solamente un objeto “inofensivo”, sino que trata de un lenguaje todavía más complejo que se relaciona con la violencia de nuestro tiempo.

El paso de la violencia del cuerpo al cuerpo de la violencia es la forma de ver cómo se ha fusionado el conocimiento humano al servicio de la muerte. Comprendemos que el conocimiento humano, técnico-científico, ha mejorado las técnicas de muerte. La muerte que se efectúa con el mínimo de costos y el máximo de rendimiento. La muerte en masa producida por la bomba atómica es un ejemplo aunque no sea el único ni el mejor. Otra técnica de muerte que se fusiona tiene que ver con el uso de armas biológicas y químicas. El filósofo alemán Peter Sloterdijk, en su libro *Temblores de aire* señala que las guerras se han sofisticado y que ahora se realizan en la Atmósfera. De allí que Sloterdijk lo llame *Atmoterrorismo* y lo considere como el no tan nuevo método y escenario del terror en el siglo XXI pero que, como bien lo explica, se realizó en la segunda guerra mundial con el uso de la mortal cámara de gas.

La sociedad disciplinaria impuesta por los Estados modernos doblegan los cuerpos. La ruptura, justamente en el momento de crisis, allí, en medio de la guerra, sale a relucir espectacularmente el cuerpo como objeto en sus tres formas. En la guerra la relación cuerpo-violencia se manifiesta con toda su sentido: el paso hacia lo que he llamado necro-lógico. No solamente porque el uso de métodos, técnicas, instrumentos y, en general, el conocimiento técnico-científico se haya puesto al servicio de la guerra y, por tanto, de la muerte, sino porque se hace evidente el régimen disciplinario establecido sobre el cuerpo. Cuerpos uniformados, enfilados, dispuestos a la muerte con otros cuerpos que siguen la misma lógica: obedecen la disciplina de la guerra. El adoctrinamiento del cuerpo. Doblegan las mentes para doblegar el cuerpo: para lograr dejarlo a merced del cuerpo de la violencia.

3.2. *Cuerpo de la violencia: la infamia de la Técnica moderna*

En definitiva es el más espeluznante desocultamiento: el sentido necro-lógico del cuerpo. El escenario de muerte. El cuerpo como un gran cementerio. En esa perspectiva, el cuerpo de la violencia se convierte en ese gran imaginario, en ese ente, un territorio por explorar, por hallar sus relieves, sus principales rupturas. El cuerpo de la violencia es la construcción de una hermenéutica de la violencia que aquí he tratado con algunos apremios. Una hermenéutica del sentido necro-lógico del cuerpo, del cuerpo de la violencia. De su forma. De la comprensión de la Técnica moderna al servicio de la muerte, de la destrucción (y también) autodestrucción de la humanidad.

Si el presente estudio tiene algún sentido, lo cobra y lo hace evidente en éste punto: en el sentido del cuerpo de la violencia. En esa infamia del conocimiento humano al servicio necro-lógico. Luego, lo que queda es un campo por explorar. Un campo por analizar acerca de esa relación Cuerpo-violencia que se ha expresado en el paso de la violencia del cuerpo al cuerpo de la violencia. En resumidas cuentas: se abre la posibilidad de comprender que la violencia tiene su propio cuerpo y que se ha expresado, precisamente, a través de los cambios sobre el cuerpo que he mencionado brevemente pero con la necesidad de decir No a la infamia de la violencia, sí al cuerpo como Sujeto-todo-vivo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2013): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, España, Pretextos.
- Foucault, Michel (1990): *Tecnologías del Yo: y otros textos afines*, Barcelona, España, Paidós.
- Foucault, Michel (1992): *Microfísica del poder*, Madrid, ediciones Piqueta.
- Foucault, Michel (1994): *Hermenéutica del Sujeto*, Madrid, ediciones Piqueta.
- Foucault, Michel (2001): *Defender la sociedad*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1992): *República*, Libro VII [Traducción de C. Eggers Lan], Madrid, Ed. Gredos.
- San Agustín (1985): *Ciudad de Dios*, Barcelona, Editorial Orbis.
- Sloterdijk (2003): *Temblores de aire. En las fuentes del terror* [Traducción Germán Cano], Valencia, España, Pre-textos.

Utopología o las alternativas a la fragmentación de la subjetividad

Utopology, or, alternatives to subjectivity fragmentation

ABRAHAM RUBÍN*

Resumen: En este artículo planteamos la necesidad de desarrollar un análisis de las tendencias de resistencia al proceso de mercantilización, aunque este tenga lugar a través de formas distorsionadas –incluso inconscientes–, que proyectan las tentativas de la imaginación para salir de una parálisis que lleva consigo la imposibilidad de pensar una alternativa al sistema que no pase por una fase catastrófica, de total destrucción. Este estudio de las proyecciones de futuros alternativos, podría denominarse, siguiendo la intuición de Fredric Jameson y en línea con el concepto de genealogía (del pasado), una *utopología*. Postulamos que este trabajo puede ayudar a reconvertir la fragmentación de la psique y sus derivas corporales en una operación útil para la intervención política.

Palabras llave: Utopía, mercantilización, Jameson, subjetividad.

Abstract: This article raised the question of developing an analysis of resistances to commodification process, even through unconscious distorted forms, which project attempts of imagination to free itself from an imaginative paralysis that carries inability to think an alternative system that does not pass through a catastrophic phase of mass destruction. This study of alternative futures projections could be called, following Fredric Jameson's intuition and in the same way of the concept of genealogy, an *utopology*. We postulate that this work can help to transform the psyche fragmentation into a useful policy operation.

Keywords: Utopia, commodification, Jameson, subjectivity.

La cuestión de la utopía nos sale al paso siempre que nos planteamos alternativas al respecto de un momento histórico. En el caso actual, aparece como una (im)posible respuesta a la que creemos es la fragmentación de la subjetividad con la que el capitalismo atenaza a los cuerpos, a través de la paralización y prefabricación del deseo con la que actúa el creciente proceso de mercantilización de la vida, caballo de batalla de toda reflexión acerca de las herencias del neoliberalismo.

Fecha de recepción: 02/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Profesor de enseñanza secundaria de la Comunidad de Madrid. Líneas de investigación: Postestructuralismo, postmodernidad, postmarxismo, deconstrucción. Recientemente ha publicado la obra *Vivir el acontecimiento. Aproximaciones desde el pensamiento contemporáneo*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela Editora, 2016; y, en lengua gallega, el ensayo *Corpo-circuitos. Máquinas de subxectivación*. Vigo, Euseino? Editores, 2016. Correo electrónico: abrahamrubinalvarez@gmail.com

La economía pasa a ser el ámbito dominante del poder y la esfera semiótica general. De ese modo las subjetividades gobernadas bajo la acción del biopoder se convierten en figuras que padecen la *bioeconomía*, término popularizado por Andrea Fumagalli para dar cuenta de las consecuencias de la centralidad del mercado en tanto lugar en el que las relaciones de poder se manifiestan y redefinen continuamente (Fumagalli, 2010, 26). Con la bioeconomía entramos en la valorización en términos exclusivamente económicos de la vida misma. Es el ámbito de acción consecuencia de la multiplicación del *homo economicus*.

El estadio económico del capitalismo que se va a ocupar de desarrollar este particular biopoder es el que en la corriente de pensamiento postoperaista italiano se conoce con el nombre de *capitalismo cognitivo*, término que pretende mostrar que los nuevos territorios de explotación económica se refieren a las capacidades vitales del ser humano, como por ejemplo el lenguaje y el conocimiento. Desde esta visión, las materias primas más importantes que forman parte de una subjetividad –al producirla o conformarla– no son las físicas, sino el saber, la inteligencia o los afectos: las cualidades cognitivo-inmateriales (Marazzi, 2014).

En todo caso, a través del concepto de bioeconomía podemos entender mejor el paso a la sociedad de autocontrol en el que las subjetividades son producidas a partir del sistema económico. Si, efectivamente, no puede pensarse una sociedad sin control –orden, normas–, el autocontrol se refiere a todo aquello que ya no viene impuesto, sino que pasa a estar interiorizado, formando parte de aquel que lo porta. De esa manera, la cuestión ya no es si el control surge de un pacto social o de una imposición, sino de qué manera esta cuestión permanece olvidada en la (re)producción de la subjetividad, que pretende desactivar la posibilidad de salirse de la herencia recibida –sea esta un pacto libre o impuesto–.

Para seguir esta línea tenemos que situarnos en una perspectiva que corresponda a las grandes formaciones, es decir, las estrategias de subjetivación a gran escala. Pues son las grandes esferas de poder las que implantan una política económica que sirve como base sobre la que se modela la política estatal, llevando consigo a su vez una subjetivación económica de la ciudadanía hecha a partir de los intereses de aquellas.

Como decíamos, el punto de partida es la posición central del mercado, después de afianzarse como tal a partir del gobierno liberal. Desde nuestra perspectiva el mercado no es un lugar neutral en el que los individuos intercambian objetos libremente –como es la visión asumida por el liberalismo– sino, al contrario, un espacio cerrado y controlado por un pequeño número de agentes económicos a la búsqueda de la satisfacción de sus intereses particulares. Esta perspectiva se confirma con la aparición de los mercados financieros y la financiarización de la economía mundial.

Más allá de hacer una reconstrucción histórica de los motivos que llevaron a esta realidad actual incuestionable (para la cual se puede consultar, por ejemplo, Arrighi, 1994, Marazzi, 1998 y 2014, o Fumagalli, 2010), lo que nos interesa es ver cómo la nueva ola de fabricación de subjetividades se realizó aprovechando la multiplicación de la participación de los ciudadanos en los mercados financieros. A partir de la financiarización del Estado se hizo depender de las cotizaciones bolsistas buena parte de la renta y de las seguridades con que el Estado de bienestar protegía a los ciudadanos, tales como los planes de pensiones o fondos de inversión. Ahora ya no es el Estado el que tiene la capacidad autónoma de coaccionar de una u otra forma a los trabajadores porque ese papel es cumplido eficientemente por un

agente supuestamente neutral, el mercado financiero. Por ello, al depender la vida de los ciudadanos del momento que vivan los mercados bolsistas nos encontramos con una forma de control férreo sobre las subjetividades, que se desarrollan con unas u otras condiciones en función del momento vivido por la economía. Ya no estamos más en la discusión acerca de si el mercado se debe o no controlar por el Estado, sino que es él lo que pasa a ser el controlador de toda política. De esa manera la subjetividad asume que el mercado es un lugar objetivo, de veridicción, y que sobre su base se deben juzgar tanto las acciones del Estado como las suyas propias en tanto trabajador o ciudadano.

Sin duda uno de los ejemplos más determinantes es el creciente papel de los planes de pensiones, donde se impulsa la construcción subjetiva en una doble vertiente. En primer lugar, se subjetiva al ciudadano para adaptarlo a las condiciones del mercado financiero y que salga fuera de la protección del Estado de bienestar. Es decir, se pretende que los ciudadanos se acostumbren a su próxima desaparición. Es una subjetivación del riesgo, en cuanto identifica como algo normal el hecho de asumir los riesgos históricamente asociados con el Estado. En segundo lugar, se inserta el ahorro de los ciudadanos en los mercados. Esto es fundamental para relacionar los procesos de transformación capitalistas con el ahorro de los trabajadores, introduciendo su capacidad de ahorro en el juego financiero. De ese modo se consigue modificar el déficit de los Estados, a través de la inversión en Bolsa de parte de lo ahorrado (Lazzarato, 2013, 45).

Un factor decisivo en los mercados financieros es el psicológico, aquel que hace creer a los inversores en determinado momento que unos títulos están a punto de aumentar su valor. Esa transmisión de información no se basa, mayoritariamente, en una serie de especialistas que estudian a fondo las sociedades que cotizan en bolsa, sino en una técnica más bien intuitiva que trata de percibir qué títulos van a ser los depositarios de la confianza de los inversores, para unirse a tiempo al grupo, generando un comportamiento imitativo por parte de otros inversores que provoca que el grupo –y la burbuja que se forma a su alrededor– sea cada vez más grande. Este comportamiento, además, conlleva que el mercado se vea como un lugar democrático, donde cualquiera puede hacer fortuna –visión clásica de Wall Street–. Desde ese punto se potencia el individualismo que parte de un supuesto agente económico solitario que puede enriquecerse gracias a sus aptitudes. Asimismo facilita la visión autorreferencial del mercado, teniendo solo en cuenta el modo de actuar de los inversores y no un supuesto valor económico objetivo externo al mismo (Fumagalli, 2010, 64).

Con la misma lógica, cuando el mercado no funciona, cuando la sociedad y el mercado se desajustan en algunos aspectos, provocando sufrimiento en la población, contra toda evidencia lo que se propone es que la sociedad se ajuste al mercado, corriendo los riesgos y esfuerzos que sea menester, incluso si ello significa la revuelta o la disgregación de la población. Pero este funcionamiento produce una determinada carga semiótica, subjetivaciones de las que es difícil salir, signos que una subjetividad reconoce como propios de la riqueza y a los cuales se adhiere, terminando de completar el proceso de producción de subjetividad iniciado por las técnicas de comunicación.

Fumagalli recuerda un cuento de Walt Disney en el que Scrooge McDuck –conocido como Rico McPato o Tío Rico en Hispanoamérica, y Gilito McPato o Tío Gilito en España– es obligado por su enemigo a comprar acciones de una empresa al borde de la quiebra, con

la intención de arruinarlo. Sin embargo, cuando la noticia se hace pública, una multitud de individuos se lanzan a comprar acciones de dicha compañía, seguros de la intuición y de los motivos fiables que guían a Scrooge McDuck a tal inversión, ayudando con su participación a reflotar a la compañía. De esta manera McDuck no solo no se arruina sino que se enriquece aún más con una buena cantidad de dinero con la que no contaba (*Ibid.*). Dicho de otra forma, las estrategias comunicativas de las sociedades de inversión transforman su opinión en una referencia, en la medida que convence a más o menos público, llegando a ser considerada entonces “opinión pública”. La producción de enunciados realizada por los mercados es la semiótica dominante y, al mismo tiempo, la adhesión a ella de las subjetividades muestra la idea de que la subjetivación bioeconómica es la clave del papel predominante de los mercados financieros en la actualidad.

La utopía, por el contrario, responde a la figura de la totalidad –al igual que el capitalismo– de dos maneras distintas, entendiéndola en tanto sistema y como anticipación de todo cambio futuro guiado por el deseo humano. Mas con utopía no nos referimos aquí a ningún idealismo, ni siquiera a un ideal regulativo de tipo kantiano, sino a la forma y (no)lugar en donde creemos que sobrevive el deseo en la actualidad, después de que el capitalismo ejerza como idea sistémica y como paralizador de la imaginación humana, cortocircuitándola y redireccionándola a través del consumo y la idea de mercado.

La primera de las posibilidades mencionadas se refiere a la figuración de la totalidad como la idea de sistema, donde todo está conectado, donde las anomalías que surgen y que no se ajustan al sistema solamente lo descuadran temporalmente, mientras este se reajusta, incorporando las anomalías a su funcionamiento estándar. Desde esa visión se puede interpretar el modo de operación habitual del capitalismo, deviniendo por tanto una figura distópica, que dota de sentido significativo a toda la realidad –subjetividad paranoica–.

Al mismo tiempo, la generalización del funcionamiento basado en el consumo de mercancías, y en la disponibilidad de un número ingente de ellas esperando para ser compradas y consumidas, lleva al deseo a un bucle reactivo sin capacidad creativa. Todo está disponible, el deseo se prefabrica, la imaginación se paraliza y se atrofia la capacidad de desear.

Por el contrario, la utopía entiende la totalidad en tanto acontecimiento, es decir, como acción transformadora de las subjetividades (incluso como conformación colectiva extrahumana de la subjetividad). La utopía, a través de la acción del deseo humano, sería entonces la anticipación de todo cambio llegado con el porvenir. El deseo, en muchas ocasiones no es consciente de aquello a lo que apunta, o trabaja mediante distorsiones o fragmentos discontinuos. Eso lo hace perder efectividad, pero no provoca su desaparición. Sigue operando en la utopía de lo cotidiano, introduciendo la posibilidad (imposible) del desarrollo de lo real. Siempre que salimos fuera de nuestra mismidad para abrirnos a lo otro, lo imposible deviene la introducción a aquello posible (en tanto es imposible), su condición de posibilidad (Derrida, 2003, 249-280). De aquí la necesidad que vemos de promover subjetivaciones utópicas que ayuden a catalizar el *deseo del deseo*, un aprender de nuevo a desear fuera de vías consumistas para abrir un espacio que pueda dar lugar a una conformación de la subjetividad más allá de las semióticas dominantes.

El capitalismo se apoya en lo que se podría denominar un proceso de *taylorización mental*, donde una de sus consecuencias es la fragmentación de la psique, y con ella, de la subjetividad. Los modelos semióticos dominantes centran parte de sus intereses en la

tentativa de potenciar el desarrollo por parte de la población de las áreas mentales que se ocupan del cálculo o la aritmética, es decir, aquellas que pueden ser más *útiles* –y rentables–. Estas se alejan poco a poco de aquellas áreas más creativas –y menos útiles–, como la imaginación, llevando consigo la parálisis del deseo con la que se enfrenta la utopía.

La utopía focaliza su interés en la colectividad, y desde ahí pretende construir algo diferente a lo actual. Pues uno no puede salir del candado semiótico del capital de modo individual –sino a través de conformaciones plurales, colectivas y/o metahumanas–, ni huir de los rastros que la identidad deja alrededor de toda tentativa imaginativa (anticipación de un presente-futuro). Pero más allá de la concepción de la utopía como construcción, existe todo un haz de deseos desarticulados y desorganizados –a veces ingenuos–, pero que muestran o dejan entrever una resistencia al proceso de mercantilización de la vida. Estas resistencias se detectan en lo cotidiano, en aquello que Ernst Bloch llamaba *impulso* (utópico) (Bloch, 1977, 32-145; Jameson, 2009, 15-24), pues «en el presente [...] hay un impulso y una ruptura, una incubación y una anticipación de aquello que todavía no ha llegado a ser» (Bloch, 1977, 9). Estos impulsos son fragmentos distorsionados, incluso inconscientes, que esconden nuevos deseos que esperan para tomar forma. Solo a partir de ahí es posible el surgimiento de algo diferente, de una subjetividad alternativa.

Parece importante, en ese sentido, destacar el papel que a nuestro juicio ha cumplido el texto utópico (y la literatura de ciencia ficción, en general) en tanto cristalizadores del deseo y el acontecimiento desde una perspectiva histórica, ya que la literatura siempre está enraizada en las actitudes sociales de su tiempo. Pues el texto utópico presenta la propia sociedad del escritor con sus hábitos rituales inconscientes traspuestos a sus equivalentes conscientes (Frye, 1982, 57).

El intento del texto utópico es intentar crear algo a partir del material con el que se cuenta en un presente, es decir, repetir diferencialmente una situación irrepetible o dar cuenta de la herencia que la propia utopía recibe, la herencia del aquí y ahora. El salto utópico es el precio exigido para poder imaginar la utopía. Pues ella nos desborda, nos sobrepasa. De aquí que el salto vuelva el tiempo y/o el espacio distinto, con las pautas sociales derivadas del mismo también presentes. Así, la ciencia ficción (y la utopía) se pueden entender narrativamente anclados en el concepto de *novum*, una novedad o innovación que presenta en la narración una relación totalizadora que se desvía de la norma de realidad del autor y del lector, produciendo en ellos un *extrañamiento cognitivo* –metamorfosis del concepto brechtiano– (Suvín, 1984, 25-29) que los libera de las cadenas de su presente y de la *mismidad* cerrada en la que este tiene lugar. El correlato del *novum* es una realidad alternativa, con un tiempo histórico diferente, pero no pretende hacer predicciones sobre el futuro –eso no sería más que desarrollar lo posible implicado en lo real–, sino reflexionar sobre el período histórico del autor y aquello que lo amenaza desde la no presencia (*Ibid.*, 102-109).

Cuando en la novela *Ubik* el personaje Joe Chip tiene que introducir monedas para abrir la puerta del frigorífico –incluso el de su casa– no es porque Philip K. Dick esté pronosticando el futuro, sino constatando críticamente su presente –transcurriendo la acción, eso sí, en un apartamento del futuro–. La herramienta clave para conseguir el extrañamiento cognitivo es el *novum*; en el caso de *Ubik* es el extraño producto con el cual uno puede controlar su destino –y que da nombre a la novela–; en *Foundation* de Isaac Asimov es la

psicohistoria; en *Solaris* de Lem es el océano de plasma, mientras que en su *Kongres futurolologiczny* es la psiquímica, etcétera. En esa línea trabajan también las proyecciones de los impulsos utópicos.

Todos ellos son fragmentos desorganizados e incoherentes, pero denotan el deseo escondido tras ellos: la reconfiguración y conformación de circuitos donde este pueda fluir, y que precisen del otro, un otro que no solo es humano, sino también maquinal, económico, social o tecnológico. Un otro que forma parte de un proceso colectivo, más allá de lo individual, formando una dimensión extrapersonal.

En todo caso, intervenir en el circuito semiótico es una de las tareas a asumir por un trabajo de producción semiótica alternativa, que pretenda huir de las fauces identificadoras y reductoras de las concepciones del poder. Quizás el deseo tenga un papel relevante que cumplir, al formular rupturas con aquello que vivimos, con el presente-futuro llave de la reproducción del sistema. Así, una posibilidad real de reconfiguración de la semiótica puede ser aquella que parte del rastreo de los restos de deseo escondidos en lo cotidiano bajo otras formas.

Fredric Jameson propone el concepto *utopología* como una inversión estructural de la genealogía, en la búsqueda de las precondiciones (que no causas) necesarias para que algo acontezca. La utopología intentaría historizar el presente, es decir, analizarlo como parte de un proceso histórico de cambios. Los trazos del presente pueden imaginarse como componentes de un sistema futuro diferente, en el que quizás haya un cambio de valencias (Jameson, 2013, 494). Esta estrategia podría servir, al menos, para fortalecer los músculos de la imaginación, dejando una abertura para la irrupción del deseo, y sería un trabajo previo a toda acción política transformadora.

Lo que nos queda pues son las distorsiones y las derivas con las que imaginamos una salida del sistema que no pase por una fase de total destrucción. Pero el hecho de trabajar con distorsiones y restos no implica nada más que la posibilidad de que algo acontezca, pues allí donde todo encaja, nada sucede.

De ese modo la utopía surge como una ruptura, un punto de flexión entre la identidad y la diferencia, entre lo individual y lo colectivo, permitiendo la posibilidad de apertura de una fisura, un flash, una distorsión a partir de la cual pueda aparecer una huella de otra realidad, que solo entonces parecería algo virtual –aquello imposible–, amenazando con tomar cuerpo colectivo, en conformación con las subjetividades.

La irrupción del deseo en tanto catexis libidinales inconscientes procura encontrar el espacio donde poder tomar forma consciente, un lugar a medio camino entre el interés de las subjetividades y el deseo inconsciente, entre el pasado y el futuro, un hueco por donde pueda presentarse el por-venir.

La utopía no es una identidad que se nos opone, y su inteligibilidad no es la nuestra, pero la marca de la utopía es lo cotidiano. *Tout autre est tout autre*, dice Jacques Derrida, dejando entrever que la diferencia más absoluta, la alteridad radical, no está solo en un lugar alejado e inalcanzable, sino que también habita lo cotidiano (Derrida, 1999, 110 y ss). La necesidad de rehabilitar el deseo va en esa dirección y creemos que es una herramienta imprescindible para la conformación (colectiva) de otras subjetividades (diferenciales), para llegar por lo menos a concebir, aun momentáneamente, como en un pestañeo, los rastros y huellas de otra realidad imposible que aguarda para entrar en conformación con nuestra subjetividad, y así poder aterrizar en nuestro aquí y ahora.

Referencias bibliográficas

- Arrighi, Giovanni (1994): *El largo siglo XX*, Akal, Madrid.
- Bloch, Ernst (1977): *El principio esperanza. Vol. I*, Aguilar, Madrid.
- Derrida, Jacques (1999): *Donner (la) mort*, Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (2003): *Papel máquina*, Trotta, Madrid.
- Frye, Northrop (1982): “Diversidad de utopías literarias”, in Manuel, Frank E.: *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa Calpe.
- Fumagalli, Andrea (2010): *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Jameson, Fredric (2009): *Arqueologías del futuro*, Akal, Madrid.
- Jameson, Fredric (2013): *Valencias de la dialéctica*, Eterna cadencia, Buenos Aires.
- Lazzarato, Maurizio (2013): *La fábrica del hombre endeudado*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Marazzi, Christian (1998): *El sitio de los calcetines*, Akal, Madrid.
- Marazzi, Christian (2014): *Capital y lenguaje*, Tinta limón, Buenos Aires.
- Suvin, Darko (1984): *Metamorfosis de la ciencia ficción*, FCE, México D.F.

Cuerpo y memoria: el ser físico ante la experiencia atroz

Body and memory: the physical being in the face of the atrocious experience

GREGORIO SARAVIA MÉNDEZ*

Resumen: El objeto de este trabajo es intentar poner de relieve la naturaleza epistémica, si es que cabe reconocerle alguna, de la experiencia atroz de la tortura y destacar el papel que jugaría el cuerpo de la víctima en la conformación de la memoria. En relación con la primera cuestión, se puede oír hablar a las víctimas de una experiencia de daño y que ello provoque en el oyente -o en el lector- emoción y compasión, pero que allí no pueda extraerse ningún tipo de enseñanza o conocimiento. Sobre la segunda cuestión, está el testimonio y está el silencio. Ambos pueden llegar a conmovernos, pero se verán siempre rodeados de significados ocultos.

Palabras clave: Cuerpo, memoria, tortura, experiencia, víctima, daño.

Abstract: The purpose of this paper is to highlight the epistemic nature, if it is possible to acknowledge any, of the atrocious experience of torture and highlight the role that would play the body of the victim in the formation of memory. In relation to the first issue, you can listen to the victims of an experience of harm and this may cause in the listener –or in the reader– emotion and compassion, but that no kind of learning or knowledge can be drawn from it. On the second issue, there is testimony and there is silence. Both have the potential to move us, but will always be surrounded by hidden meanings.

Keywords: Body, memory, torture, experience, victim, harm.

1. Jean Améry: la parte de la tortura

Ni siquiera la observación fisiológica ni el registro científico resultan capaces de reunir los tipos de dolor posibles para el ser humano. La sensibilidad física y los umbrales del dolor sólo pueden ser definidos en términos individuales. Por ello, nuestros cuerpos reaccionan de modos muy diversos al dolor y ello resulta aplicable tanto a la hora de medir la capacidad de resistencia como al analizar los factores morales y físicos¹.

Fecha de recepción: 06/04/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Universidad Carlos III de Madrid, Profesor Visitante del Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura, saravia.gregorio@gmail.com, Filosofía Moral, Filosofía Política, Memoria Histórica, Historia de las Ideas. Publicaciones recientes: “Memoria, Justicia Restaurativa y naturaleza de las Reparaciones Simbólicas”, Antonio Gómez Ramos & Cristina Sánchez Muñoz (eds.), *Confrontando el mal, Ensayos sobre Violencia, Memoria y Democracia*, Ed. Plaza & Valdés, Madrid, 2016. “Anarchy and Human Rights in the 20th century”, *Essays on Human Rights*, Ed. Aranzadi, 2015, pp. 587-628.

1 Uno de los estudios más completos que existen sobre esta materia es el de Elaine Scarry. Vid. Scarry, E., *The body in pain. The making and Unmaking of the World*, New York, Oxford University Press, 1987, pp. 3-59.

De las múltiples causas que pueden provocar dolor, aquí interesa subrayar la que proviene del acto de la tortura. Se trata de un acto específicamente humano, de una de las más brutales manifestaciones del mal ocasionadas por los seres humanos y que se presenta sin límites en el tiempo, en las metodologías y en los fines que persigue. A continuación se ofrecerá una explicación de estas variables y de la manera en que se vinculan.

En relación con el tiempo, la tortura puede extenderse tanto como la propia vida del torturado. En este sentido, hay que tener en cuenta que no siempre el móvil de la tortura responde a la búsqueda de un fin concreto, como puede ser la obtención de información sino al mero ejercicio del sadismo. Por otro lado, los efectos de la tortura en una persona suelen ser indelebles, es decir, el transcurso del tiempo puede cerrar las cicatrices del cuerpo pero no así las que se producen en la estructura psíquica.

Respecto de la ausencia de límites en los métodos de tortura, hay que tener en cuenta que se han practicado desde la antigüedad técnicas tales como la del potro, el torno, el despellejamiento o las mutilaciones hasta llegar a otras, ya en la modernidad, que se encuentran perfeccionadas por el auxilio quirúrgico, farmacológico, químico o tecnológico. Prácticas tales como el empleo de la picana -que opera con descargas eléctricas-, el submarino en sus versiones seca y mojada (consistente en la colocación de una funda plástica en la cabeza del sujeto hasta provocar su ahogamiento o bien la introducción de su cabeza en un tanque con agua y con las piernas suspendidas hacia arriba), la introducción de agujas bajo las uñas, el aislamiento, la privación del sueño, la inyección de sustancias nocivas o las quemaduras con cigarrillos, son tan sólo algunos ejemplos de un catálogo que no ha dejado de expandirse hasta nuestros días.

Es usual que la tortura se refiera a la imposición, de forma intencionada, de dolor o sufrimiento grave, ya sea física o mentalmente, con un propósito específico. Es en relación con éste último criterio en el que la definición de la tortura propuesta resulta insuficiente al menos si atendemos al análisis que de ella ha hecho una de sus más lúcidas víctimas, Jean Améry. Bajo este pseudónimo se conoce al filósofo y escritor vienés Hans Mayer (1912-1978), figura relevante de la resistencia al nazismo en Bélgica, que fue arrestado y torturado por la Gestapo antes de ser enviado al campo de concentración de Auschwitz.

Veinte años después de Auschwitz, justamente en un ensayo intitulado *Más allá de la culpa y la expiación*, Améry calificará a la tortura como el acontecimiento más atroz que un ser humano puede experimentar y no llegará a dicha conclusión tomando como base su propio padecimiento sino por razones que, según él, trascienden a la misma.

No se trata de la gravedad de los tormentos lo que suscitó la reflexión de Améry sino los problemas fundamentales de la existencia vinculados con la experiencia atroz de la tortura y el universo concentracionario. Dos cuestiones que para el autor se encontraban estrictamente unidas porque se mostró convencido de que la tortura fue la esencia del Tercer Reich y no un mero elemento accidental. El régimen totalitario bajo las órdenes de Hitler se realizó con plenitud gracias a la tortura. En palabras del autor, los nazis “torturaban con la buena conciencia de su maldad. Martirizaban a sus prisioneros para determinados fines, de vez en cuando exactamente especificados. Pero torturaban sobre todo porque eran verdugos. Se servían de la tortura. Pero aún con mayor fervor actuaban como sus siervos”².

2 Vid. Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Traducción de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 95.

Los efectos de la tortura empiezan a actuar desde el *primer golpe* ya que con éste la víctima quedará para siempre marcada, estigmatizada, para siempre. En ese preciso momento la víctima está en condiciones de reconocer que cualquier cosa es posible estando a merced de su verdugo. Diferentes opiniones al respecto parecen coincidir en que con ese *primer golpe* el detenido pierde su dignidad humana. No obstante, Améry dice ignorar qué significado puede llegar a tener el concepto mismo de «dignidad humana» y se inclina por sostener que “ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*”³.

La pérdida de confianza en el mundo que produce la tortura implica sobre todo el rebase de una certeza de que “los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que *quiero sentir*”⁴.

Traspasada dicha frontera a la que se refiere Améry, el torturado queda reducido a su carne, quedan aniquiladas sus esperanzas de defensa y sus expectativas de poder ser rescatado o socorrido. Así es como la tortura supone la aniquilación total de la existencia del torturado, puesto que “el puño del policía, que excluye toda defensa y al que no ataja ninguna mano auxiliadora, acaba con un parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar”⁵.

Para el sujeto víctima de la tortura la elaboración de la propia vivencia y su incorporación en el conjunto del propio periplo vital se presenta como problemática, cuando no imposible. Esa imposibilidad es la de un encuentro entre el sujeto-víctima y la historia en la que normalmente se integrarían los acontecimientos vividos y que a su vez participan de forma decisiva en la construcción de su personalidad. Esa relación de reciprocidad, ese existir del sujeto por y en la historia es lo que se ha visto brutalmente interrumpido por la tortura.

La negatividad radical del acontecimiento que es la tortura convierte en paradójica la referencia misma a una vivencia, a una positividad factual que el sujeto se representa como propia⁶.

La vida del torturado está marcada por haber tenido un tramo en que *no parecía vivir su propia vida*. Lo característico de los efectos de la tortura es barrer al sujeto y su personalidad y con ellos la posibilidad para el mismo de construirse en sus vivencias, de incorporarlas al propio relato de la personalidad y en el medio en que éstas se incardinan: el relato más amplio de la historia.

Lo que fracasa además es la elaboración del encuentro entre existencia e historia, o más bien entre la experiencia interior de un acontecimiento extremo que ha interrumpido la propia existencia y la narración colectiva, externa, de ese acontecimiento. La frustración de esta elaboración impide a la vez el encuentro entre ambos relatos, el individual y el colectivo. De alguna manera, el acceso a la propia vivencia que la haría susceptible de ser relatada se trunca en la experiencia misma de la tortura.

3 Vid. Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 90.

4 Vid. Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., pp. 90 y 91.

5 Vid. Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 92.

6 Para un análisis de esta cuestión, vid. Corbí, J. E., *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering*, New York, Routledge, 2012, pp. 45-73.

Ser torturado es percibir el propio cuerpo de una manera completamente novedosa porque el dolor es la máxima exaltación imaginable de nuestra propia corporalidad. En virtud de ello, “quien ha sido torturado permanece tal. La tortura deja un estigma indeleble, aunque desde un punto de vista clínico no sea reconocible ninguna traza objetiva”⁷.

Para Jean Améry, el ultraje que supuso la tortura resultó incurable, insuperable. La tortura fue para él “una muerte interminable”⁸. Su reflexión gira sobre la incapacidad que tiene la experiencia de la tortura para aportar algún tipo de conocimiento que se diferencie de la mera pesadilla. El cuerpo del torturado ha experimentado un sentimiento de extrañeza y estupefacción que no podrá ser nunca compensado. La palabra resulta estéril ante lo que equivale a experimentar que el “otro” puede convertirse en un soberano absoluto que infringe dolor y destruye. El torturador se convierte así en alguien capaz de convertir al torturado en un trozo de mera carne despojado de aquello que podría denominarse alma, espíritu, conciencia o identidad⁹.

La condición existencial de la víctima del nazismo tal como la ha trabajado Améry no deja a lugar a la auto conmiseración ni a la victimización pero sí pone de relieve el valor del resentimiento como un sentimiento que no debe necesariamente confundirse con el deseo de venganza. En su caso personal, este resentimiento parece haberle conducido a la extrema negación de su propia persona: un proceso de derribo interior que finalizó de manera trágica. El 17 de octubre de 1978, Jean Améry se suicidó en la ciudad de Salzburgo.

2. Reinhart Koselleck: la parte de la memoria

Si tomamos como referencia a la posición de Améry parece claro que surgen dificultades a la hora de volcar en estructuras gramaticales experiencias de daño y hay que ver cómo el lenguaje, ¿qué lenguaje?, puede ayudar o frenar la comunicación de dichas experiencias. Han existido y existen objeciones a la supuesta fidelidad de los recuerdos a los hechos del pasado y algunos de los testimonios ofrecidos por supervivientes de la barbarie nazi son prueba de ello. En este sentido, existen sospechas sobre la adecuación de la memoria a los hechos pasados e inquietudes respecto a las posibilidades reales de convertir en narración una experiencia de carácter traumático.

7 Vid. Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 98.

8 La expresión está tomada de Primo Levi cuando hace referencia a Jean Améry con el que coincidió como prisionero en Auschwitz y con quien debatió años más tarde sobre cuestiones relativas a esta experiencia en común y la manera de tratarla. Vid. Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Traducción de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik Editores, 2000, p. 22.

9 “...en el mundo de la tortura, el hombre subsiste sólo en la destrucción del otro. Una ligera presión con la mano provista de un instrumento de suplicio basta para transformar al otro, incluida su cabeza, donde tal vez se conservan las filosofías de Kant, Hegel y las nueve sinfonías completas y *El mundo como voluntad y representación*, en un puercio que grita estridentemente de terror cuando lo degüellan en el matadero. El torturador mismo puede entonces, cuando ha ejecutado todo, expandiéndose en el cuerpo del prójimo y extinguiendo cuanto le quedaba de espíritu a la víctima, fumarse un cigarrillo o desayunar o, si tienes ganas, ensimismarse en la lectura de *El mundo como voluntad y representación*”. Vid. Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, op. cit., p. 101.

Todo discurso sobre la tortura o sobre experiencias atroces tales como las que han definido al exterminio nazi suele hacer referencia en algún u otro momento a la categoría de *indecible*, esto es a la experiencia límite que se resiste a ser puesta en palabras (y por tanto, a ser imaginada y por tanto pensada), ya sea en sentido positivo, para predicar tal adjetivo del tema tratado, o bien para negar o matizar tal carácter. ¿Qué es lo *indecible* y qué implica? ¿Es posible llegar al núcleo de la experiencia atroz de la tortura o de Auschwitz y extraer de ella algún significado?

Explorar lo *indecible* de la experiencia atroz lleva ineludiblemente a la figura del testigo, punto originario de todo posible discurso. Por testigo entendemos generalmente el superviviente, quien estuvo en el campo o fue objeto de tortura y sobrevivió. Aquel que padeció la experiencia del exterminio nazi y conservó tras ella la vida. Quien tras ello reingresó, al menos aparentemente, en la sociedad de los hombres donde podría contar lo que vio y vivió. El relato del superviviente se perfila ante nosotros como el relato experiencial de lo atroz, el que procede de la experiencia de seres humanos reales en el mundo extremo de la tortura.

La voz del torturado parece contener lo verdadero de la experiencia, aquello a lo que precisamente querríamos llegar para ver, oír y comprender de qué se trata. Por ello, el testimonio aparece como el espacio privilegiado donde pensar lo indecible, donde la problemática que la atraviesa y la envuelve se manifiesta de una forma más concreta y radical.

El problema más inmediato, que acechaba a muchos prisioneros ya en el campo de concentración y que les acompañó una vez liberados fue el temor a que no les creyeran y en el peor de los casos ni siquiera escuchados por “el mundo de fuera”, por quienes nunca vivieron algo similar.

De esta forma, el primer obstáculo para el testimonio del superviviente es el temor a la recepción de su relato por parte de la sociedad a la que se vuelve, ya él subyace la conciencia de la dificultad de decir la propia experiencia.

Siguiendo en parte otros derroteros de reflexión distintos a los descritos, el historiador alemán Reinhart Koselleck también ha incursionado en esta cuestión a partir de varios de sus trabajos. En líneas generales, se puede afirmar que para Koselleck no hay sujeto portador de la memoria colectiva y cualquier formulación de ésta no es más que una excusa para imponer las opiniones de otro o de un grupo. El derecho que tiene la persona en singular a su propio recuerdo, y sin el cual no podría vivir, no puede ser colectivizado.

Subyacente a esta particular posición suya, se halla el fundamento de que el criterio infalible de la verdad es lo experimentado en carne propia. De ahí que sólo los recuerdos primarios, por su evidencia sensible y emocional, serían auténticos.

Entre los trabajos de Koselleck dedicados a la materia, se encuentran dos sugerentes ensayos producidos a finales de los años 90 y comienzos de este nuevo siglo. En ellos, se enfrenta a la mixtificación de la memoria colectiva y a las falsas abstracciones uniformadoras.

En el primero de los que aquí se mencionarán está *La discontinuidad del recuerdo*¹⁰, un texto que comienza por el relato de la propia experiencia del autor cuando, como prisionero

10 Originalmente publicado en el *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 47, nº2, Berlín, 1999, pp. 213-222, se citará aquí por su versión en español incluida en Koselleck, R., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Edición y traducción de Faustino Ocina, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. 39-51.

de los rusos, fue llevado en mayo de 1945 a Auschwitz. Allí un antiguo interno del campo de concentración de nacionalidad polaca le obligó a pelar patatas de forma más rápida a lo que Koselleck se negó argumentando que ellos, los prisioneros alemanes, no las comerían. El polaco reaccionó queriendo partirle una silla en la cabeza mientras le afirmaba *quieres que te rompa el cráneo, vosotros habéis gaseado a millones*.

Producto de dicho episodio, Koselleck tomó contacto por vez primera con la magnitud del exterminio practicado por los nazis en los campos del Este y extrajo la tesis de que dicha experiencia primaria resultó intransferible. Si las experiencias resultan intransferibles, toda experiencia secundaria sólo podrá construirse con base en una discontinuidad.

El ejemplo de la generación del 68 en Alemania –compuesta por los nacidos a comienzos de la década de 1940 o incluso al finalizar la guerra– y su intensa crítica moral hacia la generación de sus padres, le sirve a Koselleck para poner de relieve la fragmentariedad, pluralidad y el carácter intransferible de las experiencias primarias. Estos modos de experiencia que se mantienen en espacios fragmentados sólo pueden agregarse a un espacio de recuerdo constatado través de posteriores procesos de condensación, pero éstos serán siempre secundarios y plagados de problemas puesto que “el paso de la experiencia primaria de origen plural y segmentario al recuerdo institucionalizado es un proceso constante, que en cada actualidad fija científicamente y *ex post* una experiencia (...) que siempre lleva consigo sorpresas para la generación que primariamente la vivió (...) siempre sale a la luz algo nuevo y siempre se sabe algo diferente que antes”¹¹.

Asumiendo que los crímenes del nazismo fueron tan graves que no pueden ser concebibles ni comprensibles, Koselleck no evita abordar tres formas de tratamiento de la cuestión que serían posibles de esgrimir con motivo de la tesis de la discontinuidad. La primera alternativa sería la de recurrir a la ciencia, bien sea la historia, la sociología o la filosofía para explicar qué pasó. Una tarea interminable, según el autor, que siempre puede ser ampliada y por tanto permanece abierta.

La segunda explicación viene constituida por el juicio moral, acerca del exterminio de los judíos, los pueblos eslavos, las etnias *sinti* y *romà*, y éste siempre tiene razón. Excepto que uno defienda la ideología nazi, ¿quién podría afirmar que es justo el exterminio de millones de personas inocentes? Ahora bien, la dificultad que supone una explicación de este tipo es que no aporta más que la constatación de *fue injusto, fue injusto, fue injusto*. Se trata de un tipo de juicio tan correcto como infructuoso.

Por último, es dable hacer referencia a la respuesta religiosa que consistiría en un acto de penitencia perpetuado por la oración que legitima el recuerdo de las víctimas. Se trata de una estrategia en la que quedan fuera los no creyentes y que para Koselleck “no es un asunto del Estado ponerse un traje de religiosidad para celebrar de un modo cuasirreligioso la penitencia por los pecados, la cual, a falta de fe cristiana, ni se puede proveer ni se puede esperar”¹².

Ninguna de las tres alternativas de recuerdo resulta satisfactoria para el historiador alemán a la hora de explicar lo que en verdad resulta incomprensible del pasado atroz. Cada

11 Vid. Koselleck, R., “La discontinuidad del recuerdo”, en *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, cit., p. 42.

12 Vid. Koselleck, R., “La discontinuidad del recuerdo”, cit., p. 47.

una a su manera sólo puede conducir a la desesperación y quizá sea ésta la que tenga que quedar retenida en el recuerdo o, en palabras de Koselleck, “metafóricamente, cada paso lleva junto a la cámara de gas pero no a su interior”¹³.

El segundo trabajo de Koselleck que aquí interesa subrayar es *Formas y tradiciones de la memoria negativa*¹⁴ que al igual que en el caso anterior se interroga por la posibilidad de recordar crímenes atroces. La tesis aquí defendida resulta ser también la del carácter intransferible que tienen experiencias tales como las que marcaron a millones de víctimas durante el nazismo: el miedo, el hambre, el agotamiento, la falta de protección, la ausencia de cualquier tipo de esperanza de mejora o auxilio. Todas ellas conforman los recuerdos de los afectados que “se derraman como una masa de lava sobre sus cuerpos, de un modo inamovible y permanente”¹⁵.

En contraste con este tipo de experiencias, todas las de los que no estuvieron allí, como por ejemplo la de los nacidos en generaciones posteriores, son secundarias.

Así es como pueden identificarse una serie de experiencias de personas que compartieron su sufrimiento en los campos y la conservación de un conjunto de recuerdos que dejaron huella en sus memorias sin intermediarios. No obstante, la enunciación de este fenómeno no puede suponer, según Koselleck, la existencia de una memoria colectiva. Ésta no sería más que una falacia bienintencionada.

Al igual que en el caso de Améry, Koselleck estudia los alcances de este legado negativo pero en su planteamiento adquiere protagonismo la cuestión de la gestión del mismo por parte de la sociedad en su conjunto. En este caso, su estudio se centra en la sociedad alemana y las funciones que al respecto debería cumplir el Estado alemán.

El eje de este trabajo lo constituye tres preguntas básicas: ¿Quién debe ser recordado?; ¿Qué se debe recordar?; ¿Cómo hay que recordar?

Ante una memoria negativa como la alemana, el camino que propone Koselleck consiste en diferenciar las experiencias primarias –protagonizadas por los auténticamente afectados– de la experiencia *elaborada* y *secundaria*. Ésta última es la que prevalece en la actualidad y que genera problemas tales como los enunciados a partir de las tres preguntas ya mencionadas.

La memoria alemana, negativamente preformada, sólo puede ser elaborada historiográficamente porque las experiencias de los supervivientes o de los asesinados no pueden ser la de los alemanes actuales.

Respecto de la primera pregunta, el autor sostiene que en su país se debe recordar tanto a los verdugos como a las víctimas. Estrategia que se ha visto obstaculizada por la exclusión mutua que ha tenido lugar sobre todo en términos de representación monumental. Acerca de esta cuestión, Koselleck expone críticamente el caso de la *Neue Wache*.

En el suelo del interior de la *Neue Wache* se puede leer, a los pies de la Pietà de Kollwitz, la inscripción “a las víctimas de la guerra y la tiranía” (*Den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft*) que es, de acuerdo con Koselleck, equívoca e inapropiada. El término

13 Vid. Koselleck, R., “La discontinuidad del recuerdo”, cit., p. 48.

14 Originalmente publicado como “Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses”, en Volkhard Knigge y Norbert Frei (eds.), *Verbrechen erinnern*, Beck, Múnich, 2002, pp. 21-32 vol. 47, se citará aquí por su versión en español incluida en Koselleck, R., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, cit., pp. 53-63.

15 Vid. Koselleck, R., “Formas y tradiciones de la memoria negativa”, cit., p. 55.

opfern denota tanto el sacrificio voluntario como el hecho de haber sido vencido o muerto. Esto hace que se confundan los soldados alemanes con quienes han sido asesinados por los nazis dando a entender como si todos los alemanes caídos en la guerra hubiesen sido víctimas pasivas del nazismo, al igual que los millones de inocentes asesinados. Una fórmula de estas características encierra una hipocresía, una ambivalencia y un fraude que no hace justicia con el pasado ni con los efectivamente aniquilados.

Tal como se puede apreciar, la construcción cultural de la memoria -aquella que Koselleck designa como resultado de la experiencia *elaborada* y *secundaria*- sí que es transmisible a otras generaciones. Las instituciones y entidades, entre ellas desde luego el propio Estado, se forjan una memoria utilizando símbolos, textos, imágenes, lugares, ritos, monumentos y prácticas. Temas como los de la culpa y la vergüenza tienen difícil acceso a la memoria nacional porque cuesta integrarlas en una imagen positiva. En la construcción de la memoria nacional, ésta incorpora elementos enaltecedores y humillantes, pero éstos últimos sólo en el caso de que puedan asociarse con una imagen heroica o martirológica¹⁶.

La tesis defendida por el autor es que para los alemanes “sólo hay una posibilidad: la autoría y los autores deben ser incluidos en el recuerdo y no sólo las víctimas como tales. Esto nos diferencia de otras naciones. Pues nosotros somos políticamente responsables, y por eso debemos recordar los hechos y los autores y no sólo conmemorar a las víctimas”¹⁷.

En última instancia, y dentro del marco de esta pregunta acerca de quién debe ser recordado, surge la dificultad de los grupos de víctimas que tienden a individualizarse entre sí en aras de proteger su identidad. El problema que señala el historiador es que, de esta manera, se perpetúan las categorías que las propias SS habían impuesto a sus prisioneros para clasificarlos. Además, sigue abierta, y con polémica, la cuestión de si el duelo por los aniquilados debe seguir haciéndose de forma diferenciada según el grupo de víctimas que se trate: judíos, sinti, romà, homosexuales o, incluso, los propios alemanes. En efecto, Koselleck, al igual que otros intelectuales alemanes como el escritor W. G. Sebald, ha advertido de las deficiencias de una memoria que, como la alemana, ha desterrado del recuerdo a los muertos de su propia nación.

Sobre la segunda pregunta, *¿qué se debe recordar?*, la respuesta es más directa y contundente: la verdad. Ahora bien, el propio autor es consciente de que en el ámbito de esta pregunta se aloja el serio problema de pensar lo impensable y representar lo irrepresentable.

Al hilo de lo anterior, aparece la tercera cuestión: *¿cómo se debe recordar?* Para esta respuesta Koselleck vuelve a traer a colación, como en el caso del ensayo anterior analizado, las formas del recuerdo moral, el recurso a la ciencia y el culto memorial religioso. Sin embargo, incluye también en esta ocasión la vertiente estética.

16 En este sentido, se trata de una de las dificultades propias de la negatividad de la memoria alemana el limitarse a postular héroes positivos como los de la resistencia al nazismo pero apartando otros muertos suyos. Afirma el autor, “un pequeño monumento a los combatientes de la Primera Guerra Mundial fue decapitado en los años noventa. El libro -eclesiástico- de los difuntos de la Segunda Guerra Mundial fue robado recientemente. No puedo recordar que se haya producido alguna reacción audible. Como si el recuerdo del asesinato de los judíos nos forzara a olvidar a nuestros propios muertos (...) El trato con nuestros muertos que actuaron durante la Segunda Guerra Mundial, que pertenecen a la nación, se halla tan roto que la huida hacia un aparente pacifismo, que derriba y destruye los llamados monumentos militaristas, parece ofrecer una especie de exoneración. Esto es un error”. Vid. Koselleck, R., “Formas y tradiciones de la memoria negativa”, cit., p. 60.

17 Vid. Koselleck, R., “Formas y tradiciones de la memoria negativa”, cit., p. 58.

En relación con este último elemento, quizá no esté de más recordar que un sello distintivo de las labores de Koselleck como historiador ha sido su interés por la estética de la anamnesis y en particular por todo lo vinculado con los memoriales. A partir de una periodización que separa los monumentos de la Primera Guerra Mundial -en los que predomina un sentido de lo que supuso la muerte de los caídos- de los correspondientes al período histórico posterior, Koselleck sostiene que éstos últimos demandaron un sentido que era muy difícil de encontrar. Después de la Segunda Guerra Mundial, la negatividad de la memoria contemporánea ha devenido en aporía: la estética ha asumido el desafío de representar lo que es irrepresentable, se ha topado con que la cuestión del sentido es un en sí misma un sinsentido. Por ello, es reconocible una temática que caracteriza a muchos monumentos del Holocausto en la que se utilizan “muros que dejan abierta una grieta (...) formas huecas para los desaparecidos (...) masas de piedra acumuladas (...) de este modo los crímenes sólo son indirectamente mostrados”¹⁸.

Hacia el final del ensayo, que es objeto aquí de comentario, Koselleck también subraya la relevancia que han adquirido trabajos de ilustración y texto como los de Art Spiegelman en los que sirviéndose de una alusión indirecta, como es la fábula de animales, es capaz de poner al lector en un estado de reflexión que en muchos casos la contemplación de formas directas de representación del horror nazi no ha podido alcanzar.

3. Alguna conclusión

Los periplos vitales de Jean Améry y Reinhart Koselleck poco tienen que ver ya que ni siquiera pertenecieron a la misma generación. Sus nacionalidades no fueron las mismas e incluso el primero de ellos por su condición de judío le tocó estar en el bando de las víctimas mientras que al segundo la guerra sólo le afectó incidentalmente. Tampoco fueron comunes sus profesiones. Sin embargo, ambos utilizaron el alemán como lengua de expresión y trabajo, pero quizá lo más destacable es que en ellos hallamos un tipo de reflexión sobre la memoria, el dolor y el cuerpo que tienen sus puntos de confluencia.

Destacaré sólo tres de ellos. El primero es que tanto en el filósofo-escritor como en el historiador-intelectual encontramos una centralidad reconocida a la experiencia atroz como configuradora, de manera radical y permanente, del sujeto. En el estudio que Améry realiza sobre los efectos de la tortura, éstos se resisten a ser elaborados como experiencia formativa al igual que ocurre con las experiencias primarias a las que se refiere Koselleck.

En segundo lugar, podemos mencionar las tesis comunes que han defendido en torno a la memoria negativa como aquella que en la contemporaneidad ha estado en la búsqueda incesante de comprender lo incomprensible. Así como la obra de Améry se mueve dentro del laberinto de lo indecible, como resultado de la atrofia que se produce en el lenguaje por la experiencia de exterminio o de tortura, la de Koselleck busca comprender el conjunto de experiencias extremas dejando en todo momento la puerta abierta a la incorporación de nuevos elementos y siendo consciente de las limitaciones de la historiografía para dar cuenta de las mencionadas experiencias.

18 Vid. Koselleck, R., “Formas y tradiciones de la memoria negativa”, cit., p. 58.

En tercer lugar, y siguiendo coordenadas que nos proveen ambos autores, podemos afirmar que lo vivido en primera persona tiene un derecho de veto frente a las memorias de instituciones y entidades que forjan una memoria utilizando diferentes estrategias y materiales propios de una construcción cultural que busca ser transmisible a otras generaciones pero al precio de tergiversar los hechos. De ahí que al historiador le corresponda asumir la supervisión de las diversas instancias transmisoras de los recuerdos secundarios, valorando la importancia de la experiencia directa del daño.

Bibliografía

- Améry, Jean (2001): *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Traducción de Enrique Ocaña, Pre-textos, Valencia.
- Corbí, Josep E. (2012): *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering*, Routledge, New York, pp. 45-73.
- Koselleck, Reinhart (2011): *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Edición y traducción de Faustino Ocina, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Levi, Primo (2000): *Los hundidos y los salvados*, Traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona.
- Scarry, Elaine (1987): *The body in pain. The making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York, pp. 3-59.

La obsolescencia de las corporaciones foucaultianas en la era de la postmetrópoli*

The obsolescence of Foucault's analysis of the bodies in the age of the postmetropolis

JULIA URABAYEN** Y JORGE LEÓN CASERO***

Resumen: Para Foucault, el poder es productor de realidad, tiene un sentido positivo y se articula mediante técnicas disciplinarias y biopolíticas. Como todo poder es físico, el lugar sobre el que actúa es el cuerpo, que es una ficción producida por el entrecruzamiento de ambas técnicas. Este entrecruzamiento ha dado lugar a la creación de enfermos, locos y presos. El presente artículo realiza un análisis de los procesos de generación de estas corporalidades marginales, concluyendo la obsolescencia del modelo somatocrático foucaultiano, incapaz de dar explicación de las nuevas técnicas biopolíticas de gobernanza ciudadana propias de las *Smart Cities*, caracterizadas por un continuo proceso de descorporalización de lo gobernado.

Palabras claves: Foucault, poder, disciplina, biopoder, cuerpo.

Abstract: For Foucault, power is a producer of reality, has a positive meaning and is articulated in different techniques that are typical of the disciplines and the biopower. As every power is physical, the place where the power acts is the body, which is a fiction that it is produced in the crossing of the disciplinary power and the biopower. This crossing has produced ill people, crazy people and prisoners. This paper concludes that the model of Foucault is obsolete and cannot explain the new biopolitical techniques of the governmentality typical of the Smart Cities, whose essential feature is the process of loss of the body in what is governed.

Keywords: Foucault, Power, Discipline, Biopower, Body.

Fecha de recepción: 27/05/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Este artículo recoge resultados de la investigación "Mapa de Riesgo Social" financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+i orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. CSO2013-42576-R.

** Universidad de Navarra, profesora Titular, jurabayen@unav.es, Corrientes actuales y Filosofía política, publicaciones recientes: "Politics in Levinas and Derrida. Beyond and Against Liberalism", en *Sage Open*, 2015, pp. 1-11. "Las relaciones interpersonales en el pensamiento de Marcel y Levinas: de la intersubjetividad a la alteridad", en *Pensamiento*, 2016, 72, 270, pp. 61-83.

*** Universidad San Jorge, Profesor Ayudante Doctor, jleon@usj.es, Estética y Urbanismo, publicaciones recientes: "La arquitectura de la seducción. Un análisis de las arquitecturas digitales en la sociedad de consumo", en *Arte, Individuo y Sociedad*, 27, 3, 2015, pp. 445-460. "El humanismo es una violencia propia de bestias. Filosofando a martillazos, a partir de Levinas y Derrida, la medida de lo humano y lo humano como medida", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2016, 33, 1, pp. 253-284.

Foucault considera que todo poder es físico y se puede articular en dos niveles: lo micro y lo macro¹. En un caso, se incide en las disciplinas y en la individualización (anatomopolítica). En el otro, en la población (grupo de seres vivos regidos por leyes biológicas)². Inicialmente, Foucault se ocupa del poder disciplinario, del que individúa al límite el cuerpo. Posteriormente, dirige su atención hacia el biopoder, ese poder que produce la sociedad, destacando las nociones de riesgo y peligrosidad³. Esto da lugar a la sociedad de la seguridad y el control, que se sirve de los mecanismos de estimación estadísticos⁴. En ambos casos, el modelo de poder es médico y los dos tipos de poder se entrecruzan.

Así pues, el cuerpo no es una realidad natural, sino que está modelado tanto por el poder disciplinario como por el biopoder⁵. Los dispositivos disciplinarios dan lugar a una normalización que se basa en la ortopedia social y el panoptismo⁶. Esa corrección-normalización se realiza sobre el cuerpo del individuo, sobre cada aspecto del mismo, así como sobre los tiempos de los sujetos que los padecen⁷. Por ello puede aplicarse a diferentes instituciones, en grados variables, pero con el mismo objetivo. Ahora bien, estos son, a la vez, mecanismos de control de la población porque la individualidad es una producción biopolítica orientada al control de la productividad⁸. Con el objeto de sostener esta tesis, estudiaremos algunas de las instituciones y saberes en los que se han aplicado esas técnicas. Comenzaremos con la medicina y estableceremos una graduación que mostrará el progresivo aumento del poder de estas técnicas sobre la corporalidad que crean.

Foucault describe la medicina como un lenguaje y una mirada sobre la enfermedad que organiza el discurso y el espacio, que registra y totaliza, que toca y que, a la vez, marca una distancia con la suciedad y miseria de los cuerpos enfermos⁹. Es la mirada que anatomiza la carne y ha condenado la vida porque muestra que percibir el cuerpo es percibir lo mórbido¹⁰.

1 Cfr. Deleuze, G., *Deseo y placer*, Córdoba, Alcion editora, 2004, p. 182; Foucault, M., *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La marca editora, 2009, p. 41.

2 Foucault, M., *Las redes del poder*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 57-59.

3 Cfr. Foucault, M., *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 258.

4 Esta es una de las funciones vinculadas a la medicalización del poder. Otros autores sostienen que el origen de la estadística en tanto que ciencia primaria del Estado son disciplinas de control espacial del territorio como la cartografía y/o la geografía, originalmente creadas no para el control de las epidemias, sino para la organización de los recursos naturales del territorio desde un punto de vista productivo. Entre ellos es obligado destacar Tafuri, M., «Las máquinas imperfectas. Ciudad y territorio en el siglo XIX», en: Morachiello, P., Teysott, G., *Congreso Architettura, programma, istituzioni nel XIX secolo*, Roma, Officina Edizioni, 1980 y Harvey, D., *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007. Ante estas críticas, algunos intérpretes de Foucault insisten en conectar el tercer período con el segundo y destacar que es en ese en el que se ven mejor los aspectos humanos y no meramente medioambientales de la biopolítica. Cfr. Terrel, J., *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.

5 Cfr. Foucault, M., *La historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005, pp. 147-148.

6 Cfr. Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 14. Esa normalización es el rasgo distintivo de la sociedad disciplinar. Cfr. Foucault, M., *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Gallimard, Paris, 2013, p. 242.

7 Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 124.

8 Foucault, M., *Las redes del poder*, p. 16.

9 Cfr. Foucault, M., *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 158-165.

10 Cfr. Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, p. 265.

Junto a esta conformación del cuerpo enfermo, la medicina supone la aparición de la vida patológica, del concepto de epidemia, y del problema de la gestión colectiva de la enfermedad¹¹. Estas son instancias biopolíticas. El control de las epidemias exige el control de la población y del espacio de un Estado, especialmente por medio del “*lugar privilegiado de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social*. [...] Esta higiene, en tanto que régimen de salud de las poblaciones, implica por parte de la medicina un determinado número de intervenciones autoritarias y de medidas de control”¹². Desde las tradicionales exposiciones internacionales sobre planificación urbana organizadas en torno a la higiene como *leitmotiv*,¹³ hasta los principios de la Carta de Atenas del cuarto Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (1933),¹⁴ o las planificaciones administrativas para la regeneración social de barrios tanto en la década de los 60 como en la actualidad,¹⁵ la referencia al urbanismo como “técnica médica” para la curación de las ciudades sigue manteniendo toda su vigencia.

Lo mismo sucede con el paso de la medicina como curación del hombre enfermo a la definición del hombre saludable¹⁶, ya que está unida a la supresión de lo que puede ser un obstáculo para la construcción de un nuevo espacio. Este es uno de los goznes entre la sociedad punitiva y la biopolítica, pues “el capitalismo [...] socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos [...] se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. [...] El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica”¹⁷. Con este enfoque se modifica el punto de vista: el objetivo es el Estado al servicio del individuo que goza de buena salud y tiene la obligación de conservarla¹⁸. Es decir, la producción del cuerpo social supone el surgimiento de una nueva moral, una nueva política y una nueva economía del cuerpo, que Foucault denomina “somatocracia”¹⁹.

11 La epidemia es una toma de conciencia política de la medicina, lo que lleva a establecer “un doble control: instancias políticas sobre el ejercicio de la medicina; y un cuerpo médico privilegiado”, Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, p. 35.

12 Foucault, M., *Estrategias de poder*, p. 336.

13 A este respecto resulta paradigmático el lema de la Exposición Internacional de Lyon “L’hygiène devrait être l’unique Source de toutes les lois”, comisariada por Tony Garnier, arquitecto municipal de Lyon, mundialmente conocido por su proyecto utópico de ciudad industrial.

14 Según dicha hoja de ruta, para el futuro urbanismo las cuatro actividades básicas del hombre (habitar, trabajar, circular y ocio) debían ser proyectadas sobre espacios distintos y optimizados de forma exclusiva a la función de que se tratara. De este modo, la Administración organiza y optimiza el desarrollo de la ciudad como si se tratara de una gran fábrica.

15 Como denunciaba Goodman en 1972, “the city as a body operates well, but now and then has some aberrations—some cancers. Cut out the cancers, goes the argument, and the body will continue its proper functioning”, Goodman, R., *After the Planners*, Middlesex, Penguin Books, 1972, p. 107.

16 Cfr. Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, p. 46.

17 Foucault, M., *Estrategias de poder*, pp. 365-366.

18 Foucault analiza el plan Beveridge. Cfr. Foucault, M., *Estrategias de poder*, pp. 343-349. Igualmente estudia los procesos por los que en el siglo XVIII la medicina deja de ser asistencial o aplicable a los pobres, que serán clasificados en buenos y malos, y juzgados como ociosos y/o viciosos que no deben ser mantenidos por la sociedad si es culpa suya haber dejado de ser productivos. Cfr. Foucault, M., «La política de la salud en el siglo XVIII», en: *El poder, una bestia magnífica, sobre el poder, la prisión y la vida*, México, Siglo XXI Editores, 2012, pp. 214-216.

19 Cfr. Foucault, M., *Estrategias de poder*, pp. 344-345.

Otro ámbito en el que las disciplinas se han aplicado ampliamente, y que está estrechamente unido al anterior, es la locura; esa enfermedad que en el imaginario colectivo ocupa el lugar que durante el medioevo tuvo la lepra y que, por ello, cargará con el rasgo distintivo de esta: la exclusión²⁰. Foucault parte de la *Stultifera navis* hasta el gran encierro del hospital descrito por él como un poder que decide, juzga y ejecuta²¹. Así se creará una nueva imagen del cuerpo del loco. El loco y su locura son, a la vez, una amenaza y una cosa ridícula, ya que la locura es lo que amenaza, lo que es definido y lo que guarda una gran similitud con la razón, aunque parece una mascarada suya²². Además, esa amenaza aumenta, ya que la sinrazón se asocia a partir del siglo XIX con el uso de la fuerza²³ y, por ello, con la animalidad.

El aspecto que deseamos destacar es que este poder psiquiátrico penetra, por medio de la figura del médico, el vigilante y el sirviente, en los cuerpos de los locos y lo hace hasta la médula de sus huesos²⁴. Además, el insensato que cae bajo el régimen hospitalario es situado al margen o fuera de la normalidad, con lo que eso supone social y legalmente²⁵.

Es decir, este es un ámbito en el que las técnicas disciplinarias tienen un mayor alcance. En primer lugar, el poder psiquiátrico se define por una microfísica que se establece entre el cuerpo del loco y el del psiquiatra, lo que es común a la medicina. En segundo lugar, este cuerpo es producido, no solo en el aspecto de los comportamientos manifiestos, sino en el nivel de las funciones elementales, los músculos y los nervios, con el uso de la hipnosis, del magnetismo y de las drogas, así como del interrogatorio²⁶. Y este es un cuerpo, el neurológico, que ya no tiene la capacidad de engañar²⁷, pues no está configurado al modo

20 Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, I, México, Fondo de cultura Económica, 2002, pp. 13-20.

21 Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura*, I, pp. 81-82.

22 Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura*, I, p. 61.

23 Cfr. Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, p. 23. El tratamiento seguirá dos vías: medicamentosa y moral, p. 24. Todos estos temas los estudió también en su primer trabajo, que rechazó muy pronto: *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 2013.

24 Cfr. Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, p. 16. En un libro colectivo publicado a raíz de un coloquio homenaje a *Historia de la locura*, se retoman los puntos fuertes y débiles de su estudio. Cfr. AA. VV., *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1996. Entre estos trabajos, el más crítico es el de Quérel que señala lo que considera errores de *Historia de la locura*: defensa de un monismo que no existió, desacralización de la locura que no se produjo porque nunca hubo sacralización de la misma y, por último, afirmación de que el gran encierro no tuvo por objeto principal a los locos ni se produjo en la época señalada por Foucault (cfr. pp. 71-86). El otro texto crítico es el de Derrida, que pretende realizar una corrección-revisión de su crítica de 1963, incidiendo esta vez más en Freud (cfr. pp. 125-172).

25 Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura*, I, pp. 207-208. El diagnóstico médico de locura puede llegar a constituir un título válido para la incapacitación jurídica del sujeto diagnosticado, lo cual implica la falta de capacidad para realizar contratos de forma válida. Véase Díez-Picazo, L., *Sistema de Derecho Civil I. Introducción. Derecho de la persona*, Tecnos, Madrid, 2012.

26 Cfr. Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, pp. 224-335. La lista de medicamentos que actualmente se usan para tratar las patologías psiquiátricas es muy larga.

27 Según algunos autores, tras la sociedad disciplinar y la de control, se ha abierto una nueva sociedad (*neo-politics* o *neuropower*) marcada por técnicas de control ejercidas sobre el cerebro. Cfr. Neidich, W., «Is Resistance Fertile?», en: Nilsson, J.; Wallenstein, S.-O., *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Södertörn, Philosophical Studies, 2013, pp. 133-144. Mey destaca las reivindicaciones hechas desde la Biosociabilidad y desde colectivos como los autistas que buscan nuevas formas de subjetivación no vinculadas a ideas establecidas acerca de una supuesta normalidad bio-social. Cfr. Mey, A., «Rancière as Foucauldian? On the Distribution of the Sensible and New Forms of Subjectivities?», en Nilsson, J.; Wallenstein, S.-O., *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, pp. 175-183.

de un lenguaje, sino de un código. Pero ese no es el último cuerpo al que se enfrenta la psiquiatría: “Debajo de ese cuerpo neurológico y al término de esa suerte de gran batalla entre el neurólogo y la histérica [...] bajo el cuerpo neurológico aparentemente captado y que el neurólogo esperaba y creía haber captado en efecto como verdad, vemos aparecer un nuevo cuerpo; un nuevo cuerpo que ya no es el cuerpo neurológico sino el cuerpo sexual”²⁸.

Este cuerpo al que se aplican las disciplinas es también producido desde la biopolítica. El loco es visto como un obstáculo al orden de la sociedad por su pobreza y por su vida improductiva: “Es una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en conjunto”²⁹. Fuera de los períodos de crisis, el encierro conservará un sentido económico: dar trabajo a los internados para que sean útiles y contribuyan a la prosperidad social³⁰.

El internamiento es un mecanismo económico por otros motivos. En primer lugar, porque es un modo de regular la mano de obra. En segundo lugar, porque los internos son población y, por ello, parte de la riqueza de una nación. De ahí que se afirme que va contra la economía inmovilizar recursos y se cuestione si debe ser la sociedad la que se ocupe de asistir a estas personas. El cuerpo del loco es parte del cuerpo social y tiene que ser productivo. Así el loco queda atrapado en el cruce de lo económico (el trabajo, la producción y sus gratificaciones) y lo moral (la virtud, la vigilancia y las recompensas).

El asilo es también una precaución social, pues es la eliminación de los asociales³¹. El loco no solo es anormal, bestial, sino también peligroso, cargado de maldad y criminalidad. La gran preocupación ante el cuerpo del loco, que con su presencia desafía a la sociedad, será la seguridad y esto marcará el paso de la locura a la prisión: “Se ha preguntado por qué ese interés de los psiquiatras en el crimen [...] era el medio de fundar el poder psiquiátrico [...] en términos de peligro: estamos aquí para proteger a la sociedad porque, en el corazón de toda locura, está inscripta la posibilidad de un crimen”³². De ahí la estrecha conexión entre la psiquiatría y la justicia penal, así como el papel medicalizado de la justicia criminal que, a pesar de ser cada vez más un poder incorpóreo, sigue aplicándose a la corrección de los comportamientos y hábitos; es decir, sobre el cuerpo³³.

28 Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, p. 380. Una de las tecnologías del biopoder es el dispositivo de sexualidad, que es a la vez un elemento indispensable del capitalismo y de la seguridad de la población: por sus enfermedades propias y por las que puede transmitir. Pero Foucault señala que se corre un riesgo al estudiar la sexualidad como un dominio similar a la enfermedad o la delincuencia, pues el eje principal de la sexualidad es la relación consigo mismo. Cfr. Foucault, M., *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, México, Siglo XXI editores, 2013, pp. 192-193.

29 Foucault, M., *Historia de la locura*, I, p. 105. Por ello habrá casos que no se castigarán con el encierro, sino con la prisión. La locura se castigará y quedará prisionera de un mundo moral; el crimen se penalizará en un ámbito judicial.

30 Foucault señala que había acuerdos que permitían a los empresarios privados usar esa mano de obra en su propio provecho. Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura*, I, pp. 110-111. Cuestión nuevamente de actualidad debido al progresivo auge de construcciones de cárceles gestionadas por empresas privadas en Estados Unidos y Francia desde comienzos de la década de los 90 en las que se promueve la remuneración de 1 euro/día para la mano de obra presidiaria. Cfr. «El sucio negocio de las cárceles privadas en Estados Unidos», en: *El País*, 24/01/2014. Este tema fue estudiado en 1989 por el Magistrado del Tribunal Supremo Ruiz-Jarabo en «Prisiones privadas», en: *Jueces para la democracia*, n. 8, 1989, pp. 40-46.

31 Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura*, I, pp. 126-129.

32 Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, p. 297.

33 Cfr. Foucault, M., «La prisión vista por un filósofo francés», en: *El poder, una bestia magnífica*, p. 201.

El último ámbito de aplicación de las técnicas disciplinarias que vamos a estudiar es la prisión, entendiendo por esta toda la variada gama del régimen penitenciario que llega hasta los regímenes de libertad vigilada y/o las condenas a realizar trabajos comunitarios³⁴. La prisión es la institución que la sociedad tiene para operar actualmente con los que no respetan las leyes. Esta no es solo un modo de excluir y castigar, es una manera de constituir al otro como anormal y de responsabilizarlo por el mecanismo de exclusión al que es sometido.

En *Vigilar y castigar*, Foucault hace un estudio del suplicio, el castigo, la disciplina y la prisión³⁵; y establece que en esa transición se produce una desaparición del cuerpo como objeto de la represión penal y del espectáculo punitivo³⁶. El paso del suplicio al castigo supondrá dejar de tomar el cuerpo de los condenados como centro de acción para “introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social”³⁷. Esta será una política del cuerpo, no del poder que aprisiona un cuerpo por medio de unas cadenas, sino del poder mucho más fuerte que ata con las cadenas de las ideas para transformar al culpable en peligroso³⁸. Desde el estudio de esas disciplinas que producen el cuerpo individual del criminal se pasa a la idea de que este es el enemigo de la sociedad, el que inicia la guerra contra todos y, por ello, ha de ser castigado³⁹. Así, la prisión se desvela como la disciplina más nítida: es toda la vida del criminal la que es pautada, dentro y fuera de la prisión.

Esta es, por tanto, la manifestación más clara del entrecruzamiento del poder disciplinario y del biopoder. En primer lugar, la cárcel establece la soledad como condición de la sumisión total e impone el trabajo para cubrir las necesidades propias transformando al criminal en obrero dócil. En segundo lugar, une a lo jurídico todo un suplemento disciplinario que da lugar a lo penitenciario. Así destaca una diferencia importante: “El castigo legal recae

34 Cfr. Foucault, M., *Estrategias de poder*, p. 164. Para Foucault la prisión es un éxito, pues “crea y mantiene una sociedad de delincuentes”, lo que a su vez es la coartada perfecta para que el poder endurezca el control de la sociedad. Cfr. Foucault, M., «La prisión vista por un filósofo francés», en: *El poder, una bestia magnífica* p. 195, pp. 200-201.

35 Foucault redacta, junto a otros intelectuales, el “Manifiesto del GIP” en febrero de 1971. Cfr. Foucault, M., «El poder, una bestia magnífica», pp. 170-171. En una entrevista concedida en 1972 califica su visita a la prisión de Attica como “una experiencia aterradora”, Foucault, M., «Acercas de la cárcel de Attica», en: *El poder, una bestia magnífica*, p. 181. Hay, al menos, dos obras dedicadas a estos temas que hay que destacar: AA. VV., *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunis par Michel Perrot*, Paris, Seuil, 1980. Boullant, F., *Michel Foucault y las prisiones*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.

36 Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2005, p. 16. A la tecnología del poder sobre el cuerpo se une la tecnología del alma aplicada por educadores, psicólogos, psiquiatras y trabajadores sociales.

37 Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 86.

38 Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 134. Esta transformación del Derecho Penal en técnica de gestión del riesgo se aprecia en la tradicional clasificación que la doctrina penalista realiza entre “delitos de lesión” y “delitos de peligro”, entendiendo por estos últimos aquellos delitos en los que aún no se ha consumado un daño efectivo, como toda la gama de delitos en los que el bien jurídicamente protegido es la salud pública, jurídicamente justificados desde la necesidad de “adelantar las barreras de protección”.

39 Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 94. Para Foucault, el crimen como un ataque no solo al individuo al que se ha lesionado, sino a la sociedad, aparece con la figura del procurador en el siglo XII. Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 67-68. Esta idea del crimen contra la sociedad que aún pervive de forma primordial en ciertos delitos como los delitos contra la salud pública, será complementada con los delitos contra el Estado, cuyo ejemplo paradigmático es el de terrorismo, entendiendo por este, en nuestro país, toda organización que tenga “por finalidad o por objeto subvertir el orden constitucional o alterar gravemente la paz pública” (art. 571.3 Código Penal).

sobre un acto; la técnica punitiva sobre una vida⁴⁰. Por último, el criminal es el enemigo público por su posición ante la producción: El crimen comienza con la falta de estado civil, de localización geográfica y de trabajo⁴¹. La prisión obedece a la lógica de que el criminal es el enemigo de la sociedad y debe pagar por el daño que ha producido y, si eso no fuera posible, al menos, hay que garantizar que no pueda repetir el daño causado.

Este proceso está, inicialmente, unido a fenómenos de urbanización en los que se produce una llegada masiva de población flotante, marginal y peligrosa que es expulsada por su pobreza y es vista como amenazadora para la población trabajadora⁴². Posteriormente, ese miedo se dirige a la presencia física del cuerpo del trabajador; es decir, a los que producen y están en contacto con la riqueza, pero no la poseen. Y no solo a ese cuerpo como cuerpo que desea la riqueza ajena, sino también al cuerpo como fuerza física que el trabajador puede deteriorar por su “mal” cuidado⁴³. Es decir, Foucault señala que hay un ilegalismo propio de la depredación y otro de la disipación, y que el segundo se controla y castiga más por vías morales, que legales⁴⁴.

En conclusión, en el juego de lo punitivo y lo penal se ve muy bien el modo en el que se entrecruzan las disciplinas y la biopolítica. En este marco se engloban las vidas de los hombres infames⁴⁵, pero también la penalización de los comportamientos del obrero sobre su propio cuerpo cuando pueden perjudicar la fuerza productiva “que pertenece al patrón”⁴⁶.

Este entrecruzamiento de poderes muestra que “estamos entrando en sociedades de *control* que ya no son exactamente disciplinarias. Se considera a menudo a Foucault como el pensador de las sociedades disciplinarias y de su técnica principal, el *encierro* (no únicamente el hospital o la cárcel, sino también la escuela, la fábrica o el cuartel). Pero, de hecho, Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas. Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea”⁴⁷.

40 Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 255.

41 Cfr. Foucault, M., *Estrategias de poder*, p. 134.

42 Fenómenos actualmente agrupados bajo el término “gentrificación” y cuyo empleo por parte de las Administraciones Públicas como estrategia biopolítica de regeneración de barrios ha sido progresivamente consolidada desde que Florida estableciera a la nueva clase creativa del proletariado inmaterial como el motor urbano en la revalorización del suelo. Cfr. Florida, R., *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life*, New York, Basic Books, 2002. Para un primer archivo de dichas prácticas en nuestro país remitimos al trabajo realizado por el grupo de investigación *Left Hand Rotation*: <http://www.lefthandrotation.com/gentrificacion/> (última entrada 25/07/2015).

43 Cfr. Foucault, M., *La société punitive*, pp. 175- 177.

44 Cfr. Foucault, M., *La société punitive*, p. 197. Estos comportamientos se controlan por vías parapenales, mediante un juego de recompensas y castigos, que da lugar a una continuidad de lo punitivo y lo penal. Según Foucault, la tendencia del siglo XIX fue más controlar la sociedad que defenderla y para ello se sirvió del concepto de peligrosidad. Para lograr ese control se pusieron en marcha unos poderes laterales al de la justicia: la policía y una red de instituciones de vigilancia y corrección. Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, p. 88. La prisión nace de esas prácticas y se impone porque “era la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas estas instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX”, p. 128.

45 Cfr. Foucault, M., *La vida de los hombres infames*, La Plata, Editorial Altamira, 1996.

46 El francés señala que en las sociedades del control se tipifica como delito hasta la mera participación en una manifestación en cuyo transcurso se hayan cometido delitos. Cfr. Foucault, M., «La estrategia de amedrentar», en: *El poder, una bestia magnífica*, p. 204.

47 Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, p. 21.

Un control que dentro del nuevo contexto político-económico que concibe la ciudad en su conjunto, y no únicamente la fábrica, como ámbito espacial primordial para la organización de las relaciones de producción y la fuerza de trabajo, ha dado un salto cualitativo en las técnicas de vigilancia y gestión de la vida mediante el desarrollo de las *Smart Cities*. En ellas, gracias a la instalación de cámaras y sensores junto a la programación de los protocolos automáticos de regulación en tiempo real, la vigilancia es desvinculada de la racionalización del espacio urbano para pasar a ejercerse de forma primordial desde el acceso a las bases de datos. A través del diseño de hospitales, psiquiátricos y cárceles, las sociedades disciplinares siempre utilizaron técnicas espaciales de organización en la producción de cuerpos como vía de optimización de la producción y expropiación de la fuerza de trabajo. En cambio, las nuevas posibilidades tecnológicas de las sociedades de control parecen no necesitarlas ya. Una situación en la que la pregunta básica que deberíamos hacernos es qué modo concreto de producción de cuerpos está generando una forma de gubernamentalidad urbana en la que el espacio físico ha dejado de ser el ámbito primordial de la organización y el control⁴⁸.

Como se preguntaba el re-elegido alcalde de Venecia, dado un modo de ocupación del territorio que “no conoce ya ningún nómos (porque nómos, ley, no lo olvidemos, significa en origen la subdivisión, la partición del territorio o del pasto)”⁴⁹ del espacio físico como condición previa para el gobierno de la población, “¿será posible aún un orden político, una *politeia* de la ciudad territorio, de la ciudad indefinida e indefinible?”⁵⁰. A lo que respondía: “La ‘filosofía’ del territorio post-metropolitano parece exigir nuestra metamorfosis en almas puras, o en pura *dynamis*, energía intelectual. Y, quién sabe, nuestra alma es quizá de veras *a-oikos*, sin casa, como el eros platónico, pero [...] ¿y nuestro cuerpo, la razón de nuestro cuerpo?”⁵¹.

El cuerpo es, pues, el ámbito principal de constitución de lo social que nos permitirá volver a crear nuevos puntos de resistencia frente a un proceso de producción que si bien una vez se fundamentó en el control de los mismos, en la actualidad tiende progresivamente a la expropiación y especulación directa de una fuerza de trabajo inmaterial sin necesidad de pasar por la gestión y mediación de lo corporal en sentido estricto.

La obra de Foucault sigue siendo actual, ya que hace posible seguir narrando-ficcionando la experiencia de nuestro cuerpo en algunas de sus dimensiones, pero no está claro que logre analizar de manera óptima cómo funcionan las técnicas de producción del cuerpo cuando la biopolítica postmetropolitana dirige su actuación a sujetos-cuerpos cada vez más inmateriales⁵².

48 En esta línea se dirigen las indagaciones sobre las nuevas relaciones del cuerpo, lo social y el consumo. Cfr. Sossa Rojas, A., «Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo» en: *Polis* [En línea], 28|2011, Publicado el 15 abril 2012. URL: <http://polis.revues.org/1417>. Vidal, R., «El poder en el cuerpo. Subjetivación, sexualidad y mercado en ‘la sociedad del espectáculo’», en: *Razón y palabra* [En línea], n° 39, 2004. URL: <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n39/rvidal.html>.

49 Cacciari, M., «La ciudad territorio (o la post-metrópolis)», en: Arenas, L. y Fogué, U. (eds.), *Planos de (inter)sección. Materiales para un diálogo entre filosofía y arquitectura*, Madrid, Lampreave, R. (ed.), 2011, p. 43.

50 Cacciari, M., «La ciudad territorio», p. 45.

51 Cacciari, M., «La ciudad territorio», p. 36.

52 La biopolítica se aplica sobre el material humano, no sobre el cuerpo. Cfr. Iacub, M., «Las biotecnologías y el poder sobre la vida», en: AA.VV., *El infrecuente Foucault: renovación del pensamiento crítico*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004, p. 174.

Bibliografía

- AA. VV. (1980): *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècles réunis par Michel Perrot*, Seuil, Paris.
- AA. VV. (1996): *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires.
- AA. VV. (2014): «El sucio negocio de las cárceles privadas en Estados Unidos», in Id., *El País*, 24/01/2014.
- Boullant, François (2003): *Michel Foucault y las prisiones*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Cacciari, Massimo (2011): «La ciudad territorio (o la post-metrópolis)», in Id., Arenas, Luis, Fogué, Uriel (eds.), *Planos de (inter)sección. Materiales para un diálogo entre filosofía y arquitectura*, Lampreave, R. (ed.), Madrid, pp. 33-45.
- Deleuze, Gilles (2004): *Deseo y placer*, Alción editora, Córdoba.
- Diez-Picazo, Luis (2012): *Sistema de Derecho Civil I. Introducción. Derecho de la persona*, Tecnos, Madrid.
- Florida, Richard (2002): *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life*, Basic Books, New York.
- Foucault, Michel (1996): *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, La Plata.
- Foucault, Michel (1996): *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.
- Foucault, Michel (1999): *Estrategias de poder. Obras esenciales (vol. II)*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, Michel (2002): *Historia de la locura en la época clásica, I*, Fondo de cultura Económica, México.
- Foucault, Michel (2005): *Vigilar y castigar*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, Michel (2005): *La historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, Michel (2007): *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel (2007): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, Michel (2009): *El yo minimalista y otras conversaciones*, La marca editora, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2012): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid.
- Foucault, Michel (2012): «La política de la salud en el siglo XVIII», in Id., *El poder, una bestia magnífica, sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI Editores, México, pp. 211-232.
- Foucault, Michel (2013): *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, Michel (2013): *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2013): *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI editores, México.
- Foucault, Michel (2014): *Las redes del poder*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Goodman, Robert (1972): *After the Planners*, Penguin Books, Middlesex.
- Harvey, David (2007): *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*, Akal, Madrid.

- Left Hand Rotation*: <http://www.lefthandrotation.com/gentrificacion/> (última entrada 25/07/2015).
- Iacob, Marcela (2004): «Las biotecnologías y el poder sobre la vida», in Id., AA.VV., *El infrecuente Foucault: renovación del pensamiento crítico*, Letra Viva, Buenos Aires, pp. 173-180.
- Mey, Adeena (2013): «Rancière as Foucauldian? On the Distribution of the Sensible and New Forms of Subjectivities? », en Id., Nilsson, Jakob; Wallenstein, Sven-Olov, *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Philosophical Studies, Södertörn, pp. 175-183.
- Neidich, Warren (2013): «Is Resistance Fertile? », en Id., Nilsson, Jakob; Wallenstein, Sven-Olov, *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Philosophical Studies, Södertörn, pp. 133-144.
- Ruiz-Jarabo, Dámaso (1989): «Prisiones privadas», in Id., *Jueces para la democracia*, n. 8, 1989, pp. 40-46.
- Sossa Rojas, Alexis (2012): «Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo», en: Polis [En línea], 28|2011, Publicado el 15 abril 2012. URL: <http://polis.revues.org/1417>.
- Tafuri, Manfredo (1980): «Las máquinas imperfectas. Ciudad y territorio en el siglo XIX», in Id., Morachiello, Paolo, Teysott, Georges, *Congreso Architettura, programma, istituzioni nel XIX secolo*, Officina Edizioni, Roma.
- Terrel, Jean (2010): *Politiques de Foucault*, PUF, Paris.
- Vidal, Rafael (2004): «El poder en el cuerpo. Subjetivación, sexualidad y mercado en ‘la sociedad del espectáculo’», in Id., *Razón y palabra* [En línea], n° 39, 2004. URL: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n39/rvidal.html>.

¿Espacio de aparición sin dimensión corporal? Identidad y violencia en H. Arendt

Space of Appearance without corporal dimension? Identity and Violence in H. Arendt

AGUSTINA VARELA MANOGRASSO*

Resumen: Este artículo analiza la temática del cuerpo humano en la obra de Hannah Arendt, desde la vinculación a su comprensión de la violencia y la identidad individual. Si, por un lado, la filósofa construye una teoría de “lo político” en términos de espacio de aparición y revelación de la identidad personal, el cuerpo, en principio, parece quedar relegado al ámbito privado que ella considera como un espacio de ocultamiento, ligado a la compulsión de la necesidad y la(s) violencia(s) prepolítica(s). Tomando en consideración las tensiones que esta distinción dicotómica plantea, exploraré posibles vías que su misma obra ofrece para trascenderlas y que permiten repensar sus aportaciones a los estudios contemporáneos sobre el cuerpo, así como sus conexiones con la identidad y la violencia.

Palabras clave: Arendt, cuerpo, aparición, identidad, violencia, esferas política y prepolítica.

Abstract: This paper analyzes the theme of the human body in Hannah Arendt’s work in its relation to her understanding of violence and individual identity. If, on the one hand, the philosopher builds her theory of “the political” as a space of appearance and disclosure of personal identity, on the other hand, the body seems to be relegated to the private sphere, which is considered as a space of concealment and linked to the compulsion of necessity and prepolitical violence(s). Taking into account the tensions that emerge in this dichotomic distinction, I will explore possible ways that her work gives us to go beyond them and that allows us to rethink Arendtean contributions to contemporary studies of the body, as well as its connections with identity and violence.

Keywords: Arendt, appearance, body, identity, violence, political and prepolitical spheres.

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 17/07/2016.

* Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. Becaria del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia AP2012/00635. agustinabelen.varela@um.es agustinavarelamano grasso@gmail.com. Líneas de investigación: Filosofía contemporánea, violencia física y simbólica, identidad personal y colectiva, inclusión y exclusión social. Referencias: Varela, Agustina, «¿Conformismo o desesperación? Necesidad y violencia en el pensamiento de Hannah Arendt», en: Hernández, P.; Hernández, G.; Juanes, A.; Píriz, C.; Poveda, P.; Rodríguez, M. (coord.), *Las Violencias y la Historia*, 5 voll., Salamanca, Hergar Ediciones Antema, 2016, pp. 209-227. ISBN:978-84-608-9468-1. Varela, Agustina, «De la coacción de la muerte a la coacción de la vida. Dos dimensiones de la violencia en la obra de Hannah Arendt», en: Campillo A., y Manzanero D., (coord.), *I Congreso Internacional de la Red Española de filosofía: Los retos de la filosofía en el siglo XXI*, 6 voll., Valencia, Facultat de Filosofia i Ciències de l’Educació, Universitat de València, 2015, pp. 79-89. ISBN 978-84-370-9680-3

1. Introducción

Toda la propuesta filosófica y política de Hannah Arendt puede ser pensada desde su esfuerzo por distinguir diversas esferas de la vida humana y conceder al terreno de lo político el rango más elevado, donde los humanos pueden ser auténticamente libres sin estar determinados por las coacciones que imponen la necesidad y las relaciones de violencia. Se trataría de un espacio público que, en contraposición al privado, se presenta como lugar de encuentro y de reconocimiento mutuo a través de la acción conjunta, siendo ésta –y el discurso como una forma de acción– la actividad más elevada, que permite a los humanos introducir la novedad en el mundo y revelar su identidad personal.

Sin embargo, la tensión surge al ser presentado como un espacio en que “aparece” un *quién*, en principio, desligado de su dimensión corporal, que, según Arendt, no puede ser lugar de libertad ni, por tanto, de realización individual precisamente porque pertenece a la dimensión pre-política de la “la simple existencia” sin capacidad de iniciativa¹. Éste ha sido un punto de confrontación irreconciliable con su pensamiento por parte de muchos intelectuales, sobre todo feministas. Otros, sin embargo, buscaron el modo de “confrontarse con ella de una manera sorprendentemente fructífera”², es decir, sin dejar de extraer el potencial de sus aportaciones. Y es esta última la línea que pretendo seguir en función de tres objetivos: en primer lugar, analizar brevemente sus nociones de cuerpo e identidad construidas en oposición a la experiencia totalitaria y desde la distinción entre esferas de la vida humana. En segundo lugar, explorar la vinculación que podemos descubrir en sus textos entre necesidad, cuerpo y violencia como amenaza a lo político y contrapuesta a la noción identidad personal. Por último, pretendo indagar en las herramientas que su misma obra puede ofrecer para trascender dicha contraposición.

2. Espacios de aparición (identidad y revelación) y de ocultación (cuerpo y coacción)

La distinción entre espacio público y privado recuperada desde otra locución arendtiana que distingue entre “espacio de aparición” (aquello que ha de mostrarse y necesita la presencia de otros) y “espacio de ocultación” (carente de dimensión intersubjetiva y que debe permanecer oculto), permite percibir más claramente la problemática de una esfera en que los individuos “aparecen” unos a otros y que, sin embargo, no parece considerar la dimensión política de sus cuerpos, relegados al ámbito privado. Este esfuerzo por distinguir y jerarquizar ambas esferas está enraizado en su crítica a la tradición del pensamiento occidental, pero más concretamente en la experiencia totalitaria de plena invasión de los espacios tanto público como privado y de la completa indistinción entre uno y otro. Una experiencia vinculada, asimismo, a la reducción de los humanos a la facticidad de sus rasgos biológicos³ o la pertenencia a una determinada “comunidad nacional”.

1 Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universitat de València, 2013, p. 114.

2 Collin, F., «Filosofía y biografía o pensar/contar según Hannah Arendt», en: Segarra, M., (ed.): *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 209.

3 “Under a totalitarianism system, all the possibilities for identity are assumed to be already inscribed on the body; the categories of social identity (whether of race, ethnicity, gender, class, or whatever) become embodied absolutes, and the fate of any individual is simply determined by the policies of the all –

En contraposición al totalitarismo que construyó su sistema anti-político basado en la noción de “naturaleza humana”, la filósofa vindica la de “condición humana” que, aun condicionándonos, no nos determina por completo, y un sentido de lo político que no se apoya en las diferencias naturales, sino que es constituido como ámbito de “igualdad artificial” (*equality*) entre aquellos que se muestran y pueden diferenciarse mediante la palabra y la acción. De modo que el “espacio político de aparición” supone “la *presencia* de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos [y que] nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”⁴. Es decir, la relación interhumana de esta esfera política se presenta como condición para garantizar la realidad misma, pero también –y es lo que en este análisis me interesa resaltar–, para configurar y revelar nuestra propia identidad.

No habría, para la alemana, un “auténtico”⁵ sentido de identidad individual previo al encuentro con los otros en el espacio público-político, porque no habría capacidad de singularización en el ámbito privado. Pero tampoco hacia el interior, algo así como una esencia predeterminada que permita mostrarnos como sujetos únicos. De hecho, según Arendt, desde esta perspectiva interna, todos los humanos somos iguales. Pasiones y emociones son pensadas en gran parte de su obra en términos semejantes a las necesidades fisiológicas, es decir, como parte de la “vida interna” de nuestros cuerpos que nos iguala en la uniformidad de la vida de la especie⁶.

En contraposición a la noción de un “yo (en)cerrado” en sí mismo, Arendt defiende que sólo actuando y hablando aparece la unicidad del sujeto ante la mirada de los otros, que también actúan con nosotros, pero que, a su vez, son espectadores y narradores de nuestras acciones, dándoles sentido una vez concluidas. De este modo, puede decirse que el “yo” arendtiano no es autónomo, ya que depende de los otros para “hacerse visible” y aparecer como unicidad, ni es tampoco un “yo autodeterminado”⁷, porque la identidad que se revela a los demás permanece oculta al propio actor. En definitiva, para Arendt la identidad individual es una posibilidad que se concreta, aunque nunca de forma conclusiva, en el momento intersubjetivo de la acción y el discurso, y del relato que les dará pleno sentido.

encompassing system in which the body is confined”. Moruzzi, N., *Speaking Through The Mask: Hannah Arendt and The Politics of Social Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, p. 115.

4 Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 60.

5 Hablar de un sentido “auténtico” de identidad, no significa que Arendt no conciba otras identidades configuradas al margen de lo político (como la de los excluidos), o destructoras de lo político (como la de los conformistas o de aquellos que buscan imponer identidades basadas en una única pertenencia, las “identidades asesinas” sobre las que reflexiona Amin Maalouf). Sin embargo, en el caso de las primeras, son invisibilizadas y no son concebidos en su unicidad por los otros. En el caso de las últimas, erradican el espacio de la pluralidad humana donde, y a partir del cual, la singularidad de cada quién puede adquirir realidad para los demás.

6 En este punto reside su crítica a las ciencias del comportamiento y, en concreto, a la psicología, que pretende hallar la identidad individual en el interior de cada cual. Arendt distingue entre “vida del espíritu” y “vida psíquica”, concibiendo a la psicología como una “ciencia” centrada en esta última: “[...] no hay sensaciones que correspondan a las actividades mentales; y las sensaciones de la psique, del alma, son sensaciones que experimentamos con los órganos corporales [...] La distinción y la individualización se dan gracias al discurso [...] que no son producto o «símbolos del alma», sino del espíritu [...]”, Arendt, H., *La vida del Espíritu*, Barcelona, Paidós, 2012, pp. 57-58.

7 “[...] Lo que los sujetos alcanzan al reconocerse mutuamente, según Arendt, no es un mayor autoconocimiento o una mayor autodeterminación, sino el quedar expuestos a la singularidad de los otros y a los riesgos que trae consigo la coexistencia, el ser-en-común en un mundo plural”. Quintana, L., «Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento», *Ética & Política*, nº 13, 2, 2010, p. 431.

Ahora bien, en este esquema de la singularización de los humanos aparece la tensión entre la configuración de la identidad personal en el ámbito político de aparición y la desconsideración política de su dimensión corporal, atada al ritmo repetitivo de la naturaleza, y que debe permanecer oculta en el terreno prepolítico de lo privado para no pervertir el sentido de ambas esferas. Se trata de una tensión enraizada en la distinción entre aquello *que somos* y *quiénes somos*, y que sitúa al cuerpo en un lugar problemático en las reflexiones arendtianas, en principio, desvinculado de la constitución de la identidad personal.

Ligado al automatismo de la vida biológica y (en)cerrado en una dimensión física de la identidad, que aun definiéndonos como “algo” nada diría de nuestra vida biográfica, el cuerpo formaría únicamente parte de lo que nos ha sido “dado” y, según Arendt, aquello que no podemos poner cuestión, sino aceptar con gratitud⁸. Ser judía y ser mujer, así como el cuerpo físico que había recibido, eran para ella condiciones prepolíticas de su existencia (históricas o naturales), que, si bien decían algo de *lo que* era, no revelaban “su única y personal identidad” y, en ningún caso, debían ser el punto de partida para construir una comunidad política. Si la reticencia arendtiana a concebir una dimensión política del cuerpo parte de su propio encuentro con el nacionalsocialismo, que basó su sistema (anti)político en lo que nos es “dado”, despersonalizando a los sujetos y haciendo posible la emergencia de una forma de violencia extrema, es la misma reflexión sobre esta violencia desarrollada plenamente en los campos de exterminio, una vía de análisis que, en mi opinión, permite trascender la perspectiva que ve en su obra un desprecio total hacia el cuerpo humano.

Desde este punto de vista, dos preocupaciones vienen a coincidir en su concepción de cuerpo⁹: por un lado, aquella que lo concibe como amenaza de lo político y, por tanto, contrapuesto a la configuración de la identidad individual; por otro, una preocupación atenta a la vulnerabilidad de los cuerpos desingularizados –en el contexto totalitario, pero también en el de la sociedad de masas–, y que la llevarían a vindicar su relevancia y protección. Esta ambivalencia de sus reflexiones sobre el cuerpo, ofrece un punto clave desde donde repensar las tensiones y articulaciones entre cuerpo, violencia e identidad en su obra.

3. El cuerpo como amenaza a lo político: necesidad y violencia

El primer sentido de esta preocupación se basa en una noción funcional del cuerpo humano ligado a la coacción de las necesidades vitales y, como veremos, a las relaciones prepolíticas de violencia.

8 Para un análisis del cuerpo en la obra arendtiana desde la distinción entre “lo performativo” y “lo constativo” véase Honig, B., «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity», en: Honig, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 135-166. Honig critica a Arendt que su gratitud hacia lo dado, lo convirtió en inmodificable y no encontró el modo de repolitizarlo.

9 Tomo como referencia fundamental de este trabajo la siguiente nota a pie de página de Linda Zerilli, desde mi punto de vista, de gran de relevancia para analizar la ambivalencia arendtiana respecto al cuerpo: “Although Arendt tries to contain the body, she also seeks to protect it. She worries about the vulnerability of bodies in totalitarian and mass societies. Arendt’s strategy for shielding the body is crucial to her critique both of the disembodied subject of Enlightenment humanism and of modern mass society [...]”, Zerilli, L., «The Arendtean Body» en: B. Honig (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 177, (nota 24).

Esta inquietud arendtiana por el cuerpo –que se convierte en una clara insistencia por contenerlo– aparece ya desarrollada en *La condición humana* (1958), donde explora las tres actividades de la *vita activa* dispuestas jerárquicamente en función de sus grados de “aparición” y libertad. Si, por un lado, la actividad laboral (del *animal laborans*) –centrada en satisfacer las necesidades biológicas–, y el trabajo (del *homo faber*) –centrado en la producción de objetos–, forman parte de lo prepolítico y estarían (aunque en distintos sentidos) relacionadas significativamente con el cuerpo¹⁰; la acción, es presentada como la actividad plenamente humana, concebida en términos de libertad y máximo grado de aparición, pero reticente a otorgar relevancia al cuerpo. En esta obra, su desprecio hacia el cuerpo se enmarca en la crítica a las inversiones de esta jerarquía como un largo proceso de despolitización de Occidente, que alcanza su máxima expresión en la época moderna con el ascenso del *animal laborans* y la ampliación de su “forma de vida” a todas las esferas de la existencia humana, con la consecuente sustitución de la acción por la conducta estandarizada¹¹.

No obstante, el tema del cuerpo aparece más concretamente desarrollado en *Sobre la revolución* (1963). En esta obra, la sustitución de la acción (libertad) por la labor (necesidad) es repensada desde una dura crítica a la Revolución Francesa que, al introducir en su lucha lo que Arendt denomina “la cuestión social” –esto es, la cuestión de la pobreza¹² y de las necesidades básicas–, habría despolitizado a la revolución. La preocupación por el cuerpo como amenaza al espacio público aparece aquí reflejada a través de la confrontación directa entre la compulsión del cuerpo físico y la libertad del espacio político¹³, entre cuerpo abyecto homogeneizador y discurso revelador de la identidad. Desde esta perspectiva, parecería que “no sólo para el ciudadano individual, sino para toda la tradición de la acción humana y la historia, el cuerpo presenta una amenaza inminente”¹⁴.

Es precisamente este carácter coactivo de lo que se impone directamente sin diálogo, lo que lleva a Arendt a reprimir al cuerpo y sus necesidades en el espacio privado, así como a vincularlo a la violencia prepolítica¹⁵ en distintos sentidos. En primer lugar, porque al estar sometido a los ciclos repetitivos de la naturaleza y a la coerción que emana de su metabolismo con ésta, puede entenderse como la “violencia” propia de la necesidad que obliga

10 “La filósofa considera que el *cuerpo*, contrariamente al ‘*quién*’, es el agente del proceso vital, bajo los dos aspectos de la fertilidad y el trabajo. Al asegurar el metabolismo de la naturaleza, el cuerpo realiza la reproducción de las necesidades y la satisfacción de las necesidades”. Kristeva, J., *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 194. No obstante, es importante señalar que la vinculación entre cuerpo y labor es mucho más estrecha debido a su pleno sometimiento a las necesidades. El trabajo, aún vinculado al cuerpo, supondría un acercamiento a lo que Arendt entiende por libertad (acción), en tanto que mantiene cierto contacto con el mundo a través de los objetos que produce.

11 Se trata de lo que Arendt denominó “el ascenso de lo social”, entendido como “la organización pública del propio proceso de la vida” Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., 56.

12 “La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante [...]”. Arendt, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 61.

13 Véase Moruzzi, N., *Speaking Through The Mask: Hannah Arendt and The Politics of Social Identity*, op. cit., p. 14.

14 *Ibid.*, p. 19. La traducción es mía.

15 Si bien Arendt subraya las diferencias entre necesidad y violencia y está especialmente preocupada en su peligrosa identificación, no niega su estrecha vinculación que aquí propongo repensar a través de la temática del cuerpo. Véase Arendt, H., «Sobre la violencia», en: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 167-175 y Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 60-114.

a la subsistencia y niega la libertad. En tanto seres orgánicos, los humanos carecen de la capacidad de interrumpir procesos e iniciar lo inesperado y, por tanto, de la posibilidad de distinguirse mutuamente. Pero es que, además, es en este ámbito de lo privado donde la filósofa sitúa a la violencia instrumental que se introduce entre ellos para dominar, precisamente, la apremiante necesidad.

Así, cuando Arendt se dispone a indagar en la temática del cuerpo humano, lo hace desde la recuperación del modelo griego de lo privado, el *oikos*, como ámbito jerárquico en el que se ejerce la violencia despótica de unos sujetos sobre otros, para trasladarles la coacción de las necesidades vitales y así poder acceder a la *polis* libre de violencia. Sin pretender reproducir este modelo, la alemana lo toma como punto de referencia clave para analizar las mutaciones de la época moderna, en la que la vida biológica pasa a convertirse en el mayor bien. Por ello, si bien considera positiva la emancipación de las clases laborantes y la reducción de la violencia premoderna en el ámbito privado y la vida cotidiana, sin embargo, enfatiza los nuevos peligros que introdujo la emancipación de la misma actividad laboral al poner a los humanos bajo el imperio de la necesidad y de violencia que la acompaña. De hecho, fue precisamente el ascenso del humano cuyo cuerpo y necesidades son su realidad dominante, lo que favoreció la preeminencia de una forma de violencia que no es propiamente física y que reduce a los sujetos al “común denominador de la propia vida orgánica”¹⁶ convirtiéndolos en prescindibles.

En este sentido, se puede decir que la temática del cuerpo en su obra entra en conexión con la violencia y la necesidad desde dos dimensiones distintas, pero estrechamente conectadas. Por un lado, el cuerpo es susceptible de una violencia física que lo daña, hiere e, incluso, mata. Violencia que, además, según el análisis arendtiano del *oikos* griego, es ejercida sobre algunos hombres y mujeres (o clases/grupos sociales enteros) para dominar la necesidad. Por otro lado, hay una dimensión simbólica-existencial de la violencia, que consiste en reducir a los humanos a la única actividad laboral de sus cuerpos.

Precisamente porque para Arendt la revelación de la identidad personal requiere de un espacio político y éste “sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física”¹⁷, el *quién* sólo podría revelarse una vez liberado del cuerpo, concebido como lugar de necesidad y susceptible violencia. Habría en este planteamiento un proceso de naturalización y desingularización del cuerpo humano que lo inscriben en el orden de lo que “nos es dado” y “lo general”¹⁸. Es así como “el silencio sobre lo que nos ha sido otorgado” se convertiría en su teoría filosófico-política en la prohibición de debatir sobre el cuerpo, así como de sus necesidades, en el espacio político¹⁹; pero también en un rechazo a considerarlo partícipe indispensable de la configuración de la identidad individual, que acabaría situándolo, como dice Julia Kristeva, “en las antípodas del *quién*”²⁰.

16 Arendt, H., «La imagen del infierno», en: Arendt, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 246.

17 Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 71. Y, podríamos añadir, las violencias (no propiamente físicas) que atentan contra la posibilidad de singularizarnos y ser reconocidos como unicidad.

18 Kristeva, J., *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, op. cit., p. 196.

19 “The deep silence about ‘what has been given and was not, could not, be made’ (...) takes the form of prohibition on speaking about the body in public” [...]. Zerilli, L., «The Arendtean Body», op. cit., 171.

20 Kristeva, J., *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, op. cit., pp. 195-196.

4. El cuerpo como aquello que debemos proteger-cuidar: cuerpo e identidad

Ahora bien, el espacio arendtiano de aparición en ningún caso puede ser pensado como una esfera compuesta de una multiplicidad de “quienes” descorporizados. El *quién soy yo* que se revela en presencia de los otros, además de no ser “autónomo” ni ser “esencial-originario”, tampoco es un “yo abstracto – trascendental”²¹. Por eso, no puede sostenerse que en su teoría filosófico-política el cuerpo humano queda reducido por completo al carácter funcional del proceso vital. Lo que en este punto me interesa explorar es si podemos encontrar en sus reflexiones una dimensión singular del cuerpo, que exigiría repensar su plena despolitización, así como las posibilidades de una repolitización.

Con la mirada puesta en los campos de exterminio, Arendt afirmaba que representaban “la imagen del infierno”, donde “morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, [...] sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria [...] como cosas que *no tuvieran cuerpo* ni alma, *siquiera una fisonomía donde la muerte pudiera estampar su sello*”²². Era ésta una violencia de intensidad desconocida que superaba la muerte física y atacaba a la propia unicidad²³. Se trata de sujetos que habían perdido la posibilidad de aparecer como un *quién*, pero que morían como si tampoco pudieran preservar el *qué* del que formaría parte su identidad física.

Es precisamente en este morir indistinto sin siquiera un cuerpo singularizado, sino como mero proceso vital que nos iguala en su “monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad”, donde podemos encontrar una apertura a otra perspectiva arendtiana del cuerpo humano²⁴ y que permite retomar la segunda preocupación a la que aludía al comienzo: el cuerpo no ya como aquello que debemos contener o de lo que debemos liberarnos para acceder a la esfera política, sino como aquello que debemos proteger y cuidar para poder participar en ella. Aparece en este punto una tensión entre una dimensión general y otra singular del cuerpo humano. Aquella que nos desindividualiza y nos convierte en *animal laborans*, y otra que nos singulariza y, en este sentido, podríamos preguntarnos si, de algún modo, formaría parte de la configuración de nuestra identidad personal.

21 “[...] Arendt evades the body but she does not try to escape it and she even acknowledges pleasure in it. She refuses to embrace the abstract transcendental subject –who is nobody and has no body. In short, Arendt does not deny the subject as embodied, but she does not know quite what to do with the body”. Zerilli, L., «The Arendtean Body», op. cit., 175.

22 Arendt, H., «La imagen del infierno», op. cit., p. 246.

23 “El punto decisivo en la argumentación de Arendt, es también el punto más original de su lectura del exterminio. Se trata de la muerte de la unicidad como crimen ontológico primario”. Cavarero, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 80.

24 No es la única vía para ampliar la comprensión del cuerpo en Arendt. No obstante, es la que me permite repensarlo desde su vinculación a la violencia e identidad. Otra vía es la de la conceptualización de la natalidad. Como afirma F. Collin, no debemos olvidar que Arendt no apoyó su teoría en la mortalidad, sino en la natalidad, que nos remite siempre a otro cuerpo. Véase Collin, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», en: Segarra, M., (ed.): *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 146.

Si, como mencionaba al comienzo, para Arendt hacia el interior de nuestros cuerpos somos idénticos, es el exterior lo que nos distingue, nos individualiza²⁵y, en este sentido, nos “rescata [...] de la carencia de significado de la vida biológica”²⁶. Desde esta dimensión pública, el cuerpo ya no es concebido en términos de puro automatismo e introspección, o como mero agente de la actividad productiva y reproductiva y, por tanto, como amenaza al espacio de libertad, sino que es percibido como parte ineludible del sujeto político. Aparece en público como un yo encarnado, que ocupa un lugar en el espacio de aparición y que lo hace con una determinada constitución, un color de piel, un sexo, etc.

Ahora bien, al preguntarnos por el alcance de esta singularización, podría considerarse que, aun aceptando un lugar para el cuerpo singularizado en el espacio político, continúa remitiéndonos al *qué* somos y no al *quién*. Es decir, a aquello que nos define como *algo*, pero nada revela de nuestra identidad personal. Se trataría de un espacio de aparición con un cuerpo que, aunque singularizado, sigue siendo objetivado, reducido a “cuerpo visto” y no concebido como “cuerpo vivido”²⁷. Sin embargo, desde la perspectiva de la preocupación arendtiana por proteger al cuerpo como singularidad, sería posible trascender la idea de un desprecio total a la dimensión corporal que ya no lo situaría en “las antípodas del quién”. La dimensión biológica uniforme del cuerpo no sólo lleva a Arendt a rechazarlo y desplazarlo de lo político. Como mencionaba, el horror ante la reducción humana a esta única dimensión y su muerte (tanto ontológico-existencial como física) sin ningún tipo de particularidad, nos remite a otra perspectiva del cuerpo, que entra en conexión con lo político y con la revelación de la identidad de cada cual. Y es que, como hemos visto, el cuerpo no sólo es vida orgánica, también forma parte de “lo recibido” que para Arendt debemos aceptar con gratitud y de lo que, por tanto, no podemos desligarnos cuando nos convertimos en sujetos políticos. Así, el cuerpo que aparece en la esfera pública a través de sus palabras y acciones, pero que se muestra a los demás asimismo con una forma, color, sexo, etc., lo hace también con la experiencia vivida (de inclusión o exclusión; de reconocimiento o discriminación) que lo atraviesa.

En este sentido, podría decirse, siguiendo a François Collin, que lo dado, y el cuerpo en tanto que forma parte de lo dado, “no es ya el enemigo del que habría que desembarazarse, sino aquello a partir de lo cual y con lo cual se empieza a actuar y a hablar”²⁸. Pero, además, puesto que a través de la acción y el discurso nos hacemos propiamente presentes ante los otros, el cuerpo no sólo sería la base desde la que actuamos, sino, y en esto podemos seguir a Margaret Betz Hull, “el vehículo a través del cual el individuo se revela y formula su identidad”²⁹; o mejor, no sólo vehículo, es decir, como medio de las acciones y las palabras, sino más bien como expresión-exhibición que forma parte ineludible del sujeto *en* acción.

25 “Pienso con frecuencia que interiormente todos los hombres son iguales, tan aproximadamente idénticos como el interior de sus cuerpos. Sólo eso que impulsa a la aparición, o sea, precisamente lo exterior, se distingue, es único, etc.”. Arendt, H., *Hannah Arendt. Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno XXV [16], p.645.

26 Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 333.

27 Desde esta perspectiva, “el cuerpo es pensado en el ámbito temático del aparecer, pero como cuerpo visto y no como cuerpo vivido (que tiende a dejar de lado en su referencia a Merleau-Ponty)”. Collin, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», op. cit., p. 130.

28 Collin, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado», op. cit., p. 141.

29 Hull, B., *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, New York, Routledge, 2002, p. 165. La traducción es mía.

En este punto, el cuerpo no aparece ya en su carácter funcional ni meramente vinculado a la coacción propia de la naturaleza, o a la violencia instrumental prepolítica de unos sobre otros para dominar las necesidades de la vida, ni tampoco a la reducción de los humanos al proceso vital que los convierte en prescindibles y susceptibles de una violencia extrema, sino como lugar expresivo de identidad, que debemos salvaguardar para poder comenzar a actuar.

5. Conclusión

Como conclusión, se puede decir que no son pocas las tensiones que aparecen en la noción arendtiana de cuerpo humano, sobre todo, al vincularla al tema de la identidad y la violencia. Hay en su obra una ambivalencia no resuelta entre cuerpo coactivo que nos excluye de lo político y cuerpo activo que participa de la acción como máximo grado de aparición y, en este sentido, también de la revelación de la identidad personal.

Se trata de una ambivalencia que, si bien permite ampliar el concepto arendtiano de cuerpo más allá del sentido de “la mera existencia corporal” y vinculado a las relaciones de violencia, sin embargo, no permitiría hablar de su efectiva repolitización, ni tampoco de la del ámbito privado al que suele quedar relegado. Y es que, precisamente porque es el mundo –el espacio *inter-esse homines*–, la mayor preocupación de Arendt, no llegó a desarrollar un tratamiento del cuerpo que lo integre plenamente en el terreno de lo público, y más que como vehículo de la acción, como (co)implicado en la misma. Además, la distinción entre lo público y lo privado del cuerpo se postula de por sí problemática: no sólo por perder de vista la continuidad entre ambas dimensiones de la existencia humana, sino también porque no permitiría percibirlo como núcleo fundamental de exposición a los demás en toda esfera y, precisamente debido a ello, como encrucijada donde la (des)configuración de la identidad y la posibilidad de las relaciones violentas se encuentran.

No obstante, no podemos perder de vista que la prioridad que Arendt da al “mundo común”, es inherente a las posibilidades de exposición, distinción y singularización humana y, aunque no sin tensiones, considero que en este aspecto de su teorización el cuerpo adquiere una relevancia fundamental, todavía poco estudiada. En este sentido, este análisis ha tenido como propósito ir más allá de las críticas que encuentran en sus reflexiones un desprecio total del cuerpo y llevar a cabo una relectura que dé cuenta de aquellas zonas más porosas de su pensamiento, que permiten trascender la aparente rigidez de sus distinciones, abriendo nuevas vías de análisis atentas al potencial de su obra como fuente de inspiración ineludible para repensar las relaciones contemporáneas entre cuerpo, identidad y violencia.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah (1988): *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
Arendt, Hannah (1998): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
Arendt, Hannah (1999): «Sobre la violencia», en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
Arendt, Hannah (2005): «La imagen del infierno», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós, Madrid.
Arendt, Hannah (2006): *Hannah Arendt. Diario filosófico, 1950-1973*, Herder, Barcelona.
Arendt, Hannah (2007): *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.

- Arendt, Hannah (2012): *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona.
- Campillo, Neus (2013): *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Universitat de València, Valencia.
- Cavareo, Adriana (2009): *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos, Barcelona.
- Collin, Françoise (2006): *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Icaria, Barcelona.
- Forti, Simona (2001): *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid.
- Honig, Bonnie (1995): «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity», en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 135-166.
- Hull, Margaret Betz (2002): *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York.
- Kristeva, Julia (2000): *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires.
- Moruzzi, Norma (2000): *Speaking Through The Mask: Hannah Arendt and The Politics of Social Identity*, Cornell University Press, Ithaca.
- Quintana, Laura (2010): «Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento», en *Ética & Política*, n° 13, 2, pp. 430-448.
- Zerilli, Linda (1995): «The Arendtian Body», en HONIG, Bonnie (ed.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 167-193.

El dispositivo de la Modernidad política en R. Esposito y G. Duso. Elementos para un diálogo entre ontología de la actualidad e historia conceptual*

The Dispositif of Political Modernity in R. Esposito and G. Duso. Elements for a dialogue between Ontology of the Present and Conceptual History

HÉCTOR VIZCAÍNO REBERTOS**

Resumen: El presente trabajo plantea un diálogo entre la ontología de la actualidad en clave biopolítica defendida por Roberto Esposito y la historia conceptual como filosofía política de Giuseppe Duso. Además de presentar en sus líneas básicas ambas propuestas, el objetivo es mostrar, más allá de las diferencias, las convergencias en su deconstrucción de los conceptos políticos modernos, por un lado, y en las tareas que asignan a la filosofía política, por el otro.

Palabras clave: Historia Conceptual, Biopolítica, Esposito, Duso, Modernidad política, filosofía política

Abstract: This paper presents a fruitful dialogue between the conceptual history as a political philosophy of Giuseppe Duso and the ontology of present in biopolitics key defended by Roberto Esposito. Besides presenting the basic lines both proposals, the aim of this paper is to show, beyond its differences, the convergences in their deconstruction of modern political concepts, on the one hand, and in the tasks assigned to political philosophy, on the other.

Keywords: Conceptual History, Biopolitics, R. Esposito, G. Duso, Political Modernity, Political Philosophy

Fecha de recepción: 06/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Este trabajo se beneficia de una beca de carácter pre-doctoral del Subprograma «Atracció de Talent» de la Universtat de València y se enmarca en el grupo de investigación «Historia Conceptual y crítica de la Modernidad» (GIUV2013-037) de la Universtat de València. Si no se hace referencia explícita a una versión española de las obras o artículos citados, la traducción es del autor.

** Personal investigador en Formación en el Departamento de Filosofía de la Universitat de València gracias a una beca pre-doctoral. Mis líneas de investigación se orientan hacia un diagnóstico de la génesis, lógica y crisis de la modernidad política desde una perspectiva histórico-conceptual, prestando especial atención al pensamiento filosófico-político italiano actual. Algunas de mis últimas publicaciones: F. Oncina, N. Miravet y H. Vizcaíno (eds.), *Conceptos nómada: Auto-determinación*, Valencia, PUV, 2014; edición del número monográfico «Cambio de paradigma en la filosofía política contemporánea: la *Italian Theory*», *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, n° 49, 2016. Contacto: hector.vizcaino@uv.es.

1. Introducción

A mediados de marzo de 2016, la editorial Einaudi publicó la última obra de Roberto Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, en la que, en parte, retoma y desarrolla la genealogía del denominado *Italian Thought* ya planteada en trabajos anteriores (cf. Esposito, 2015 y 2016b). Esposito defiende la tradición de la filosofía política italiana como un horizonte de pensamiento, muy vinculado a las temáticas de la política, de la historia y de la vida, que precede y desborda el plexo de lógicas, léxicos e instituciones que conforman la Modernidad, capaz, por ello, de ofrecernos herramientas para comprender e intervenir en el contexto de la actual globalización post-estatal.

Llama la atención, sin embargo, que en su reconstrucción del pensamiento italiano más actual, en el que destaca los trabajos de Negri, Agamben, Cacciari, Marramao y el suyo propio, Esposito no incluya la historia conceptual –salvo una brevísima referencia, en su última obra, a la recepción italiana de Schmitt (2016: 186). Y sorprende no sólo porque –a través de esa operación de *déterritorialisation* que, según Esposito, caracteriza el *Italian Thought*– una de las recepciones críticas más fructíferas de la *Begriffsgeschichte* se haya dado en Italia, especialmente la que cristaliza en la propuesta de *historia conceptual como filosofía política* de Giuseppe Duso y el *Gruppo di ricerca sui concetti politici* de la Università di Padova; sino porque, además, uno de sus objetivos fundamentales es, precisamente y en consonancia con las coordenadas trazadas por Esposito, el de deconstruir el dispositivo conceptual moderno y pensar más allá del mismo la nueva realidad política europea, proponiendo para ello la categoría de *federalismo*¹. En parte, la ausencia de referencias a la historia conceptual se debe a que Esposito (2006) en un virulento editorial de *Filosofia Politica* trató de romper cualquier tipo de vínculo entre aquella y la biopolítica, como ontología de la actualidad, que defiende desde *Immunitas*.

A partir del dato de la cada vez más inextricable e inmediata implicación que en la modernidad se establece entre la política y la vida humana, en su dimensión específicamente biológica, el editorial comienza reivindicando la «biopolítica como “la situación concreta” en la que desde hace tiempo nos movemos y el horizonte filosófico destinado a interpretarla» (Esposito, 2006, 5). Esta reivindicación pasa por una doble toma de distancias. Primero con las otras versiones de la biopolítica, especialmente con la del Agamben del primer volumen de *Homo Sacer*, que, a juicio de Esposito, eterniza, remontando a la Antigüedad, una dimensión de lo político, como es la del poder soberano que, en su opinión, es moderna y sólo moderna. La segunda, y a partir de la reivindicación de la modernidad de la biopolítica, carga contra el planteamiento histórico-conceptual de Giuseppe Duso. Lo hace, con un juicio poco ponderado sobre el que se volverá, reduciéndolo a «una refinada metodología académica» que no puede integrar en su interior «una modalidad radical de pensar activamente nuestra contemporaneidad, como quiere ser, en sus diferentes acepciones, la biopolítica con la que no tiene afinidades de intenciones o de inspiraciones» (*Ibid*, 8). En opinión de Esposito, son dos perspectivas intelectuales incompatibles, en primer lugar, por lo que respecta al método empleado en la investigación y, sobre todo, en su concepción de la modernidad.

1 Para una exposición sintética, cf. Chignola-Duso (2009, 115-157 y 357-375), Duso (1998) y Sánchez Mandingorra (2016).

Cabe preguntarse si, como pretende Esposito, los horizontes filosóficos de la historia conceptual y de la ontología de la actualidad realmente están tan alejados. El objetivo de este trabajo es entablar un diálogo entre estas dos corrientes de la filosofía política que vienen de Italia, mostrando sus coincidencias en el diagnóstico que realizan del presente a partir de una muy peculiar genealogía compartida de la Modernidad como dispositivo del orden y del carácter que en ella asume el *concepto*, que les conduce al pronóstico de la necesidad de pensar Europa más allá de la soberanía. La tesis que se defiende es que ambos horizontes no sólo convergen en su diagnóstico-pronóstico, es decir, «en afinidades de intenciones», sino que en la deconstrucción del dispositivo de la Modernidad que opera la biopolítica, precisamente el elemento donde Esposito afirma que se produce la diferencia más irreconciliable entre ambas corrientes, subyace un planteamiento histórico-conceptual.

2. La modernidad política como dispositivo del orden

Para entablar este diálogo a propósito de la Modernidad política, hay que comenzar señalando que ambas perspectivas parten de un diagnóstico compartido sobre la génesis y la crisis de los conceptos políticos modernos, un diagnóstico que –fraguado como una *koiné* en la Italia de los años 80, especialmente, en torno a la revista *Il Centauro*²– sigue operando en sus trabajos más recientes. Dicho dictamen pone de manifiesto que los conceptos políticos modernos (*individuo, derechos, libertad, igualdad, soberanía, representación, Estado, etc.*) no nos permiten comprender las dinámicas políticas actuales de la globalización post-estatal, pues, a través de la lección schmittiana, estos autores asumen que lo político excede la dimensión de la estatalidad del *ius publicum europaeum*. De ahí que lo que ya no funciona no sean tanto los conceptos singulares mencionados sino, más bien, el mismo marco conceptual e institucional en el que se inscriben. Partiendo del presente, de la necesidad de comprender e intervenir en él, ambos autores movilizan una interrogación filosófica con la que evidenciar la génesis, la lógica y las aporías de esos conceptos con los que, habitualmente, pensamos la política y cuyo poder de significación, sin embargo, parece desfallecer en el momento en el que el horizonte de sentido que los hacía significativos ha entrado definitivamente en crisis. De ahí, el proyecto compartido de pensar lo político más allá del Estado, del nexo soberanía-representación, es decir, de las categorías de la modernidad política, para comprender en su especificidad y singularidad las dinámicas políticas actuales. Dicho esto, pasemos al análisis concreto que ambas perspectivas ofrecen de la génesis de la modernidad como dispositivo del orden.

La historia conceptual que propone Duso no puede entenderse, como despectivamente la caracteriza Esposito, como una «refinada *metodología* académica» con la que trabajar *a priori* sobre los conceptos. No puede reducirse a un método porque parte, precisamente, de la puesta en cuestión del vínculo que en la modernidad se establece entre teoría y praxis, es decir, de la idea de método como «un modelo que pretende basarse no tanto en la experiencia, como en sí mismo, en su propio rigor [con el que] organizar de manera racional la sociedad y el mando que en ésta se ejerce» (Duso, 2016, 35). Entre los resultados más

2 Para la constelación intelectual italiana que orbita en torno a *Il Centauro* (1981-1986) y el diagnóstico epocal sobre la crisis de lo político que en ella se elabora, cf. Esposito (2008, 15 y ss.) y Gentili (2008, 9-48; 2011, 109-165).

originales de este análisis destaca la caracterización que se hace del concepto de «concepto» y la función que en la modernidad asume. El objeto preeminente de la historia conceptual son los conceptos políticos modernos porque, propiamente hablando, dice Duso, *sólo hay conceptos modernos*, en un sentido muy preciso: para que se pueda dar una construcción teórica pura es necesario la existencia de unas unidades ideales caracterizadas, a la vez, por la operatividad y abstracción sobre la experiencia concreta que permita, *a priori*, proporcionar una respuesta científica formal, un *modelo* de construcción del orden (político). Por tanto, los conceptos, caracterizados de este modo, *son modernos y sólo modernos*. Antes que un método así entendido, la historia conceptual trabaja «*metódicamente* en la problematización de cuanto, en general, es dado por autoevidente» (Chignola-Duso, 2009, 33). Y lo que se presenta como evidente son las herramientas, esto es, los conceptos con los que comprendemos tanto el presente como el pasado y, en consecuencia, la política. En ellos opera a menudo un presupuesto incuestionado por el que se cree que los conceptos, entendidos como entidades intelectuales eternas, designan realidades y valores objetivos y universales. Sin embargo, si se piensa con cierto detenimiento en ello, rápidamente puede constatar que lejos de ser universales y unívocos, los conceptos políticos mencionados, así como la noción misma de concepto que está a su base, tienen un origen muy concreto que pone de manifiesto su *contingencia*, contingencia en la que, por otra parte, habita la posibilidad de pensar la política de otra manera. Por ello, Duso propone interrogar los conceptos modernos *metódica y filosóficamente*, es decir, *pedir razón* de su presunta universalidad y objetividad, preguntándose «¿de dónde vienen, qué presupuestos tienen, cuál es su lógica y qué aporías se revelan en ellos?» (Duso, 1998, 36). En estas preguntas se entrelazan una perspectiva genealógica («de dónde vienen») y otra deconstructiva («cuál es su lógica y qué aporías se revelan en ellos») con las que evidenciar que: «en el ámbito del denominado *iusnaturalismo* moderno nació un verdadero *dispositivo* para pensar la política, que se plantea como radical negación de una larga tradición de filosofía política, y que condiciona el modo de entender la política hoy. Se trata de un mecanismo que considera el orden de la sociedad como producto del sujeto, la política como pensable mediante la forma jurídica, el poder necesario en la sociedad como impersonal y fundado sobre la voluntad de los individuos y sus derechos, igualdad y libertad *in primis*. En este mecanismo, los conceptos tienen una función lógica propia, tanto más precisa cuanto menos ligada a las realidades concretamente determinadas» (Chignola-Duso, 2009, 355).

La historia conceptual, por tanto, no sólo no se identifica sino que se opone a la historia de las palabras, en el momento en que se asume como principio la distinción entre *concepto* y *palabra* heredada de la *Begriffsgeschichte*, ya que evita tratar los conceptos aisladamente para centrar el análisis en el principio organizativo, el *dispositivo*, que los vincula e integra lógicamente. Desde esta perspectiva, los conceptos políticos con los que aún hoy pensamos la política surgen de una ruptura radical (*Trennung*) que tiene lugar en el siglo XVII, con las doctrinas del contrato social³, concretamente en Hobbes, y que cristalizan en las instituciones políticas surgidas entre los siglos XVIII y XIX. La ruptura a la que apela no supone una mera transformación del significado de las palabras, sino, más bien, la negación de todo el

3 Para la ruptura que operan las teorías del contrato social y la neutralización de la pregunta por la justicia y el buen gobierno sustituida por la de la legitimidad del poder (soberanía), cf. Duso (1987, 7-49; 1999, 10-21 y 91-97).

horizonte de sentido anterior y el nacimiento de una manera nueva de entender el hombre y la política. Asumiendo la distinción entre *palabra* y *concepto* mencionada, Duso sostiene que lo que tiene lugar en el siglo XVII no es un cambio en el significado de términos como «política», «sociedad», «representación», o «poder», sino una transformación del concepto que estas palabras vehiculan y expresan, pues, «cuando se atribuyen cambios históricos a los conceptos, nos encontramos en realidad frente al nacimiento de nuevos conceptos que usan para comunicarse viejas palabras, ya conocidas» (Duso, 1998, 39).

A este enfoque genealógico, se añade otro deconstructivo que, a la vez, desmonta los conceptos, examina con detalle su funcionamiento constelativo y pone de manifiesto las aporías que integran, de forma constitutiva, no sólo los conceptos singulares y su disposición lógica, sino su cristalización institucional, especialmente, en el nexo que vincula representación y soberanía en la constitución de la democracia representativa. Con Hobbes se inaugura un «*un verdadero dispositivo teórico de construcción y legitimación del poder*» (Duso, 2009, 335) con el que, a través de la *racionalidad formal* y la *cientificación de la ética* que se impone con la nueva ciencia del derecho natural, se neutraliza el principio organizador del horizonte de pensamiento antiguo y premoderno, esto es, la idea de justicia pierde el papel central que asumía en el antiguo principio del buen gobierno. Se neutraliza la pregunta por la justicia ya que, no tanto la pregunta como las respuestas dogmáticas que se dan son una fuente permanente de desorden y conflicto (piénsese en las guerras de religión). La pregunta por la justicia es reemplazada por una construcción racional cuyo punto de partida es el individuo, los derechos del individuo (especialmente, la igualdad y la libertad) a partir de los que se constituye un *cuerpo político unitario* dentro del cual se ejerce legítimamente la coacción para salvaguardar la paz y los derechos individuales. La operación hobbesiana reclama un discurso científico con valor universal y vinculante que, inspirado en el rigor geométrico, elabore una concepción unívoca de lo justo con la que alcanzar no ya el *summum bonum*, sino evitar la muerte violenta, y garantizar así el fin propio de la vida de los hombres: la *autoconservación*. La solución hobbesiana concluye que *lo justo es obedecer las leyes* (primera y segunda ley de la naturaleza), reduciendo el problema de la justicia a una respuesta formal con la que si, de un lado, se neutraliza el conflicto que entrañan las diferentes concepciones de la justicia, al mismo tiempo identifica *lo político a lo jurídico*.

El proceso lógico inaugurado por Hobbes que está a la base de este dispositivo de legitimación del poder –que, aunque agotado, según Duso aún perdura en nuestra forma de entender la política– parte de la tajante separación entre moral y política, puesto que aquélla no es suficiente para vivir en sociedad, por lo que es necesario un poder que imponga leyes racionales y legítimas. Dicho poder (soberanía) tiene que estar basado en la igualdad natural de los individuos y fundado racionalmente. Por tanto, ahí se afirma el principio de igualdad, que rompe con los lazos de sumisión personal entre gobernante y gobernado propios de la doctrinas del buen gobierno. La ley que se instaura para garantizar la seguridad y supervivencia de los individuos iguales es producto de un *proceso de autorización* libre. Los individuos son el presupuesto, el fundamento de la sociedad, al constituir la manifestación libre de la voluntad que da lugar al *contrato social*, tras el cual quedan sometidos al soberano. Esta sumisión al sujeto colectivo no es considerada servidumbre, sino, al contrario, el único modo de ser libres.

Si éste es el dispositivo de legitimación del poder de la modernidad, una de sus grandes aporías, señala Duso, es la despolitización y reducción de la pluralidad de los sujetos a la «unidad política» que instaura el concepto de soberanía, el perno que sintetiza y articula todos los engranajes que hacen funcionar este mecanismo conceptual, rompiendo con la relación personal de sumisión que implica la lógica del gobierno. Frente a este horizonte, partiendo de la igualdad y la libertad del individuo, el poder designa una dimensión impersonal del sometimiento político, sometimiento u obediencia que no es a alguien particular, sino al cuerpo político representado y, en el fondo, a uno mismo, en la medida en que quien obedece acepta la orden como regla del propio comportamiento sobre la base de su propia voluntad (cf. Duso, 2009, 215 y ss.) La aporía de este dispositivo es la férrea unidad política que constituye el nexo soberanía-representación, planteando un problema que no puede resolverse desde esta lógica: la neutralización de la alteridad y particularidad de los individuos que conforman el pueblo.

Por lo que respecta a Esposito, podemos encontrar afinidades con el análisis descrito en la genealogía de la modernidad política que elabora en *Bíos*. Esta genealogía es la que moviliza el *paradigma inmunitario* que el autor napolitano propone como herramienta heurística con la que describir la lógica que inaugura la modernidad en la que se anuda, con un vínculo simultáneo y antinómico de afirmación y negación, vida y política. A partir del doble significado, médico/biológico y jurídico, del término «inmunidad» opuesto al de «comunidad» en su sentido latino explorado en *Communitas* en el que ahora no podemos detenernos, afirma que «la inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. [...] De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida» (Esposito, 2011, 74). Que «desde siempre» ha habido un vínculo entre vida y política es obvio, pero no lo es tanto que «sólo a partir de un determinado momento, precisamente en coincidencia con el origen de la modernidad, esa necesidad de autoaseguramiento haya sido reconocida ya no simplemente como algo dado, sino como un problema, y además, como una opción estratégica» (*Ibid.*, 88). Ésta es la tesis con la que pretende distanciarse de Agamben y, a la vez, poner distancias con la historia conceptual. Con la ruptura de los trascendentales y las guerras de religión en las que se ubica la génesis de la modernidad, «cayeron las defensas naturales que hasta cierto punto habían constituido el caparazón de protección simbólica de la experiencia humana», planteando la necesidad de la conservación de la vida a través de «un apartado defensivo distinto, de tipo artificial, orientado a asegurar un mundo ya constitutivamente expuesto al peligro» (*Ibid.*, 89). La función de mediación protectora, de envoltorio inmunitario artificial es el que cumplen las grandes categorías políticas de la modernidad, entendidas como «formas lingüísticas e institucionales adaptadas por la lógica inmunitaria para asegurar la vida contra los peligros derivados de su configuración (y conflagración) colectiva» (*Ibid.*, 89-90).

Coincidiendo con Duso, Esposito rastrea la génesis de este dispositivo de protección negativa de la vida en el *Leviatán* de Hobbes. En él, se plantea con toda su radicalidad que el problema político predominante de la modernidad es la cuestión de la *conservatio vitae*. Hobbes parte de la constatación de que, aunque *ratio* y *nomos* naturales convergen en la conservación de la vida, entran en contradicción con la potencia expansiva de la misma: el deseo humano de poseerlo todo. De este modo, dice Esposito, «lo que pone en movimiento

la maquinaria argumentativa hobbesiana es la circunstancia de que ni la razón ni el derecho, de por sí, alcanza ese objetivo sin un aparato más complejo que esté en condiciones de garantizarlo» (*Ibid.*, 93). Para protegerse de la autodisolución a la que lleva esta contradicción, la vida tiene que proveerse de un mecanismo artificial que contenga y niegue su potencia expansiva, es decir, sólo negándose a sí misma a través de la mediación del artificio político, la vida puede afirmarse. Ese mecanismo artificial es, precisamente, la soberanía, primera mediación inmutaria moderna y «la más poderosa respuesta ordenadora al problema de la autoconservación» (*Ibid.*, 92). Coincidiendo en intenciones otra vez con Duso, Esposito está interesado en mostrar el carácter constitutivamente negativo y aporético de la inmunización en el proceso de autorización del pacto. Con el contrato que instituye la soberanía se produce un efecto de subjetivación y sometimiento: «son sujetos *de* ella en la medida en que la han instituido voluntariamente por medio de un libre contrato. Pero están sujeto *a* ella porque, una vez instituida, no pueden oponérsele, por ese mismo motivo: porque se opondrían a sí mismos.» (*Ibid.*, 96). Esposito destaca este momento para mostrar que el *producto* de ese sometimiento voluntario del mecanismo de la soberanía es, precisamente, la figura de la subjetividad moderna, que supone «el *no* ser en común de los individuos, la forma política de su disociación [...] la soberanía, en última instancia, no es sino el vacío artificial creado en torno a cada individuo, el negativo de la relación o la relación negativa entre entidades no relacionadas» (*Ibid.*, 98).

Con lo dicho hasta aquí, se han planteado los suficientes elementos como para poder sostener que existen claras afinidades entre las dos perspectivas analizadas. De un lado, ambas sostienen que la modernidad política supone una auténtica ruptura conceptual con el horizonte de pensamiento anterior, y se erige en un dispositivo de legitimación del poder. En ambas, el concepto de soberanía asume la función de un mecanismo de ordenación de las relaciones humanas con el objetivo de neutralizar el conflicto e instaurar seguridad, mecanismo del que ambos enfoques intentan mostrar las contradicciones y aporías que les son inherentes. De otro lado, la ciencia política moderna parte del presupuesto de una conflictividad originaria que hay que neutralizar legitimando la artificialidad del poder absoluto del Estado. La capacidad neutralizadora de la modernidad y su carácter aporético se debe a la función que el concepto mismo asume; supone en ambos casos una mediación intelectual con la que se opera una abstracción de la experiencia concreta cuyo efecto performativo más evidente es la institución del sujeto como un engranaje fundamental de la máquina. En ese sentido, tanto la historia conceptual como la biopolítica ponen al descubierto que el sujeto, lejos de ser un dato inmediato, es un constructo necesario en la teoría del contrato, al incidir en la dependencia que existe, de un lado, entre subjetividad y sometimiento y, de otro lado, entre poder y derechos.

La gran diferencia que existe entre ambos planteamientos reside en sus respectivas proyecciones de este diagnóstico común, especialmente la del Esposito de *Bíos*. En su caso, el análisis descrito es un paso previo para ofrecer una teoría que no reduzca la gran aporía de la biopolítica moderna, la experiencia nazi, al concepto estrecho de totalitarismo, con el que a menudo se intenta dar cuenta de dos fenómenos completamente inconmensurables, como son el comunismo soviético y el nacionalsocialismo. Este interés es el que le lleva a seguir, poniendo en práctica el proceder arqueológico foucaultiano, el nomadismo conceptual del proceso de inmunización moderno en el cruce de los léxicos político y médico durante el

siglo XIX. El proyecto espositiano propone pensar una *biopolítica afirmativa* que compatibilice la dimensión protectora, inmunataria de la política, evidenciada por Hobbes, con la potencia expansiva de la vida que ponen de manifiesto, entre otros, Maquiavelo o Spinoza. Más allá del intento espositiano de invertir los dispositivos tanatopolíticos nazis, esa última referencia a pensadores que se encuentran fuera del dispositivo de la modernidad es donde se puede volver a entablar un diálogo productivo entre historia conceptual y ontología de la actualidad.

3. Pensar más allá del dispositivo de la modernidad

Volviendo a lo que se decía un poco más arriba, ambos enfoques ponen de manifiesto que la ciencia política moderna parte, como de un presupuesto básico, del carácter originariamente conflictivo de la naturaleza humana, un conflicto dañino, que pone en peligro la vida y que hay que neutralizar con un poder capaz de aplacarlo. Analizando la modernidad como un dispositivo del orden, evidencian que esta noción de conflicto es un presupuesto necesario de su legitimación del poder, el opuesto dialéctico que pone en marcha la maquinaria. Puesta al descubierto esta lógica, ambos horizontes coinciden en reconocer que hay otras *modalidades* de pensar lo político que no lo reducen a lo jurídico y, por ello, capaces de proporcionar herramientas con las que pensarlo más allá de la forma-Estado. Muy brevemente, es el caso concreto de la realidad política de Europa, a la que Esposito ha dedicado el final de su última obra, *Da fuori*, cuyo subtítulo reza, precisamente, *Una filosofía para Europa*. Partiendo de su actual crisis política y económica, que «lejos de relacionarse en sus diferencias, sus partes aparecen dispersas en una multiplicidad desenraizada que ni tan siquiera tiene la fuerza constituyente del conflicto» (Esposito, 2016, 3) y que amenaza con escindirla, el autor napolitano propone volver a pensar la categoría de *pueblo* a la luz de la productividad del conflicto maquiaveliana, no reductible a la conceptualidad moderna. En ella se revela, al margen de las coordenadas de la soberanía, que, «antes que un conjunto indiferenciado y homogéneo ya formado, [el pueblo] está constituido por una tensión y un conflicto inextinguible» (*Ibíd.*, 237) que ha de pensarse de forma productiva.

Muchos años antes, desde la *Logica del potere* (1999) Duso ya había advertido, por un lado, la *discordancia* constitutiva entre la Unión Europea y los conceptos políticos modernos y, por otro lado, la necesidad de «que para pensar esa nueva realidad política en construcción [...] necesitamos agenciarnos unos instrumentos conceptuales nuevos» (Duso, 2009, 327). Si se quiere entender efectivamente la Unión, se necesitan instrumentos distintos a los del *ius publicum europaeum*, que no la reduzcan a un mega-Estado o a una mera unión bancaria. Sólo así se la podrá concebir como «una pluralidad de sujetos que quieren confluir en una comunidad sin desaparecer como sujetos políticos, manteniendo su identidad y la posibilidad de participación política» (*Ibíd.*, 330). Para ello, Duso avanza la posibilidad de una *modalidad* federalista de pensar Europa reivindicando la *Política* de Althusius, con la que reaparece la cuestión del *gobierno* –no equiparable al poder soberano y la representación– como una instancia de unificación que mantiene la *politicidad* de los sujetos políticos, entendidos como partes y agregaciones diferentes y diversas entre sí.

Considero que es en esta dirección, en la remisión a modalidades y autores que se encuentran, temporal y conceptualmente, más acá o más allá de la ruptura que supone el modo moderno de entender lo político, donde debe seguir profundizándose en un diálogo fructífero entre las perspectivas abiertas por Duso y Esposito. En dicho diálogo se podrán encontrar herramientas con las que pensar, nuevamente, la *comunidad*, la *pluralidad política* y el *principio de gobierno*.

Bibliografía

- Chignola, S. y Duso, G. (2009), *Historia de los conceptos y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Duso, G. (ed.) (1987), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino.
- Duso, G. (1999), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI.
- Duso, G. (1998), «Historia conceptual como filosofía política», *Res Publica*, nº 1, pp. 35-71.
- Duso, G. (2011), «¿Qué conceptos políticos para Europa?», en: F. Oncina (ed.) (2011), *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, Plaza y Valdés/CSIC, Madrid/México, pp. 327-348.
- Duso, G. (2016), «Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?», en F. Oncina y J.M. Romero (2016) (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos*, Granda, Comares, pp. 29-48.
- Esposito, R. (2006), «Storia dei concetti e ontologia dell'attualità», *Filosofia Politica*, XX, 1, pp. 5-9.
- Esposito, R. (2008), «La política al presente», en Bazzicalupo, L. (2008), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano, Mimesis, pp. 13-37.
- Esposito, R. (2011), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2015), *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2016a), *Da fuori. Una filosofía per l'Europa*, Einaudi, Torino.
- Esposito, R. (2016b), «German Philosophy, French Theory, Italian Thought», *Pasajes de pensamiento contemporáneo*, nº 49, pp. 4-13.
- Gentili, D. (ed.) (2007), *La crisi del politico. Antologia de «Il Centauro»*, Guida, Napoli.
- Gentili, D. (2011), *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna, il Mulino.
- Sánchez Mandingorra, J. (2016), «El movimiento di pensiero de Giuseppe Duso entre historia conceptual y filosofía política», *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, nº 49, pp. 50-62.

CUERPO Y SALUD

La filosofía que ríe: la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton y la metacrítica de la Ilustración

The laughing philosophy: *The Anatomy of Melancholy* by Robert Burton and the Metacritique of the Enlightenment

CINTA CANTERLA*

Resumen: Hamann utilizó para su metacrítica de la Ilustración la figura de Demócrito como filósofo que ríe, recogiendo de la misma tradición en la que Burton se situaba. La melancolía de la razón le servirá para realizar una crítica de la mala filosofía por su abandono del cuerpo.

Palabras clave: Melancolía, cuerpo, Demócrito, Burton, Hamann, Kant, metacrítica de la Ilustración.

Abstract: Hamann used the figure of Democritus as a laughing philosopher to do his metacritique of the Enlightenment, taking it from the same tradition as Burton. The melancholy of reason serves him to do a critique of bad philosophy, due to its abandonment of the body.

Keywords: Melancholy, body, Democritus, Burton, Hamann, Kant, metacritique of the Enlightenment.

La obra de Burton *Anatomía de la melancolía*, publicada por un supuesto “Democritus Junior” en 1621¹ y considerada una de las obras más importantes de la literatura inglesa, consta de tres partes, de amplia extensión, en las que la filosofía aparece como saber aplicado a la investigación de las causas de la locura. Conoció un amplio éxito en la época, pero, si hay que hacer caso de los estudios sobre la difusión de la obra de Burton, apenas se tradujo

Fecha de recepción: 04/06/2016. Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Catedrática de Filosofía. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Proyecto I+D+I “Prismas filosófico-morales de las crisis. Hacia una nueva pedagogía sociopolítica” (PRISMAS). MINECO. Ref.: FFI2013-42935-P. Línea de investigación: Metacrítica de la Ilustración. Es autora de: “La cuestión del nihilismo en J.G. Hamann”, en *Pensamiento* 70 (2014), núm. 264, pp. 577-600; y de “Poder y civilización en Hamann y Herder. Los primeros escritos”, en M.J. Villaverde y G. López Sastre (eds), *Civilizados y salvajes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, pp. 261-278. ccangon@upo.es.

1 La obra conoció otras cuatro ediciones en vida del autor, en 1624, 1628, 1632 y 1640, en las que fue progresivamente corregida y aumentada. Tras su muerte, se hizo una nueva en 1651, una de las dos que se suele tomar como referencia, siendo la otra la de 1632, porque fue la que apareció más limpia de erratas en vida de Burton. Sigo aquí la traducción española de Ana Sáez Hidalgo, hecha a partir de la edición de T.C. Faulkner, N.K. Kiessling y R.L. Blair (*The Anatomy of Melancholy*, Oxford, Clarendon, 1989-1994, 3 vols.) y publicada por la Asociación Española de Neuropsiquiatría (*Anatomía de la Melancolía*, Madrid, AEN, 1997, 3 vols.). La citaré AM, seguido del número de volumen y del de la página.

a otras lenguas². Lo que no significa que no circulase por Europa y ejerciese su influencia: sabemos, por ejemplo, que Lessing tenía el libro³ y en la obra de Hamann encontramos numerosos elementos que remiten a aspectos de ese texto de Burton⁴; sin olvidar además que fue el Mago del Norte quien, a su vez, requirió a Kant un texto sobre las enfermedades de la cabeza⁵, en el que éste también hablaba de la melancolía.

En la *Anatomía de la Melancolía*, en la que la sabiduría se aplica a realizar una disección –aquí *Anatomía* alude a “abertura, disección e inspección metódica”, dice Jean Starobinski⁶– de esa enfermedad de la cabeza, Burton seguirá varios procedimientos para expresarse con libertad eludiendo las posiciones fijadas dogmáticamente por las convenciones literarias de la época. Por una parte, utilizará el enmascaramiento, la máscara⁷ de un pseudónimo, Demócrito Junior, por cuanto él mismo se considerará un continuador de la forma de entender la filosofía de Demócrito; pero también las máscaras de otros muchos autores, la mayor parte de ellos pertenecientes a la tradición filosófica y médica, mediante el recurso de la cita continua, abusiva para el gusto de los lectores contemporáneos.

Estos embozos, el decir con el decir de otros, le permiten eludir toda posición de poder y toda responsabilidad, pues le van a hacer posible hablar sin erigirse él mismo en maestro, pero, a la vez, sin acogerse por ello a la autoridad de ninguno en concreto, esquivando con genial maestría la automatización de un punto de vista único y manteniendo alerta en todo momento la atención del lector. Lo que resulta acorde con la otra herramienta clave que le va a hacer posible escribir un ensayo radicalmente moderno que transcurre, libre en su *inventio*, bajo la forma erudita, si bien heterodoxa, del escrito: la digresión, la ruptura del hilo del discurso con algo vagamente relacionado⁸. En la *Anatomía de la Melancolía* Burton avanza en la construcción de su pensamiento mediante la interrupción digresiva, muchas veces en la forma de citas continuas.

Ambos recursos, máscaras y digresiones, están estrechamente relacionados con una tercera herramienta, mediante la que lo subvierte todo: la opción por un punto de vista satírico. En la *Anatomía de la Melancolía* Burton se decanta por una forma de pensamiento que pone

2 En alemán, por ejemplo, no se tradujo, por lo que sabemos, hasta el S. XX.

3 “Böttiger tells us that Lessing possessed a copy of Burton’s “Anatomy of Melancholy,” from which Sterne filched so much wisdom, and that Lessing had marked in it several of the passages which Ferriar later advanced as proof of Sterne’s theft. It seems that Bode purchased this volume at Lessing’s auction in Hamburg. Lessing evidently thought it not worth while to mention these discoveries, as he is entirely silent on the subject”. H.W. Thayer, *Laurence Sterne in Germany. A Contribution to the Study of the Literary Relations of England and Germany in the Eighteenth Century*, New York, McMillan, 1905, p. 77.

4 No defiendo, no obstante, en este texto una influencia directa de Burton en Hamann (aunque tampoco la niego), dado que resulta innecesario: basta con saber que Hamann fue gran lector de Sterne y este sí que estaba influenciado por Burton. Que la fuente de Sterne en esta cuestión era Burton era conocida en el contexto de Hamann: Lessing tenía en su ejemplar de la *Anatomía de la melancolía* subrayados los párrafos que reaparecían en Sterne. Vid. supra nota 3.

5 Cf. Inmanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 190 y ss. Cito siguiendo la convención: Ak. II 488.

6 Jean Starobinski: “Habla Demócrito. La utopía melancólica de Robert Burton”, en AM, vol. I, p. 13.

7 AM, vol. I, p. 41.

8 Sterne utilizaría también esta herramienta en el *Tristram Shandy*, con su famoso “Progreso con las digresiones”. Aunque suele abreviarse así la cita, lo que en realidad dice el texto del *Tristram Shandy* (siguiendo la traducción de J. Marías en la ed. de Madrid, Alfaguara, 1978, p. 62) es: “En una palabra, mi obra es digresiva y también progresiva, – y es ambas cosas a la vez.”

el humor, la ironía y la ridiculización al servicio de la mostración de los abusos, vicios y locura de la sociedad en su conjunto y del hombre particular, con la intención de contribuir a su sanación moral y física. Porque para Burton, en lo que respecta a la locura humana, en la gran mayoría de los casos no es el cuerpo el que provoca la enfermedad, sino la enfermedad (social) la que daña el cuerpo. La locura estaría precisamente en la disociación del mismo promovida por una filosofía insana que llevaba al hombre a una vida abstracta delirante.

Todos estos elementos, enmascaramiento, digresión, ironía y reivindicación del cuerpo, serían utilizados igualmente por Hamann casi siglo y medio más tarde en su crítica a la filosofía de la época, tanto a la filosofía académica alemana como a las formas más dogmáticas de la Ilustración, a las que responsabilizará de provocar una locura social, la *melancolía de la razón*, que define como un *pensar a sangre fría*⁹; y empleada con magistral eficacia en la elaboración de su metacrítica de la misma, una crítica –que adoptará la forma de un desenmascaramiento progresivo– del concepto estrecho y estéril de razón que estaba adoptando una parte de la Ilustración¹⁰. Esta posición tendría gran influencia, a su vez, en Kant, quien se convertiría a partir de 1766 también en un metacrítico, hasta acabar consolidando en la *Crítica de la razón pura* su propia posición, que a su vez merecería la crítica de Hamann.

En la *Anatomía* encontramos ya la distinción (que después reaparecerá en este último) entre una *filosofía decadente* que se aleja de la vida, enfermando y debilitando el cuerpo, y la *verdadera filosofía*, que lo revitaliza, vinculando además la posición crítica desde la que se hace esta diferenciación con la figura de Demócrito¹¹. Especialmente significativa, es, por ejemplo, la mención detallada que ambos hacen a la vida de los estudiantes en las universidades y a la degradación del cuerpo que padecen por el tipo de vida insana a la que los lleva la mala filosofía que soportan¹². Una cuestión que a Burton le interesaba al menos desde 1618 (N.S.), año en que estrenó en Oxford la comedia satírica *Philosophaster*, en la que diversos impostores estafan a una universidad española haciéndose pasar por buenos filósofos¹³.

9 J. G. Hamann, *Beilage zu Danguel*, en *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe von Joseph Nadler. Wien, Verlag Herder, 1949-1957 (6 vols.), vol. IV, página 365 (A partir de aquí citamos así esta edición: N. IV 365; esto es, N., seguido de número de volumen y número de página, y en su caso, las líneas concretas).

10 Hecha desde presupuestos que se declaran radicalmente ilustrados y que buscaban llevar la libertad y la filosofía mucho más lejos. Así pues, crítica ilustrada de la (fallida) crítica ilustrada. De ahí el término metacrítica.

11 Hamann, por ejemplo, dirá que puesto que la razón humana no es una abstracción, sino que “tiene carne y sangre”, era necesaria una nueva filosofía que tuviese presente al cuerpo; y hace referencia en este contexto al Demócrito de las cartas apócrifas de Hipócrates como un modelo para la misma. Cf. J.G. Hamann, *Chimärische Einfälle* N. II 165. La cita entrecomillada está en N. 164 19.

12 La *Anatomía de la melancolía* incluye un capítulo (la subsección XV del Miembro III de la Segunda Sección de la obra) sobre los perniciosos efectos del estudio abstracto y libresco sobre la salud física y moral de los estudiantes (en la edición de la AEN que venimos utilizando, está en el vol. I, pp. 297-307). Hamann se referirá también a la necesidad de una nueva filosofía que saque a los estudiantes de las bibliotecas y los lleve a la vida en su *Beilage zu Danguel*, entre otros sitios.

13 *Robert Burton's Philosophaster, with an English translation of the same. Together with his other minor writings in prose and verse*, introducción, traducción y notas de Paul Jordan-Smith, Stanford, California, Stanford University Press, 1931. La obra fue escrita en 1606 y recibió la forma final en 1615.

La referencia a Demócrito en Burton tiene su origen en unas supuestas cartas de Hipócrates que circularon por Europa a partir del Renacimiento y que presentaban a este filósofo griego como un crítico de la locura social, un anatomista que reía con una irreverencia tal que parecía ser él mismo el demente. Declarándose un nuevo Demócrito, el autor de la *Anatomía de la melancolía* reivindicaba su legado y su risa (aparentemente) enferma y cínica¹⁴, convencido de que el objeto de investigación de la verdadera filosofía debía ser la locura humana, y el lugar para investigarla, el cuerpo. Manifestando conocer además el riesgo que con ello corría, dado que, por un problema de inversión de perspectivas, el cuerdo que asumía este trabajo corría el riesgo de acabar por ser declarado loco él mismo. Es precisamente la referencia a esta caracterización de Demócrito y a esta concepción de la filosofía la que volverá a aparecer en la metacrítica alemana de la Ilustración.

1. Demócrito, el filósofo que ríe

En la *Anatomía de la melancolía* de Burton encontramos una caracterización de Demócrito como *el filósofo que ríe*, que después se extrapolará a una forma de hacer filosofía, *la filosofía que ríe* (expresiones e imágenes que leeremos de nuevo en Lessing y Hamann¹⁵, entre otros)¹⁶. Firmada como un nuevo Demócrito (el pseudónimo de Democritus Junior), la risa constituirá en ella un método específicamente filosófico. Pues como muy bien han llamado la atención los intérpretes de la *Anatomía*, la sátira no es en esta obra un recurso literario, sino un instrumento de la crítica: no es un género, sino un tipo de discurso al servicio de la filosofía. En palabras de Starobinski: “Demócrito es uno de los nombres que pueden darse a la voz satírica, cuando ésta lleva en sí misma, a la vez, la risa y la ciencia”¹⁷.

En una de las advertencias preliminares a la *Anatomía de la melancolía*, la titulada “Un nuevo Demócrito al lector”, Burton confesaba su intención de seguir a este filósofo griego, narrando la anécdota que se va a convertir para él en metáfora de la labor de la *verdadera filosofía*: la historia o *novella* sobre Demócrito de Abdera que aparecía en las cartas (hoy sabemos que apócrifas) de Hipócrates difundidas con profusión entre los siglos XVI y XVIII y que acabaría convirtiéndose en un tópico cultural. Son las cartas 10-21, que en apariencia beben del cinismo, y en las que se reivindica, especialmente en la dirigida a Damageto a propósito de la presunta locura de Demócrito, la cultura superior del hombre sabio en relación a la sociedad, que es la que está verdaderamente loca¹⁸. El propio Mago del Norte confesaría después también en 1760 cuánto le gustaba esa historia sobre

14 Utilizo aquí esta palabra en su segundo significado, señalado por la RAE, de “Impúdico, procaz”.

15 G. E. Lessing, *Laokoon, oder über die Grenzen der Malerey und Poesie*, ed. de K.G. Lessing, Berlín, C.F. Voß, 1788, p. 25. J.G. Hamann, Carta a J.G. Lindner de 30 de diciembre de 1760 (Vol. II, nº 198, pp. 53-54), en *Johann Georg Hamann Briefwechsel*, vols. 1-3, ed. de Walter Zieseemer y Arthur Henkel; vols. 4-7, ed. de Arthur Henkel, Frankfurt/Main, Insel Verlag, 1955-1979. A partir de aquí, esta edición de la correspondencia de Hamann se citará siguiendo la convención: ZH II nº 198, 53-54.

16 Cf. al respecto T. Rütten, *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancoliker. Eine pseudohippokratische Geschichte*, Leyden, Brill, 1992.

17 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 16.

18 Las cartas, todas ellas relacionadas con la historia de Demócrito, se cruzan entre el pueblo de Abdera e Hipócrates, y se dirigen además de Hipócrates a Filopémenes, Dionisio, al botánico Crateva o Cratexa, y a Damageto. Cf. Hippocrates: *Pseudepigraphic Writings*, ed. y trad. al inglés de W.D. Smith, Leiden, Brill, 1990.

“la locura que ríe de Demócrito” (una *manía* que él pensaba que había que entender más bien como genio o ingenio¹⁹), y que, al igual que Burton, había leído de primera mano en las obras de Hipócrates²⁰ en ese conjunto de cartas cruzadas.

Tal como aparece contada por Burton, la historia se muestra ya bajo el prisma de la interpretación previa renacentista, por ejemplo, la de la traducción al latín de esas cartas realizada por Marco Fabio Calvo (la fuente que él mismo usa) y por tanto transformada en un texto o fábula sobre la melancolía²¹; pero elaborada de tal forma que hacía de Demócrito, además de un filósofo, un anatomista, contrapuesto en su hacer riente a la *filosofía que llora*, representada por Heráclito.

Según la narración²², el Senado de la ciudad de Abdera escribe al médico Hipócrates alarmado por la depresión que padece el filósofo Demócrito. El famoso galeno llega a la ciudad y se dirige al campo a encontrarlo. La imagen es en sí impresionante: va solo, delante, portando el eléboro, la planta con la que en la época se trataba la melancolía; detrás de él, todo el pueblo de Abdera, “algunos llorando, otros implorándole que hiciese todo lo posible”²³.

Al llegar a donde está Demócrito, un huerto o jardín en las afueras, Hipócrates encuentra un panorama desolador que le hace temer lo peor, una gran psicopatía: el filósofo está sentado en una piedra descalzo y sin pantalones, de los árboles cuelgan algunos animales muertos, y él está completamente abstraído escribiendo en algo que tiene apoyado sobre las piernas. El médico pide a la gente que se detenga y se acerca a Demócrito con cuidado, le dice que si se acuerda de él y se vive un momento trágico, porque el famoso físico y filósofo de la naturaleza ni siquiera lo reconoce.

Hasta aquí, la narración relata los acontecimientos desde la perspectiva del pueblo de Abdera: recoge la mirada de la gente común, para quien Demócrito se ha convertido en una persona rara, un loco. Pero cuando el filósofo habla, la imagen cambia completamente, y se muestra la lucidez de todos sus comportamientos. Se disculpa con Hipócrates por no recordarlo y le dice que está haciendo una investigación que le tiene completamente absorto: está llevando a cabo un estudio sobre las causas de la locura humana y la manera de sanarla.

Todas sus explicaciones son a partir de ahí coherentes: le dice a Hipócrates que los animales le merecen mucho respeto, pero que les ha hecho una anatomía con un fin noble²⁴, que es descubrir cuál es la causa de este trastorno que trastoca a los cuerpos humanos volviendo loca a las personas; le explica que está escribiendo un libro sobre ello; y finalmente, le aclara que su desaliño se debe a que no quiere perder ni un segundo porque el problema es grave.

Hipócrates le pregunta qué es lo que le hace pensar que las personas están locas o que la sociedad en su conjunto lo está, si apenas hay algún conciudadano suyo que lo sea. Demócrito se ríe entonces con su famosa carcajada entre irónica y amarga, y realiza

19 Cf. J.G. Hamann, *Chimärische Einfälle* N. II 165.

20 Cartas a J.G. Lindner de 30 de diciembre de 1760 (ZH II, n° 198, 53-54) y de 25 de agosto de 1761 (ZH II, n° 212, 106). Cf. también: ZH III, p. 441; ZH V, pp. 97 y 205; ZH VII, pp. 125, 482.

21 Philip J. Van der Eick, “Rufus’s On Melancholy and its Philosophical Background”, en Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, ed. de P.E. Pormann, Tübingen, Mohr Liebeck, 2008, p. 261. El traductor convirtió las referencias a la locura en referencias a la locura y la melancolía. Cf. A. Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

22 AM, vol. I, pp. 35 y 66-69.

23 AM, vol. I, p. 66.

24 AM, vol. I, p. 69.

varios discursos consecutivos, articulados con breves comentarios del médico y nuevas risas por su parte²⁵, sobre cómo ve él a la sociedad, haciendo un análisis muy certero de la corrupción política, las injusticias sociales, las aspiraciones erradas de los hombres, etc. Hipócrates deja entonces de discutir con él progresivamente y cada vez lo oye con más atención y admiración. Finalmente, se guarda el eléboro, va hacia el pueblo de Abdera y les dice que Demócrito es un hombre completamente lúcido, el hombre más sabio de todos.

Llegado a este punto de la narración, Burton enlaza la historia con la labor que él mismo va a asumir con respecto a su presente:

Si Demócrito estuviese vivo ahora, vería extrañas alteraciones, una nueva compañía de falsos enmascarados, burladores, asnos cumanos, máscaras, mimos, marionetas pintadas, apariencias, sombras fantásticas, bobos, monstruos, tarambanas, mariposas. (...) Muchos añadidos, muchos aumentos de locura, necedad, vanidad observaría Demócrito si ahora se pusiese a viajar (...) estoy seguro de que se partiría el pecho de tanto reír. Si Demócrito estuviera vivo, cómo se reiría.²⁶

La *Anatomía* reivindicará, pues, esa risa de Demócrito²⁷ y la traerá al tiempo de su autor. Y dado que el libro sobre la locura de este filósofo griego se había acabado perdiendo, Burton, como un nuevo Demócrito, confiesa haberlo reescrito.

2. La melancolía en Burton

La *Anatomía de la melancolía* aparece dividida en tres partes, la primera de las cuales está dedicada a la definición, caracterización frente a otras enfermedades mentales, diagnóstico y establecimiento de las causas de la melancolía; la segunda, a analizar de modo extenso la manera de curarla; y la tercera a profundizar en el análisis de dos tipos muy concretos, la amorosa y la religiosa

Al comienzo de la *Parte I*, Robert Burton define la melancolía como una enfermedad de la cabeza, explicando a continuación que se refiere con ello a una enfermedad mental. Ahora bien, no todas las enfermedades de la cabeza son enfermedades mentales: el autor diferencia en las enfermedades de la cabeza las de la cara, que aparta a un lado, de las correspondientes a la zona craneal; y dentro de estas últimas, distingue entre las externas (“enfermedades” como la calvicie, la caspa, la tiña y los piojos, por ejemplo, según cita) y las internas, descartando las primeras, como un anatomista que diseccionase. A continuación, separa los males que afectan a “las pieles cercanas al cerebro – llamadas duramadre y piamadre – como todos los dolores de cabeza, etc., o cercanas a los ventrículos, membranas, tegumento y sus partes, y sus padecimientos, como la carosis, el vértigo, los íncubos y otras pesadillas, la apoplejía, la epilepsia”²⁸, esto es, procura distinguir (aunque

25 “Viendo que los hombres son tan inconstantes, embotados e inmoderados, ¿por qué no me voy a reír de aquellos a quienes la necedad les parece sabiduría?”. *Ibidem*.

26 *AM*, vol. I, pp. 69-70.

27 *AM*, vol. I, p. 45.

28 *AM*, vol. I, p. 139.

no acierta del todo) entre enfermedades neurológicas y psiquiátricas, para centrarse en las segundas. *Enfermedades mentales* son, pues, para Burton, las que “pertenecen a la sustancia del cerebro mismo”²⁹; aunque de nuevo observa que hay entre ellas algunas que en sí no constituyen locura, tales como el coma, la debilidad de memoria, el insomnio. Así que acaba definiendo como enfermedades mentales “las que pertenecen a la fantasía o imaginación o a la misma razón”³⁰.

Son estas últimas las que constituyen la locura en todas sus formas, una de las cuales es la melancolía. Pues aunque genéricamente todas las enfermedades de la cabeza, en este sentido de enfermedades mentales, pueden ser consideradas en un solo grupo, la locura genérica, Burton distingue después, de modo específico, tres formas de la misma: el *frenesí*, la *locura* en sentido estricto y la *melancolía*.

En su análisis de la locura del mundo, que es el objeto de su obra, la patología que le interesa es esta última, la melancolía. Y la va a definir como una enfermedad crónica que en sus crisis es una forma de delirio que cursa sin fiebre, que afecta al cerebro en sus funciones principales *relacionadas con la fantasía y la razón*, y que se diferencia de la demencia y la locura en que estas capacidades están “depravadas” pero no “ausentes”, ya que sólo comprometen algunos aspectos de la actividad mental del individuo, mientras que en las restantes facetas de su vida se manifiesta perfectamente cuerdo³¹.

Para Burton, era esta y no otra la enfermedad que le interesaba a Demócrito. Y el motivo de ello, que no sólo afectaba a los cuerpos individuales, sino también a los colectivos, pudiéndose hablar igualmente de la melancolía de los Estados, de las sociedades, de las familias, de los grupos...y hasta de la filosofía:

¿Qué es la mayor parte de nuestra filosofía, sino un laberinto de opiniones, cuestiones vagas, presuposiciones, términos metafísicos? Sócrates, por tanto, `mantenía que todos los filósofos son sofistas y locos´, dice Eusebio, porque normalmente buscan conseguir cosas `que no podemos percibir ni comprender, o suponiendo que ellos las entiendan, sin embargo son cosas totalmente inútiles´(...) Lo que está por encima de nosotros, no nos concierne.³²

Para Burton, como después para Hamann, la sana razón es aquella que no sobrepasa sus límites, y la locura social, la consecuencia de la fantasía de creer que se puede ir más allá. Como más tarde le dirá este último a Kant, argumentando a favor de Hume, la razón le había sido dada al ser humano *para que conociese sus propios límites*³³. De ahí que Burton, y después Hamann y Kant, relacione la mala filosofía con la patología de una razón que se extravía en la imaginación y cree poder ir más allá de sus limitaciones, prescindiendo del cuerpo.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

31 AM, vol. I, p. 178.

32 AM, vol. I, p. 349.

33 Carta a Kant de 27 de julio de 1759. ZH I n° 153, 579 32-34.

Ahora bien, la melancolía tiene para Burton tres grandes subtipos: la melancolía de la cabeza, la melancolía del temperamento y la melancolía hipocondríaca³⁴, que muchas veces aparecen mezcladas en la misma persona. En todas hay a la base alguna enfermedad del cerebro, pero se manifiestan de modo diferente en el cuerpo y en el comportamiento: la primera suele afectar sólo al cerebro, la segunda a todo el cuerpo, en simpatía con el primero, y la tercera, al sistema digestivo, siendo conocida también como melancolía flatulenta. Es esta última, la más habitual entre los dados a querer ir más allá de los límites de la experiencia (visionarios, místicos, etc.), la que les será atribuida, en muchos casos irónicamente, por Hamann y Kant a los filósofos dogmáticos: de ahí la conocida broma de este último de que sería mejor purgarlos.

3. La melancolía en Hamann

En la obra de Hamann, el tema de la melancolía utilizado como elemento de la crítica filosófica aparece antes de su lectura directa de las cartas apócrifas de Hipócrates. Como ya he indicado a lo largo de este trabajo, el modo como va a utilizarla evidencia una influencia de Burton, pero no puedo acreditar de forma concluyente a día de hoy que esta influencia proceda de una lectura directa de la *Anatomía de la melancolía*, sino que más bien parece que le llegue a través de Sterne y probablemente de otros textos médicos³⁵.

En Hamann la melancolía aparece en dos formas diferentes: una negativa y una positiva. La negativa hace referencia a una patología de la razón, que la lleva a disociarse del cuerpo. En el ámbito del gnoseológico, esto tendrá como consecuencia una obsesión por alcanzar un conocimiento puro desvinculado de los sentidos, del lenguaje, de la tradición, de la historia, del medio, en suma, de cualquier cosa que remita al cuerpo, considerando a este la causa de todos los errores y males; en el terreno de la moral, por su parte, supondrá la condena de las pasiones y la anulación de cualquier compasión por los semejantes que tenga por origen los sentimientos y el cuerpo. Es esto lo que el llama, como hemos dicho ya más arriba, el pensar a sangre fría, una enfermedad a la que se refiere como *melancolía de la razón*, que es también para Hamann la causa del abuso y la explotación social y política, incapaces los poderosos de empatizar con las miserias de la deshumanización que ellos mismos provocan en sus semejantes.

La enfermedad melancólica de la razón es analizada por Hamann en sus obras interpretándola de forma que la acerca a la hipocondría escrupulosa obsesiva, aquella forma de melancolía descrita por Burton, entre otros, que veía riesgos de enfermedad por todas partes y se manifestaba como evitación maniaca del contacto. Hamann, a diferencia de Kant, acentuará en sus metáforas críticas este aspecto de la enfermedad (la obsesión por la pureza, manifiesto para él incluso en la *manía de los apellidos* de los aristócratas), mientras que este último se centrará más en otro aspecto de la misma, el desvarío visionario.

El Mago del Norte utilizará, pues, las metáforas médicas para elaborar su crítica al concepto dogmático de razón de cierta Ilustración enfatizando la melancolía purista de la

34 AM, vol. I, pp. 178 y ss.

35 Así, por ejemplo, Kant cita como fuente de inspiración de su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* entre otras cosas una revista, *Der Artz. Eine medicinische Wochenschrift* que publicaba textos de interés. Ak II 270.

razón, más que el extravío de la imaginación: la razón abstracta estaría obsesionada por evitar a toda costa cualquier contacto con el cuerpo, y esto se manifestaría en su forma decadente de hacer filosofía, que deshumanizaba, enfermándolos, al hombre individual y al colectivo. Este conjunto de imágenes médicas le servirán, pues, para realizar una primera metacrítica de la Ilustración antes de la publicación por Kant de la *Crítica de la razón pura*, y una segunda, más avanzada, ya como metacrítica de esta última obra. Dos textos representativos de ello serían, por ejemplo, *Nubes*, para la primera fase, y *Metacrítica del purismo de la razón*, para la segunda. Su amigo Herder continuaría en esta vía abierta por él, hablando de filosofías y sociedades frías, para resaltar que eran melancólicas y decadentes.

Pero Hamann va a hacer también un uso positivo de la teoría de la melancolía para elaborar su concepto de genio. Aparece ya en su *Evocación de Sócrates*, dedicada a Kant, utilizada para retratar la peculiar locura del filósofo griego, en realidad un genio; después, en *Nubes*, para presentar como genio o ingenio la *locura que ríe* de Demócrito; y ya en *La estética en pocas palabras*, como una caracterización de todo artista y hombre sabio. A partir de ese momento, la irracionalidad *natural* aparecerá en la obra de Hamann como una fuerza desbordante y vital de la naturaleza que las sociedades decadentes y las falsas filosofías pervierten; y será considerada por el Mago del Norte como la base en la que debe asentarse toda sana razón a la que le lata la sangre en las venas. Herder acabaría extrapolando muchas de estas imágenes a su filosofía de la historia; pero Kant, por su parte, recaería con sus planteamientos críticos, según Hamann, en una nueva forma de melancolía de la razón.

Referencias

- Burton, Robert (1931), *Philosophaster. With an English translation of the same. Together with his other minor writings in prose and verse*, introducción, traducción y notas de Paul Jordan-Smith, Stanford, California, Stanford University Press.
- Burton, Robert (1997), *Anatomía de la Melancolía*, trad. de A. Sáez, Madrid, AEN.
- Gowland, Angus (2006), *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Hamann, Johann Georg (1949-1957), *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe von Joseph Nadler, Wien, Verlag Herder, 6 vols.
- Hamann, Johann Georg (1955-1979), *Briefwechsel*, vols. 1-3, ed. de Walter Zieseimer y Arthur Henkel; vols. 4-7, ed. de Arthur Henkel, Frankfurt/Main, Insel Verlag.
- Hippocrates (1990), *Pseudepigraphic Writings*, ed. y trad. al inglés de W.D. Smith, Leiden, Brill.
- Kant, Immanuel, (1900 y ss), *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1788), *Laokoon, oder über die Grenzen der Malerey und Poesie*, ed. de K.G. Lessing, Berlín, C.F. Voß.
- Rütten, Thomas (1992), *Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancoliker. Eine pseudohippokratische Geschichte*, Leyden, Brill.

- Starobinski, Jean (1997), “Habla Demócrito. La utopía melancólica de Robert Burton”, en Robert Burton, *Anatomía de la Melancolía*, trad. de A. Sáez, Madrid, AEN, pp. 11-29.
- Sterne, Laurence (1760), *Tristram Shandy*, York, A. Ward.
- Thayer, H.W. (1905), *Laurence Sterne in Germany. A Contribution to the Study of the Literary Relations of England and Germany in the Eighteenth Century*, New York, McMillan.
- Van Der Eick, Philip J. (2008), “Rufus’s On Melancholy and its Philosophical Background”, en Rufus of Ephesus, *On Melancholy*, ed. de P.E. Pormann, Tübingen, Mohr Liebeck.

Elogio de la melancolía: una historia marginal de la bilis negra

In praise of melancholy: A marginal history of the black bile

JUAN HORACIO DE FREITAS*

Resumen: Este ensayo se desarrolla a partir de la siguiente hipótesis: hay, por lo menos, dos historias posibles de la melancolía. No se trata, sin embargo, de historias indiferentes entre sí, sino más bien de historias entrecruzadas que pretenden ignorarse una a la otra, que se confunden, dialogan y se enfrentan a lo largo de su transcurso. Nos permitiremos elaborar una pequeña genealogía que nos permita comprender la forma en la que nacieron estas dos presuntas historias de la melancolía a las que hacemos referencia, y así mostrar las diferentes transformaciones por las cuales ha pasado la bilis negra, sustancia que ha sido asociada con fenómenos tan disímiles entre sí como lo patológico, la genialidad e, incluso, lo humorístico.

Palabras clave: Melancolía, bilis negra, locura, genialidad, humor, patología

Abstract: This essay rests upon the following statement: there are at least two possible stories of melancholy. It is not, however, about two unrelated stories, but rather about two intermingled stories pretending to ignore each other, fusing into each other, addressing each other and facing up to each other all along the process of being told. We will thus refer to a short genealogy that will allow us to understand how the two mentioned stories of melancholy have developed, and in so doing, we will show the different transformations the so called 'black bile' has gone through, a fact which is usually related to divergent phenomena such as pathology, genius and, even, humor.

Keywords: Melancholy, melancholia, black bile, madness, genius, humor, pathology.

Desde que Hipócrates en el siglo V a.C. describiera por primera vez en sus *Aforismos* la sintomatología patológica del exceso de un humor en el cuerpo humano¹, se ha dado en el imaginario de Occidente una serie de tipologías temperamentales que encuentran sus raíces

Fecha de recepción: 21/04/2016. Fecha de aceptación: 12/09/2016.

* (Caracas, 1986) Doctorando en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Licenciado en Filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Actualmente se encuentra haciendo su trabajo doctoral en torno al lugar del cinismo en las obras de Michel Foucault, y es investigador asociado del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades (CIFH) de la Universidad Católica Andrés Bello. Contacto: dfreitas.jh@gmail.com // jdfreit@ucm.es Ha publicado: "El cinismo: Un elogio a la desvergüenza". En: *Bajo Palabra*. "Melancolía y flema": Consideraciones humoristas en torno a la noción de melancolía en el «Origen del Trauerspiel alemán» de Walter Benjamin. En: *Tópicos Revista de Filosofía* N° 45.

en las entrañas del cuerpo humano y sus respectivos flujos. El así llamado *humoralismo hipocrático* se convirtió de inmediato, y a lo largo de veintitrés siglos, en un territorio inconmensurablemente fértil al que cuantiosísimos artistas y filósofos, desde Aristóteles² a Burton³, de Galeno⁴ a Ben Jonson⁵, de Rabelais⁶ a Kant⁷; acudían para cultivar sus frutos. En su sentido primitivo, es decir, en ese sentido que nos ofrece la antropología del *Corpus Hippocraticus*, los humores sólo tienen lugar en el campo de lo estrictamente somático-nosológico; la causa de las enfermedades se debería siempre al incremento, disminución o deterioro de alguna sustancia humoral en el cuerpo. No existe en Hipócrates una teoría de los temperamentos, de los *tipos* psicológicos; empero, sí existe, como se dijo en las primeras líneas, un pequeño aforismo atribuido al médico de Coz que vincula uno de los cuatro humores de la doctrina humoralista, en este caso la bilis negra (*melancholia*), con determinados estados de ánimo, específicamente el temor y la tristeza⁸.

Nos topamos con el inicio de una historia de la melancolía más allá (o más acá) de lo fisiológico, es decir, con el inicio de una historia psicológica de la melancolía marcada por dos sensaciones fundamentalmente: el miedo y la tristeza. Podría uno imaginar que frente a semejante descripción psicológica que ofrece Hipócrates del melancólico, tan sombría, fúnebre y despectiva, el hombre atrabiliario sería visto casi como un enfermo, alguien que debe ser curado. Y quien lo imagine no estará equivocándose del todo. Ya San Isidoro de Sevilla dice en sus célebres *Etimologías*:

Se dice “malo” por la bilis negra, que los griegos llaman *μελαν*; de donde procede que se llame también melancólicos a los hombres que no sólo rehúyen el trato humano, sino que desconfían incluso de sus amigos queridos.⁹

Este tipo de descalificativos al “humor negro”, incluso con justificaciones filológicas muy poco rigurosas, fue habitual durante toda la era medieval. Más allá del juicio moral que podría hacerse del melancólico, lo que consideramos importante destacar es la continua vinculación desde sus inicios con la tristeza y el temor, lo que permitió a los teólogos y demonólogos medievales observar al hombre con exceso de bilis negra como un poseído por el pecado capital de la acedia, por el demonio de la pereza o por el *taedium cordis* del que habla San Agustín. De aquí en adelante, y bajo el cobijo que nos brinda el diagnóstico originario de Hipócrates, podemos decir que esta historia psicológica de la melancolía se

1 “Si el temor y la tristeza perseveran mucho tiempo, esto indica melancolía.” Hipócrates, “Aforismos,” VI 23, en *Tratados hipocráticos Vol. I: Juramento; Ley; Sobre la ciencia médica; Sobre la medicina antigua; Sobre el médico; Sobre la decencia; Aforismos; Preceptos; El pronóstico; Sobre la dieta en las enfermedades*, ed. García Gual, C., Madrid, Gredos, 1990, p. 326.

2 *Cfr.*, Aristóteles, *Problema XXX*, trad. Serna, C., Barcelona, Acontilado, 2007.

3 *Cfr.*, Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, Buenos Aires, Winograd, 2008.

4 *Cfr.*, Galeno, *Sobre las facultades naturales*, trad. Zaragoza Gras, J., Madrid, Gredos, 2003.

5 *Cfr.*, Ben Jonson, “Every Man in His Humour”, en *The Work of Ben Jonson*, Oxford, ed. C. H. Herford, P. y E. Simpson, 1925-1952.

6 *Cfr.*, Yllera, A., prólogo a *Gargantúa*, de François Rabelais, Madrid, Cátedra, 1999.

7 *Cfr.*, Kant, I., *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

8 Los cuatro humores vendrían siendo: bilis, sangre, pituita y bilis negra. *Cfr.* Hipócrates, *Naturaleza del hombre* VIII, 12, trad. Jesús de la Villa Polo et al., Madrid, Gredos, 2003, p. 52.

9 Isidoro, *Etym.*, X, 176, trad. Cortés y Góngora, L., Madrid, B.A.C., 1951, p. 121.

convertirá a su vez en una historia patologizadora de la melancolía, una historia nosológica de la bilis negra y, por lo tanto, una historia descalificadora de la misma. En efecto, esta es la tradición preponderante en nuestros días, y no es de extrañar; además de ese pequeño fragmento apenas notable en toda la extensión del *corpus hipocratycus*, el desarrollo de esta idea en el Medioevo desde un punto de vista médico, filosófico, teológico y hasta filológico, como vimos con San Isidoro, fue abrumadora. Por dar un par de ejemplos, Constantino el Africano (1010-1087), dice del melancólico que es “envidioso, triste, codicioso, avaro, desleal, triste y de tez terrosa”¹⁰, y el humor melancólico vendría siendo el “complejo más innoble”¹¹. Podríamos mencionar además a Santa Hildegarda de Bingen, que relacionaba el «humor melancholicus» con la Caída del Hombre¹²; pero también a muchos otros como Gaspar Offhuys, Gordonius Brixiensis o el mismo Juan Crisóstomo, todos ellos con una visión satanizadora del melancólico.

Efectivamente, la historia que vincula la melancolía con lo áspero, la locura, el vicio, el pecado, el malestar y todo lo tétrico y fúnebre, es la que cobra más relevancia en nuestros días, y no solamente gracias a Hipócrates y el pensamiento medieval sino también a los estoicos que, en su afán de ejercitar la apatía como medio para conseguir la felicidad atarácica, vieron en las emociones que producía la bilis negra un peligro latente para el sabio¹³. Ahora bien, sin ser considerada necesariamente un vicio o algo de cuidado, la historia que vincula la melancolía con la desazón continúa en el idealismo alemán, el romanticismo y se extiende hasta el siglo XIX, cobrando nuevamente un carácter patológico, en figuras que hicieron del fenómeno un concepto esencial como es el caso de Kierkegaard¹⁴, y así podríamos continuar hasta llegar a Freud¹⁵, que en total coherencia con la consideración primitiva del melancólico, triste y temeroso, volverá a revitalizar la idea del melancólico como un sujeto enfermo.

Podemos ver entonces, que esta “historia triste” de la melancolía pasa por momentos en donde es considerada como una enfermedad (los estoicos, el Medioevo, el Barroco alemán, Kierkegaard, Freud), pero también pasa por momentos donde, aunque conserva el principio de la aflicción, no es considerada precisamente una dolencia (Kant y el romanticismo, por dar un par de ejemplos). De esta manera, la “historia triste” de la melancolía ya no es necesariamente una “historia patológica”, sino que ésta, la patológica, es un derivado posible de aquella otra, la triste. Pero hay otra matización importante en esta historia triste de la que hemos venido hablando, sea esta en su versión patologizadora o no, se trata de cómo en ésta, a veces, la melancolía es asociada a la posesión de un conocimiento particular, de un

10 Giehlow, C., en Walter Benjamin, *El origen del Trauerpiel alemán*, Madrid, Aabada, 2012, p. 143.

11 *Ib.*

12 “Cuando Adán pecó (...) la hiel se (le) mudó en amargor, y la melancolía en negrura de impiedad.” (Santa Hildegarda, en Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 2006, p. 97).

13 “la sabiduría y la locura eran mutuamente excluyentes: hasta el punto de que a todo el que no fuera sabio se le podía calificar de «loco»” (Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 2006, p. 65). No obstante, aunque el Sabio estuviera a salvo de la manía, podía curiosamente padecer un exceso de bilis negra; incluso según Diógenes Laercio, Crisipo decía que el Sabio podía perder su excelencia a causa de la melancolía (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, VII, Madrid, Alianza, 2010, p. 118).

14 *Cfr.*, Adorno, Th. W., *Kierkegaard*, Madrid, Akal, 2006.

15 *Cfr.*, Macías, M. A., *Un estudio psicoanalítico sobre el duelo. El caso de la Emperatriz Carlota*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2002, p. 25.

saber, de una verdad. Kant, por ejemplo, en sus *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, realiza una loa a la melancolía, relacionándola con la búsqueda auténtica del saber, con la rigurosidad del filósofo y además con la capacidad de experimentar lo sublime¹⁶. Los románticos, a finales del XVIII consideraban a la melancolía la principal inspiración para la creación artística. Kierkegaard creía, por su parte, que el atrabiliario se regocijaba en una verdad primitiva inmersa en la interioridad¹⁷. Y Freud, aunque considera la melancolía como “un estado profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior (...) y la disminución del amor propio”¹⁸, confiesa, sin embargo, que el melancólico sí posee un saber, y que además tiene un deseo no inhibido de manifestar ese saber, dice Freud:

En otras de sus acusaciones, nos parece también tener razón, comprobando tan sólo, que percibe la verdad más claramente que otros sujetos, no melancólicos. Cuando en su autocrítica se describe como un hombre pequeño, egoísta, insincero y carente de ideas propias, preocupado siempre en ocultar sus debilidades, puede, en realidad, aproximarse considerablemente al conocimiento de sí mismo, y en este caso, nos preguntamos por qué ha tenido que enfermar, para descubrir tales verdades (...) ¹⁹

Pero, ¿cómo llegamos de pronto a éste momento donde la melancolía, sea esta patológica o no, se hace portadora de un saber? Y además ¿cómo este fenómeno estigmatizado por la tristeza y el temor desde sus inicios logró evadir por momentos la tiranía patologizadora? ¿Acaso responde Freud a una tradición distinta a la de Kant o a la del romanticismo al usar el vocablo “melancolía” para referir una determinada enfermedad? ¿Pero qué tradición es esta si ambas posturas parecen seguir las huellas del miedo y la congoja? ¿Habrá territorios no explorados entre Hipócrates y los estoicos, entre el Medioevo y Kant, entre el Barroco alemán y Kierkegaard, entre los románticos y Freud, que nos permita comprender el brote repentino de esta valorización de la melancolía como portadora de alguna virtud o conocimiento? ¿Será que, a pesar de la persistencia del temor y la tristeza, este transcurso llegó a entrecruzarse con otra historia de la melancolía, una alterna e inclusiva, una abierta y propiamente filosófica, y se dejó “contaminar” en ocasiones por sus influjos? ¿Pero dónde y con quién podría comenzar una historia así? ¿Quién se atrevería a darle una oportunidad a ese complejo temible que es la “cólera oscura”? Se nos haría fácil pensar que sólo un poeta maldito, un atormentado de las letras, un libertino, un provocador, un Baudelaire con su spleen parisino²⁰ se pondría con el ejercicio retórico de defender lo que ya en su nombramiento parece despreciable: “bilis” “negra”. Sin embargo, el arquitecto de los pilares de esta historia alterna de la melancolía no se parece en lo más mínimo a un dandi del XIX. Se trata del urbanizador intelectual de la Grecia Antigua, del filósofo de la moderación y “justo medio”, del menos “espiritual” de los filósofos antiguos, dirá Foucault; hablamos de Aristó-

16 Cfr., Kant, I., *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, *Op.cit.*

17 “Pero yo no renuncio a las ideas extrañas de mi melancolía (...) Por eso estimo tanto estas ideas en mi soledad, a pesar de que ya me asustan” (Kierkegaard en Adorno, Th. W., *Kierkegaard*, Madrid, Akal, 2006, p. 79).

18 Freud, S., “Duelo y melancolía”, en *Obras completas*, ed. Etcheverry, J. L., Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, p. 2091.

19 *Ib.*, p. 2092.

20 Cfr., Baudelaire, C., *El spleen de París (pequeños poemas en prosa)*, Madrid, Susaeta, 1994.

teles. En su *Problema XXX*, se hace una fascinante exploración en torno al vínculo existente entre el hombre de genio y la bilis negra. El pequeño opúsculo aristotélico comienza con la siguiente pregunta:

¿Por qué razón todos, aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?²¹

Esta formulación implica dos suposiciones: en primer lugar todo hombre excepcional²² padecería de un exceso humoral; y en segundo lugar, la bilis negra sería el humor causante de un exceso relacionado con el furor o la manía. El melancólico, según el *Problema XXX*, no estaba más propenso al temor o la depresión, que a la temeridad o el entusiasmo. Lo que realmente distingue el carácter melancólico, según Aristóteles, es la extrema movilidad, la rapidez de sus alteraciones. La melancolía, tal cual la explica el estagirita, no es una sustancia necesariamente nociva para los hombres y aunque no excluye los fenómenos del miedo y la congoja a los que hace alusión el fragmento hipocrático, tampoco la limita a estos, lo que permite una apertura de su comprensión. Incluso figuras de gran importancia dentro del pensamiento mítico como: Ajax, Belerofonte y Heracles, son calificados como melancólicos, y también los grandes filósofos de la Antigüedad, tal es el caso de Sócrates y, el maestro del mismo Aristóteles, Platón. De esta manera, la melancolía vendría a relacionarse en el *Problema XXX* con la lucidez, la excepcionalidad y la sensibilidad adquiriendo un contenido nuevo y positivo, desde donde fue posible reconocer y explicar a la vez el fenómeno del “hombre genial”.

Así, Aristóteles inaugura una concepción del melancólico donde éste no se presenta necesariamente triste y aletargado, y es justamente este “no necesariamente” la marca que distingue la “historia alterna” de la melancolía que el estagirita inicia. No obstante, frente a la máxima hipocrática, iniciadora de todo este sistema humoral-temperamental, y después la consideración de los estoicos, la teología medieval y el psicoanálisis ¿cómo podría justificarse este enunciado peripatético donde el melancólico es tan propenso a la tristeza como a la alegría desbordada o a la lujuria desenfadada? Recordemos que la doctrina médica hipocrática estaba constituida por cuatro sustancias esenciales: una seca y caliente que es la bilis, una húmeda y caliente que es la sangre, otra seca y fría que es la bilis negra, y finalmente una húmeda y fría que es la flema. Hay tres textos fundamentales en la protohistoria de la teoría de los temperamentos galénicos que convertirá estos cuatro humores de la medicina hipocrática en estados de ánimo o tipos psicológicos. Es curioso que los tres textos que permitieron este paso de lo meramente somático-nosológico a lo psicológico giran en torno al problema de la melancolía. De estos tres textos ya hemos mencionado dos, el fragmento hipocrático y el *Problema XXX*, el otro que no hemos mencionado es el intercambio epistolar

21 Aristóteles, *Problema XXX*, 953^a 10, trad. Serna, C., Barcelona, Acanalado, 2007, p. 79.

22 Es así como Pigeaud traduce el término: *perittoí* (Pigeaud, J., prólogo a *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*, de Aristóteles, Barcelona, Acanalado, 2007, p. 20.

pseudohipocrático²³. En estas epístolas se narra la visita de Hipócrates a Demócrito quien, según el pueblo de Abdera, se encuentra en un estado de locura y los síntomas que han preocupado a los abderitas son varios: Demócrito se ha retirado de los asuntos públicos, pasa largos periodos de tiempo totalmente solo mientras lee libros y disecciona animales, dice cosas extrañas e incomprensibles y, finalmente, además de ser también lo más preocupante, una constante y estrepitosa risa le surge incluso frente a las noticias más trágicas²⁴. Sin embargo, casi nada de lo que le escribe el Senado de Abdera sobre Demócrito preocupa a Hipócrates, excepto una sola cosa que le lleva a la conclusión de que Demócrito padece un exceso de bilis negra: se trata de su risa desembocada que no distingue lo gracioso de lo trágico. Sobre este texto debemos decir tres cosas:

Primero, vemos cómo aquí nos encontramos de nuevo con un texto que vincula un exceso humoral con un estado psicológico particular, y además vemos cómo ese exceso humoral se trata específicamente de la bilis negra. Segundo, vemos cómo algunas características típicas del melancólico vuelven a aparecer pero esta vez en la figura de Demócrito, tales como: la locura, el apartarse de los asuntos sociales y el interés por los asuntos intelectuales. El tercer punto, y el más destacable, es que si bien se describen algunos síntomas que la tradición había relacionado con la melancolía, lo único que Hipócrates ve como un verdadero síntoma que podría llevar al diagnóstico de la melancolía es el carcajeo. Nos permitiremos decir que aquí aparece repentinamente un texto bastante antiguo el cual vincula la melancolía con un fenómeno muy distante, por no decir contrario, a la tristeza y el aletargamiento. Ahora bien ¿qué estímulos llevaron a los creadores del *Problema XXX* y de las cartas pseudohipocráticas a distanciar la bilis negra de la tristeza, el miedo y el letargo? Mejor preguntémoslo así: si el hombre con exceso natural de bilis negra se caracterizaba por ser afligido y adormecido, ¿cómo eran los hombres con exceso de algún otro humor?

Según Galeno, los que tenían un exceso de sangre eran los más simples y estúpidos, sin embargo más alegres, muy activos y nada proclives a la cólera. Los coléricos serían finos e inteligentes, irascibles, audaces, impetuosos, con sentidos exactos, muy despiertos, dados a la acción, fogosos, rápidos, violentos, toscos, desvergonzados y tiránicos en sus costumbres. Los pituitarios serían, por su lado, perezosos y más estúpidos, carecerían de carácter, con el cerebro adormecido, soñolientos, timoratos, cobardes y, al igual que los sanguíneos, nada proclives a la cólera²⁵. Podemos ver aquí que las características mencionadas por Galeno del hombre con exceso de flema coinciden con las características que da el Medioevo, el Barroco alemán e incluso el psicoanálisis del melancólico. La relación que hacen los teólogos entre el perezoso, el que tiene acedia y el que es melancólico, debería, según el sistema de los cuatro temperamentos, ser vinculado más bien con el flemático. Además, las características de temeroso y cobarde, que habían sido tan constante en las descripciones del melancólico,

23 Cfr. Hipócrates, *Do Riso e da Loucura*, Padrões Culturais, Lisboa, 2009.

24 “Se olvida de todo hasta del él mismo, Demócrito permanece ahora día y noche despierto, descubriendo en cualquier cosa grande o pequeña motivo para reír y divulgando que la vida no tiene ningún valor. Unos se casan, otros ejercen el comercio, estos dan discursos al pueblo, aquellos gobiernan, algunos parten a la embajada, hacen elegir o destituir, caen enfermos, son heridos, mueren: Demócrito se ríe de todo, viendo a unos tristes y atormentados y otros repletos de júbilo” (Hipócrates, *Do Riso e da Loucura*, Padrões Culturais, Lisboa, 2009, pp. 25-26).

25 Galeno en Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 80-83.

dentro del sistema humoral tendría que ser algo propio de los que tienen un exceso de humor frío y húmedo. El que la melancolía permita un incremento de las capacidades intelectivas y la pituita todo lo contrario, tiene explicaciones de carácter médico-humorales. Desde tiempos de Heráclito la humedad siempre ha estado ligada con la estupidez, y esto se mantuvo con Hipócrates y Galeno, hasta el Renacimiento. En ese sentido el sujeto con un exceso de humor húmedo y frío siempre será más propenso a la sandez que el hombre con exceso de un humor seco y frío como lo es la bilis negra. De hecho, Galeno describe al melancólico de esta manera: “el que tiene exceso de bilis negra es firme y sólido, más irascible y desvergonzado, en la juventud sus sentidos son exactos y absolutamente irreprochables”²⁶. Frente a estos perfiles, no es absurdo preguntarse si aquella historia peyorativa de la melancolía, no es apenas el fruto de una disolución de las fronteras que distinguían al atrabiliario del pituitario. Panofsky, Klibansky y Saxl dicen con respecto al melancólico dos cosas:

Primera: que con el paso del tiempo este humor “terroso”, que para Galeno era la fuente de la firmeza y la constancia, se fue cargando cada vez más de propiedades desfavorables, y segunda, que sus características empezaron a fundirse con las del flemático; al final serían intercambiables (...) Se ve que las ideas de “flemático” y “melancólico” se entremezclaron, y que esta confusión fue rebajando el *status* de la disposición melancólica hasta que ya apenas quedó nada bueno que decir de ella²⁷.

No obstante, el triunfo de esta identificación confusa en nuestra concepción contemporánea de la melancolía, no significa que aquella otra forma de entender la bilis negra no haya tenido su propia relevancia histórica más allá de Aristóteles y las precisiones galénicas. En el siglo XV, el filósofo y médico Marsilio Ficino, totalmente al tanto de la medicina hipocrática, el sistema temperamental galénico y el *Problema XXX* aristotélico, realiza un elogio al temperamento melancólico al cual identifica con la dedicación a las letras, la filosofía y el ejercicio contemplativo²⁸. El autor florentino, por ser especialmente afín a la filosofía platónica, relaciona el hombre de genio melancólico de Aristóteles, con el furor del que habla Platón, que se presenta como una especial disposición para con la verdad. En la escena isabelina, por otra parte, la melancolía mantuvo su dignidad en tanto temperamento que predisponía a la verdad e incluso a la belleza, disposición anímica tan valorada que incluso era usual fingir tenerla. En *Every Man in His Humour*, Ben Jonson nos brinda este diálogo:

– Primo, ¿estoy bien así? ¿Estoy lo bastante melancólico?
 – Ah, es el más bello de los humores, señor; la melancolía verdadera engendra una gracia perfecta, señor²⁹.

Y es justamente en el teatro isabelino donde quizás encontremos a la figura más representativa de esta historia abierta de la melancolía: Hamlet. El príncipe de la tragedia shakespeariana, actúa como si estuviera “afectado” de una forma particular, no se sabe bien si entre la

26 *Ib.*, p. 83.

27 *Ib.*, p. 85.

28 Ficino, M., *Tres libros sobre la vida*, Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría, 2006, p. 27.

29 Ben Jonson., “Every Man in His Humour”, *Op. cit.*, p. 354.

tristeza, lo lunático o lo extático, como se atreve calificarlo Polonio; o si más bien bastaría con llamarle melancólico, como lo hace Claudio cuando dice: “Hay algo en su alma / que alimenta su melancolía”³⁰. Pero Guildenstern cree que la disposición de Hamlet es la de una tristeza tanto astuta como fingida; y el mismo Hamlet le dice a su madre que, según el rey, él está “loco sólo por astucia”³¹. Hay que recordar que el protagonista de la obra, en vez de obrar rápidamente y matar al asesino de su padre, éste prefiere “asumir una disposición histriónica”³². Esto parece una actitud completamente descabellada, sin embargo, gracias a que toma el papel de bufón de la corte, puede burlar la vigilancia de Claudio, maniobrar a hurtadillas y, al mismo tiempo, emitir, sin temor a las represalias, verdades sobre el mundo corrupto en el que vive. Que Hamlet *actúe*, en tanto que toma un papel, como un bufón enloquecido, no quiere decir, sin embargo, que él realmente no siente lo que hace, ya que el papel que él representa es el de sí mismo: “¿«Parece», señora? (...) ¡Yo no sé parecer!”³³. Imita su propia locura y, al imitarla, encuentra cierta libertad en relación con las potencias anímicas que lo corroen. Al identificarse con esas mismas potencias, Hamlet amplía su radio de acción y las traslada al plano lingüístico. En palabras de Pollock: “La bilis negra alimenta los cimientos cerebrales de su pensamiento, desvía las operaciones formales que presiden la creación de nuevas frases, libera secuencias inéditas, encadenamientos descabellados, asociaciones cómicas”³⁴. Aquí vemos cómo el “desequilibrio melancólico” se convierte en potencial e inspiración creativa, incluso humorística, en la figura de Hamlet.

Cuando se nos presenta el encuentro del príncipe con el cráneo del difunto bufón del rey, Yorick, entonces comprendemos el ambivalente carácter de la melancolía del protagonista de la obra, entre la tristeza y la hilaridad. Yorick es el “padre de juegos” del joven Hamlet, en oposición al “padre de ideales” que representaba el rey difunto, el príncipe decide adoptar la actitud de su padre bufón, pero llevando consigo el duelo que le ocasiona su muerte. La vista del cráneo le inspira al príncipe, primero compasión, luego repugnancia y después, indefectiblemente, una actitud burlona. El bufón encuentra nuevamente a alguien que se ríe de sus muecas. Hamlet se transforma en una figura activa de la melancólica, en la disidencia humorística, incluso dentro de la tragedia. Ya no es posible pacto alguno, Hamlet se divierte en grande con las desgracias del destino. Shakespeare no ablanda o endulza a los ojos del espectador la melancolía del personaje principal, más bien la ensalza con una hilaridad corrosiva, la risa ante la muerte se convierte en el himno triunfal de la melancolía; así, cuando el rey pregunta dónde está ya difunto Polonio, Hamlet le responde: “De cena”. Claudio, estupefacto, lo interroga nuevamente y Hamlet precisa: “No donde come, sino donde es comido”. Y cuando, finalmente revela el lugar donde yace el cadáver, agrega con tono burlón: “Ya esperará hasta que lleguéis”³⁵.

Aunque Hamlet se presenta como la figura radical de esta historia abierta de la melancolía, no por ello esta historia termina aquí. También el siglo de oro español, el surrealismo francés, el teatro del absurdo y el humorismo de todos los tiempos son expresiones que

30 *Hamlet*, 2.1., pp. 165-166

31 *Ibid.*, 3.4., p. 177.

32 *Ibid.*, 1.5., p. 179.

33 *Ibid.*, 1.2., p. 76.

34 Pollock, J., *Op. cit.*, p. 71.

35 *Hamlet*, 4.3., p. 38.

cuestionan la visión patologizadora de la melancolía, así como la visión lúgubre de la misma, agregando el plus de un saber o una sensibilidad especial por el saber. Es cierto que Freud en *Melancolía y duelo* considera un fenómeno psíquico que, a pesar de ser sintomáticamente opuesto a lo que él mismo describe como melancolía, le parece que suele brotar de ésta; se trata de la manía. En la manía al igual que en la melancolía, se da en principio una identificación del Yo con el objeto fallido sobre el que se tenía la carga libidinal, pero si en la melancolía el Yo se mantiene sojuzgado por la instancia crítica del Yo que castiga sádicamente por la identificación con el objeto fallido que tenía la carga libidinal, en la manía, al contrario, el Yo logra liberarse de la identificación con el objeto fallido que causaba el dolor, y en esta economía del dolor esperado se da un placer desinhibidor del Yo³⁶. Podría Freud identificar uno de los extremos de la melancolía aristotélica como momento melancólico y el otro como momento maniaco, uno representado en el llanto de Heráclito o la tristeza hamletiana y otro en la carcajada de Demócrito o el histrionismo del personaje shakesperiano. No es casualidad que el único personaje literario al que hace alusión Freud en *Melancolía y duelo* es justamente Hamlet³⁷. En Hamlet el luto es evidente en relación a la muerte del padre, la melancolía es recurrente durante toda la obra en las descripciones que hacen los personajes secundarios del príncipe e incluso en algunas metáforas que expresa éste sobre sus propios delirios, y sus actitudes hilarantes puede que tengan cabida dentro de lo que Freud llama “un momento maniaco” en alternancia con la melancolía.

No obstante, la manía por sí sola no explica la lucidez y aún menos la expresión humorística que más que una patología es, para el psicoanalista vienés, “el más grandioso de los mecanismos defensivos”³⁸. Curiosamente, para Freud en la melancolía y en el humor se da una dinámica semejante: en el caso de la melancolía la instancia crítica del Yo (Super-yo) inflamado de energía efectúa una cruel supresión del Yo. En el humor, en cambio, aunque el sujeto deposite la energía en el Super-yo éste, contra todo pronóstico, no castiga al Yo sino que lo consuela, y a su vez logra liberarse por ello³⁹. No es mera casualidad que la historia abierta de la melancolía gusta de caminar al lado del humor; Klibansky, Panofsky y Saxl dicen que el humor es un fenómeno que sólo pudo surgir en el momento en que la melancolía encuentra su modo de expresión literaria⁴⁰. Y el psicoanalista Paul-Laurent Assoun, dice al respecto que “el humor funciona como filtro de la angustia de muerte y es más una formación reactiva de la disposición melancólica”⁴¹. ¿Por qué debiera extrañarnos que el humor negro haga referencia a la melancolía, al único humor (fluido corporal) que es negro en el humorismo hipocrático?

No es la dialéctica manía-melancolía la que nos permite comprender la conexión entre la concepción abierta de la melancolía de Aristóteles y la patológica de Freud. Es la confusión histórica entre melancolía y flema, y el análisis freudiano del humor los que nos darán nuevas pistas para comprender el confluir de las dos historias. ¿No tiene acaso el melancó-

36 Freud, S., “Duelo y melancolía”, *Op. cit.*, p. 2093.

37 *Ib.*

38 Freud, S., “El humor,” en *Sigmund Freud. Obras completas*, Vol. XXI, ed. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, p. 4.

39 *Ib.*, p. 6.

40 Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, *Op. cit.*, p. 254.

41 Assoun, P. L., “L’Inconscient humoriste,” en *L’Humour*, 131 (Septiembre de 1992): pp. 51-68.

lico una facilidad extraordinaria para la creación humorística claramente relacionada con la lucidez? ¿Por qué la patología de la manía y no el mecanismo grandioso de lo humorístico? ¿No habrá subestimado Freud las capacidades de la estructura Yoica en el momento que se manifiesta tan débil y miserable como es el caso de la melancolía y el humor? Dice Deleuze al respecto: “¿Cuánta irrisión y cuanto humor, que revuelta invencible y que triunfo se esconden bajo un Yo que se confiesa tan débil! La debilidad del Yo es la trampa ya tendida”⁴².

¿Qué melancolía más lúcida y claramente humorística que la de San Lorenzo Mártir mientras estaba siendo incinerado en una brasa? “Dadme vuelta, que por este lado ya estoy cocido”.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (2006): Kierkegaard, Madrid, Akal.
- Aristóteles (2007): Problema XXX, Barcelona, Acantilado.
- Baudelaire, Charles (1994): El spleen de París (pequeños poemas en prosa), Madrid, Susaeta.
- Benjamin, Walter (2012): El origen del Trauerspiel alemán, Madrid, Aabada.
- Burton, Robert (2008): Anatomía de la melancolía, Buenos Aires, Winograd.
- Deleuze, Gilles (2011): La Lógica del Sentido, Madrid, Paidós.
- Diógenes Laercio (2010): Vida de los filósofos, Madrid, Alianza.
- Ficino, Marcilio (2006): Tres libros sobre la vida, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría.
- Freud, Sigmund (1978-1985): Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu.
- Galeno (2003): Sobre las facultades naturales, Madrid, Gredos.
- Hipócrates (1990): Tratados hipocráticos Vol. I: Juramento; Ley; Sobre la ciencia médica; Sobre la medicina antigua; Sobre el médico; Sobre la decencia; Aforismos; Preceptos; El pronóstico; Sobre la dieta en las enfermedades, Madrid, Gredos.
- Hipócrates (2003): Naturaleza del hombre, Madrid, Gredos 2003.
- Hipócrates (2009): Do Riso e da Loucura, Padrões Culturais, Lisboa.
- Isidoro (1951): Etimologías, Madrid, BAC.
- Jonson, Ben (1925-1952): “Every Man in His Humour”, en The Work of Ben Jonson, Oxford, ed. C. H. Herford, P. y E. Simpson.
- Kant, Immanuel (2004): Observaciones sobre lo bello y lo sublime, México, Fondo de Cultura Económica.
- Klibansky, Raymond; Erwin Panofsky y Fritz Saxl (2006): Saturno y la melancolía, Madrid, Alianza.
- Macías, Marco Antonio (2002): Un estudio psicoanalítico sobre el duelo. El caso de la Emperatriz Carlota, México, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pollock, Jonathan (2003): ¿Qué es el humor? Buenos Aires, Paidós.
- Rabelais, François (1999): Gargantúa. Madrid, Cátedra.
- Shakespeare, William (2005): Hamlet, edición bilingüe inglés/castellano, Madrid, Cátedra, 2005.

42 Deleuze, G., *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 92.

La técnica Alexander y John Dewey: propuesta para una educación corporal

The Alexander Technique and John Dewey: Proposal for a Corporal Education

GLORIA LUQUE MOYA*

Resumen: La reflexión filosófica sobre el cuerpo ha experimentado un auge en los últimos siglos, tratando de superar desde diferentes aproximaciones la devaluación, abandono e incluso rechazo del mismo. En este sentido, estas páginas revisan el método de educación corporal desarrollado por el actor australiano Frederick Matthias Alexander en relación con el filósofo americano John Dewey y su propuesta filosófica. Alexander influyó la vida y obra de Dewey, proporcionándole no sólo una crítica sobre los dualismos construidos en torno al cuerpo, sino también una técnica corporal desde la cual superarlos.

Palabras claves: cuerpo, mente, experiencia, Técnica Alexander.

Abstract: The philosophical reflection about body has increased in the recent centuries, trying to overcome devaluation, neglect and rejection of the body from different approaches. These pages review the method of corporal education developed by the Australian actor Frederick Matthias Alexander in relation to the American philosopher John Dewey and his philosophical proposal. Alexander influenced the life and work of Dewey, providing not only a criticism of the dualisms built around the body, but a technique from which to overcome them.

Keywords: Body, Mind, Experience, Alexander Technique.

A lo largo del siglo XX y XXI el discurso filosófico ha desarrollado nuevas vías de reflexión sobre el cuerpo, con figuras reconocidas como Merleau-Ponty o Foucault, o sub-disciplinas que tratan de reivindicar su cultivo y cuidado, como la somaestética. Estas nuevas corrientes intentan superar la devaluación producida en torno al cuerpo, que había

Fecha de recepción: 06/06/2016. Fecha de aceptación: 12/09/2016.

* Doctoranda de la Universidad de Málaga (España), Facultad de Filosofía, bajo la dirección de Luis Enrique de Santiago Guervós y María Rosa Fernández Gómez, con la tesis *John Dewey, Confucio y el arte de vivir: Un estudio comparado sobre la noción de experiencia estética*. Correo electrónico: glorialm@uma.es Contratada predoctoral del programa de becas de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación. Líneas de investigación: La filosofía de John Dewey y el pragmatismo americano; estética comparada; la filosofía de Confucio. Algunas publicaciones recientes: "On Birds, Beast and Human Beings. An Approach to the Continuity between Art and Life", en E. Chudoba y C. Wilkoszewska (eds.), *Naturalizing Aesthetics*, Krakow, Libron, 2015, pp. 115-124; "The Pace of Aesthetic Process: A Comparative Approach" en A. Nolasco y A. R. Ferreira, *Seminar Proceedings International Colloquium Creative Processes in Art*, Lisbon: Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes (CIEBA), 2014, pp. 115-128.

propiciado un abandono y rechazo de todo aquello que procediera del mismo. En este contexto, resulta interesante actualizar el pensamiento de John Dewey sobre el cuerpo en relación a la técnica Alexander. Como han destacado Jo Ann Boydston y Richard Shusterman¹, Frederick Matthias Alexander tuvo una gran influencia en el pensamiento del filósofo americano. Así lo reconoció el propio Dewey en su correspondencia² y en su obra *Experience and Nature*³ donde destaca el valor del actor y creador de la técnica en su contexto histórico social.

Ahora bien, la valía de su práctica no solo tuvo influencia en el pasado siglo, sino que hoy en día su aplicación se extiende por el mundo por los beneficios que aparece. En este sentido, estas páginas revisan la propuesta de Alexander en relación a la filosofía deweyana, tratando de destacar su actual potencial. Esta exploración, por tanto, proporciona una revisión del cuerpo a través de esta vía educativa que no sólo critica los esquemas filosóficos modernos, sino que proporciona una filosofía meliorativa de nuestra corporalidad. Para ello, en primer lugar consideraré, a grandes rasgos, en qué consiste la técnica Alexander. En segundo lugar, atenderé a la relación de John Dewey y Frederick Matthias Alexander, estableciendo los elementos que el filósofo introduce en el último periodo de su pensamiento. En tercer lugar, a modo de conclusión, apuntaré la actualidad de esta propuesta educativa en el discurso filosófico, pero también en nuestra cotidianeidad.

1. La técnica Alexander

Frederick Matthias Alexander (1869-1955) fue un actor australiano que creó una metodología para propiciar una conciencia de nuestros hábitos corporales. Alexander la desarrolló cuando empezó a sufrir afonía durante sus actuaciones. Ante la repentina pérdida de voz, el actor decidió ponerse frente al espejo para observar cuál era el motivo de dicha afonía, comprobando que había desarrollado hábitos inconscientes. Esto es, el actor adquirió conciencia corporal, atisbando los hábitos asumidos y poniendo atención en los mismos para inhibirlos y evitarlos⁴.

-
- 1 Boydston, J. A., "John Dewey and Alexander Technique", presentada en International Congress of Teachers of the Alexander Technique, 1986.. Disponible en <http://www.alexandercenter.com/jd/deweyalexanderboydston.html> [fecha de última consulta 1 de junio de 2016]; Shusterman, R., «Reedeming Somatic Reflection: John Dewey's Philosophy of Body-Mind», en *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 180-216.
 - 2 Hickman, L. A. (ed.), *The Correspondence of John Dewey*, IntelLex, versión electrónica, 1992, Carta de Dewey a Alexander del día 20 de noviembre de 1917.
 - 3 Dewey, J., *Experience and Nature*, *The Later Works of John Dewey*, vol. I, J. Ann Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois Press, 2008, capítulo VII "Nature, Life and Body-Mind, cita 2, p. 225; y capítulo VIII "Existente, Ideas and Consciousness", p. 229. En adelante las referencias a los escritos de John Dewey se basarán en la edición crítica de las obras completas publicada por Southern Illinois University: EW (The Early Works), MW (The Middle Works) y LW (The Later Works). Las citas seguirán el modelo normalizado entre los estudiosos de la obra de Dewey: la inicial de las series, seguida por el volumen y el número de la página.
 - 4 "The Life and Discovery of F.M. Alexander", Fragmentos de McCullough, C. P., *The Alexander Technique and the String Pedagogy of Paul Rolland*, Arizona, Arizona State University, 1996. Disponible en <http://www.alexandercenter.com/pa/stringsii.html> [fecha de última consulta 1 de junio de 2016].

De este modo, Alexander elaboró un método educativo que buscaba superar los hábitos incorporados inconscientemente y propiciar una integridad psicofísica que permitiera una interacción equilibrada con su medio. Deseoso de presentar su descubrimiento, el actor australiano comenzó a transmitir su experiencia, proponiendo una técnica corporal que no incurriera en desvíos terminológicos, sino que enfatizara en su despliegue práctico, mostrando los aspectos claves para mejorar nuestra salud psico-corporal. Alexander decidió mudarse a Londres en 1904 para promover su técnica y crear un programa de entrenamiento. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial se traslada a Nueva York donde enseña nueve horas al día⁵. En 1924, tras regresar a Inglaterra, fundó una escuela para niños en su centro pedagógico de Londres. Sin embargo, el estallido de la Segunda Guerra Mundial propicia la evacuación de la escuela a América, estableciéndose, finalmente, en Massachussets⁶.

Al regresar a Inglaterra en 1943, el actor es llevado a juicio por los ataques sobre su trabajo que realizó el doctor Ernst Jokl en Sudáfrica. Durante el juicio, a finales de 1947, sufrió un accidente y a la semana una apoplejía que le hizo perder el uso de su brazo y pierna izquierda. Ese año tenía 79 años, pero continuó impartiendo clase durante casi ocho años más, hasta su muerte a la edad de 86 años⁷. Alexander creía firmemente que su técnica abría una nueva vía para el futuro⁸ y quería que se convirtiera en una profesión médica. Como ha destacado Jennifer Tarr⁹, Alexander en su último libro intenta relacionar su técnica con la biomedicina:

Ever since I first started taking pupils, medical men have been sending me their patients because they believed that I had evolved a sound technique. I am deeply indebted to them for their encouragement and support, and specifically for the effort they are now making to bring a knowledge of my technique to the notice of those who are responsible for determining the range and nature of the medical curriculum with the aim of its being included in medical training¹⁰.

Ahora bien, ¿qué es la técnica Alexander y en qué consiste? Se trata de una forma de trabajo corporal que enseña a los alumnos a usar eficientemente sus cuerpos en el movimiento cotidiano. Normalmente, la técnica consta de varias sesiones que pueden durar entre media hora y cuarenta y cinco minutos, en las cuales el profesor trata de hacer consciente al alumno de los hábitos que padece, mediante diferentes actividades¹¹. Alexander parte de la premisa de que la conducta humana es principalmente movimiento: levantarse, sentarse, caminar, incorporarse, abrir y cerrar cajones, entrar o salir del coche, etc.; todas estas y muchas otras

5 Maisel, E. (comp.), *La técnica Alexander*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 26.

6 *Ibid.*, p. 30.

7 *Ibid.*, p. 31.

8 “Mi experiencia puede llegar a reconocerse algún día como un poste indicador que dirija al explorador hacia un territorio ahora ‘inexplorado’” [Maisel, E. (comp.), *op. cit.*, p. 13].

9 Tarr, J., “Educating with the hands: working on the body/self in Alexander Technique”, en C. McFarlane, R. L. Cohen y S. Nettleton, *Sociology of Health and Illness Monographs: Body Work in Health and Social Care: Critical Themes, New Agendas*, Malden, John Wiley & Sons, 2011, p. 81.

10 Alexander, F. M., *The Universal Constant in Living*, London, Mouritz, 2000, p. 13.

11 Tarr, J., *op. cit.*, p. 173.

actividades habituales implican patrones de movimientos que construyen nuestro carácter (*self*)¹². La técnica busca, pues, mejorar nuestra interacción y aportar un nuevo enfoque para las actividades cotidianas, las cuales solemos realizar a partir de hábitos que consideramos buenos y fiables, pero que generan usos forzados del cuerpo.

En 1907 Alexander ya propuso como premisa de partida para la práctica de esta técnica el máximo alargamiento posible de la columna vertebral, al margen de la actividad que estuviéramos realizando. Dicho alargamiento lo llamó “el verdadero y primario movimiento en todos y cada uno de nuestros actos”¹³. No obstante, Alexander nunca fue demasiado claro sobre la técnica por la problemática de presentarla en lenguaje verbal. Edward Maisel destaca un triple patrón en la introducción a la selección de textos traducidos al español:

1. Dejar el cuello libre (lo que significa sencillamente tratar de que no se incremente la tensión del cuello en ningún acto).
2. Dejar que la cabeza vaya hacia adelante y arriba (lo que significa sencillamente tratar de no tensar los músculos del cuello tirando de la cabeza hacia atrás o hacia abajo en ningún acto).
3. Dejar que el torso se alargue y ensanche (lo que significa sencillamente tratar de no acortar y estrechar la espalda arqueando la columna)¹⁴.

Ahora bien, la metodología de Alexander no consiste en la asimilación de una posición concreta o la transmisión de una técnica predefinida, sino que implica la facultad que todos los seres humanos poseen para hacerse conscientes de su propia corporalidad. Alexander, en este respecto, desarrolló un medio para transmitir la experiencia cinestésica, sin recurrir a una exposición verbal, que aún hoy se sigue utilizando. En primer lugar se solicita al alumno que realice cualquier actividad y seguidamente se le ordena que no la haga. Por ejemplo si se le pide que se levante, cuando este va a hacerlo, el alumno se ha de detener y tratar de percibir los hábitos sutiles que se activan cuando vamos a realizar dicho movimiento. Así, se propone una forma de cooperación en la que el profesor pone de pie, sienta o hace caminar al alumno propiciando una conciencia de los hábitos incorporados a estas acciones y promoviendo una relación armónica de cabeza-cuello-torso¹⁵.

La respiración también será un aspecto esencial dentro de este proceso de aprendizaje. Alexander otorga una atención especial a la respiración, centrando el trabajo del alumno en que esta se despliegue de manera libre. Las posibilidades de organización de movimientos durante la actividad son infinitas y la respiración será un elemento clave dentro de la misma. Por ello, habrá que potenciar una respiración consciente que este en consonancia con las actividades que estamos realizando. Esto es, la respiración se presentará como una función más del uso adecuado de uno mismo, en la que tendremos que reeducarnos. Alexander dirá

12 Maisel, E., (comp.), *op. cit.*, p. 32.

13 *Ibid.*, p. 33.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 37.

It is essential to have a proper mental attitude towards respiratory education or re-education, and the specific acts which constitute the exercises embodied in it, together with a proper knowledge and practical employment of the true primary movement in each and every act.¹⁶

Esta técnica implica, pues, un proceso gradual por el que el alumno irá desarrollando un patrón personal para realizar sus actividades. El aprendiz de la técnica tendrá que conseguir el control y el desarrollo máximo en la respiración por su propio esfuerzo y con ayuda de un profesor. El objetivo de estas lecciones no será el aprendizaje o imitación de modelos, sino el auto-descubrimiento, aquel que nos conduzca a un aumento de la conciencia y el control propio. Esto no es tarea sencilla pues el defecto que caracterizaba al individuo en la época de Alexander, así como en la nuestra, era la mente distraída. Para el actor, ésta era una lacra común que dificultaba nuestra interacción cotidiana.

La gravedad de la incapacidad del ser humano para mantener su mente en lo que está haciendo es un aspecto ampliamente reconocido. Uno de los problemas más citados en los estudios sobre educación hablan de la curva de atención y la facilidad con la que los alumnos se desconcentran en el aula. Ante esto, se ha enfatizado en tácticas para captar la atención del alumnado; sin embargo, esta técnica va a poner el énfasis no tanto en captar pupilos, sino en que estos aprendan a desarrollar la concentración basada en la unidad mente-cuerpo.

2. La técnica Alexander y la filosofía de John Dewey

Dewey tuvo su primer encuentro con Alexander en 1916, y a partir de ese momento él mismo, junto con toda su familia, comenzaron a practicar dicha técnica¹⁷. En este sentido, lo que Alexander aportó a Dewey, no fue tanto una nueva restauración o noción cuerpo-mente, sino un mecanismo o técnica desde la cual adquirir conciencia de esta unidad. La introducción que el mismo Dewey realiza a la segunda edición de la obra en 1918¹⁸ pone de manifiesto la admiración e importancia que Alexander tuvo en el desarrollo del pensamiento deweyano, no sólo por haber alcanzado los significados, peligros y posibilidades de los cambios en los que se encontraban inmersas las personas de su época, sino por haber propuesto una metodología desde la cual corregir dichos problemas.

Para Dewey, Alexander acierta al exponer la crisis de la salud física y moral de los individuos como aquella generada por el conflicto entre las funciones del cerebro y sistema nervioso, por un lado, y las funciones de la digestión, circulación, respiración y sistema muscular por el otro¹⁹; esto es, las funciones psíquicas y físicas. La dificultad que Alexander presenta a esta escisión, y que él mismo sufrió cuando experimentó su problema de afonía, es que ante incidentes o episodios problemáticos de nuestra vida el modo habitual para tratarlos los consideraba como accidentes aislados que podían ser superados desde el aislamiento.

16 Alexander, F. M., *Man's Supreme Inheritance*, New York, E.P. Dutton and Company, 1918, p. 324.

17 Hickman, L. A. (ed.), *op.cit.*, carta de Alexander a Dewey el día 9 de diciembre de 1918.

18 Dewey, J., "Introductory Words", en Alexander, F. M., *Man's Supreme Inheritance*, New York, E. P. Dutton and Co. 1918. En adelante citaré esta obra siguiendo la edición recogida en MW 11:350-352.

19 MW 11:350.

Dewey, de acuerdo con Alexander, destaca los errores de los métodos paliativos que, en lugar de curar, en numerosas ocasiones lo que hacían era contribuir a un mayor desajuste en el organismo. Esto se debía a los intentos específicos y limitados que se empleaban para curar los órganos descoordinados que, en la mayor parte de los casos, ejercía un mayor mecanismo de descoordinación. En palabras de Dewey:

When the organs through which any structure, be it physiological, mental or social, are out of balance, when they are uncoordinated, specific and limited attempts at a cure only exercise the already disordered mechanism. In ‘improving’ one organic structure, they produce a compensatory maladjustment, usually more subtle and more difficult to deal with, somewhere else.²⁰

Por ello, el ensayo de Alexander, lo presenta como un libro educativo que pretende dar una respuesta que no privilegie una parte del organismo sobre otra. Esto no implica el desarrollo del poder de la inteligencia; es decir, un control positivo de las funciones mediante el intelecto. La técnica consiste en una postura basada en el conocimiento de nosotros como organismo, en el que se asume esa unión y se reconoce el cuerpo como la estructura más maravillosa del universo²¹.

Dewey critica la tradicional asociación de la inteligencia con las formas cultivadas del hombre realizadas desde la inteligencia. Según Dewey, la técnica Alexander supera esta oposición y vuelve a unir esos dos elementos que nunca debieron ser separados. Alexander usa los términos “hábito físico” o “hábito corporal” y “hábito mental”, para denominar el uso equivocado del aparato sensorio-motor y la concepción errónea sobre el organismo físico-psíquico. Él expone como estos hábitos se habían convertidos en fijos e incontrolables causando una dualidad en el hombre, no sólo a nivel de discusiones teóricas y filosóficas, sino también en la propia conciencia de su cuerpo en la vida cotidiana, generando problemas psicosomáticos.

the subject can hardly fail to cultivate a wrong mental attitude toward life in general and toward the art of living (evolving satisfactorily)”, and, unable to distinguish between conscious and subconscious actions, he “suffers from various forms of mental and physical delusions, notably with regard to the physical acts he performs²²

En contraste, Alexander mantiene que mente y cuerpo no son entidades separadas, sino funciones continuas que afectan la una a la otra recíprocamente²³. Dewey cree que el valor de esta propuesta educativa radica en la reintegración de las funciones que tan desastrosamente se habían dividido y que habían dado primacía a la inteligencia sobre el

20 MW 11:350.

21 Literalmente Dewey dirá: “the most wonderful of all the structures of the vast universe” [MW 11:351].

22 Alexander, F. M., *op. cit.* (1918), p. 185.

23 Véase el capítulo dedicado a este tema, donde Alexander expone casos concretos, la forma en que se ha procedido y los problemas derivados por el tratamiento surgido por esa escisión de lo físico y lo psíquico, Alexander, F. M., “Habits of Thought and of Body”, *op. cit.* (1918), pp. 73-107.

cuerpo. Como pone de manifiesto en la respuesta que da a la crítica que Randolph Bourne²⁴ realiza a la obra de Alexander:

Certainly one of the prime effects of acquaintance with the methods of ‘conscious control’ is to make one realize the superficial and over-hasty character of the methods upon which we are relying, and the corresponding importance of a fundamental method of education, one which in the course of show generations will integrate into harmonious coordinaiton our animal inheritance and our distinctively human capacities of intelligence²⁵.

Para Dewey, ya en el periodo final de su vida, y concretamente a partir de su obra *Experience and Nature* (1925) el organismo, formado por la mente y el cuerpo, es algo que debe ser admitido sin recurrir a ningún tipo de escisión dualista²⁶. La unidad físico-psíquica adquiere mayor relevancia en el capítulo 7, titulado “Nature, Life and Body-Mind”, donde Dewey introduce su particular noción de organismo en contraposición a la tradición filosófica. En él realiza una genealogía que comienza en el periodo clásico, analizando la relación que establecieron los griegos entre mente, naturaleza y cuerpo. Según Dewey, los primeros filósofos propusieron una relación basada en la dualidad alma-cuerpo y construida bajo el influjo de lo supernatural. Esta aproximación fue asimilada posteriormente por el cristianismo, llegando a convertirse en un problema formalista e irreal con la tradición moderna. Frente a esta tradición, Dewey caracteriza el cuerpo y la mente como estructuras del organismo vivo, diferenciadas por su función, pero en continua interrelación. La mente se encuentra en conexión con el cuerpo y cada cuerpo existe en un medio natural con el que sostiene conexiones de adaptación, a través de los procesos organizativos de la mente²⁷.

Dewey va a destacar cómo la mente se desarrolla teniendo presente el pasado y el futuro, así como las estructuras biológicas del organismo y el medio. Es decir, presenta la noción de organismo desde esa continuidad cuerpo-mente en relación con la naturaleza. En este sentido, el organismo no es una estructura, sino un modo característico de interactuar el cual no es simultaneo, sino serial, se despliega en el tiempo²⁸. Así, no podemos separar a la criatura viva en cuerpo y mente como tampoco podemos escindir organismo y naturaleza. Dewey propone una noción o modelo de coordinación orgánica entre el cuerpo y la mente, que expondrá detalladamente en el artículo publicado en *Bulletin of the New York Academy of Medicine* en 1928 “Body and Mind”.

24 Randolph Bourne publicó una crítica a *Man's Supreme Inheritance* en la revista *New Republic* 15 (1918) que el propio Dewey respondió. Para las citas de la replica que Dewey realiza, utilizaré la recogida en MW 11:353-355.

25 MW 11: 355.

26 LW 1:203.

27 LW 1:212.

28 LW 1:220.

Para Dewey, la filosofía, la ciencia y las artes (incluyendo la medicina) en un tiempo pasado estaban unidas, surgiendo las dos primeras a partir de la última²⁹. Dewey recurre a la palabra *techné* griega que designaba ciencia y arte para mostrar esa unidad y presenta la escuela de Hipócrates como aquella que supo unir arte, ciencia y filosofía glorificando dicha noción. Hipócrates y su escuela tomaron prestado de Heráclito, Empedocles y Pitágoras sus términos e insistieron en la armonía de todos los elementos como condición para mantener y restaurar la salud³⁰. Frente a esta idea de armonía, Dewey destaca los efectos desastrosos de su tiempo derivados de la división entre mente y cuerpo y apunta la necesidad de restaurar esa unidad como un todo.

The evils which we suffer in education, in religion –for example the fundamentalist attack about the evolution of men rests upon the idea of complete separation of mind and body– in the materialism of business and the aloofness of intellectuals from life, the whole separation of knowledge and practice: –all testify to the necessity of seeing mind-body as an integral whole.³¹

El filósofo americano advierte que en el pensamiento occidental a diferencia de otras tradiciones³², no tenemos una noción para denominar la unidad mente-cuerpo. Por ello, aún cuando se hablan de sus relaciones, continuamos manteniendo esa división perpetua; pese a iniciar una discusión para rechazar esta escisión, permanece esta oposición. Frente a ello, Dewey propone la consideración de estas nociones desde la unidad de la acción. Esto es, según el autor, el hábito que divide lo mental y lo físico en entes separados tiene sus raíces en la consideración de ambas partes como sustancias en lugar de funciones y cualidades de la acción³³.

Dewey lo ejemplifica con el acto de comer: uno puede comer porque sienta necesidad de comer, porque esté triste o porque esté alegre; comer es, asimismo, un acto social y su temperamento emocional dificulta su consideración como un acto meramente físico. Comer pan y beber vino, dirá Dewey, puede tener implícito actitudes mentales de personas que están asumiendo el aspecto sacramental y espiritual. En este sentido, podemos extraer dos consecuencias claras: que no hay necesidad de establecer líneas que separen unas funciones de otras y que hasta la acción más cotidiana y común de nuestro día a día esta cargada de potencial creador³⁴.

29 “It was once their aspiration to find their issue in arts; the sciences in arts of the special branches of life and philosophy in the comprehensive art of the wise conduct of life as a whole”. [“Body and Mind”, LW 3:25].

30 LW 3:26.

31 LW 3:27.

32 Téngase en cuenta, por ejemplo, la noción china de mente-corazón (心) en la que no existe escisión alguna, sino que el carácter encierra ambos significados o connotaciones.

33 LW 3:28.

34 En relación a este punto, autores contemporáneos han pasado a reivindicar un nuevo estilo de vida a través de algo tan cotidiano y que muestra esa unidad cuerpo-mente como es la comida a través del concepto de *slow food*. Carlo Petrini, creador de este movimiento, reivindica la dignidad cultural en relación a la comida y los modos de alimentación ligados a un territorio, promoviendo una “calidad de vida” diferente al ritmo que nuestra sociedad cotidiana nos empuja. Véase Petrini C., *Slow Food, The case for Taste*, New York, Columbia University Press, 2001.

De este modo, la integración mente-cuerpo³⁵ en la acción es, para Dewey, la cuestión más práctica que podemos pedir a nuestra civilización³⁶. Lo más destacable respecto a esta demanda es que no se trata de una mera cuestión especulativa, y la técnica Alexander no sólo le ha proporcionado un ámbito práctico de acción sino un método desde el cual restaurar esa continuidad. Al introducir el término criatura viva en el periodo final, Dewey trata de establecer que no somos mente o cuerpo, sino organismos vivos conformados por esa estructura psicofísica que esta en continua interacción con su medio. En este sentido, la reflexión deweyana tiene cabida en nuestros días, cuando cada vez adquiere mayor importancia el cuidado y cultivo del cuerpo para una mejora en la salud corporal y psíquica.

3. Conclusión

El tratamiento que ha recibido el cuerpo dentro de la filosofía ha venido caracterizado en numerosas ocasiones por una devaluación en oposición a la razón, la mente o la inteligencia. Esta escisión no sólo contraponía dos aspectos del ser humano, sino que también discriminaba las actividades humanas por ser superiores (reflexión, pensamiento) o inferiores (actividades realizadas principalmente por el cuerpo que se las designa automáticas o instintivas). Sin embargo, la corriente pragmatista clásica, sobretodo a partir de William James, pone el énfasis en la unidad.

Dewey, va a tratar de superar este dualismo siguiendo la línea abierta por William James. Si bien, será la técnica Alexander la que le proporcione la clave para superar esa dualidad en su contexto diario, así como el bagaje desde el cual superar las escisiones del contexto filosófico. El propio Dewey en su obra *Human Nature and Conduct* expone como un amigo³⁷ le hizo ver que una de las supersticiones actuales de las personas educadas era pensar que si a las personas se les dice que deben hacer y el fin que se busca es bueno, los resultados serán buenos³⁸. Creencia mágica, según Dewey, que niega su atención a los significados que están implícitos para alcanzar un final. De hecho, Alexander, como Dewey señala³⁹, destacó que la primacía de esta creencia, creaba nociones falsas sobre el control del cuerpo,

35 R. Shusterman, en este sentido, se ha hecho eco de esta reivindicación y ha desarrollado una nueva disciplina a partir del pragmatismo y la filosofía de John Dewey, denominada *Somaesthetics*, que conjuga teoría y práctica con una doble funcionalidad: por un lado enfatiza el papel perceptual del soma (entendido como cuerpo vivo que siente), por otro lado, despliega usos estéticos en la apreciación de las cualidades estéticas de nosotros mismos y las cosas. R. Shusterman la define así: “the critical, meliorative study of the experience and use of one’s body as a locus of sensory-aesthetic appreciation (aisthesis) and creative self-fashioning” [Shusterman R., “Somaesthetics: A Disciplinary Proposal”, en R. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics*, cit., 265]. Véase también Shusterman, R., “Thinking through the body, educating for the humanities: A plea for somaesthetics”. *The journal of aesthetic education*, nº 40(1), 2006, pp. 1-21; Shusterman, R., *Body consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Shusterman, R., *Thinking Through the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

36 LW 3:29.

37 Este amigo es F. M. Alexander, tal y como reconoce en el artículo “Body and Mind” (1928). Asimismo, estudiosos de la obra de Dewey como Boydston (véase la conferencia pronunciada por él en el International Congress of Teachers of the Alexander Technique, 1986 (<http://www.alexandercenter.com/jd/deweyalexanderboydston.html>) o el capítulo II de la tesis doctoral de Erick McCormack, *op. cit.* Más recientemente destaca Shusterman R., “Redeeming Somatic Reflection: John Dewey”, *cit.*, pp. 180-216.

38 MW 14:27-28.

39 MW 14:28.

olvidándose de la importancia del hábito controlado inteligentemente. En contraposición, para Dewey, al igual que para Alexander, la razón o inteligencia no es ajena a los hábitos, y proponer tal cosa es mera ficción⁴⁰.

De este modo, reivindican una educación corporal que supere los hábitos asumidos y el fracaso de los remedios externos aplicados. Como señala el propio Dewey en el prefacio al libro de Alexander *Constructive Conscious Control of the Individual*, el método no es curativo, sino una educación constructiva y su campo de aplicación no son sólo adultos mal coordinados, sino que atañe también a la juventud o generación en desarrollo, para que desplieguen una apreciación sensorial y auto-juicio correctos.

Bibliografía

- Alexander, Frederick Matthias (1918): *Man's Supreme Inheritance*, New York, E.P. Dutton and Company.
- Alexander, Frederick Matthias (2000): *The Universal Constant in Living*, London, Mouritz.
- Alexander, Thommas M. (1987): *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of Feelings*, Albany: SUNY Press.
- Dewey, John (1969-1991), *The Collected Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Hickman, Larry. A. (ed.) (1992): *The Correspondence of John Dewey*, InteLex, versión electrónica.
- Maisel, Edward (comp.) (1996): *La técnica Alexander*, Barcelona, Paidós.
- McCulloch, Carol Porter (1996): *The Alexander Technique and the String Pedagogy of Paul Rolland*, Arizona, Arizona State University.
- Shusterman, Richard (2008): *Body consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shusterman, Richard (2002): *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Shusterman, Rirchard (2012): *Thinking Through the Body*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tarr, Jennifer (2011): "Educating with the hands: working on the body/self in Alexander Technique", en C. McFarlane, R. L. Cohen y S. Nettleton, *Sociology of Health and Illness Monographs: Body Work in Health and Social Care: Critical Themes, New Agendas*, Malden, John Wiley & Sons.

40 MW 14:25.

Enfermedad, hundimiento, derrota. *La caída de Albert Camus*

Illness, Collapse, Defeat. Albert Camus' *The Fall*

DAVID MONTERO BOSCH*

Resumen: La enfermedad fue un acontecimiento importante en la vida de Albert Camus, que fue marcado por la tuberculosis desde su juventud y se vio obligado a luchar contra ella hasta su muerte. A pesar de ello, los efectos de la enfermedad en sí misma en la obra literaria de Camus no han sido estudiados como se podría esperar. Este texto está centrado en *La Caída* (*La Chute*), una pequeña novela donde la enfermedad tiene un fuerte contenido simbólico que abarca el terreno de la antropología, la moral y la política. Palabras clave: Camus, enfermedad, vergüenza, orgullo, confesión, nihilismo.

Abstract: Illness was a major event in the life of Albert Camus. He was marked by tuberculosis since his youth and he had to fight the disease till his death. Despite this fact, the effects of the illness in Camus' literary work have scarcely been studied. This paper is focused on *The Fall* (*La Chute*), a little novel where the disease has a strong symbolic sense that covers anthropological, moral and political fields.

Keywords: Camus, illness, shame, pride, confession, nihilism.

1. El miedo del guardameta ante el penalti¹

Cuando el delantero coloca el balón en el punto de penalti, el guardameta sabe que lo que va a ocurrir a continuación se escapa de sus manos y pertenece al mundo del destino o del azar. Si no es miedo es algo parecido lo que siente en la fracción de segundo en la que el delantero inicia la carrerilla para golpear la pelota.

Algo de esto debió experimentar en ocasiones Albert Camus cuando jugaba como portero en el equipo junior del Racing universitario de Alger. Y algo semejante, pero mucho más intenso, debió sentir cuando en 1930, con 17 años de edad, comienza a escupir sangre. “Pañuelos empapados, dedos llenos de sangre: a veces tiene vértigo. Escupe sangre, escupe

Fecha de recepción: 21/05/2016. Fecha de aceptación: 12/09/2016.

* Universidad de Valencia. damontero22@hotmail.es

1 *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, novela de Peter Handke (1970) y película de Wim Wenders (1972).

su propia vida”, dice Oliver Todd². En aquellos años, padecer la tuberculosis en un barrio pobre de Alger era prácticamente fatal y, en todo caso, entrar en una pendiente sin futuro: paro, imposibilidad de emigrar a Francia... en uno de cada tres pacientes, la muerte.

Puede decirse que, en el caso de Camus, fue la irrupción del absurdo en su vida de manera súbita. Años más tarde, en *El mito de Sísifo*, describirá el absurdo como la *extrañeidad* (*étrangeté*) del mundo³. El ser humano siente un ansia inextinguible de unidad con el mundo. Quiere que sus deseos se realicen, que su conocimiento abarque la totalidad, que sus ansias de empatía se conviertan en solidaridad universal y el bien sea ley. En vez de eso, el mundo le presenta un muro contra el que chocan deseos, saber y justicia. Para Camus, antes de ponerle nombre, un elemento fundamental de ese muro fue la enfermedad. No sólo como amenaza de muerte, el horizonte definitivo, la anulación del sentido del vivir, sino como impedimento permanente, obstáculo insoslayable, límite de la libertad. En primer lugar, debe abandonar sus actividades deportivas, que fue algo menos banal de lo que se puede suponer —el fútbol fue una pasión toda su vida, una pasión psicológica y moral—. Más tarde, un informe negativo del inspector médico le impide el acceso a la enseñanza de la filosofía. Irrupciones constantes de la enfermedad le acosarán siempre. En las anotaciones de sus viajes, lo más parecido a un diario que conservamos de Camus, hay una referencia constante a los accesos de fiebre, las dificultades para respirar y el abatimiento físico que le tumban en la cama y lo embotan en los momentos menos oportunos. En sus *Carnets* escribe de la enfermedad: “No soy yo el que renuncia a los seres y a las cosas (no podría) son las cosas y los seres los que renuncian a mí”⁴. Es la perfecta expresión de la *extrañeidad* del mundo.

En esas circunstancias, es obvio que la enfermedad debería ocupar un lugar en la obra literaria de Camus y así ocurre. Ya hace acto de presencia en su primera novela, no publicada, *La muerte feliz* (1936-38). En forma de peste, es el tema central de la novela de este título (*La peste*, 1947) y en *Estado de sitio* (1948), pieza teatral en muchos sentidos gemela de la anterior. En las dos se juega con una doble simbología. La enfermedad, la plaga, se refiere a la muerte como destino existencia, por un lado, y al totalitarismo como sistema político aniquilador de lo vital, por otro. Sin embargo, en otras obras, la enfermedad juega con otros significados, emparentados, pero diferentes de los mencionados. En especial, en su última novela acabada y publicada en vida, la intrigante *La caída* (*La Chute*, 1956). Mi objetivo es analizar el impacto de la enfermedad en el pensamiento de Camus a través de esta obra.

2. *La caída*, una obra simbólica

La caída desconcierta a sus críticos en el primer momento. Acostumbrados a clasificar las obras de Camus de acuerdo con un significado primario, la opacidad de esta pequeña novela les descoloca porque se abre a una multitud de interpretaciones. Las intenciones manifiestas son bastante claras. La novela es una secuela del ácido enfrentamiento que

2 Todd, Oliver: *Albert Camus. Una vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 50.

3 *Le mythe de Sisyphé*, en Camus, Albert: *Œuvres complètes*, R. Gay-Crosier y J. Lévi-Valensi (eds.), 4 vol. Col. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2006, p. 229. A partir de ahora citaré como OC y el n° del volumen y página. Las traducciones son personales, salvo indicación contraria.

4 *Carnets*, OC II, p. 966.

mantuvo con Jean-Paul Sartre en 1952 a propósito de su libro *El hombre rebelde* (1951). Sartre le había acusado entonces, entre otras cosas, de incapacidad para la conceptualización filosófica de sus teorías⁵. Camus estuvo dudando durante mucho tiempo si debía responder a las críticas en términos teóricos y no lo hizo. Guardó en su cajón algún trabajo al respecto⁶ y esperó hasta 1956 para dar una réplica en su propio terreno, el literario⁷. El resultado es el retrato del nihilista, de la manera en que Camus entiende el término, que es, para decirlo de manera lapidaria, el que niega la vida. En este caso, la figura del principal representante de los que él llama “nuestros existencialistas”, a los que acusa de erigirse en profetas de un futuro de sumisión a los poderes totalitarios. No se trata de una respuesta en el ámbito ideológico, sino, propiamente hablando, un retrato a través de una imaginaria confesión del personaje.

Pero, y sobre todo esto parece haber unanimidad, el problema reside en la forma de la obra, cargada de dobles o triples sentidos. Camus decía que todas sus obras eran simbólicas, pero en ésta no hay una página en la que no se utilice deliberadamente al menos un símbolo. Generalmente son inversiones de los cristianos. Lo es la misma elección de Amsterdam, en donde ocurre la trama de la novela, como ciudad muerta, encerrada en anillos concéntricos de canales, que remiten a los círculos infernales de *La Divina Comedia*. El seudónimo del protagonista, Jean-Baptiste Clamence, juega con el lado profético del personaje puesto que él también clama en el desierto o eso dice. El agua glauca de los canales y el mar inmóvil que rodea la ciudad sugieren, en palabras de Clamence, una inmensa pila de agua bendita que, en lugar de dar vida, aniquila todo impulso vital. Puestos en esta vía, los críticos pueden enredarse con facilidad en una maraña de significaciones irónicas, metáforas y juegos verbales. Trataré de liberarme de esta tarea, a veces fatigosa, restringiéndome a la interpretación de la enfermedad, que pienso que es el punto fundamental para la interpretación del texto.

Antes, dos palabras sobre el desarrollo y asunto de la narración.

3. Voluntad de dominación

La novela es un largo monólogo de un personaje marginal en cinco jornadas. Arranca en un bar de los bajos fondos en el que Clamence aborda a un silencioso interlocutor que tiene dificultades para pedir una ginebra al obtuso camarero. De este Interlocutor no oiremos nada, aunque, dato en absoluto irrelevante, iremos entreviendo algo de su actitud por las veces que el narrador le responde o le interpela. Al parecer, lo primero que sabemos es que muestra cierto interés por la historia que se le cuenta, que es poco más o menos la de una caída. En efecto, años atrás, en París, Clamence había sido un abogado de éxito. Armado de una contundente elocuencia, ejercía de defensor de las causas justas contra los abusos de la justicia. Correctamente disidente y perfecto en el punto de cortesía y atención a los desvalidos en nombre de un humanismo biempensante. Pero un acontecimiento inesperado, una suicida que se lanza al Sena sin que él mueva un dedo, desencadena un proceso de introspección que le va hundiendo poco a poco. Primero, es una especie de risa que viene

5 Sartre, Jean-Paul: “Réponse à Albert Camus”, en *Situations, IV*. Paris, Gallimard, 1964, p. 101.

6 Por ejemplo, “Défense de «L'Homme révolté»”, OC III, pp. 366-378.

7 Aronson, Ronald: *Camus y Sartre. La historia de una amistad y la disputa que le puso fin*, Universidad de Granada, Universidad de Valencia, 2006, p. 282.

de ninguna parte y que le acosa. Y a partir de ello, la rememoración de una serie de acontecimientos en los cuáles su papel no resultaba muy honroso. Descubre que sus buenas acciones tienen una causa oculta: su deseo de dominar, de estar por encima de las demás personas. Después, que la imagen pública, que constituye su instrumento de dominación, es vulnerable. Y finalmente, que la imagen de sí mismo como dominador se desmorona. Y todo esto es el motivo de su caída, que se produce no sólo por el sentimiento de culpabilidad, sino por la inseguridad que descubre al darse cuenta de que no está a la altura que se creía. Propiamente hablando, por la vergüenza.

Hasta aquí, y eso es lo que parece atraer al Interlocutor, la narración parece ser un acto de confesión. Pero, como ocurre en otros antecedentes –como Rousseau–, tras la exposición de todos los vicios y miserias propias se esconde una estrategia de dominación. Él mismo la explica al Interlocutor. No se trata de una confesión “grosera”, sino un sutil autorretrato con los “rasgos comunes, las experiencias que hemos sufrido, las debilidades que compartimos, el buen tono, el hombre del día, en fin, todo lo que hace estragos en mí y en los otros”. Cuando la requisitoria ha acabado, “el retrato que ofrezco a mis contemporáneos se convierte en un espejo”⁸.

Si la estrategia de Rousseau consiste en colocarse por encima de su auditorio en nombre de su absoluta sinceridad⁹, la de Clamence parte del supuesto de la indignidad compartida. Cuando descubre en sí mismo la hipocresía, la voluntad de dominación y la crueldad, la atribuye a la totalidad de la humanidad. “Cada hombre necesita esclavos como necesita el aire puro”¹⁰. Pero esto no tiene nada que ver con la sinceridad, sino con la formación de una máscara que funciona como un reflejo de quien la mira. A Clamence le interesa bien poco la verdad de los hechos de los que se acusa. Él elabora una narrativa, tal vez ficticia, que fuerza al Interlocutor a verse a sí mismo desde el punto de vista de la vergüenza.

Clamence llama “juez-penitente” a su nuevo rol. Sus presupuestos son claramente similares a los del sacerdote judeo-cristiano en la obra de Nietzsche¹¹. Existe el punto común del resentimiento contra la vida, la represión del placer de la dominación y su exteriorización. También el sacerdote judeo-cristiano elabora una estrategia de dominación a través de la auto-humillación y la imputación universal de indignidad. Así se produce un vaivén entre la introyección y la externalización de la violencia, que lo mismo se reprime que se canaliza por cauces más efectivos y, sobre todo, más anti-vitales.

De manera similar, el juez-penitente se acusa. Confiesa todos los pecados, pero es en nombre del orgullo del dominante. Orientando su confesión en dirección de su culpa, tapa su vergüenza, que es mucho peor porque entraña su debilidad inconfesa. Y, ocultando ésta, la debilidad, consigue rebajar la humanidad del interlocutor y colocarse por encima, en calidad de develador de la infamia humana y profeta de sus consecuencias futuras.

8 *La Chute*, OC III, p. 761. A partir de ahora, *LC*.

9 “...que cada cual descubra luego su corazón, con sinceridad idéntica a la mía, a ver si hay alguno que se atreva entonces a decirte: *Yo fui mejor que ese hombre*” (Rousseau, 1979, 27).

10 *LC*, p. 716.

11 Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 150.

3. Ginebra y fiebre

Las referencias al alcohol son constantes en toda la obra. Ya de entrada, Clamence contacta con su potencial prosélito en torno a un vaso de ginebra. La bebida produce algunos efectos relajantes relacionados con el bienestar y la disipación del absurdo. En la vida nocturna de París, “el baile, el alcohol ligero, mi desenfreno” producían una fatiga durante la cual, por fracción de un segundo uno creía captar el sentido de la existencia¹². Pero, obviamente, esta imprecisa sensación desaparecía junto con la laxitud. En realidad, la bebida está ligada en la novela con la enfermedad desde casi el principio. El alcohol y el sexo, llevados a su paroxismo, producen un sentimiento de “liberación” que, sin embargo, es destructivo. Ciertamente, el libertinaje al que se entrega Clamence como modo de vida anula todo sentido de la responsabilidad y de ligazón con el mundo y los otros, pero el cuerpo, “el hígado”, le pone fin¹³. La enfermedad devuelve al ensoñador a la realidad y acaba, ya en Amsterdam, por instalarse de manera permanente o, al menos, recurrente. Pero, ¿qué enfermedad? No parece tratarse de ninguna en concreto. Clamence habla de ella en términos de fiebres, delirios, fatigas... “el paludismo, creo”. Esta sintomatología es tan vaga que se puede sospechar si realmente hablamos de una dolencia biológica o de una enfermedad del alma. Desfallecimiento, estado febril... parecen apuntar a una especie de melancolía. Mucho más, cuando nos enteramos de que se “trata con ginebra”¹⁴, la misma bebida que es como una “luz dorada”, especie de energía vital, que le permite caminar ensoñadoramente en las noches de Amsterdam¹⁵.

Obviamente, la bebida fue un sustituto de la fuerza vital en la etapa de París y seguirá siéndolo en el cuchitril de Clamence en Amsterdam, en la última jornada de su confesión. A nadie se le escapa las connotaciones de “refugiarse en la bebida” como falsa salida. Con ginebra o sin ella, la enfermedad acaba apoderándose del juez-penitente.

4. La debilidad

El tono de Clamence en las páginas finales de la obra, cambia sustancialmente respecto de las anteriores. Desde la primera escena, el contacto con el Interlocutor en el bar de Amsterdam, el flujo de su verborrea esconde una serie de pasos cuidadosamente medidos para provocar por sorpresa el efecto final. Las elipsis narrativas están calculadas para reforzar la tensión del relato y la curiosidad del interlocutor; la autoironía parece desviar la atención hacia el narrador, pero las sucesivas aproximaciones, en términos de aparentemente inocua complicidad, tienden a producir un efecto de identificación con él. La fuerza de Clamence reside en la retórica de las palabras y en su propia autoconfianza. Está tan seguro de sí mismo que no tiene inconveniente en desvelar las claves de su estrategia destructiva cuando calcula que el Interlocutor está suficientemente enredado en la malla. No hay que tener demasiado en cuenta la veracidad de los hechos que narra, dice. Quizás la historia de su “papado” en un campo de concentración, o la de sus amores brutales no sean ciertas.

12 LC, p. 710.

13 *Ibid.*, p. 745.

14 *Ibid.*, p. 751.

15 *Ibid.*, p. 701.

Pero eso no importa. Los hechos narrados pueden ser falsos, pero significan una verdad de orden más profundo que cada cual debe buscar dentro de sí: la de la iniquidad en forma de hipocresía y la violencia de la dominación. “¿Las mentiras no llevan finalmente al camino de la verdad?”¹⁶ Hay, pues, algo cierto en lo que dice el falso profeta, aunque no se establezca en el terreno de los eventos, de los hechos.

Así pues, la condición de que el acto de confesión de Clamence sea un modelo insoslayable reside en la habilidad con que se exponga y la firmeza que aparente. La índole de la verdad que se promete no reside en ninguna metodología susceptible de contrastación, sino en la autoridad del enunciante. Así ha sido en toda la novela, hasta que el edificio se derrumba en el momento crítico, en la última jornada de la entrevista.

Ese día, Clamence comienza por verse obligado a recibir al Interlocutor en su habitación –escueta, pero pulcra–, enfermo, es decir, encamado. Y se siente confuso por ello. No puede ser de otra manera. Durante toda su confesión, ha jugado con la metáfora arriba-abajo, definiéndose como hombre de las alturas que trata de conseguir una posición superior a toda costa. “¿Cómo podría quedarme tranquilamente acostado? Me es preciso estar más alto que usted”, afirma ahora¹⁷. En las jornadas anteriores ha ocupado el papel dominante en tanto que auxiliador, intermediario imprescindible, conductor del viaje por los caminos y las aguas de Amsterdam. La incesante actividad verbal revelaba una actividad dirigente subyacente que se efectuaba en el plano lingüístico, pero también conductual. Ahora que esta segunda, la actividad física, le resulta imposible, se encuentra literalmente rebajado. Es más, cuando en un momento dado intenta levantarse, delirante, para acudir a contemplar la nieve desde la ventana, es el Interlocutor el que se lo impide y, con ello, adopta una actitud dominante. Y esto resulta realmente insólito en el desarrollo del relato. “Ya me acuesto, perdóneme” (...) “Bueno, bueno, me tranquilizo, no se inquiete”¹⁸. Insólito. Por primera vez Clamence obedece a la voz que no oímos, pero que indudablemente nos representa en algún modo¹⁹.

Pero, más todavía, a pesar de su confianza en que le queda el poder de la palabra, también éste le abandona en un momento dado. Todo el esfuerzo del juez-penitente está encaminado a eliminar las carcajadas, metáforas de la vergüenza en la novela. Las risas que le acosan desde ninguna parte son la manifestación simbólica de la pérdida del poder de dominación mediante su exposición al juicio de la opinión pública, esto es, al ridículo. Después de diversos ensayos fallidos, la estrategia de la confesión provee al juez-penitente de un refugio seguro contra la vergüenza y de una nueva posición de poder. Las risas se han acabado. Pero, de pronto, el Interlocutor se ríe de él. Se ríe directamente cuando Clamence le invita a pasar a la confesión propia. “¡No se ría!”, grita. “Es usted un cliente difícil”²⁰. El Interlocutor exaspera especialmente a Clamence no sólo porque se niega a entrar en el juego,

16 *Ibid.*, p. 752.

17 *Ibid.*, p. 763.

18 *Ibid.*, p. 763.

19 Sobre el papel del Interlocutor, puede consultarse Cambier, Agnès: “Le quasi-soliloque de Janus”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 4/2013 (Vol. 113), pp. 869-878. Consultado en línea, 13/05/2016 16:42, www.cairn.info/revue-d-histoire-litteraire-de-la-france-2013-4-page-869.htm. Se observará, sin embargo, que mi propuesta de análisis pretende ir más allá de la función narrativa del Interlocutor.

20 LC, p. 762.

sino porque expresa esta negativa con el típico estímulo desencadenante de la vergüenza, la risa, manifestación de conmiseración o desprecio. Y para remachar el fracaso, cuando quiere reafirmar su estrategia cara al auditorio, el Interlocutor manifiesta su escepticismo. “¡Soy feliz, le digo que soy feliz, le prohíbo no creer que soy feliz, soy feliz a rabiar!”²¹, grita Clamence.

La razón del fracaso de Clamence, claramente expresado en estos dos momentos, se encuentra en la enfermedad. En las últimas páginas de la novela el protagonista se manifiesta continuamente en un estado febril y alterado. No sólo es que grite, como hemos visto en el párrafo anterior, sino que expresa un estado de vacilación y confusión que, por mucho que él pretenda que es controlada, resulta en una imagen infantilizada, carente de autodominio y potencia. Especialmente reveladoras son sus vacilaciones en cuanto a los símbolos que percibe. La confusión entre la nieve y las palomas, la rememoración visionaria de las islas perdidas del Pacífico, el entrelazamiento inextricable de los niveles diferentes de lo simbólico y lo real, marcan la pérdida de la realidad y la definición precisa, que eran la marca distintiva del espíritu de dominación de las jornadas anteriores.

5. Jean-Baptiste y Albert: ¿Confesión o denuncia?

He dicho más arriba “el auditorio” y he relacionado al Interlocutor con el lector/espectador varias veces. Al hacerlo, acepto el reto de Clamence cuando pasa del “yo” al “nosotros”.

Estoy plantado delante de la humanidad, recapitulando mis vergüenzas, sin perder de vista el efecto que produzco, y diciendo “Yo era el último de los últimos”. Entonces, insensiblemente, paso del “yo” al “nosotros”. Cuando llego al “he aquí lo que somos”, el juego está hecho, puedo decirles sus verdades²².

El mismo Camus calificó este juego como una representación escénica. “Utilicé aquí una técnica teatral (el monólogo dramático y el diálogo implícito) para describir un comediante trágico”²³. Y, efectivamente, el relato acaba convirtiéndose en una dramática interpelación al espectador/lector. *Voyeur* cobijado tras el efecto de “cuarta pared”, el lector se siente seguro, pero al pasar el discurso del “yo” al “nosotros”, la mampara virtual desaparece de una manera súbita y se encuentra con la mirada del narrador que, por encima de los hombros del Interlocutor, exige de él un acto de introspección a la altura del que estaba observando despreocupadamente hasta ahora. Y no puede seguir juzgando. Es juzgado por su propia conciencia.

Si la cosa hubiera quedado aquí, hubiera significado el triunfo del juez-penitente y su cinismo nihilista. El triunfo de la no-vida en la ciudad muerta. Con ello Camus hubiera estado certificando su propia derrota frente a aquello que había estado combatiendo los

21 “Hereux à mourir” en el original. La expresión tiene su fuerza paradójica. La felicidad y la muerte juntas. He tomado “a rabiar” de la traducción de Alberto Luis Bixio (Camus, *Albert: La caída*, Buenos Aires, Losada, 3ª edición, 1960) que conserva lo paradójico, aunque elimina el choque frontal de conceptos. Más no puede hacerse.

22 LC, p. 761.

23 En su última entrevista, publicada en el verano de 1960. (OC IV, p. 663).

últimos años. ¿Sería el triunfo de sus críticos más ácidos el reconocerse como falso profeta? Hay quién lo ha sugerido. Pero hay que fijarse en que él introduce un mecanismo de defensa del lector, que no lo va a dejar abandonado frente a la poderosa retórica de Clamence: la enfermedad y el papel del Interlocutor.

Primero, la enfermedad. El procedimiento de Clamence es un juego de potencias. Aparentando ser el último de los hombres, trata de asumir el rol de conductor de conciencias hacia la aniquilación de lo humano. Y le es posible porque se muestra seguro de sí. Si, como hemos visto, la enfermedad desmonta esta seguridad, su poder de dominación desaparece. Porque el juez-penitente es un intelectual. No tiene más mecanismo de poder que su palabra.

Y luego, el Interlocutor, que duda de su palabra y se resiste con su risa, demuestra que Clamence ha perdido su poderío. Este rol es de gran importancia, aunque con frecuencia se pase por alto. Es cierto, como dice Fitch²⁴, que el discurso de Clamence se dirige al lector por encima del Interlocutor, como dije antes, pero éste no es un recurso significativamente “insubstancial”. Porque no es pasivo, actúa. Y su acción es claramente significativa: una resistencia. Los resultados de esta resistencia son inciertos, tal como se refleja en la novela, pero, independientemente de ello, aquí se marca un camino de oposición al nihilismo, que fue el hilo conductor de la actividad literaria y política de Camus hasta su misma muerte.

Según ello, en un primer nivel simbólico, la enfermedad es la debilidad del nihilista. Una enfermedad que hace confuso su discurso y que, sobre todo, revela su falta de contacto con la realidad, que en el concepto camusiano corresponde a la vida. El diagnóstico y la prescripción estaban ya establecidos en *El hombre rebelde*. Allí el nihilista se caracteriza por crear un universo abstracto de sumisión y dominación alejado de la vida. Abstracta es su prédica del futuro ideal, abstractos sus sistemas de totalización de la realidad, abstracta su justificación del asesinato político. “Cuando la idea de inocencia desaparece en el mismo inocente, el valor del poder reina definitivamente en un mundo desesperado. Es por eso que la cruel penitencia reina en un mundo donde sólo las piedras son inocentes”²⁵. La posterior querrela con Jeanson y Sartre no hace sino poner nombres al mal que se señalaba entonces. “*Temps modernes*”²⁶. Admiten el pecado y rehúsan la gracia. Sed de martirio”²⁷. “Existencialismo. Cuando se acusan es para abrumar a los otros. Jueces penitentes”²⁸. En 1953 anota en sus *Carnets*: “El impromptu de los filósofos en comedia dell’arte”²⁹. Lo que

24 Fitch, Brian T.: *The Fall. A Matter of Guilt*, New York, Twayne, 1995, p. 117. Sobre el mismo tema, pero dando sustancialidad al Interlocutor, cf. Peuchet, Sylvie: « L’interlocuteur », en L. Arsac et al. *Analyses et réflexions sur Albert Camus*, La Chute. Paris, Ellipses, 1997, pp. 56ss y Abbou, André: *Albert Camus, entre les lignes - Adieu à la littérature ou fausse sortie ? 1955-1959*, Paris, Éditions SÉguier, 2009, pp. 259-60.

25 *L’Homme révolté*, OC III, p. 219.

26 En cursiva en el original. Referencia a la revista dirigida por Sartre en la que tuvo lugar el enfrentamiento de 1952.

27 *Carnets*, OC IV, p. 1144.

28 *Ibid.*, p. 1212.

29 *Ibid.*, p. 1173. Con el nombre de *L’Impromptu des philosophes* y el seudónimo de Antoine Bailly, Camus guardó entre sus papeles una comedia satírica escrita casi con seguridad en 1947 que no será publicada hasta 2006. El protagonista, una especie de tartufo embrollón y vacuo, responde al significativo nombre de Sr. Nada. Parece que en 1953 Camus consideraba llevarla a escena.

se añade ahora es un análisis de orden psicológico y político: el placer del expediente de la sumisión que se oculta tras la cháchara de las buenas intenciones. No cabe duda, pues, de que con Clamence Camus está haciendo un retrato psico-político de Jean-Paul Sartre. Simone de Beauvoir no dejó de verlo cuando escribe que la primera parte de *La Caída* es una gran obra en la que se recupera el mejor Camus, pero que en la segunda se deja llevar por “el resentimiento”³⁰. Léase con “resentimiento” el ataque frontal contra Sartre. Esta es la primera lectura.

Pero aunque el propio Camus enfatice que lo importante de su universo simbólico son las primeras interpretaciones (lo demás se debería al azar), hay elementos suficientes para analizar más en profundidad el juego de los significados “secundarios”, si se quiere decir así, en las andanzas de Jean-Baptiste Clamence y, más en concreto, en el rol de la enfermedad. Desde el primer momento, se advirtió que el personaje del juez-penitente compartía con el propio Camus un amplio abanico de hechos y dichos que parecía sobrepasar la pura casualidad. Sus amigos y sus enemigos más íntimos estaban convencidos de que a través de los significados obvios de la obra –el ataque a “nuestros existencialistas”– se transparentaba algo así como una autocrítica feroz³¹. Camus lo niega una y otra vez, pero la sospecha tiene sus bases. La certeza es otra cosa.

En todo caso, ciñéndonos al asunto que nos ocupa, hay que hacer una constatación evidente: independientemente de qué o de quién hablemos, la enfermedad tal como Camus la muestra en *La caída*, es una derrota. En la novela se aplica a la voluntad de dominación, pero sus efectos devastadores (pérdida de la realidad, confusión, actos divagantes, tensión del vivir para la muerte) podrían entenderse como contradicción de cualquier proyecto existencial que pretenda basarse en la lucidez y en la exaltación de la vida, como era justamente el caso de Camus. Las crisis personales, vinculadas en muchos casos a rebrotes de la tuberculosis (la dificultad de respirar de Clamence), han dejado una serie de anotaciones en este sentido que permiten seguramente una indagación más minuciosa de lo que estas líneas permiten. Queda, pues, la cuestión abierta.

Bibliografía

- Abbou, André (2009): *Albert Camus, entre les lignes - Adieu à la littérature ou fausse sortie ? 1955-1959*, Paris, Éditions Séguier.
- Aronson, Ronald (2006): *Camus y Sartre. La historia de una amistad y la disputa que le puso fin.*, Universidad de Granada, Universidad de Valencia.
- Beauvoir, Simone de (1964): *La fuerza de las cosas*. Buenos Aires, EDHASA.
- Cambier, Agnès (2013): “Le quasi-soliloque de Janus”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 4/2013 (Vol. 113), pp. 869-878. Consultado en línea, 13/05/2016 16:42 www.cairn.info/revue-d-histoire-litteraire-de-la-france-2013-4-page-869.htm.
- Camus, Albert (1960): *La Caída*, trad. de Alberto Luíz Bixio, Buenos Aires, Losada, 1960
- Camus, Albert (2006): *Œuvres complètes*. 4 Vol., J. Lévi-Valensi y R. Gay-Crosier eds., Paris, Gallimard, Coll., de la Pléiade.

30 Beauvoir, Simone de: *La fuerza de las cosas*. Buenos Aires, EDHASA, 1964, p. 412.

31 Todd, *op. cit.*, p. 640.

- Deleuze, Gilles (1967): *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Fitch, Brian T. (1995): *The Fall. A Matter of Guilt*, New York, Twayne.
- Jeanson, Francis (1964): “Albert Camus o el alma rebelde”, en Sartre, Jean-Paul; Camus, Albert; Jeanson, Francis: *Polémica Sartre-Camus*, Buenos Aires, El Escarabajo de Oro.
- Peuchet, Sylvie (1997): “L’Interlocuteur”, en L. Arsac et al., *Analyses et réflexions sur Albert Camus*, La Chute, Paris, Ellipses, pp. 56-60.
- Rousseau, Juan Jacobo (1979): *Las confesiones*, Madrid, Espasa Calpe.
- Sartre, Jean-Paul (1964): “Réponse à Albert Camus”, en *Situations, IV*. Paris, Gallimard, pp. 90-125.
- Todd, Oliver (1997): *Albert Camus. Una vida*, Barcelona, Tusquets.

La vivencia del cuerpo por parte del enfermo terminal: una perspectiva fenomenológica

The experience of the body by the terminal patient:
a phenomenological perspective

*ABEL OTERO ORDÓÑEZ**

Resumen: El presente artículo analiza, tomando como referencia la fenomenología, la vivencia y la percepción del cuerpo en la coyuntura de la enfermedad terminal. En dicha situación, el ser humano contempla y vive su cuerpo de una forma diferente a como lo hace en la cotidianidad, cobrando así la corporeidad enferma un nuevo significado para el sujeto.

Palabras clave: cuerpo, enfermedad, fenomenología, corporeidad, percepción, vivencia.

Abstract: This article analyzes, taking as reference the phenomenology, the experience and the perception of the body in the context of the terminal illness. In this situation, the human being contemplates and lives his body in a different way than it does in everyday life. Then, the corporeality will have a new meaning to the subject.

Keywords: body, disease, phenomenology, corporeality, perception, experience.

1. Introducción

El cuerpo, tanto el propio como el ajeno, es concebido en la cotidianidad desde muy diversas perspectivas, sobresaliendo aquellas que toman en consideración únicamente su superficialidad, inscribiéndolo así en un modelo de reproducción industrial y convirtiéndolo en un cuerpo-objeto reducido a su carga simbólica y a su significado social y cultural en desatención de la relación entre la propia corporeidad y el sujeto.

Ya en siglo XX el cuerpo se convierte en un medio de producción, en un instrumento transformado en material de seducción, de erotismo, en componente publicitario, en objeto de laboratorio científico, etc. En este sentido, las representaciones sociales en torno al cuerpo, como cree Le Breton (2008), le otorgan a éste una determinada posición dentro del simbolismo general de las sociedades, las cuales toman el protagonismo en nuestro discurso social entorno a la corporalidad, suprimiendo así la vivencia en primera persona de nuestro cuerpo.

Fecha de recepción: 06/06/2016. Fecha de aceptación: 12/09/2016.

* Doctorando del programa de Filosofía. Departamento de Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela.
Línea de investigación: Ética y política de la democracia. Email: abel.otero@rai.usc.es

El cuerpo, nuestro propio cuerpo como único lazo o vínculo con el mundo, no es para nosotros un objeto de pensamiento central, sino periférico, y sólo en determinadas ocasiones pasa a ocupar un lugar de centralidad reflexiva, dado que “el cuerpo parece algo evidente. Pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él” (Le Breton, 2008, pág. 14). En esas situaciones en que trasladamos el cuerpo a una ubicación concéntrica en nuestro meditar, éste se manifiesta como el elemento posibilitador de todas nuestras posibilidades. Pero son pocas las situaciones que colocan al cuerpo en un emplazamiento reflexivo nuclear. Entre ellas están, sobre todo, aquellas relacionadas con las enfermedades crónicas o dolorosas, cuya presencia evidencia, en la mayoría de las ocasiones, el propio fin del cuerpo, su caducidad biológica y su finalidad de ser un cuerpo para la muerte (Pera, 2006).

Pero el cuerpo adquiere una dimensión totalmente novedosa, nunca antes vivenciada por el sujeto, cuando a éste se le diagnostica una enfermedad terminal. En esa coyuntura psicológica-existencial el cuerpo es percibido como la posibilidad absoluta capaz de inscribirnos en el mundo y ya no como mera carne, como algo externo al sujeto perceptor. La carga simbólica que gravita entorno a la corporeidad se diluye significativamente con la aparición de la enfermedad terminal, que condiciona la totalidad del mundo subjetivo, intersubjetivo y sociocultural que le pertenecía hasta entonces al sujeto.

La percepción del cuerpo por parte del enfermo se aleja de la concepción cartesiana adoptada y extendida en Occidente¹. El cuerpo encarnado se auto-evidencia en la enfermedad terminal como el único nexo a través del cual podemos ir hacia el mundo, dado que lo corpóreo deja de ser simple materia orgánica, como lo podría ser para el observar biomédico, para convertirse en portador de funciones, en el único nexo entre lo encarnado y su mundo circundante. De esta forma el cuerpo se consolida como *medio y órgano de toda percepción* (Illescas Nájera, 2014). Percepción que le ofrece al sujeto los elementos que lo circundan. Con la proximidad de la muerte el sujeto se tiene que hacer a la idea de abandonar la posibilidad de la percepción, y por extensión su *mundo vivido*.

En el presente artículo indagaremos, a través de la fenomenología², en cómo vivencia el paciente terminal su cuerpo. Ir al fenómeno, como pretende toda fenomenología y contemplarlo en su desnudez originaria supone elaborar un profundo ejercicio de suspensión del mundo cultural y social para entrever la verdadera esencia del ser humano.

En la materia que aquí nos ocupa el método fenomenológico implica suspender el mundo sociocultural que envuelve al cuerpo para elaborar una regresión a la originalidad de la corporalidad y así entrever de qué manera el enfermo terminal vivencia y percibe su propio cuerpo ante la proximidad de la muerte. A través de este ejercicio haremos manifiesta la

1 También podemos afirmar que la enfermedad terminal respecto al cuerpo implica la trasgresión de las visiones clásicas que se han constituido entorno al cuerpo, tales como, siguiendo los criterios de N. Luyten (Citado por Gallardo Cervantes, 2004), la visión platónica y patristica, aristotélica-tomista, racionalista, mecanicista y materialista.

2 Después de la fenomenología de Husserl, el cuerpo pasó a ocupar una mayor importancia dentro del saber filosófico. Es sobre todo con filósofos franceses como Merleau-Ponty, Gabriel Marcel o Jean-Paul Sartre con quienes el cuerpo cobra por primera vez en la historia de la filosofía una nueva condición que trasgrede la mera dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo. Al respecto, podemos leer: “la fenomenología es una de las corrientes filosóficas actuales que más ha contribuido al estudio del cuerpo. Le ha otorgado un estatus filosófico (...). Anteriormente los escasos filósofos que lo tematizaron lo hicieron para encontrar en él la razón de la dependencia del alma con respecto al mundo” (López Sáenz, 2014, pág. 35)

presencia de la corporalidad a lo largo de nuestra existencia y el escaso valor que se le da a ésta hasta el momento en que la enfermedad traslada al cuerpo a un emplazamiento cognitivo y perceptivo que lejos de ser periférico se torna totalmente central.

Las conclusiones a las que optamos por llegar nos conducirán a la idea de que el paciente terminal no contempla su cuerpo como un *Körper*, es decir, un cuerpo físico, geométrico, cartesiano, mera *res extensa*, sino que lo percibe como *Leib*, un cuerpo vivido, experimentado, sentido, un cuerpo que se registra en el mundo y en el que el mundo es registrado en él. Por lo tanto, la presencia de la enfermedad terminal nos obliga a elaborar una nueva concepción de nuestra propia corporeidad donde el cuerpo cobra un nuevo significado para el sujeto.

2. El cuerpo cotidiano del siglo XXI

Partiremos de la apreciación de que

el cuerpo humano ejerce, indefectiblemente, un papel protagonista en todos los hechos básicos de la vida (...) Es el fondo posibilitador de todos los atributos específicamente humanos (...) y es mediatizador insuprimible de las cosas materiales de las relaciones sociales y de las ideas culturales. Es, pues, tan extraordinariamente importante en nuestra existencia humana la dimensión corporal que en absoluto está justificada su casi constante ausencia en las reflexiones de los teóricos europeos a lo largo de los siglos (...)³ (Pintos Peñaranda, 1997, pág. 16).

El cuerpo, como *Leib*, nunca fue un objeto de reflexión filosófica tal y como lo está siendo a día de hoy a cargo, sobre todo, de la fenomenología. Pero al mismo tiempo, en la actualidad el cuerpo está profundamente sometido al yugo del imaginario social y cultural. Este yugo le atribuye a la corporeidad significancia tanto a nivel individual como colectivo, subordinando al sujeto y obligándolo a concebir el (su) cuerpo desde los parámetros del conjunto sociocultural de normas que actúan sobre él. El sujeto percibe el (su) cuerpo de forma superficial y al mismo tiempo el (su) cuerpo condiciona al sujeto de forma profunda⁴.

El cuerpo es sometido a una lógica instrumental que pasa en la mayoría de los casos inadvertida para el sujeto. Una lógica que hace al cuerpo pertenecer más a lo cultural y a lo social que al propio sujeto, erradicando de esta forma una dialéctica más íntima entre cuerpo y sujeto. La máxima de Nietzsche “cuerpo soy yo” (*Leib bin Ich*) queda diluida por las exigencias socioculturales que cosifican lo corpóreo en dependencia de un modelo productivo y consumista. La opresión producida por este modelo hace que concibamos el cuerpo como producto, como algo externo que podemos dominar, medir, comparar... Inscrimos de esta forma el cuerpo en lo superficial, envolviéndolo con el ruido que produce el sistema de consumo que lo fragmenta imposibilitando cualquier imagen o comprensión holística del

3 Traducción propia del gallego al castellano.

4 Consideraremos que el sujeto es condicionado por su visión superficial del cuerpo en la medida en que es una visión sesgada por el imaginario social y su normativa simbólica. Del mismo modo, esta concepción superficial del cuerpo y de los cuerpos condiciona de forma profunda, a través de un proceso tanto cognitivo como conductual, la imagen que el sujeto se hace de sí mismo y de los demás.

mismo. Esa comprensión completa del cuerpo es casi imposible de forjar en las sociedades actuales, donde se ha parcelado lo corpóreo y donde una comprensión holística del cuerpo no parece resultar productiva dentro de las dominantes lógicas del mercado.

Lo corpóreo, como elemento posibilitador, como mediación con el mundo, pasa inadvertido, quedando subordinado a la dictadura de la significación sociocultural y a los mecanismos instintivos que (re)producimos de forma automática a lo largo del día y que funcionan de forma inconsciente. Al respecto de la consideración del cuerpo en nuestros días, podemos leer:

Actualmente, el cuerpo se ha convertido en blanco de múltiples atenciones y es, al mismo tiempo, objetivo de grandes inversiones. La presentación y representación del «yo», la fachada goffmaniana, ha ganado una especial relevancia en relación con los nuevos estilos de vida y el retorno del mito de la eterna juventud. Las prácticas y los saberes son promovidos por múltiples especialistas, como los estilistas, los médicos, los publicistas y los esteticistas, que han contribuido a crear o definir y legitimar los nuevos códigos éticos y estéticos de los usos sociales del cuerpo. Todo este nuevo interés que despierta el cuerpo está estrechamente ligado a transformaciones sociales profundas, a cambios en el modo de producción y en las formas de relación, como también a la emergencia de nuevas formas de dominación (Martínez Barreiro, 2004, pág. 131)

Por lo tanto, actualmente nos encontramos con un cuerpo fragmentario y dependiente de los atributos que le confiere el imaginario sociocultural, un cuerpo concebido como un producto que nos aleja de una visión completa y real del mismo imposibilitando una comprensión del cuerpo desde adentro e intrincando una dialéctica íntima y personal para con nuestro propio cuerpo. Pero como dijimos, en determinadas ocasiones esta significancia sociocultural que domina al cuerpo se disuelve en pro de una reflexión que pretende concebir el cuerpo como el soporte necesario para *estar en el mundo*. Y una de esas ocasiones, quizás la más relevante, es la enfermedad.

Cuando el cuerpo está enfermo, entonces se nos presenta como una imposibilidad. Todas aquellas tareas del día a día quedan imposibilitadas en mayor o menor grado. Y entonces nuestras preocupaciones en torno al cuerpo trasgreden el campo de la normativa sociocultural para ubicarnos en un terreno en el que únicamente importa el propio cuerpo como portador de funciones, como posibilitador del mundo. La enfermedad, en definitiva, permite tomar conciencia de la importancia de la corporalidad en un estadio que rompe con las lógicas de lo cotidiano en relación al cuerpo.

3. El cuerpo terminal desde la perspectiva fenomenológica

Reteniendo los planteamientos fenomenológicos en virtud de nuestra temática, y apoyándonos en las leyes biológicas y fisiológicas, podemos decir que todo lo que el ser humano adquirió del mundo a través de su percepción y que almacenó en su cavidad biológica, desaparecerá con la muerte. El cese de la actividad vital es el cese del sujeto en tanto que éste último ha de ser definido en virtud de su (inter)relación con su mundo circundante.

En fenomenología consideraremos que “el cuerpo *Leib* es un cuerpo-sujeto, fungiente, sintiente, ser-cuerpo, es el cuerpo-propio” (Gallo Cadavid, 2006, pág. 51), un cuerpo que pertenece al sujeto, un cuerpo que se intuye, experimenta, padece y siente, y que no se deja objetivar conceptualmente de un modo total (Runge, 2002. Citado por Gallo Cadavid, 2006). Un cuerpo que permite una conciencia que funciona tanto como receptáculo de representaciones aprehendidas como también como intencionalidad hacia el mundo, hacia el universo circundante (Trilles Calvo, 2004). En definitiva, un cuerpo vivido y experimento de forma personal e intransferible.

La enfermedad terminal, a nivel psicológico, conciencia al sujeto de que su corporalidad funciona como dadora de sentido, haciéndolo comprender que el mundo, sin el esencial soporte corpóreo, no podría existir. Será ante la proximidad de la muerte en la que el sujeto se haga consciente de un monismo llamado cuerpo-mundo, pues solo mientras el cuerpo esté operativo, el mundo también lo estará.

La ciencia, imposibilitada para percibir el cuerpo como un *cuerpo vivido*, lo contempla desde una perspectiva fisiológica, entendiéndolo como un conjunto sobre el que se pueden practicar disecciones y observaciones fragmentarias y minuciosas; es decir, para los profesionales de la salud el cuerpo no es sino un objeto, despreciando así toda dimensión fenomenológica inscrita en él. En la fenomenología, tanto la de Husserl como de Merleau-Ponty, el cuerpo se concibe como un conjunto que se manifiesta como una totalidad viviente indisoluble, es decir, lejos de una imagen fragmentaria (y pragmática en algunos casos, como en medicina), el cuerpo se presenta de forma holística.

Por lo tanto, el cuerpo, prestando atención a los planteamientos de Merleau-Ponty, sólo puede ser vivido desde adentro, y gracias a este cuerpo el mundo adviene a mí. Pero el *soma* es para el filósofo francés no sólo aquello a lo que le adviene el mundo, sino aquello capaz a transformarlo, apreciándose así una relación bilateral entre ambos que confiere entidad y define cada una las partes.

La condición necesaria para Merleau-Ponty que posibilita el vivenciar (*erleben*) es el vivir (*Leben*), que lo podemos entender como la posibilidad biológica y fisiológica que permite la percepción y vivencia del mundo circundante.

Todo lo que existe fuera del cuerpo, siguiendo en este caso a Gabriel Marcel, existe en tanto que posibilidad de contacto con el cuerpo. Si el cuerpo cesa la actividad que permite esa aprehensión del mundo, el propio sujeto dejará de ser sujeto, dado que su cuerpo no podrá percibir aquello que está ahí para ser captado a través de los órganos receptores. Precisamente ese mundo circundante que se ofrece al sujeto a través del cuerpo, confiere entidad al propio sujeto.

El cuerpo también se convierte, en este caso en la fenomenología de Merleau-Ponty, en el medio a través del cual se manifiesta nuestro ser-hacia-el-mundo, que siempre es un ser corpóreo que permite la mediación entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero ese mismo cuerpo también posibilita nuestro ser-para-la-muerte, nuestro fin biológico. El sujeto enfermo entiende que su cuerpo migrará desde ese estatus de ser-hacia-el-mundo hacia la imposibilidad de percibir ese mundo, hace el propio fin del sujeto como tal. Con lo cual aparece la mera materia, la carne como manifestación de lo inerte. El cuerpo pasará entonces, con la muerte, a convertirse en un elemento fragmentario, en órganos, en huesos, etc., que ya no podrán conformar un cuerpo entendido desde una perspectiva integral. El cuerpo, desde la

perspectiva cotidiana y superficial del hiper-consumo es concebido, como dijimos, de forma fragmentaria, dificultando el diálogo que permite considerarlo un todo. Y cuando ya no estamos vivos el cuerpo vuelve a convertirse en un algo fragmentario y sin un sentido que permita la unidad. Pues es precisamente la intencionalidad hacia el mundo el que confiere unidad total a nuestro cuerpo.

4. La enfermedad terminal: el cuerpo-para-la-muerte

Cuando el profesional sanitario comunica la enfermedad terminal, está transmitiendo al paciente un dato revelador: el fin de su vida, la consumación de su existencia, el inminente cese de todas sus posibilidades. Lejos de querer analizar el impacto psicológico que supone ese descubrimiento para el paciente, lo que queremos es centrar nuestra atención en la nueva dialéctica que se produce entre el sujeto y su propio cuerpo. Una dialéctica que reduce la cotidianidad, su mundo circundante, a una posibilidad dependiente del elemento corpóreo.

Con Heidegger podemos decir que el “(...) Dasein contiene una vida en movimiento (*kínesis*) que se caracteriza por volcarse a sí misma en el sentido de anticiparse a ella. La anticipación más pura, o posibilidad extrema, es la muerte. (cf. Heidegger, 2008, págs. 145-157. Citado por Ahumada Cristi, 2011 pág. 9). Somos conscientes de esa certeza que es la muerte, pero es solo ante la inminencia de la misma cuando se produce una lectura holística del cuerpo que reduce la totalidad del mundo circundante a la posibilidad que permite únicamente la corporeidad. Esa posibilidad la debemos entender como una afirmación de la existencia del propio sujeto.

El sujeto, ante esa proximidad certera de la muerte, deja que el cuerpo se emancipe de ese masivo flujo sociocultural que lo retiene y es entonces cuando la reflexión acerca de la corporeidad nos sitúa en un nivel *pre-racional* y *pre-cultural*.

En ese momento el cuerpo adquiere un nuevo estatus, manifestándose como la posibilidad total, como el espacio biológico que determina la totalidad y en el que se inscribe el mundo. En la comunicación de la enfermedad terminal el paciente tendrá que elaborar una dialéctica interna consigo mismo entorno a la finitud, y será entonces cuando la corporalidad cobre una importancia hasta el momento no asimilada, no pensada, no reflexionada, no vivenciada. La enfermedad terminal exhibe nuestros límites como materia orgánica, como seres vivientes, y nos induce a la inapelable idea de que el cese de nuestras funciones fisiológicas se nos presenta como el cese de nuestra existencia, y por consecuencia se abrirá una transición hacia la muerte en la que el cuerpo se reducirá a un *ser-para-otro* y dejará de ser un *ser-para-sí*. Unamuno ya recalca la imposibilidad de concebimos como no-existentes, porque nuestro cuerpo, aunque de forma tácita, nos mantiene siempre en el monismo cuerpo-mundo.

El cuerpo se convertirá, con el fin de nuestra vida, en mera materia representativa de la intencionalidad originaria de antaño y únicamente podrá ser observada por el *otro*. “El hombre descubre por medio del otro, que hay alguien que se parece a él y está como él, vivo, pero también, por medio de ese otro parecido a él, descubre la posibilidad de un cesar de su existencia” (Montiel Montes, 2003, pág. 62). La certeza de la muerte nos permite vislumbrar el como algo externo a nosotros mismos cuerpo pero desde el cuerpo propio, concibiéndolo

ya como un cuerpo, como un algo externo, como mi cuerpo sin mí, como un cuerpo para el otro. El decir, el sujeto que sabe que morirá puede imaginar ya su cuerpo como algo extraño a él, como ese cuerpo-para-el-otro, como esa simple materia sin vida.

El cuerpo para el paciente terminal dejará de ser una mera *rex extensa* que nos acompaña de forma “sobreentendida” a lo largo de nuestra existencia para convertirse en la imposibilidad de la posibilidad, es decir, en la imposibilidad del mundo, porque nuestro mundo pasa a ser nuestro a través de un proceso de percepción que funciona por medio de lo corpóreo. Nuestro cuerpo, cuando no manifiesta dolencia alguna o fallos orgánicos pasa desapercibido ante nuestras reflexiones, aunque éste sea el soporte que permite las mismas.

Con la certeza de la enfermedad terminal el paciente se percata de que no sólo pierde su cuerpo, su constitución orgánica o biológica, sino también el mundo que a través del propio cuerpo se manifiesta en él. La enfermedad terminal del cuerpo se convierte en la imposibilidad de la percepción del universo circundante.

A lo largo de nuestras vidas, por lo tanto, presenciamos la muerte del cuerpo ajeno, del cuerpo que no es mi cuerpo, pero no vivenciamos nuestra propia muerte. Si alguien sufre una quemadura nosotros podremos saber, si alguna vez nos hemos quemado, qué clase de dolor se siente. Pero nadie puede experimentar la muerte. Esta imposibilidad perceptiva en cuanto a la muerte propia implica la consideración de la muerte como un hecho, pero cuando sabemos que nuestra muerte está próxima, ésta adquiere un valor existencial, reflexivo, en el que el cuerpo se erige como uno de los enclaves sobre el que discernir; pues ante la finitud de nuestro cuerpo, la intencionalidad con la que nos relacionamos con el mundo se verá interrumpida, impidiendo así cualquier tipo de condiciones de posibilidad de la objetividad y de la intersubjetividad. Por consiguiente, la percepción y la vivencia de nuestro cuerpo se verán alteradas al conocer la caducidad del soporte de intencionalidad, sin el cual la reciprocidad entre mundo y cuerpo quedará imposibilitada. Y se abrirá un nuevo diálogo con nuestro cuerpo entendido como el cuerpo original previo a toda consideración social o cultura.

5. Conclusiones

La enfermedad terminal, en definitiva, y desde el punto de vista fenomenológico, produce una ruptura o una escisión entre el cuerpo y el sujeto: es el cuerpo, mi cuerpo, el que tiene la enfermedad, pero ese cuerpo soy yo siempre que dicha corporeidad me posibilite aprehender el mundo que me circunda. Esta coyuntura en la que el paciente es conocedor de la proximidad de su muerte se nos presenta como el clímax o la consumación de la fenomenología del cuerpo, pues en dicha circunstancia se manifiesta, por parte del sujeto, la comprensión del cuerpo no sólo como no solo como un elemento sujeto a los hábitos socioculturales que le otorgan un significado, sino como la condición necesaria para percibir e interpretar el mundo. Al mismo tiempo, en la reflexión sobre la enfermedad del cuerpo y la muerte, se hace evidente la certeza de que cuerpo y mundo son una realidad indisoluble, de que el sujeto lo es en tanto que se relaciona con lo que está ahí como posibilidad de ser aprehendido, en tanto que percibe. De la misma forma, la certeza de la muerte nos evoca a una imagen futura de nuestro propio cuerpo como simple materia inerte imposible de captar el mundo; recalcando así la dicotomía entre mi cuerpo como cuerpo-para-mí y mi cuerpo como cuerpo-para-otros. Pues en dicha dicotomía podemos observar una analogía entre la vida y la muerte.

Bibliografía

- Ahumada Cristi, M. (2011). Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio. *Factótum* (7), 8-13.
- Gallardo Cervantes, A. (2004). Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel. En M. Pinto Peñaranda, & J. Choza, *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología* (N.33, págs. 127-134). Sevilla: Thémata. Revista de Filosofía.
- Gallo Cadavid, L. (Julio de 2006). El ser-corporal.en-el-mundo como punto de partida de la fenomenología de la existencia corporal. *Pensamiento Educativo*, 38, 46-61.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Illescas Nájera, M. (2014). La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl. En Á. Xolocotzi, & R. Gibu, *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (págs. 35-83). Plaza y Valdés Editores: México D. F.
- Le Breton, D. (2008). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López Sáenz, M. (2014). De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la chair. En Á. Xolocotzi, & R. Gibu, *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (págs. 35-83). México D.F.: PLaza y Valdés.
- Martinez Barreiro, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades. *Papers* (73), 127-152.
- Montiel Montes, J. (Abril-Junio de 2003). El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Theilhard de Chardin. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*(21), 59-72.
- Pera, C. (2006). *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Madrid: Triacastela.
- Pintos Peñaranda, M. (1997). Corpo de muller. Ruptura e nova identidade. En M. Agra Romero, *Corpo de muller. Discurso, Poder, Cultura*. Santiago de Compostela: Laivento.
- Runge, A. (2002). Tras los rastros del ser corporal en el mundo. *Contribuciones a una antropología histórico-pedagógica del cuerpo*. Berlín: Universidad de Alemania.
- Trilles Calvo, K. (2004). El cuerpo. Algunos apuntes desde Meleau.Ponty. En M. Pintos Peñaranda, J. Choza, & T. R. Filosofía (Ed.), *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología* (Vol. 33, págs. 135-140). Sevilla.

CUERPO Y TRAGEDIA

El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia

Electra's Body: a Political Reading of the Tragedy

CRISTINA BASILI*

Resumen: En 1936, la filósofa francesa Simone Weil (1909-1943) escribe un pequeño ensayo sobre la *Electra* de Sófocles. El texto forma parte de un proyecto más amplio: presentar las obras maestras de la literatura griega a la clase trabajadora. Sin embargo, el breve escrito no representa solamente un admirable ejemplo de divulgación, sino que apunta hacia muchas de las intuiciones políticas de la filósofa. El presente trabajo pretende investigar las conexiones entre la representación de Electra como figura de la opresión y la posición de Weil respecto a la moderna concepción de la política.

Palabras clave: Weil, Electra, Sófocles, Arendt, política, poder.

Abstract: In 1936, French philosopher Simone Weil (1909-1943) writes a short essay on Sophocles' *Electra*. That was part of a broader project intended to make accessible to the working class the masterpieces of ancient Greek literature. But the composition is not only an admirable example of divulgation; it also represents a key work where most of the Weilian intuitions on power and politics all condense around the suffering body of Electra. The aim of this paper is to show the close connection between the attention to Electra as a figure of oppression and the Weilian critical position towards the modern representation of politics.

Keywords: Weil, Electra, Sophocles, Arendt, Politics, Power.

El presente trabajo pretende analizar el breve comentario a la *Electra* de Sófocles escrito por Simone Weil en 1936 (cf. Weil, 1991a). En el texto, que proporciona una lectura política de la tragedia, el cuerpo de Electra representa tanto el médium a través del cual se manifiesta una radical crítica del poder, cuanto una herramienta de lucha y resistencia. El pequeño escrito revela, gracias a una cuidadosa selección de los pasajes comentados, la significación política del cuerpo de Electra que, en la interpretación de Weil, se transforma en figura o

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 12/09/2016.

* Doctora en Humanidades por la Universidad Carlos III de Madrid (cbasili@hum.uc3m.es). Su investigación se centra en la historia del pensamiento político y en la filosofía política moderna y contemporánea. Entre sus publicaciones recientes: "Simone Weil, l'ebraismo e la critica della teologia politica", en: O. Ombrosi (ed.), *Ebraismo al femminile*, Giuntina, Firenze (en curso de publicación); "El límite de política: Hannah Arendt y la polis griega", en: D. Hernández de La Fuente (ed.), *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Escolar y Mayo Editores, Madrid (en curso de publicación).

imagen de la opresión. Sin embargo, hay otra razón más por la que cabe analizar un texto en apariencia marginal dentro de la producción de su autora: una posible línea de investigación que trascendería el pensamiento de la propia Weil. Si se entiende que la tragedia se sirve de un cuerpo de mujer como vehículo de representación de la opresión violenta del poder, se puede afirmar que, desde el punto de vista femenino, el poder nunca ha sido otra cosa que biopoder: poder que ejerce su violencia sobre la vida (cf. Bottici, 2015, 184-186). El ángel de la historia de Weil mira hacia el pasado y, asumiendo como suya la perspectiva de un cuerpo doliente y femenino, trata de rescribir una historia cuyo tiempo no esté marcado por el ritmo del poder, sino por el de su resistencia.

1. Cuerpo y trabajo

El pequeño ensayo sobre la *Electra*, aunque muy sencillo en apariencia, permite arrojar luz sobre una fase de cambios sustanciales en el pensamiento weiliano. La filósofa empieza, en esa época, a delinear de manera cada vez más original su propio recorrido intelectual, influida en buena medida por su asidua lectura de los clásicos griegos. En el texto sobre la tragedia confluyen, en realidad, escondidas detrás de la forma divulgativa, las reflexiones sobre el trabajo obrero que la pensadora había venido desarrollando desde el comienzo de los años 30 (cf. Weil, 1991b).

La cuestión del trabajo es una constante en el pensamiento de Weil (cf. Chenavier, 2001). Intérprete y crítica del pensamiento de Marx, la filósofa considera que la centralidad del trabajo es la gran conquista intelectual de su época (cf. Weil, 2013, 189) y estima que una de las tareas filosófico-políticas fundamentales es su emancipación a partir de la superación de la fractura entre trabajo manual y trabajo intelectual. Para usar sus términos, cabe pensar cuales las condiciones gracias a las cuales el trabajo deje de ser una actividad servil (cf. Weil, 2013, 358-365).

Según ella, el trabajo es la principal herramienta a través de la cual el hombre llega a conocer el mundo: en la manipulación y en la modificación de la realidad llevada a cabo por medio del trabajo está encerrada la posibilidad de su emancipación, junto con el sentido auténtico de la libertad, puesto que la libertad no es lo contrario de la necesidad: más bien, es mediación, conocimiento, comprensión y aceptación de esta. Aquellos que se dedican al trabajo manual tienen, por tanto, que estar en condiciones de tomar conciencia del potencial liberador inscrito en su actividad: «Les travailleurs savent tout; mais hors du travail ils ne savent pas qu'ils ont possédé toute la sagesse» (Weil, 1988, 217). De esto modo, el problema del trabajo y de los trabajadores se configura como el problema político fundamental y, como consecuencia de esta centralidad, la filósofa piensa en una ontología basada en la idea de necesidad en tanto que ley del mundo material, natural y social (cf. Fuster, 2013, 40).

Si, en este punto, se considera el análisis que Hannah Arendt desarrolla acerca de las actividades humanas y se utiliza como herramienta crítica para visualizar la posición de Weil, resultará más fácil detectar aquel elemento que une el trabajo al cuerpo y al nivel elemental de la vida biológica. Un ámbito que en el pensamiento de Arendt queda fuera de lo político y que en el de Weil se transforma en el centro de su representación del cuerpo dolido como

imagen de la opresión¹, lo que permite hacer visible cómo en Weil el cuerpo incluido en la categorización de la política –y esta es la hipótesis que se quiere desarrollar– funciona como dispositivo crítico de su representación moderna².

Para lo que aquí nos concierne, bastará con recordar brevemente cómo, en la obra *The Human Condition* –cuyo título, se ha hecho notar, podría evocar justo *La condition ouvrière* de Weil (cf. Fuster, 2013: 34)– Arendt divide el ámbito de la actividad humana en tres grandes grupos: el trabajo (*labour*), la obra (*work*) y la acción (*action*). El trabajo, “the labour of our body” (Arendt, 1998:79), resulta distinto de la obra, “the work of our hands” (Arendt, 1998:79), en tanto que está relacionado con la esfera de la reproducción, mientras que la obra está relacionada con la esfera de la producción. Lo que caracteriza al trabajo es el hecho de estar relacionado con la dimensión corporal y con sus funciones: con el mantenimiento del nivel elemental, primitivo y biológico de la vida humana y, por tanto, de pertenecer a la dimensión de la necesidad, entendida como opuesta a la dimensión política de la libertad:

The ancients [...] felt it necessary to possess slaves because of the slavish nature of all occupations that served the needs for the maintenance of life. It was precisely on these grounds that the institution of slavery was defended and justified. To labour meant to enslaved by necessity, and this enslavement was inherent in the conditions of human life. Because men were dominated by the necessities of life, they could win their freedom only through the domination of those whom they subjected to necessity by force. The slave’s degradation was a blow of fate and a fate worse than death, because it carried with it a metamorphosis of man into something akin to a tame animal (Arendt, 1998: 83-84).

En su concepción de la necesidad como fuerza natural y brutal que reduce el hombre a su fisicidad y, en consecuencia, a su animalidad, Arendt parece tener en mente las reflexiones del Weil sobre el tema (cf. Fuster, 2013: 41-42). Sin embargo, en este punto los caminos de las dos autoras divergen de forma sustancial. A través de la distinción entre *animal laborans* (el hombre que se dedica al trabajo), *homo faber* (el hombre productor) y *animal rationale* (el hombre que se dedica a la actividad *verdaderamente humana* de la política), Arendt pretende separar el ámbito de lo político –concebido como aquella esfera en la que, a través de la acción, se ejerce la libertad– del ámbito de lo social, en el que se ejercen las actividades productivas y reproductivas relacionadas con la necesidad.

1 En la utilización del pensamiento de Arendt como herramienta crítica para analizar el de Weil, seguimos la sugerencia que Roberto Esposito expone en el libro que dedica a las dos autoras: «L’una pensa nel rovescio dell’altra: nell’ombra della sua luce, nel silenzio della sua voce, nel vuoto del suo pieno. Pensa ciò che il pensiero dell’altra esclude non come ciò che le è estraneo, ma piuttosto come ciò che appare impensabile, e perciò stesso resta da pensare»; véase: Esposito (1996, 10). Se han dedicado varios ensayos a la comparación entre el pensamiento de las dos pensadoras; entre ellos recordamos: Gabellieri (1999), Cedronio (1996), Chenavier (1989).

2 La argumentación se basa sobre la idea de que la representación sea la categoría central de la política moderna o, dicho de otra manera, que la política moderna coincida con su representación. En este sentido, el papel que ocupa la corporeidad en el pensamiento de Weil en tanto crítica del aparato conceptual moderno puede entenderse como crítica, sublimada en la elección de una figura del mundo clásico, de su representación. Sobre el tema de la representación, véase: Galli (1987).

La pensadora propone de tal manera una representación de la libertad como característica de la condición *humana* en cuanto distinta de una necesidad que vincula el hombre a su condición *animal*.

Dejando, por ahora, de lado el análisis arendtiano –sobre el que mucho se habría que añadir– lo que resulta interesante destacar es el hecho de que el trabajo (*le travail*) en la concepción de Weil reúne tanto las actividades del *animal laborans*, que tienen como objeto la reproducción de la vida biológica, cuanto aquellas del *homo faber*, dirigidas a la creación y a la fabricación de objetos cuyo destino va más allá de la urgencia metabólica del consumo. No obstante, el trabajo, para Weil, no se reduce exclusivamente a eso: instrumento de un auténtico contacto con el mundo, representa también la actividad que acoge el potencial transformador de la acción política. En el trabajo obrero, trabajo y obra coinciden y, en su coincidencia, posibilitan la acción en cuanto actividad propiamente humana y política. Weil recupera (marxianamente) la productividad política de lo social, mientras que Arendt vuelve justamente al mundo clásico para desechar esa posibilidad y, de esa manera, tratar de superar la concepción moderna de la política. Desde el punto de vista arendtiano, Weil reproduce un defecto típico de la tradición filosófica occidental que niega la autonomía de lo político; sin embargo, esta exclusión es lo que le permite a Weil rescatar políticamente aquel cuerpo dolido, aquel hombre reducido a su animalidad, que el sistema moderno de la gran industria capitalista re-produce sin parar. Por lo tanto, el problema de Weil es el de encontrar la manera a través de la cual la acción política y el ejercicio de la libertad sean posibles a pesar del efecto devastador del trabajo sobre el cuerpo y sobre la mente. La lectura de un pasaje del diario de fábrica que Weil redactó durante su año de trabajo como obrera ayuda a comprender mejor su posicionamiento:

L'épuisement finit par me faire oublier les raisons véritables de mon séjour en usine, rende presque invincible pour moi la tentation la plus forte que comporte cette vie: celle de ne pas plus penser, seul et unique moyen de ne pas souffrir. C'est seulement le samedi après-midi et le dimanche que me reviennent des souvenirs, des lambeaux d'idées, que je me souviens que je suis aussi un être pensant. Effroi qui me saisit en constatant la dépendance où je me trouve à l'égard des circonstances extérieures: il suffirait qu'elles me contraignent un jour à un travail sans repos hebdomadaire - ce qui après tout est toujours possible - et je deviendrais un bête de somme, docile et résignée [...] Je ne suis pas loin de conclure que le salut de l'âme d'un ouvrier dépend d'abord de sa constitution physique (Weil, 1991b : 192-193).

Las observaciones de Weil se parecen a las de Arendt. El trabajo parece haber quedado reducido a la corporeidad, mientras que la corporeidad, subyugada a la necesidad, transforma el trabajador en algo como un animal de carga. Por ello, diría Arendt, los antiguos griegos consideraban la esclavitud como algo más que una condición y creían que implicaba un cambio en la naturaleza del hombre: lo que los hombres compartían con otras formas de vida animal no podía considerarse humano (cf. Arendt, 1998: 80). Weil pone el acento, asimismo, en la deshumanización de lo humano hasta el punto en que se transforma en el problema político principal:

La révolte est impossible, sauf par éclairs [...] On est seul avec son travail, on ne pourrait se révolter que contre lui – or travailler avec irritation, ce serait mal travailler, donc crever de faim [...] On est comme les chevaux qui se blessent eux même dès qu'ils tirent sur le mors- et on se courbe. On perde même conscience de cette situation, on la subit, c'est tout. Tout réveil de la pensée est alors douloureux (Weil, 1991b: 193).

Weil se pregunta cómo sería posible una rebelión obrera, cuáles las condiciones de libertad de aquellos que viven de tal manera: ¿cómo emancipar a los que son esclavos del sufrimiento del cuerpo, a los que han quedado reducidos a dóciles animales de carga? ¿Cómo puede mejorarse el destino de aquellos que sufren en su propia piel las consecuencias del ejercicio obsceno del poder? La respuesta weiliana es la siguiente: “il faut bien, il me semble, commencer par leur faire relever la tête” (Weil, 2002: 232).

2. Cuerpo y tragedia

Puesto que para Weil una revolución comunista no solucionaría el problema de la opresión, su investigación se centra en la posibilidad de modificar el papel de los obreros en el sistema de producción:

La question, pour l'instant, est de savoir si, dans les conditions actuelles, on peut arriver dans le cadre d'une usine à ce que les ouvriers comptent et aient conscience de compter pour quelques chose (Weil, 2002: 223-224).

La primera condición para un trabajo no servil consiste en la estimulación del pensamiento y de la inteligencia, lo que es idéntico a tomar consciencia de la necesidad a la que se está sometidos: “Il me semble que n'importe quelle souffrance est moins accablante, risque moins de dégrader, quand on conçoit le mécanisme des nécessités qui la causent” (Weil, 2002: 224).

Con este espíritu, en 1936, Weil empieza una corta colaboración con Victor Bernard, ingeniero de las oficinas *Fonderie de Rosières*. La idea de Weil es proponer una serie de reformas a fin de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. En sus propuestas, la filósofa empieza con la idea de que lo que degrada la inteligencia degrada a todo el hombre y que por ello: “le travail doit tendre, dans toute la mesure des possibilités matérielles, à constituer une éducation” (Weil, 2002: 237). Para que esto sea posible es necesario buscar una forma de despertar la inteligencia y la atención de aquellos a los que el trabajo mismo empuja hacia la pérdida de consciencia. La colaboración con Bernard, antes de interrumpirse de forma brusca, por la indisposición del ingeniero hacia las ideas políticas demasiado “subversivas” de la filósofa (cf. Weil, 2002: 248-251), permite a Weil desarrollar algunas de sus ideas. Entre ellas, la pensadora trabaja en una serie de artículos a publicarse en la gaceta de fábrica *Entre nous* en los que presenta la tragedia griega al público de los obreros por medio de la traducción y el comentario de algunos textos y pasajes:

Heureusement il m'est revenue à la mémoire un vieux projet qui me tient vivement à coeur, celui de rendre les chefs-d'oeuvre de la poésie grecque (que j'aime passionné-

ment) accessibles aux masses populaires. J'ai senti, l'an dernier, que la grande poésie grecque serait cent fois plus proche du peuple, s'il pouvait la connaître, que la littérature française classique et moderne. J'ai commencé par *Antigone*. Si j'ai réussi dans mon dessein, cela doit pouvoir intéresser et toucher tout le monde –depuis le directeur jusqu'au dernier manoeuvre; et celui-ci doit pouvoir pénétrer là-dedans presque de plain-pied, et cependant sans savoir jamais l'impression d'aucune condescendance, d'aucune effort accompli pour se mettre à sa portée. C'est ainsi que je comprends la vulgarisation. Mais j'ignore si j'ai réussi (Weil, 2002 : 244).

La filósofa comienza a trabajar en tres artículos respectivamente sobre *Antígona*, *Electra* y *Filoctetes* de Sófocles. Finalmente sólo llega a publicarse el artículo sobre *Antígona*, mientras que el que redacta sobre *Electra* permanece inédito y el de *Filoctetes* se queda inacabado. A través de la presentación de historias de sufrimiento y de opresión en los antiguos dramas, Weil intenta, claro está, esquivar la censura de los dirigentes de la oficina: “J'espère cependant que vous n'irez pas jusqu'à trouver Sophocle subversif ” (Weil, 2002: 244), le contesta Weil irónicamente al ingeniero Bernard. Sin embargo, remontarse a Sófocles no es solamente un truco determinado por las circunstancias, sino que apunta hacia una calidad intrínseca de la tragedia en general y de los dramas de Sófocles en particular que le permite instruir y educar a la vez que favorece una toma de conciencia por parte de los obreros sobre su propia dramática condición. Así Weil presenta las tragedias:

Dans chacun de ces drames, le personnage principal est un être courageux et fier qui lutte tout seul contre une situation intolérablement douloureuse; il fléchit sous le poids de la solitude, de la misère, de l'humiliation, de l'injustice; par moments son courage se brise; mais il tient bon et ne se laisse jamais dégrader par le malheur. Aussi ces drames, quoique douloureux, ne laissent-ils jamais une impression de tristesse. On en garde plutôt une impression de sérénité (Weil, 1991c: 334).

Según la perspectiva de Weil, la tragedia es capaz de dialogar con las masas obreras porque el drama de la existencia humana se presenta en ella como el enfrentamiento aparente entre libertad y necesidad, un enfrentamiento que, aunque no tenga posible composición mundana, puede reflejar lo que el trabajo encierra como su esencia³. La visión trágica que Weil ofrece de la condición obrera, y de la historia con ella, no coincide con una mera aceptación de las condiciones actuales: comprensión y atención, para la filósofa, nunca son sinónimos de resignación, ni tampoco de sumisión. Para Weil, se trata más bien de liberar el potencial de un elemento que no puede seguir siendo políticamente irrelevante. Si el trabajo animaliza el hombre, si el sufrimiento físico embota la inteligencia, la solución no puede ser la de la política moderna, es decir, no puede ser una práctica política orientada hacia el ejercicio de un poder que, por su naturaleza, siempre es cómplice de la opresión. Por medio del lenguaje de la tragedia, Weil busca una forma de comunicar lo que no puede

3 Para una interpretación de las lecturas weilianas de las tragedias relacionada con los temas de la libertad y de la opresión, véase: Fraisse (1993: 23-32).

ser comunicado a través del lenguaje político corriente, vinculado con la gramática del poder, e incapaz de expresar realmente el sentido último de la opresión⁴.

En el artículo sobre la *Electra*, más que en los otros, se hace evidente este intento. La elección de la versión sofoclea del drama está determinada por aquellas características del texto que lo vuelven funcional al objetivo de la filósofa⁵. En efecto, la tragedia de Sófocles presenta significativas diferencias con respecto a la de Esquilo (cf. Konstan, 2008: 77). En *Coéforos* de Esquilo Orestes mata a Egisto y Clitemnestra obedeciendo a un orden del dios Apolo. La necesidad de seguir el oráculo es lo que empuja al protagonista hacia el homicidio, a pesar del horror que inspira el matricidio. Por el contrario, Sófocles suprime el oráculo y de esta manera libera a sus héroes y los hace responsables por sus acciones. Además, Electra se transforma en la víctima de las humillaciones por parte de su madre. Herida en el orgullo y animada por el deseo de venganza, Electra odia a Clitemnestra y lanza gritos de júbilo a la noticia de la muerte de su madre. La Electra de Sófocles es una figura compleja, en la cual la sed de venganza se une con los rasgos de lo inhumano. Sin embargo, Sófocles trata el homicidio como un acto de justicia, determinado por la conciencia.

La libertad y la responsabilidad de los personajes, el énfasis puesta en el sufrimiento físico, el tema de la conciencia de la propia condición y de la justicia son las características de la obra que atraen la atención de Weil. Electra dolida, herida, humillada, envejecida por la desgracias y las penas sufridas, es la heroína que la filósofa necesita para representar el destino del obrero, el esclavo moderno. Este contratiempo, este anacronismo interrumpe el recorrido lineal de la historia: la atención hacia el cuerpo que sufre traslada el punto de vista desde las condiciones materiales de la opresión hacia la desgracia de tal manera que la fuerza que oprime llega a presentarse como algo universal, como la otra cara de la necesidad natural. De tal manera, Weil puede presentar a Electra como a una hermana de aquellos que sufren las injusticias a diario en las oficinas:

Cette histoire d'Électre est bien fait pour toucher tous ces qui, au cours de leur vie, ont eu l'occasion de savoir ce que c'est que d'être malheureux. Bien sûr, cette histoire est une très vieille histoire. Mais la misère, et l'humiliation, et l'injustice, et le sentiment qu'on est tout seul, qu'on est livré au malheur, abandonné de Dieu et des hommes, ces choses-là ne sont pas vieilles. Elles son de tout le temps. Ce sont de choses que la vie inflige tous les jours à ceux qui n'ont pas de chance (Weil, 1991a: 339-340).

4 Véase, Revilla (2003: 153): "La 'enseñanza' de los griegos no sólo le va a proporcionar una experiencia que, plenamente asumida, es determinante respecto a problemas concretos; le proporciona también un 'lenguaje' que hace propio. En realidad, el lenguaje weiliano es suyo: habla desde sí mismo, y desde sí busca reordenar el mundo, tarea en la que las metáforas y los símbolos desempeñaran una función específica". Sobre la corrosión del lenguaje moderno de la política, véase: Esposito (1996: 70).

5 Cabe destacar que Weil, a lo largo de los años, no deja de leer las mismas tragedias volviendo a incorporar en ellas nuevos significados a medida de que su reflexión va cambiando y orientándose hacia contenidos espirituales y religiosos. Véase: Weil (2009: 156-161).

Con su lectura, Weil enfoca una de las características principales del drama de Sófocles: la importancia en la puesta en escena del cuerpo de Electra, verdadero protagonista de la tragedia. El cuerpo de Electra –cuya vulnerabilidad lo transforma en símbolo de todos aquellos cuerpos que no pueden ser políticamente correctos y que, por lo tanto, disturban e inquietan los mecanismos simbólicos del poder (cf. Forti, 2015)– representa un cuerpo deshumanizado, objetivado en su reducción a encarnación somática del sufrimiento (cf. Montgomery Griffiths, 2011). El cuerpo de Electra es la sublimación perfecta de aquella fuerza que reduce los hombres a cosas y que Weil no deja de invocar como el origen de toda perversión de la justicia y, por lo tanto, resulta particularmente apto para representar una situación como aquella de la oficina en la que: “Les choses jouent le rôle des hommes, les hommes jouent le rôle de choses; c’est la racine du mal” (Weil, 2002: 295).

La imagen del cuerpo de Electra tiene tanta importancia en el drama que se ha llegado a afirmar que: “*Electra* is a play of performative trauma, inextricably linked to the ‘meaningfulness’ of the body as a contested site of power and control” (Montgomery Griffiths, 2011: 231). El cuerpo opera en la tragedia de manera performativa, deslizándose entre subjetividad y objetividad. Por su medio, Electra construye su propia identidad: usando y abusando de las huellas dejadas por la desgracia y el sufrimiento. Las privaciones a las que está sometida, así pues, no representan solamente signos de pasividad, sino que se muestran también como símbolos de una silenciosa lucha, en la que el ayuno y la indigencia se transforman en sinónimos de resistencia, rigor moral, autonomía e integridad. De hecho, es lo que de inhumano hay en su condición lo que empuja Electra a la acción. De esta manera, Weil está autorizada a darle relevancia a la representación de una heroína desfigurada por las privaciones: el cuerpo deshecho muestra las plagas del hambre, de la malnutrición; el sufrimiento no encuentra consolación, ni solidaridad; la belleza se ha ido para siempre:

Déjà la meilleure part de ma vie est passée,
 écoulée dans le désespoir. Je n’en puis plus.
 Privée de parents, le chagrin me ronge.
 Il n’y a pas d’homme qui m’aime et me protège.
 Il me faut, comme la dernière des servants,
 Travailler dans la maison de mon père;
 Habillée de ces haillons humiliants
 je dois rester debout autour de tables vides⁶

El cuerpo de Electra, cuerpo sexuado, cuerpo femenino le parece a Weil –por otro lado indiferente en relación a la cuestión feminista, aunque consciente de la mayor opresión sufrida por las mujeres– especialmente adecuado para representar la violencia obscena de un poder que, en su capacidad de reducir aquellos que lo sufren a una condición subhumana, manifiesta su vínculo esencial con la violencia. Un vínculo que, en el pensamiento de Weil, transforma el poder en una fuerza universal. Una fuerza que no tiene historia, que atraviesa las épocas en cuanto ley del universo material y que la política renovada, entendida como

6 La traducción es la de Weil (1991a: 342).

búsqueda de la justicia y no como ejercicio del poder, puede llegar a romper: la justicia es real porque está presente en el corazón de los hombres (cf. Weil, 2013: 347). Electra conserva su deseo de libertad y justicia, a pesar de todo. En tal modo se dirige Electra a su hermana que, por el contrario, ha tomado la decisión de someterse, apagando el corazón y la inteligencia:

Non, non, jamais, en aucun cas, quand on devrait
m'accorder ces faveurs dont te voilà si fière
je ne céderai à ces gens-là. À toi la vie abondante.
Ne pas faire violence à mon coeur, ce sera là
ma nourriture. Je n'envie pas tes privilèges (Weil, 1991a :343).

Este pasaje permite una lectura política de la feminidad resistente de Electra, por contraste con la imagen sumisa de Crisótemis, portadora de una feminidad en línea con los estándares del tiempo (cf. Wheeler, 2003: 279) y permite también una lectura política de la tragedia en su conjunto, poniendo de relieve aquellos elementos que pueden favorecer su interpretación en términos de una alegoría de la situación política de la Atenas de la época: por ejemplo, la presencia, poco usual en la tragedia del sustantivo *eleutheria* para indicar la libertad en su sentido propiamente político de libertad desde la tiranía (cf. Konstan, 2008: 79). Weil capta todos estos elementos y los reúne. Su Electra se transforma en un himno a la resistencia: el héroe es aquello que, aunque esté a punto de doblarse, vuelve a encontrarse en el medio del sufrimiento. Al final de la tragedia: "*L'oppression est enfin brisée. Électre est libre*" (Weil, 1991a: 348). Este es el desafío que el pensamiento weiliano no dejará de ponerse a sí mismo en los años siguientes.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago&London.
- Bottici, Chiara (2015): «Rethinking the Biopolitical Turn. From the Thanatopolitical to the Geneapolitical Paradigm», *Graduate Philosophy Journal* (Nueva York), n° 1, pp. 175-198.
- Galli, Carlo (1987): «Imagine e rappresentanza politica», *Filosofia politica* (Bologna), n° 1, pp. 9-29.
- Cedonio, Marina (1996): *Modernité, démocratie et totalitarisme: Simone Weil et Hannah Arendt*, Klincksieck, París.
- Chenavier, Robert (1989): «Simone Weil e Hannah Arendt», *Cahiers Simone Weil* (París), n° 2, pp. 149-169.
- Chenavier, Robert (2001): *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Éditions du Cerf, París.
- Esposito, Roberto (1996): *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli Editore, Roma.
- Forti, Simona (2015): «Democratic bodies. Biopolitically Correct», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n°1, pp. 145-158.
- Fraisse, Simone (1993): «Oppressione e libertà: una lettura weiliana della tragedia greca», en: A. Marchetti (ed.), *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Pàtron, Bologna, pp. 23-32.

- Fuster, Àngela Lorena (2013): «Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil», en: F. Birulés y R. Rius Gatell (eds.): *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, pp. 19-50.
- Gabellieri, Emmanuel (1999): «“Vie publique” et “vita activa” chez Simone Weil et Hannah Arendt», en: *Cahiers Simone Weil* (París), n° 2, pp. 135-152.
- Konstan, David (2008): «*Sophocles' Electra as Political Allegory: A Suggestion*», *Classical Philology* (Chicago), n°1 pp. 77-80.
- Montgomery Griffiths, Jane (2011): «The Abject Eidos. Trauma and the Body in Sophocles' Electra», en: J. Parker y T. Mathews (eds.), *Tradition, Translation, Trauma. The Classic and the Modern*, Oxford University Press, Oxford, pp. 229-243.
- Revilla, Carmen (2003): *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid.
- Weil, Simone (1988): «Science et perception dans Descartes», en: Ead.: *Oeuvres Complètes*, I, 1, Gallimard, París, pp. 161-221.
- Weil, Simone (1991a): «Électre», en: Ead.: *Oeuvres Complètes*, II, 2, Gallimard, París, pp. 339-348.
- Weil, Simone (1991b): «Journal d'usine», en: Ead.: *Oeuvres Complètes*, II, 2, Gallimard, París, pp. 151-310.
- Weil, Simone (1991c): «Antigone», en: Ead.: *Oeuvres Complètes*, II, 2, Gallimard, París, pp. 333-338.
- Weil, Simone (2002): *La condition ouvrière*, Gallimard, París.
- Weil, Simone (2009): «Intuitions pré-chrétiennes», en: Ead., *Oeuvres Complètes*, IV, 2, Gallimard, París, pp. 156-161.
- Weil, Simone (2013): «L'Enracinement. Prélude à un déclaration des devoirs envers l'être humain» en: Ead.: *Oeuvres Complètes*, V, 2, Gallimard, París.
- Wheeler, Graham (2003): «Gender and Transgression in Sophocles' Electra», *The Classical Quarterly* (Cambridge), n° 2, pp. 377-388.

Dostoievski: una lección de anatomía desde el subsuelo

Dostoevsky: an Anatomy Lesson from the Underground

LORENA RIVERA LEÓN

Resumen: El artículo está centrado en los *Apuntes del subsuelo* de F. M. Dostoievski. Se aborda la presencia del cuerpo en esta novela breve que marca el punto de inflexión hacia lo que muchos estudiosos han considerado una filosofía trágica en la obra del escritor ruso. La *Lección de anatomía del Dr. Joan Deijman*, pintada por Rembrandt en 1656, brinda el contrapunto para dilucidar cuál es la concepción de la naturaleza humana que Dostoievski delinea en esta obra.

Palabras clave: Dostoievski, cuerpo, tragedia, literatura comparada, antropología filosófica y literatura.

Abstract: The article focuses on *Notes from the Underground* by F. M. Dostoevsky. It analyses the presence of the body in this short novel considered by many scholars a turning point in Dostoevsky's career because here begins what has been called the philosophy of tragedy in his work. *The Anatomy Lesson of Dr. Joan Deijman*, painted by Rembrandt in 1656, offers a counterpoint to elucidate the conception of human nature that Dostoevsky delineates in this work.

Keywords: Dostoevsky, body, tragedy, comparative literature, philosophical anthropology and literature.

Fiódor M. Dostoievski pertenece a esa selecta nómina de literatos cuya obra ha interesado desde siempre a los filósofos. Resulta revelador que Friedrich Nietzsche (1998, 129), que tuvo un acceso muy limitado a sus textos, se refiriera a él en estos términos en el aforismo 45 de *Crepúsculo de los ídolos*: «Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, del que yo he tenido que aprender algo». A partir de un estudio de Lev I. Shestóv¹

Fecha de recepción: 31/05/2016 Fecha de aceptación: 06/09/2016.

* Lorena Rivera León es doctora en Filosofía por la Universitat de València, la misma institución donde se licenció y fue becaria de investigación FPU del Ministerio de Educación. En la actualidad trabaja como profesora de Filosofía en el IES El Olivo de Parla (Madrid). Su tesis lleva por título *El amor en Dostoievski: un estudio desde la antropología filosófica*, pues la relación entre filosofía y literatura constituye su principal interés investigador y cuenta por ello con diversas publicaciones en este campo. Entre las más recientes cabe citar «La risa es un asunto serio: lo carnavalesco en *El idiota* (Dostoievski y Kurosawa)», en: Sonia París Albert e Irene Comins Mingol (eds.), *La interculturalidad en diálogo: estudios filosóficos*, Estudios Thémata, Sevilla, 2016, pp. 283-293 y «Lo que Dios no ha unido, lo conecta el hombre», *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, n.º 47, 2015, pp. 108-123. Correo electrónico: Lorena.Rivera@uv.es

(1949) en torno a Dostoievski y Nietzsche devenido en un clásico, ha tomado fuerza una corriente que ve emerger de las creaciones del novelista ruso una filosofía de la tragedia. Cuerpo y tragedia es, precisamente, el tema del texto que el lector tiene entre sus manos. Los *Apuntes del subsuelo*, a los que está dedicado el presente artículo, marcan, en opinión de la mayoría de expertos, el punto de inflexión entre una primera etapa ligada a lo que el propio Dostoievski designaría como «schillerismo», entendiendo por tal un idealismo romántico y sentimentalista propio de la generación de los años cuarenta, y el período de genio del escritor donde se perfila una concepción trágica de la existencia. Nikolái A. Berdiáev, cuya monografía sobre Dostoievski está entre los clásicos de la historia hermenéutica sobre el escritor, defiende inequívocamente esta idea, como se aprecia en el siguiente pasaje:

Las memorias del subsuelo divide la obra de Dostoievski en dos períodos. Hasta entonces, Dostoievski no era todavía más que un psicólogo, original, sin duda, al mismo tiempo que humanitario y compasivo con la «pobre gente», con los «humillados y ofendidos», con los protagonistas de *La casa de los muertos*. *Las memorias del subsuelo* inauguran la genial dialéctica de la idea de Dostoievski. Deja de ser solamente un psicólogo para convertirse en un metafísico que explora hasta el extremo la tragedia del espíritu humano. [...] Dostoievski es un escritor trágico. (Berdiáev, 2008, 23-24)

George Steiner, que, en su también clásico estudio comparativo entre Dostoievski y Lev N. Tolstói, se refiere al primero como «uno de los más grandes poetas trágicos» (Steiner, 2002, 19), no duda en afirmar, en relación con los *Apuntes del subsuelo*, que: «Si Dostoievski no hubiese escrito nada más, se le habría recordado como uno de los maestros constructores del pensamiento moderno» (Steiner, 2002, 227). Predrag Cicovacki (cfr. 2014, 45) coincide con Steiner al mantener que, incluso si su autor hubiera abandonado la pluma finalizada esta obra, su fama como escritor habría quedado asegurada con ella. Recuerda, además, cómo para Konstantin Mochulsky este texto constituye el prólogo filosófico al ciclo de sus grandes novelas. Joseph Frank (cfr. 1993, 420) se suma al reconocimiento general del calado filosófico de esta obra cuando, en el capítulo que le dedica a los *Apuntes del subsuelo* dentro de su monumental biografía de Dostoievski en cinco tomos, destaca cómo el hombre del subterráneo se ha convertido en una figura arquetípica de la modernidad, capaz de poner al descubierto sus limitaciones y aporías.

No es difícil rastrear afirmaciones de parecida índole entre las monografías y los artículos de otros especialistas. El consenso en cuanto a la importancia, no sólo literaria, sino también filosófica, de este pequeño libro, parece unánime. Esto bastaría de por sí para justificar que este texto fuera objeto de atención en un congreso o publicación de filosofía, pero resulta además que los *Apuntes del subsuelo* es uno de los pocos grandes títulos de la historia de la literatura que fijan la atención en el cuerpo del protagonista ya desde la primera línea y eso lo convierte en un documento idóneo para ser abordado en el contexto del VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía donde el cuerpo

1 También castellanizado como León Chestov.

constituye el objeto central de reflexión. «Soy un ser humano enfermo...» («Я человек больной») es, efectivamente, el arranque de la obra. Y poco a poco vamos viendo cómo esa enfermedad que en principio parece física, pues el hombre del subsuelo se queja del hígado, tiene en verdad un arraigo moral. La segunda frase («Soy un ser humano malo», «Я злой человек») nos pone ya en la pista de esa conexión esencial.²

Los *Apuntes del subsuelo* han generado una bibliografía extensa y la crítica no siempre ha llegado a acuerdos en puntos esenciales del texto. Aun así, existe un amplio consenso en considerar que el libro fue concebido como un ataque contra el egoísmo racional y el determinismo materialista preconizados por Nikolái G. Chernyshevski y popularizados gracias a su novela *¿Qué hacer?* (1863), convertida en el *best seller* del momento (cfr. Frank, 1993, 420-469; Llinares, 2011; y Scanlan, 2002). Hay pasajes de la creación de Dostoievski que remiten a episodios de *¿Qué hacer?*, como el desafío a un funcionario en la avenida Nevski o el encuentro con la prostituta Liza. Asimismo, el primer sueño de Vera, protagonista de *¿Qué hacer?*, es su liberación de un sótano, lugar simbólico en el que habitará el hombre del subsuelo y donde es probable que termine sus días Liza (cfr. Černyševskij, 2004, 79-80).

Las ideas de Chernyshevski, autor también de *El principio antropológico en la filosofía*, fueron muy influyentes entre la llamada «generación joven», la de los años sesenta. Sin embargo, su visión de lo humano difícilmente podría ser más distante de la propugnada por Dostoievski. Influido por distintas tendencias europeas –el materialismo monista representado por P. H. T. d’Holbach y P. J. G. Cabanis, el científicismo alemán (C. Vogt, J. Moleschott y L. Büchner) y el utilitarismo inglés de Jeremy Bentham y John Stuart Mill–, Chernyshevski propone un determinismo materialista ingenuo por el que el ser humano queda enteramente sometido a las leyes de la naturaleza, resultando la libertad, en último término, imposible. En cuanto a la dimensión moral, el autor de *¿Qué hacer?* aboga por un utilitarismo en el que el bien y el mal se definen únicamente en términos de interés. Los hombres buscan aquello que les produce placer y satisface sus intereses egoístas. Así, una vez descubierto, mediante el conocimiento, en qué consiste el bien, es imposible obrar irracionalmente en contra de él, es decir, actuar en detrimento del propio interés. Este, además, termina por acomodarse racionalmente al interés de los demás, de modo que se logra una apacible armonía social, tal y como corresponde a la visión utópica de un socialista científico. Tanto Chernyshevski como Dmitri I. Písarev, otro influyente exponente del socialismo materialista ruso, estaban convencidos de que el racionalismo egoísta no provocaría la anarquía o el conflicto, sino la concordia y en último término la felicidad de todos.

2 A lo largo del presente artículo citaremos los *Apuntes del subsuelo* a partir de la traducción de Lidia Kúper de Velasco incluida en la edición de las *Obras completas* de Dostoievski (1969a) dirigida por Augusto Vidal para la editorial Vergara. Sin embargo, hemos consultado también el texto original ruso en la edición abreviada en quince tomos de las *Obras completas* publicada por la editorial Nauka en la soviética Leningrado (Достоевский, 1988-1996). Por ello hemos modificado ligeramente aquí la traducción de Lidia Kúper cuya solución es: «Soy un hombre enfermo... Un hombre malo» (Dostoievski, 1969a, 171). En efecto, «hombre» resulta más económico que «ser humano» desde el punto de vista lingüístico y, además, aligera el texto, mejorándolo incluso estéticamente. Sin embargo, hemos optado por traducir «человек/*chelovék*» como «ser humano» y no como «hombre» para dejar claro que se está empleando en ruso un término genéricamente no marcado a pesar de que quien toma la palabra es un varón. La diferencia no es banal, a nuestro entender, si lo que se pretende es hacer un análisis del texto desde un enfoque de antropología filosófica.

Nada podía resultar más aberrante para Dostoievski que ver la libertad convertida en una quimera y el egoísmo erigido en modelo moral. Los *Apuntes del subsuelo* es, sobre todo en su primera parte, su respuesta al ideal defendido por Chernyshevski y sus correligionarios. El libro, que toma la forma literaria de la confesión, está dividido en dos secciones. El hombre del subterráneo tiene cuarenta años cuando escribe sus notas, en 1864, mientras que la acción de la segunda mitad ocurre en 1848, cuando es un joven de veinticuatro años. Esta cronología no es de ningún modo accesoria puesto que, además de convertir en perfecto coetáneo de Dostoievski al protagonista de los *Apuntes del subsuelo*, permite trazar el retrato de las dos generaciones que Turguénev había enfrentado ya de manera paradigmática en su novela *Padres e hijos* (1859). La generación de los padres se caracteriza por su humanitarismo y sus ideales romántico-sentimentales, en parte derivados de la lectura de las obras de los socialistas utópicos franceses y de los románticos sociales que habían encontrado eco entre la intelectualidad rusa. Recuerda Frank (*cf.* 1993, 449-452) que la atmósfera cultural de los años cuarenta fomentaba entre los jóvenes ilustrados como el hombre del subsuelo una especie de egoísmo romántico artificial y un afán de superioridad sobre sus conciudadanos. Su vanidad es, precisamente, la que erige un muro entre él y quienes le rodean impidiendo que sus idílicas aspiraciones de amor romántico hacia la humanidad puedan concretarse en afecto hacia un ser humano concreto como Liza. El hombre del subsuelo es incapaz de un amor generoso y por eso, dieciséis años después de su encuentro con la joven, lo vemos retorcerse solo en su agujero, aquejado del hígado y víctima de una hiperconciencia que, aunque se debe a la asunción de las premisas de Chernyshevski, no le depara la existencia idílica que llevan los personajes de *¿Qué hacer?*, sino que hace de él un ser escindido y profundamente desdichado.

En su novelística madura, Dostoievski no se enfrenta nunca a sus adversarios ideológicos rebatiéndolos con argumentos, sino que promueve que sus presuposiciones se desarrollen hasta sus últimas consecuencias, siempre destructivas, para dejar entrever, al borde del abismo, que otra salida es posible si el punto de partida es diferente. Esta técnica ya funciona en los *Apuntes del subsuelo* y por ello al hombre del subterráneo su intento por abrazar, como intelectual que es, las tesis por las que se decantan el utilitarismo y el determinismo racionalistas no le comporta la felicidad prometida, sino que lo convierte en un ser hiperconsciente siempre paralizado, al contrario que los hombres de acción retratados en *¿Qué hacer?*. Según Chernyshevski, el libre albedrío ni existe ni puede hacerlo, pues todo aquello que los seres humanos creen realizar por propia voluntad responde en verdad a las leyes de la naturaleza. Este determinismo, en lugar de resultar tranquilizador, como pretendería Chernyshevski, genera una asfixia de las reacciones morales ordinarias y de la afectividad ligada a ellas, como puede ser el caso de la atribución de responsabilidad, el deseo de venganza o el sentimiento de vergüenza cuando nuestra conducta ha sido inapropiada. ¿A quién culpar si todo cuanto llevamos a cabo obedece a las leyes de la naturaleza? La razón le indica al hombre del subsuelo que la culpa o la indignación son completamente irracionales, pero aun así él experimenta estos sentimientos y ello es precisamente lo que lo convierte en humano. A causa de esto cobra sentido que no se ponga en tratamiento del hígado por despecho o que mantenga que se puede obtener placer de padecer un dolor de muelas (*cf.* Dostoievski, 1969a, 171-172, 181-182). En un universo en el que las leyes de la naturaleza han dejado reducido al ser humano a la total impotencia, protestar y quejarse

es la única reacción digna posible, aunque resulte ridícula y autodestructiva. El hombre del subsuelo, aun sabiendo que no es libre, no puede dejar de comportarse como si lo fuera.

Afirma Predrag Cicovacki que le resulta imposible acercarse a los *Apuntes del subsuelo* sin que le venga a la mente la *Lección de anatomía del Dr. Joan Deijman*, que Rembrandt pintó en 1656. De hecho, propone leer la novela breve de Dostoievski no tanto como si se tratara de una confesión, que es siempre la revelación voluntaria de los errores cometidos, sino como si estuviéramos ante una disección anatómica de la naturaleza humana, hábilmente acometida por el bisturí del escritor ruso. Si en la primera parte de los *Apuntes del subsuelo* la operación se focaliza en la razón, en la segunda son las pasiones las que quedan sometidas a escrutinio. De hecho, Cicovacki (*cf.* 2014, 45-72) titula los epígrafes dedicados a examinar cada una de las dos secciones, respectivamente, «Una anatomía de la razón» y «Una anatomía de la pasión». Nosotros no vamos a seguir su análisis, pero sí recogeremos algunas de sus intuiciones para analizar la significación del cuerpo en esta obra de Dostoievski.

La *Lección de anatomía del Dr. Joan Deijman* (1656) fue en origen un cuadro inmenso del que sólo nos ha llegado la parte central, pues el resto quedó destruido en un incendio fatal que tuvo lugar en 1731. Encargado para la Sala de Anatomía de Ámsterdam, el lienzo representa al Dr. Joan Deijman en el momento de realizar la disección del cerebro del condenado Joris Fonteijn. La ciudad holandesa vivía por aquel entonces un *boom* económico que implicó un gran auge del conocimiento. Los avances en anatomía, además de interesar a médicos y estudiantes, dieron lugar a la celebración de espectáculos públicos de disección a los que se podía acceder previo pago. Este es el contexto que reproduce la obra de Rembrandt. A diferencia de lo que sucedía en la magistral *Lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* (1632), pintada veinticuatro años antes, no es ya en los músculos del cadáver donde se concentra la atención de los asistentes a la intervención, sino en la sede del pensamiento ya extinto. Del cuerpo se han extirpado los intestinos y el estómago, por lo que en el lugar del vientre sólo contemplamos una oscura caverna vacía. Ni rastro queda en ese agujero de las funciones vitales que alguna vez hallaron allí su espacio. El rostro del reo, sin embargo, conserva toda su humanidad. Rembrandt parece haberse esmerado para que las facciones del cadáver no sean menos reconocibles y expresivas que las del profesor que está observando en primer plano la operación y, suponemos, que las del propio Dr. Deijman si su figura no hubiera quedado consumida en el incendio que sufrió la tela. Así, en el mismo cuadro donde se ensalzan los progresos de la ciencia, se descubre un reconocimiento implícito de que perdura algo que se resiste a quedar reducido a la carne que desgaja sin esfuerzo el bisturí. Ese algo se concentra en la expresión de un rostro humano que sorprendemos en alguien o algo (aquí el lenguaje nos juega malas pasadas) que ya sólo debería ser cadáver.

Señala Cicovacki (*cf.* 2014, 65) que en los *Apuntes del subsuelo* se da un agudo contraste entre la forma de presentación del hombre del subsuelo, tan impersonal que ni siquiera se nos revela su nombre, y la de Liza, que ocupa varias líneas y se recrea en particular en el análisis de su rostro. Es precisamente el protagonista y autor de los apuntes quien examina con detenimiento las facciones de la joven justo antes de que, por casualidad, se vea a sí mismo reflejado en un espejo. Su rostro agitado, pálido, vicioso, ruin, con el pelo enmarañado, le parece entonces extremadamente repulsivo y se alegra de que así sea pues ello implica una mayor tortura para la mujer a la que va a poseer a continuación (*cf.*

Dostoievski, 1969a, 247). Resentido por la humillación que ha supuesto su reencuentro con antiguos compañeros del colegio, el hombre del subsuelo se desquita con una criatura más débil que él mismo. No conforme con someterla físicamente, al percatarse de que la muchacha se avergüenza de la vida que ha empezado a llevar y del acto al que acaba de prestarse, comienza un discurso con el que consigue torpedear la débil defensa tras la cual ella se parapeta. Su fingida indiferencia termina por resquebrajarse cuando el hombre del subsuelo traza el retrato descarnado del destino probable que le aguarda. Con crueldad indisimulada le cuenta que esa misma mañana gélida ha visto cómo sacaban el féretro de una prostituta de un sótano en la plaza Sennáia. Añade que seguramente sus enterradores, sin cesar de echar maldiciones por las dificultades de su tarea en lo más crudo del invierno, habrán terminado por dejar su ataúd en una fosa encharcada. Con toda probabilidad en unos años, la joven todavía orgullosa que ahora tiene ante sí, recién aterrizada en el prostíbulo, ocupará el lugar de esa mujer caída. Sus sepultureros, desconsiderados por su condición, no tendrán entonces reparo en bajar su ataúd de lado o inclinado con los pies hacia delante, apresurándose por acabar e ir a calentarse lo antes posible a la taberna.

Temblorosa y muy afectada por sus palabras, Liza, haciendo acopio del poco amor propio que le queda, le muestra a su interlocutor la carta que un estudiante, probablemente de medicina, le ha escrito como una grandilocuente declaración de amor. La referencia al estudiante de medicina no es gratuita, puesto que esta era la ciencia con mayúsculas cuando el hombre del subsuelo redacta sus anotaciones, en los años sesenta. El nihilista Bazárov, protagonista de la célebre *Padres e hijos* de Turguénev, es precisamente un estudiante de medicina recién licenciado. Además, la insistencia del hombre del subterráneo en padecer la afección del hígado o el dolor de muelas es una forma de rebelión contra una ciencia que representaba de forma paradigmática los ideales de racionalidad y progreso.

Antes de que Liza se marche, embriagado por su propia elocuencia, el hombre del subsuelo le da su dirección invitándola a que lo visite para que pueda ayudarla a enderezar el rumbo de su vida. Sin embargo, tan pronto como se desvanece el efecto narcótico de su retórica libresca, nuestro protagonista queda aterrado por la idea de que la joven le haga caso y se vea obligado a recibirla en su casa, poniendo ante sus ojos la vergonzosa realidad de su existencia miserable. Recobra la calma cuando, transcurridos unos días, Liza no aparece. Sin embargo, al final ella hace acto de presencia y descubre cómo su héroe salvador vive en un agujero hediondo y está constantemente atemorizado por el fuerte carácter y las firmes exigencias de su propio criado. El hombre del subsuelo se siente humillado ante su visitante y su mezquina reacción consiste en revelarles que cuando la conoció en el prostíbulo la utilizó para vengar en ella la ofensa que le habían causado sus antiguos compañeros de escuela sin permitirle el desagravio. La respuesta natural que él aguarda de Liza tras esta vil confesión es la rabia y el desprecio, pero la conducta de ella lo descoloca, pues, en lugar de atacarlo, se arroja a sus brazos para darle consuelo y los dos terminan llorando juntos. Incapaz de concebir el amor más que en términos de sumisión y dominio, el hombre del subsuelo responde colocándole a Liza un billete de cinco rublos en la mano. La joven se marcha sin llevarse el dinero y, aunque un inesperado remordimiento le hace correr en su búsqueda, el hombre del subsuelo no da con ella. Ya de regreso a casa se consuela con una retorcida racionalización que consiste en pensar que el recuerdo amargo de su ofensa acabará por provocar en la muchacha una purificación

a través del sufrimiento. Cuando se pregunta «¿qué es preferible, una felicidad barata, o unos sufrimientos elevados?» (Dostoievski, 1969a, 284), plantea una disyuntiva perversa.

En la primera parte de los *Apuntes del subsuelo* su protagonista reivindicaba el sufrimiento que implicaba no querer sanar del hígado o mitigar un dolor de muelas como expresión de la libertad frente a la tiranía impuesta por el determinismo y, por tanto, como último reducto de una conciencia moral. Sin embargo, su comportamiento con Liza muestra de qué manera el masoquismo, que podía encontrar su razón de ser como forma de rebelión contra las leyes de la naturaleza, pierde toda legitimidad cuando se invierte en sadismo, de modo que el sufrimiento infligido a los demás pretende justificarse como un medio para purificarlos. Esta inversión es el peligro inherente al egoísmo. Por ello, una vez que se ha puesto de manifiesto el absurdo de las tesis del determinismo y el utilitarismo racionalistas, no basta con llegar a la conclusión de que el mayor interés del hombre ha de radicar, contrariamente a lo propugnado por Chernyshevski, en su libertad. El libre albedrío es lo que nos convierte en seres humanos, pero la obra futura de Dostoievski mostrará cómo quien escoge rechazar repetidamente el mensaje de amor de Cristo termina por aniquilarse. El hombre del subsuelo no queda condenado a su agujero porque las tesis del egoísmo racional defendido por Chernyshevski sean certeras y no haya otra salida para él, sino porque fue incapaz de responder al amor que le ofreció Liza, un ser humano más doliente que él mismo.

La primera parte de la novela breve de Dostoievski contiene un capítulo, el décimo, que fue gravemente mutilado por la censura. En él, según refiere Frank, Dostoievski manifestó haber expresado la idea fundamental de su obra, que definió como la necesidad de la fe y de Cristo. Sin embargo, los pasajes en los que lo hizo fueron suprimidos y jamás se restauraron (cfr. Frank, 1993, 445-449). La crítica ha discutido mucho sobre las posibles razones por las que el escritor optó por no devolverle al libro la forma original que había concebido para él en posteriores reediciones del texto que se hicieron cuando él aún vivía. No obstante, esta polémica entre especialistas no nos interesa aquí. Lo que sí quisiéramos, en cambio, es proponer la tesis de que la lectura en contrapunto de la *Lección de anatomía del Dr. Deijman* y los *Apuntes del subsuelo* puede ayudarnos a dilucidar cuál era ese pensamiento esencial de su novela breve que Dostoievski no llegó a plasmar.

Como se ha señalado anteriormente, su hiperconciencia mantiene al hombre del subsuelo alejado de los hombres de acción, es decir, de los personajes dichosos de la novela de Chernyshevski. Si él habita en un rincón oscuro, Vera sueña con un futuro en el que la humanidad vivirá en un palacio de acero y cristal, un edificio funcional y luminoso, de amplios ventanales y repleto de espejos, rodeado de refrescantes jardines y huertos fértiles. Se tratará de un paraíso en la Tierra en el que los trabajos pesados estarán tecnificados y la comida, que nunca faltará, será gratis. Este espacio con el que fantasea la protagonista de *¿Qué hacer?* está inspirado en el Palacio de Cristal erigido en el Hyde Park londinense con motivo de la Exposición Universal de 1851. Esta construcción, que acabaría destruida en un incendio en 1936, asombró al mundo occidental y se convirtió en un símbolo de modernidad y progreso. El propio Dostoievski visitó este hito arquitectónico en 1862, cuando ya había sido trasladado a Sydenham Hill y albergaba, de nuevo, la Exposición Universal de aquel año. En el capítulo titulado «Baal» dentro de sus *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, el escritor ruso se refiere a su viaje a Londres y, aparte de quejarse de las multitudes que pueblan la ciudad, arremete contra la fe en la civilización y la técnica que tiene su

símbolo en esa inmensa mole de acero y cristal (*cf.* Dostoevskij, 2008, 49-69). El hombre del subsuelo hereda de su creador esta aversión por el emblema de un nuevo ideal utópico y protesta no tanto contra la utilidad del edificio de cristal, sino contra el empeño por hacer de él la meta hacia la que debe dirigirse la humanidad. Quizá se trate de un edificio bien diseñado y de provecho, pero tomarlo por el fin hacia el que tender equivale a tomar por palacio lo que no es más que un gallinero (*cf.* Dostoevski, 1969a, 200).

Dostoevski identifica el verdadero Palacio de Cristal con la necesidad de la fe y de Cristo y, aunque en los *Apuntes del subsuelo* este punto esencial no quede más desarrollado, sí resulta claro, en primer lugar, que el auténtico palacio presupone la existencia de la libertad como condición humana inalienable. Sabemos, además, que el hombre del subsuelo busca con anhelo ese ideal, pero que no lo puede hallar³. El motivo de ello se nos revela en la segunda parte de la novela breve, pues su incapacidad para amar a Liza y su intento de justificar el sufrimiento que le ha causado escudándose en que ese dolor la purificará son los que alejan al hombre del subsuelo del verdadero palacio. Después de que ella lo abraza para consolarlo, él queda yaciendo boca abajo en el sofá y teme el momento en que, al darse la vuelta, tendrá que afrontar el rostro y la mirada de la joven (*cf.* Dostoevski, 1969a, 280). Al darle el billete de cinco rublos, el hombre del subsuelo olvida que Liza, como el difunto Joris Fonteijn del cuadro de Rembrandt, tiene un rostro e ignorarlo equivale a una deshumanización que es la auténtica derrota frente a las leyes de la naturaleza. No en vano, el hombre del subsuelo ha de recurrir a una racionalización –la idea de que el tormento que le ha provocado a Liza es ventajoso para ella– a fin de acallar su conciencia moral.

El cadáver del condenado en la *Lección de anatomía del Dr. Joan Deijman* guarda similitud, tanto por la posición como por el detalle en el dibujo de las facciones, con el cuerpo de Jesús tal como aparece representado en la *Lamentación sobre Cristo muerto* (ca. 1475-1490, datación incierta) de Andrea Mantegna. El artista italiano pinta la figura de Cristo en un potente escorzo por el que la atención del espectador se concentra en el rostro. Además, se exhiben sin tapujos los signos del dolor tras el tormento. Tres figuras acompañan al difunto y lloran su muerte. Se trata de la Virgen María, San Juan Evangelista y una mujer doliente, apenas visible, que podría ser María Magdalena. En cualquier caso, entre los estudiosos ha cobrado cierta fuerza la hipótesis de que estos tres personajes sean un añadido posterior realizado por otro autor menos dotado. Esto significaría que Mantegna optó por retratar a Cristo solo. Esto mismo fue lo que hizo Hans Holbein el Joven en su *Cristo muerto* (1521), pero acentuando muchísimo las marcas del martirio. Dostoevski quedó fuertemente impresionado cuando vio el cuadro en Basilea en 1867 y así lo recogió en su diario su segunda esposa, Anna Grigorievna (*cf.* Frank, 1997, 290-292). Fue tan potente el impacto que esta tela tuvo en el escritor que la hizo aparecer en *El idiota* (1868-1869), la más personal de todas sus novelas de madurez. Frente a una copia del lienzo, el príncipe Myshkin exclama que «¡Este cuadro! ¡Contemplando este cuadro, hasta la fe puede uno perder!» (Dostoevski, 1969b, 220). Cuando las leyes de la naturaleza hacen gala de todo su poderío, reduciendo a sangre seca, moratones y hematomas el cuerpo mismo de Jesús, es cuando la libertad

3 *Cf.* Dostoevski, 1969a, 202: «[...] sé muy bien, lo mismo que dos por dos son cuatro, que lo mejor no es el subsuelo, sino algo distinto, completamente distinto que yo anhelo, pero que no acabo de encontrar. ¡Al diablo el subsuelo!»

esencial del ser humano se pone en juego y el auténtico Palacio de Cristal está a su alcance. Ante el lienzo de Holbein, sólo la fe puede conducir a la elección libre de aceptar el mensaje de Cristo, precisamente porque el sentido del sufrimiento del Dios hecho hombre no es pensable mediante argumentos racionales y por tanto no se deja comprender. El ser humano, que nunca podrá ser asimilable a la tecla de un piano o al tornillito de un órgano (*cf.* Dostoievski, 1969a, 196), es libre para creer y también para amar, pero siempre estará tentado de no hacerlo y, por eso, es la suya una condición trágica.

Bibliografía

- Berdiaev, Nikolay (2008): *El espíritu de Dostoyevski*, trad. cast. de Olga Trankova Tabata-dze con la colaboración de Sebastián Montiel y Artur Mrowczynski-Van Allen, Editorial Nuevo Inicio, Granada.
- Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič (2004): *Che fare?*, trad. it. de Federico Verdinois, Garzanti, Milano.
- Chestov, León (1949): *La filosofía de la tragedia: Dostoievski y Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires.
- Cicovacki, Predrag (2014): *Dostoevsky and the Affirmation of Life*, Transaction Publishers, New Jersey.
- Dostoievski, F. M. (1969a): *Apuntes del subsuelo*, en: *Id., Obras completas*, vol. III, ed. cast. dirigida y prologada por Augusto Vidal, con un estudio preliminar de José L. Aranguren, Vergara, Barcelona, pp. 169-286.
- Dostoievski, F. M. (1969b): *El idiota*, trad. cast. de Augusto Vidal, en: *Id., Obras completas*, vol. IV, Vergara, Barcelona.
- Dostoevskij, Fëdor (2008): *Note invernali su impressioni estive*, trad. it. de Serena Prina, Feltrinelli, Milano.
- Достоевский, Ф. М. (1988-1996): *Записки из подполья*. В: *Собрание сочинений в 15 томах*, том 4, Наука, Ленинград.
- Frank, Joseph (1993): *Dostoievski: La secuela de la liberación, 1860-1865*, trad. cast. de Juan José Utrilla, F.C.E., México.
- Frank, Joseph (1997): *Dostoievski: Los años milagrosos 1865-1871*, trad. cast. de Mónica Utrilla, F.C.E., México.
- Llinares Chover, Joan B. (2011): «La crítica de F. Dostoievski a la antropología de N. Chernyshevski. *Memorias del subsuelo* como réplica a *¿Qué hacer?*», en: J. San Martín y T. Domingo Moratalla (eds.), *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 131-141.
- Nietzsche, Friedrich (1998): *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Rivera León, Lorena (2015): *El amor en Dostoievski: un estudio desde la antropología filosófica*, tesis doctoral, Universitat de València, Valencia.
- Scanlan, James P. (2002): *Dostoevsky the Thinker*, Cornell University Press, Ithaca (New York).
- Steiner, George (2002): *Tolstói o Dostoievski*, trad. cast. de Agustí Bartra, Siruela, Madrid.

**CUERPO, ESPACIO PÚBLICO Y
PERFORMATIVIDAD: DISCUTIENDO CON
HANNAH ARENDT Y JUDITH BUTLER**

Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler?*

Vulnerable Bodies and Precarious Lives. A Return of the Human in Judith Butler's Political Philosophy?

EMMA INGALA**

Resumen: El presente texto (1) interroga el relativamente reciente retorno del concepto de lo humano a la filosofía política de Judith Butler –esto es, se pregunta por las razones de este retorno, por la condición de este retorno y por la concepción de lo humano que retorna– y (2) examina en qué medida este retorno transforma, matiza o modula la comprensión butleriana del cuerpo y de la vida. A partir de estos dos puntos, se tratará de arrojar luz sobre el llamado “giro ético” de Butler –que no supone en absoluto un abandono de la política, como algunos lectores han interpretado– y sobre la preeminencia que nociones como las de precariedad y vulnerabilidad han cobrado en sus teorías.

Palabras clave: cuerpo, precariedad, vulnerabilidad, Judith Butler, humano

Abstract: This text (1) interrogates the relatively recent return of the concept of the human in Judith Butler's political philosophy –that is, it enquires about the reasons and the status of this return and about the conception of the human that returns– and (2) examines the extent to which this return transforms, nuances or modulates Butler's understanding of the body and life. These two points aim to clarify Judith Butler's so-called ethical turn and, in so doing, argue against the readings that claim she turns away from politics, all the while engaging with the preeminence that the notions of precariousness and vulnerability play in her recent thought.

Keywords: body, precariousness, vulnerability, Judith Butler, human

Quisiera empezar por la segunda parte del título y, desde ahí, retornar a la primera; quisiera empezar por el retorno, por el gesto de retornar. ¿Qué significa en este contexto la expresión “retorno de lo humano”? De entrada, si se admite la hipótesis de que hay un

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 15/09/2016.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el MINECO y dirigido por José Luis Pardo Torío “Naturaleza Humana y Comunidad III: ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?”, FFI2013-46815-P (2014-2017).

** eaingala@ucm.es. Profesora Contratada Doctora. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Miembro del grupo de investigación UCM “Metafísica, Crítica y Política”, dirigido por José Luis Pardo Torío. Autora de, entre otros, “La dialéctica trascendental de la relación entre los sexos en J. Lacan”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2013, vol. 30, pp. 133-141; y “Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites en Deleuze y Guattari”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, julio-diciembre de 2015, nº 53, pp. 593-616.

retorno de lo humano en la filosofía política –y, añadimos, en la ética y en la ontología– de Judith Butler, se trata de un retorno “de” y no “a”, de algo que retorna y no de un retorno a algo que habría permanecido en el mismo lugar, como permanece en el mismo lugar una ciudad que visitamos de nuevo. Hay un humano que vuelve, pero que vuelve, por decirlo así, “por exigencias del guion”, no porque haya tomado una decisión o por su libre voluntad. Vuelve porque no le queda más remedio; y vuelve otro y a otro lugar. El humano que retorna, lo hace, además, entre signos de interrogación –al menos en el título–. Y los signos de interrogación encierran entre ellos varios asuntos que también requieren una aclaración: ¿qué tipo de movimiento es el retorno? –en principio, parecería que para que algo vuelva, habría tenido primero que irse–; ¿cuál es el agente de ese movimiento? ¿Es la humanidad? Si es así, ¿qué es esa humanidad que se mueve y retorna? ¿Es el mismo el humano que se va y el que vuelve? ¿En qué lugar se ejecuta este movimiento? ¿Es algo específico del pensamiento de Judith Butler? ¿Es un movimiento generalizado?

El humano que vuelve, si es que vuelve, lo hace a un mundo que ha levantado acta en numerosas ocasiones de su defunción, que lo ha declarado obsoleto, arcaico o residual. Al humano y a su doctrina, el humanismo, le han salido muchos prefijos: el anti-humanismo –que prosperó fundamentalmente en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo pasado–, el post-humanismo –que desde las críticas operadas por el anti-humanismo se consagra a pensar una ontología, una ética y una política “post”-humanas–, el trans-humanismo –que si bien quiere conservar a lo humano, lo reinventa desde un paradigma técnico-científico casi pigmaliónico–, etc. Estas adendas al que hasta entonces se creía, como afirmaba Freud, centro del universo, de la creación y de su propia psique, hacen del concepto de lo humano un concepto del pasado, un concepto pasado. En el lugar en que antaño campaba el ser humano a sus anchas, ahora se producen todo tipo de hibridaciones y difuminaciones de fronteras con la máquina y el animal; en el lugar del humanismo proliferan los *animal studies*, las teorías del *ciborg* (*technology studies*) y los estudios medioambientales, que reivindican otro tipo de ontología capaz de rebasar el marco impuesto por el antropocentrismo.

Desde esta perspectiva, lo humano *se habría ido para no volver* –¿cómo podría volver un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar y que la ola se ha llevado para siempre?, por utilizar la famosa imagen con que Foucault ilustró la muerte del sujeto–. Lo que no puede volver, en concreto, es lo humano entendido como fundamento o principio primero, como categoría estanca, como individuo autónomo y autosuficiente, transparente e idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, esencia inmutable y atemporal, microcosmos dentro de un macrocosmos. No puede volver el individuo-isla contra el que se bate el poema de John Donne¹, ni puede volver el Robinson Crusoe –objeto de las burlas de Marx– que se basta y se sobra con su naturaleza humana para reconstruir en una isla desierta la estructura del capital al completo. Ahora bien, lo que no vuelve deja un *agujero*, y ese agujero que queda exige ser pensado².

1 «No man is an island, entire of itself;/ every man is a piece of the continent/ a part of the main».

2 Así lo entendía Foucault: «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que rellenar. Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar». Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 353.

Sin embargo, hay otra posible lectura de la trayectoria que describe lo humano. ¿Podría ser quizás que lo humano –o algo de lo humano– no se haya terminado de marchar, que no se haya ido nunca del todo? Los prefijos que se le añaden –los “anti”, “post” y “trans”–, por mucho que quieran superar o dejar a lo humano en el pasado, se lo llevan puesto al tratar de escapar, lo arrastran adherido a su nombre. Pensar que lo humano no se ha terminado de ir –que no se ha muerto sin posibilidad de resurrección– permitiría comprender la idea de “retorno”, permitiría que “algo” volviese. No obstante, si acaso algo permanece o vuelve, no puede permanecer o volver de la misma guisa sin que se le echen encima las críticas articuladas por los prefijos. Así, cabría entender que lo que vuelve es un humano diferente, otro modo de ser humano –histórico, contingente, revisable, crítico–, algo que quizás, en última instancia, solo conserve el nombre.

En 1988, Jean-Luc Nancy se preguntaba, animado por los editores de la revista *Topoi*, «¿quién viene después del sujeto?»³, y lanzaba este interrogante a un conjunto de pensadores. Entre ellos, Deleuze respondía lo siguiente en su texto: «un concepto filosófico cumple una o varias *funciones* en campos de pensamiento que se definen ellos mismos por *variables interiores* [...]. [U]n concepto no nace ni muere por placer, sino en la medida en que nuevas funciones en nuevos campos lo destituyen relativamente»⁴. Si un concepto cae en desuso es porque otro concepto viene a construir nuevas funciones y a descubrir nuevos campos que hacen del primero algo inútil o inadecuado. Desde estas coordenadas, lo humano habría sido relevado por otro concepto –en la hipótesis de Deleuze, la operatividad de la noción de sujeto habría cedido el espacio a otras nociones que asumían nuevas funciones: las singularidades pre-individuales y las individuaciones impersonales–. Sin embargo, ha de haber algún tipo de continuidad entre el sujeto y lo que viene después –o entre el humano y lo que viene después–, cuando la propia formulación del interrogante de Nancy conserva el “quién” y no pregunta por el “qué”, conserva un lugar para el sujeto. Con la idea de retorno, parecería que es el propio concepto de lo humano el que toma el relevo de una versión anterior.

Vayamos ahora desde esta perspectiva general al pensamiento de Judith Butler en particular. Lo humano vuelve, comparece o se hace presente en su filosofía de la mano de lo que se ha caracterizado como un “giro ético” de su reflexión⁵. En un momento dado –en concreto, en torno a 2001–, la necesidad de articular una propuesta de carácter normativo –y no puramente subversivo– se vuelve imperiosa y, con ella, cristaliza el intento de formular una ética siquiera mínima. Lo humano –acompañado siempre, eso sí, por lo no-humano– se presenta ante esta necesidad como un aliado estratégico, como una cierta forma que permite, siempre que sea abordada desde una mirada crítica, combatir los abusos de la fluidez y la inesencialidad –aquellos que se vuelven cómplices de atrocidades y estados permanentes de excepción–, que permite denunciar lo inhumano. En este contexto, Butler se detiene a repensar una ontología de los cuerpos más allá de la rígida oposición binaria entre constructivismo y esencialismo⁶, y da con las propiedades de vulnerabilidad y precariedad.

3 Nancy, J. L., «Introduction», *Topoi* (Springer), vol. 7, n° 2, 1988, pp. 87-92.

4 Deleuze, G., «Réponse à une question sur le sujet», en: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 326.

5 Véase, por ejemplo, Lloyd, M., *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

6 Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008, p. 233.

Ahora bien, si hay un retorno de lo humano en Judith Butler, hay ciertamente algo que no vuelve nunca, algo que se ha marchado para no volver, al menos del plano de su teoría: lo humano como categoría universal que en realidad estaría encubriendo al varón blanco heterosexual –el “hombre” como paradigma de lo humano–; pero también lo humano simplemente como categoría estable, intemporal y ahistórica. En sus primeras obras no hay un interés por lo humano más que como objeto de crítica –en tanto que sería una de las manifestaciones residuales de la metafísica de la sustancia o de la presencia⁷–. Por tanto, si más adelante algo de lo humano retorna –como ya empieza a ocurrir en el prefacio a *Gender Trouble* de 1999–, este retorno no podrá suponer una regresión, una vuelta o un paso atrás –que desandaría el camino de su crítica anterior–, sino que habrá de constituir un movimiento *hacia adelante*, hacia un “humano” diferente. Para empezar, lo que vuelve en Butler es un humano *adjetivo*: más que humanidad, *cuerpo humano*. Para seguir, un humano –cuerpo humano– contingente y no esencial, abierto y no estable o fijo: vulnerable, expuesto, desposeído y precario –no autónomo sino dependiente, opaco a sí mismo y diferente a lo largo del tiempo, no esencial sino relacional–.

Por otra parte, este movimiento hacia adelante que retorna a lo humano, al menos en el caso de Judith Butler, no se desplaza en línea recta, sino que serpentea, se desvía para pasar por lo *no-humano*. Este desvío tiene por objeto hacer patente que lo que se consideraba accidental o ajeno a la humanidad es en realidad su condición, algo que le concierne íntimamente –pues, de entrada, para que haya humanos hace falta toda una red de elementos no humanos–. Al mismo tiempo, lo no-humano no es tampoco una categoría fija y estable, sino que, en ocasiones, grita y reivindica su derecho a ser también humano, y desequilibra con ese gesto las normas vigentes de humanidad, fuerza a una resignificación. Desde esta perspectiva, Butler entiende que las concepciones de lo humano no solo imponen marcos de inteligibilidad sino, más aún, marcos de realidad –discriminan entre vidas que merecen ser vividas (y lloradas cuando se pierden) y vidas insignificantes, vidas incluso irreales o ficticias–, y que la conquista de estos marcos supone una batalla ético-política fundamental.

Si el humano que vuelve lo hace entreverado con lo no-humano y en una negociación continua de sus límites, este humano es, en último término, algo que no se puede nombrar, o que no se puede nombrar de una vez por siempre. Por usar la fórmula de *Antigone's Claim*, lo humano solo se puede decir de manera catacrética⁸; pero ello no implica que no deba intentar decirse. En realidad, lo humano sería un concepto que nunca se habría ido, que nunca nos habría abandonado, pero un concepto impropio, sin extensión e intensidad bien definidas, un concepto sometido a una resignificación performativa continua⁹. Así, la labor que asume Butler con lo humano no es meramente destructiva –ni siquiera deconstructiva–, sino también constructiva, resignificativa. Retomando la hipótesis de Deleuze, se hace patente que un concepto cae en desuso no cuando simplemente ya no vale –por malo, por inútil–, sino cuando otro concepto viene a construir nuevas funciones

7 Butler, J., *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990, p. 35.

8 Butler, J., *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000, pp. 81-82.

9 Birulés, F., Butler, J., «Gender is Extramoral», *Barcelona Metropolis*, junio-septiembre de 2008. Web.

y descubrir nuevos campos: esto es lo que pasa, como veremos, con el concepto de *vida precaria* con respecto al de lo humano en el pensamiento de Judith Butler.

Pero ¿por qué retorna lo humano, o por qué se vuelven necesarios nuevos conceptos que asuman sus funciones? Althusser, uno de los artífices del antihumanismo, ya exhortó en un momento dado a complementar el antihumanismo teórico con un humanismo práctico¹⁰. Esta exhortación respondía a la percepción de los peligros que entrañaría un antihumanismo práctico, es decir, una práctica basada en la desaparición sistemática de toda humanidad – pues, ¿cómo sería entonces posible criticar las conductas o las situaciones inhumanas, sin un concepto de lo humano con el que parangonarlas, siquiera un humano práctico, un humano estratégico?–. No obstante, este humanismo práctico tampoco habría de perder de vista el antihumanismo teórico, es decir, tampoco habría de reificar o hipostasiar un humano que, como hemos visto, no puede sino ser impropio. Por otra parte, el antihumanismo teórico que revelaba la verdadera condición del sujeto –producto de y sujetado a relaciones de poder, normas, discursos y estructuras que exceden su control– se transmutaba en un serio problema práctico: ¿qué margen de acción le queda a este sujeto sujetado? ¿Es acaso capaz de llevar a cabo proyectos emancipatorios o, incluso, hacer que funcione el espacio público, la democracia?

En esta encrucijada, Judith Butler, apoyándose entre otros en Foucault, propone pensar las normas constitutivas del sujeto y de lo humano como aquello que, ciertamente, restringe y dirige la acción, pero, al mismo tiempo, como aquello que la hace posible. Butler comienza estudiando en profundidad el funcionamiento de estas normas y procesos de subjetivación en el terreno del género –estudio que le valió la fama internacional–, y más adelante exporta sus premisas al ámbito general de lo humano. El interés de Butler desde sus primeras obras hasta las más recientes se ha ido desplazando paulatinamente desde la categoría de sujeto hacia la de lo humano, dese la de sujeción a la de vida. Este concepto de lo humano que retorna en Butler lo hace acompañado casi siempre por una batería de ideas que lo intentan situar más allá de las coordenadas del esencialismo y del puro historicismo: no se trata de una naturaleza humana, pero tampoco de una mera cristalización contingente, particular e histórica de un determinado modo de entender y encarnar la condición humana. Estas ideas son las de relacionalidad, reconocimiento, desposesión, dependencia, vulnerabilidad y precariedad. Butler complementa de este modo su primer marco teórico foucaultiano, centrado en las relaciones de poder, con un nuevo enfoque vertebrado en torno al reconocimiento y la importancia de la alteridad –apoyándose ahora en Lévinas o en Arendt, aunque el referente hegeliano está desde el principio en el trasfondo–, un enfoque que busca examinar y alterar las condiciones de atribución de humanidad¹¹ –e inhumanidad–.

¿Cómo afecta este retorno de lo humano a la concepción butleriana del cuerpo y de la vida? Hemos dicho que, de entrada, lo humano vuelve en forma adjetiva en el sintagma «cuerpo humano». Sin embargo, pese a las distintas perspectivas sobre el cuerpo que Butler proporciona a lo largo de su obra, el cuerpo tampoco asume en ningún momento una función sustantiva, una condición sustancial. Inicialmente, Butler se centra en el cuerpo sexuado

10 Althusser, L., *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992, p. 177.

11 Schippers, B., *The Political Philosophy of Judith Butler*, New York, Routledge, 2014, pp. 38-39.

como una construcción del género, y lo entiende así no como un punto de partida sino como punto de llegada: «el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género es el medio discursivo/cultural a través del que se produce y establece una “naturaleza sexuada” o “un sexo natural” como “prediscursivo”, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la que* actúa la cultura». ¹² En *Bodies that Matter*, de 1993, Butler responde a las críticas que la acusan de haber obviado por completo la materialidad del cuerpo y de haberlo convertido en una pura construcción cultural. Sin embargo, Butler no concibe la materialidad como un substrato último que estaría más allá de las categorías desde las que se lo aborda –como una naturaleza o una facticidad anatómica–, sino como una condición derivada del hecho de importar (*matter*): los cuerpos alcanzan materialidad (*materiality*) no por naturaleza ni biología, sino cuando importan (*matter*).

A partir de 2004¹³ –más en concreto, a partir de 2001, cuando publica primeras versiones de los ensayos que recoge *Precarious Life*–, Butler habría empezado a pensar los cuerpos como, en general, precarios y vulnerables, y si bien esta condición estaría siempre ya inserta en una política –distanciándose así de cualquier comprensión del cuerpo como “nuda vida”, en el sentido de Giorgio Agamben, como algo extra-político–, proporcionaría la base para una ontología universal de los cuerpos, en la medida en que, aunque unos están más sujetos a la precaridad (*precarity*) que otros, todos sin excepción son vulnerables y precarios (*precariousness*) –nadie es invulnerable a la vulnerabilidad¹⁴–. Esta ontología es, para Butler, un campo de contestación¹⁵ y el fundamento –contingente, por usar su célebre expresión¹⁶– de toda política y de toda ética. Moya Lloyd señala a este respecto una paradoja muy interesante que se produce al poner juntos el cuerpo, lo humano y la vulnerabilidad: «la misma circunstancia que vuelve a algunos cuerpos irreconocibles como “humanos” –a saber: su precariedad [*precariousness*], si bien mediada por estados de precaridad [*precarity*] expresa– es simultáneamente la condición para la acción política encarnada y la responsividad ética»¹⁷. La misma condición que convierte en fantasmáticos a ciertos cuerpos –cuerpos que no importan, que se arrumban en situaciones de miseria extrema– es la que define, para Butler, lo que significa ser humano –esto es: ser precario, estar expuesto, ser vulnerable a y dependiente de otro, existir solo en relación, necesitar asistencia–. Nuestros cuerpos no son nunca enteramente nuestros, pura y simplemente nuestros, y eso es no obstante lo que constituye un “nosotros”¹⁸. Además, los cuerpos

12 Butler, J., *Gender Trouble*, cit., p. 10.

13 Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004.

14 «Buscamos protegernos contra el daño del otro, pero si lográsemos levantar un muro contra el daño, nos convertiríamos en inhumanos. En este sentido, cometemos un error cuando tomamos la “auto-conservación” como la esencia de lo humano». Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005, p. 103. Cfr. Butler, J., *Precarious Life*, cit., p. xiv: «una vulnerabilidad primaria ante los demás, una que no se puede eliminar sin dejar de ser humano».

15 La ontología como «campo de contestación» aparece en la entrevista «How Bodies Come to Matter». Butler, J., Costera Meijer, I., Prins, B., «How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler», *Signs* (Chicago), vol. 23, n° 2, 1998, p. 279.

16 Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York, Routledge, 1995.

17 Lloyd, M., *Butler and Ethics*, cit., p. 169.

18 Butler, J., *Precarious Life*, cit., p. 25.

individuales no son distintos por completo y nítidamente separables los unos de los otros¹⁹. Si Deleuze resumía una de las cuestiones fundamentales de la filosofía de Spinoza en la pregunta «¿qué puede un cuerpo?», cabría decir que Butler, dándole la vuelta a la pregunta, define la condición humana por lo que un cuerpo no puede –esto es, subsistir autónomamente, ser invulnerable–; sin embargo, esto no entraña un enaltecimiento de la impotencia, sino un reconocimiento del lugar desde el que el cuerpo y lo humano actúan: el hecho de que el cuerpo no pueda es, precisamente, la sede y condición de su poder. «Hay ciertos momentos en Deleuze que me gustan, como su pregunta “¿Qué puede un cuerpo?” [...], especialmente pensando en la vulnerabilidad. Él [Deleuze] está tratando de sugerir que un cuerpo, cuanto más se actúa sobre él, mayor capacidad tiene para la acción. Ésta es una formulación extremadamente interesante: revisa las ideas de pasividad y actividad, permeabilidad y creatividad»²⁰.

La ontología de los cuerpos que Butler propone pensar al unísono con su recuperación del problema de lo humano es inmediatamente ontología política y ética: «referirse a la “ontología” en este respecto no es apelar a una descripción de estructuras fundamentales del ser que son distintas de toda organización social y política. Por el contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El “ser” del cuerpo al que se refiere esta ontología está siempre dado a otros, a normas, a organizaciones sociales y políticas»²¹. Y, al mismo tiempo –siguiendo aquí a Lévinas–, la vulnerabilidad como condición generalizada y colectiva de lo humano²², la precariedad de la vida, «nos impone una obligación»²³, una responsabilidad ética. A partir de la manifestación de la vulnerabilidad, la política y la ética sufren una reorientación normativa: Butler pretende hacer visibles, cuestionar y repensar las normas que determinan qué cuerpos merecen ser llorados, amados, deseados, protegidos, y cuáles quedan excluidos de ese merecimiento. Su apuesta ético-política pasa por maximizar las condiciones de una vida vivible²⁴ y por comprometerse con la responsabilidad y la obligación que nos impone el carácter precario y ex-tático de nuestra existencia, el hecho de existir fuera de uno mismo.

Si hay un concepto que, en Butler, viene a asumir nuevas funciones en nuevos campos y que se apropia de las funciones hasta entonces desempeñadas por el concepto de lo humano, es el de *vida precaria*. Frente a la idea de humanidad, el énfasis en la precariedad y la vulnerabilidad pone de manifiesto la preeminencia de la relación sobre la sustancia, e impide pensar lo humano como algo definible por un atributo esencial e individual, aunque pueda ser compartido. Lo humano no es una categoría autosuficiente, sino que se construye y sos-

19 El cuerpo «se define por las relaciones que hacen posible su vida y su acción». Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015, p. 130.

20 Bell, V., «New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler», *Theory, Culture & Society* (Los Angeles), vol. 27, n° 1, pp. 149-150.

21 Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009, p. 2.

22 Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, cit., p. 35.

23 Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, cit., p. 2.

24 En su último libro, precisa lo siguiente: «Mi objetivo normativo, sin embargo, no es simplemente llamar a una distribución igual de la vulnerabilidad, pues mucho depende de si la forma social de vulnerabilidad que se está distribuyendo es ella misma vivible. En otras palabras, uno no querría que todo el mundo tuviera igualmente una vida invivible. Por mucho que la igualdad sea un objetivo necesario, es insuficiente si no sabemos cómo evaluar de la mejor manera posible si la forma social de vulnerabilidad que se va a distribuir es justa». Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, cit., pp. 210-211.

tiene sobre un tejido de relaciones que el concepto de “vida precaria” pone de manifiesto. La relacionalidad fundamental del ser humano entraña no la conexión entre dos sujetos previamente dados y autónomos, sino la formación de los sujetos humanos, su acceso a la existencia, a través de y en su dependencia de los otros²⁵. Además, el enfoque relacional tiene para Butler la ventaja de que no obliga a identificar un substrato común que nos hace a todos humanos, sino más bien un “entre”. Así, Butler no recae en un esencialismo fundamental, pero tampoco renuncia a detectar algo así como una condición humana compartida: si la condición humana no es esencia sino relación, se evitan los peligros tanto de la negación o disolución de lo humano cuanto del dogmatismo que establece un atributo esencial de lo humano en sentido fuerte.

Así, pues, lo humano vuelve, pero vuelve a los intersticios que hasta entonces no se veían más que como silencios, espacios vacíos, pausas o huecos; no vuelve al centro, sino al “entre”, el “entre” humanos, y reivindica que su verdadera condición está ahí. Vuelve, por tanto, otro, vuelve de un viaje en el que se ha despojado de toda naturaleza, esencia monolítica o anatomía biológica, pero sigue volviendo, es decir, sigue reclamando que hay algo así como “lo humano”. Lo humano vuelve para limitar los excesos de los constantes estados de excepción, lo invivible de ciertas vidas, la flexibilización y precarización crecientes. Y vuelve no como una ética al margen de la ontología y de la política, sino como una ontología ético-política de cuerpos vulnerables, cuerpos siempre ya insertos en relaciones de poder e interpelados en todo encuentro —es decir, en todo momento— por un otro o por algo otro.

Bibliografía

- Althusser, L., *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992.
- Bell, V., «New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler», *Theory, Culture & Society* (Los Angeles), vol. 27, n° 1, pp. 149-150.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York, Routledge, 1995.
- Birulés, F., Butler, J., «Gender is Extramoral», *Barcelona Metropolis*, junio-septiembre de 2008. Web.
- Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008.
- Butler, J., *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.
- Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, New York, Routledge, 1997.
- Butler, J., *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.
- Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004.
- Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.
- Butler, J., *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009.
- Butler, J., *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

25 Esta versión de la formación de los sujetos está ya en Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, New York, Routledge, 1997.

- Butler, J., Costera Meijer, I., Prins, B., «How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler», *Signs* (Chicago), vol. 23, n° 2, 1998.
- Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Lloyd, M., *Butler and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.
- Nancy, J. L., «Introduction», *Topoi* (Springer), vol. 7, n° 2, 1988, pp. 87-92.
- Schippers, B., *The Political Philosophy of Judith Butler*, New York, Routledge, 2014.

La productividad del cuerpo. Apuntes de una fenomenología política en Judith Butler*

The productivity of the body. Notes of a political phenomenology in Judith Butler

JESÚS GONZÁLEZ FISAC**

Resumen: el uso que Butler ha hecho de la fenomenología ha sido constante en su obra y siempre ha tenido cariz político. En los últimos años, al hilo de sus trabajos sobre las ocupaciones del espacio público de la llamada “primavera árabe” (así como sobre sus epifenómenos occidentales, como el movimiento “Occupy Wall Street”), Butler ha revisado el concepto arendtiano de “espacio de aparición”, donde, ciertamente, algo así como una *fenomenología política* se trasparece totalmente.

Palabras clave: Judith Butler, fenomenología, cuerpo, políticas de la calle.

Abstract: Butler’s use of phenomenology has been constant in his work and has always had political overtones. In recent years, in his works on the occupations of public space called “Arab Spring” (as well as on their Western epiphenomena, the movement “Occupy Wall Street”), Butler has reviewed the Arendtian concept of “space of appearance” where, indeed, a political phenomenology is fully transparent.

Keywords: Judith Butler, phenomenology, body, politics of the street.

1. La fenomenología como herramienta crítica

La idea básica de toda fenomenología es que lo que hay es lo que se muestra. *Grosso modo*, la fenomenología sostiene que la inteligibilidad de lo que hay está en su mostrarse y en las condiciones de ese mostrarse, sin que el fenómeno deba remitirse o referirse a una

Fecha de recepción: 24/04/2016. Fecha de aceptación: 15/09/2016.

* Este trabajo fue leído en el VII Congreso de la SAF (Cádiz, 24-27 de mayo de 2015). Desarrolla parte de una conferencia anterior, “Cuerpos y espacio público”, leída en el *XV International Association Women Philosophers Symposium* (Alcalá de Henares, 24-27 de junio de 2014). El trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Naturaleza humana y comunidad III: ¿Inactualidad del hombre y actualidad del humanismo?” (ref. FF12013-46815-P), financiado por el Ministerio de Educación de España.

** Universidad de Cádiz, Profesor Asociado, e-mail: jesus.gonzalez@uca.es. Actualmente trabaja cuestiones relativas a la antropología y la filosofía de la ilustración en Kant, así como acerca de la fenomenología política y las emociones en Judith Butler. Ha publicado “Retórica y fenomenología. Exterioridad y vulnerabilidad en el campo del lenguaje”, en Sabsay, L., Soley-Beltran, P. *Judith Butler en disputa* (Barcelona, Egales, 2012), y “La minoría de edad como despotismo de las facultades. Antropología y política en la *Beantwortung*”, *Ideas y Valores*, 163 (2017, en prensa).

instancia sustantiva, que es lo que habitualmente se entiende por “fundamento”, cuando se piensa en lo que hay como cosa o como naturaleza, o “causa”, cuando se piensa como suceder o como acontecer. Cierta fenomenología ha buscado ese ámbito de mostración en un sujeto originario –pero en cualquier caso accesible– por medio de un procedimiento de reducción, sujeto en el que sería posible una intuición de esencias “(Husserl). Pero Butler rechaza todo intento de poder dar cuenta del fenómeno remitiéndolo a un ámbito que, aunque no se muestre inmediatamente, está pertinazmente presente. Butler, vamos a decirlo así, rechaza de plano cualquier esencia. El fenómeno tiene que sostenerse a sí mismo y desde su propio ámbito de mostración, que es el que tiene que ser inmediato y no puede apuntar a otro lugar. Butler critica por tanto la noción de sujeto, *subject*, que es el nombre genérico para ese fundamento que nos hurta el fenómeno.

Comencemos con la cuestión del sujeto político y la representación.

La crítica de Butler al fundamento tiene una motivación política. El feminismo ha necesitado dotarse imperiosamente de un *sujeto político reconocible* y estable. Esta necesidad de reconocimiento y de estabilidad va de la mano de una interpretación de la política como un proyecto finalista, atravesado tanto por metas fijadas como por sujetos sustentadores de esas metas. En el caso del feminismo, es el sujeto (sustancia) “mujer” el que ha venido a dar sentido pero también a garantizar la seriedad de los proyectos políticos feministas. Sea como fuere, importa señalar al menos dos cosas de este particular concepto de sujeto. La primera tiene que ver con la representación. El cariz fenomenológico que tiene el sujeto político es que es un *sujeto de representación*. Esto debe entenderse en toda la ambigüedad del genitivo, pues significa que se trata tanto del sujeto que es representado, el sujeto que tiene derechos políticos, como que puede ser él mismo un sujeto que representa y pone a la vista tales derechos, en sí mismo y en otros. Pero la representación no es sólo habilitadora; también es oclusiva y conlleva posibilidades de obliteración. Pensemos en la salida del armario. ¿Consigue la representación para los sujetos gays y lesbianas?, ¿y a qué precio? Por una parte, es claro que la “censura pública” constituye una violencia contra los homosexuales y las lesbianas. Ahora bien, su visibilización como ganancia y como conquista de la representación no deja de estar aquejada por los límites constrictivos de la misma, pues “¿Qué clase de homosexuales y lesbianas debería hacerse visible?” (Butler, 1993b, 311). Al fin y al cabo, la representación es un modo de mostración cerrado y específico. Es, también podría decirse así, la genuina visibilización de la categoría (la representación como la instancia o el caso del concepto), que la hace necesariamente *discrecional* y *restrictiva*. Volviendo sobre el ejemplo, no todos los homosexuales pueden acceder a esta representación, no porque no se visibilicen, sino porque la representación impone sus propios límites a la representabilidad, que está estrictamente definida. Así, un transexual podría no convenir a lo que se entiende por representante de los gays (o de las feministas).

Es la misma dificultad que encontramos en la noción jurídica del sujeto. Porque el sujeto político es pensado por el feminismo en términos *jurídicos*. El sujeto es un sujeto de derechos y la política es el espacio en el que se producen y ganan tales derechos. El sujeto detenta los derechos pero también es precedido y constituido por ellos (siempre que se trate de sujeto y de subjetividad se reproduce la misma ambigüedad, que fue primero señalada por Foucault). Ahora bien, la condición de sujeto de derechos, aun cuando supone que hay un ámbito previo, digamos el derecho, que hace viables a los sujetos que quedan compren-

didados en él, no termina de hacerse cargo de la verdadera condición productiva y material que tiene todo ámbito de mostración. La representación cumple una función normativa, es una función del derecho, que cumple tanto positiva como negativamente, pero también sirve para sostener y dar entidad a los representados en un modo que trasciende lo jurídico. El derecho conlleva igualmente una particular *productividad ontológica*, si se nos permite decirlo de esta manera (estamos pensando, lógicamente, en la crítica foucaultiana, de la que Butler se hace eco en varios lugares, a la noción jurídica de poder, por ser insuficiente al dejar fuera las posibilidades habilitadoras que tiene como fuerza constituyente y constrictora a un tiempo). El sujeto “no es una precondition de la política, sino un efecto del poder” (Butler, 2009, iii). Un inmigrante, por ejemplo, no existe hasta tanto no se le otorga alguna carta de naturaleza y el estado echa cuenta con él. Hasta ese momento no es un sujeto de derechos, entre los que está también, claro, el derecho a la vida. Pensemos por ejemplo en las personas antes de cruzar una frontera. La ilegalidad es una forma de cruenta nihilización y lo que tiene lugar en fronteras como la de Melilla es un *ejercicio* que pretende ser *a-jurídico* (o extrajurídico, lo mismo que la situación de la prisión de Guantánamo) que demuestra a las claras que en el lugar que precede a la ley no hay, que absolutamente no hay, nada. (En lo que sigue volveremos sobre este ejemplo.)

Pero ser un sujeto en absoluto requiere, primero, la avenencia con ciertas normas que gobiernan el reconocimiento... Y la no-avenencia [con estas normas] pone en cuestión la viabilidad de la vida de uno, las condiciones ontológicas de su persistencia. (Butler, 2009, iv)

Frente a esta noción de sujeto Butler desarrolla la idea de que hay un campo o escenario, que también habrá que entender dramáticamente, en el que los sujetos *tienen lugar, take place*. La principal objeción a la idea de un sujeto sustantivo es que comprende cualesquiera fenómenos, tanto de su ser como de su acción, como manifestación de una esencia. Como si el interior y el exterior guardaran una relación unívoca, pero también cierta asimetría, que hace que el interior prime sobre el exterior. Por el contrario, el sujeto no es nada más que lo que tiene lugar o acontece, *happens*, en ese escenario que es el ámbito. El género sólo es real en la medida en que es actuado, *performed* (Butler, 1990, 278). No hay ni un género, ni tampoco un sexo, que pueda decirse esencial.

La posición del fundamento que elimina la verdad del fenómeno, al convertirlo tan sólo en una apariencia de aquél (digamos en una presencia vicaria), es la metafísica. Butler se refiere reiteradamente a la “metafísica de la sustancia” para describir la ontología que está en la mira de su lectura crítica. Concretamente recuerda que el género es en sí mismo una impugnación a una tal metafísica, toda vez que no exhibe el sexo (que no puede hacer las veces de su solo referente). (En otros textos, cuando habla del lenguaje y de su particular fenomenología, Butler se refiere a esta distancia y a su necesidad como la de una *traducción*.) ¿Qué es entonces el género? El cuerpo “sólo se conoce por su apariencia generizada” (Butler, 1990, 274). Para la metafísica en el orden del ser hay jerarquía, la cual se traduce fenomenológicamente en la *expresión de la esencia*, expresión que no es otra cosa que la *subordinación del fenómeno* a lo que no es fenómeno y queda de parte de la interioridad. Butler propone una “teoría fenomenológica de la constitución” para la que el género es el

resultado de un *acto teatralizado*, es decir, de un *acto público y ritualizado*.¹ Este es el sentido que tiene en Butler lo performativo, el de actuación, que incorpora el doble sentido de “dramático”, pues supone un juego estratégico entre sujetos que actúan, y de “no-refencial”, pues la realidad se agota en el acto mismo (Butler, 1990, 273). “los atributos de género no son expresivos sino performativos” (Butler, 1990, 279). El género es el producto de una actuación y nada más que eso. Pero, sobre todo, resulta del todo fenomenológicamente pregnante el que este acto y actividad suprime no sólo toda jerarquía sino aún toda dicotomía. No se trata de que el género sea un juego en el que uno puede asumir e intercambiar las apariencias. El género no es un disfraz ni tampoco un rol. El género es un acto que produce una ficción social, como la llama Butler, a la que pertenece la actuación pública no menos que el yo. En efecto, Butler sugiere

no sólo este yo es un irreparable “afuera” constituido en el discurso social, sino que también la adscripción de la interioridad es ella misma una forma de la fabricación de la esencia, públicamente regulada y sancionada (Butler, 1990, 279).

Ahora bien, esta *eventualidad* de la acción performativa no significa que el campo no constituya un espacio de determinación. El carácter social del mismo apunta a este hecho. Como recuerda Butler en numerosos textos, se malentiende la performatividad cuando se la vincula con la estabilidad (la persistencia es el modo de la sustancia). Por lo que hace al agente, la actuación no es un ejercicio intencional y atribuible a una voluntad decisoria. “Como acción pública y acto performativo el género no es una elección radical, ni un proyecto que refleja una elección meramente individual, pero tampoco está impuesto o inscrito sobre el individuo” (Butler, 1990, 277). Simplemente los actores están “siempre ya en el escenario”, que es lo único que preexiste: la necesidad de actuar. De hecho, la performatividad de género implica también a “la psique somática” (Butler, 2009, xi). Este rasgo, junto con la condición social del acto, nos aleja todavía más de pensar el género como el resultado de una “decisión deliberada”. “Nosotros –dice Butler– no elegimos precisamente los deseos” (Butler, 2009, xii). En la performatividad el sujeto no es soberano. Es “un proceso que implica ser actuado en modo que no siempre comprendemos totalmente” (*ibidem*). Por su parte, lo obrado performativamente tampoco es estable. Sólo hay un *performance* que genere una realidad estable, que es lo que Butler llama “performativo divino” (Butler, 2001). Todo lo demás está permanente expuesto a la reelaboración o al fracaso, tanto da.

Como es bien sabido, si la performatividad es vulnerable ello se debe a su condición eventual. La actuación necesita siempre de la repetición. No hay nada estable, ni quien actúa ni lo actuado, pues *siempre se está en el trance de la actuación y de la escenificación*. La

1 La universalidad, que es el respecto lógico de la esencia, es una universalidad instituida o “universalidad estatutaria” (Butler, 1990). Sobre la crítica de Butler al concepto de universalidad véase J. González Fisac, “Política y feminismo en Judith Butler”, en: M.F. Fernández, J.G. Núñez, A. Razquín, J. González y M.N. González, *Discurso, compromiso e historia*, Barranquilla (Colombia), Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2014, p. 125 ss; así como “¿Quién teme a los estudios culturales? La interdisciplinariedad o el problema de la identidad (académica) en Judith Butler”, en: A. Mateos-Aparicio y E. De Gregorio (ed.), *Identidades en contexto y cultura posmoderna*, Oviedo, Kirk Ediciones, 2015, p. 24 ss.

fuerza del ritual, que es una acción repetible pero también sedimentada en el tiempo, está en el pasado; su debilidad, en el no-ser de la acción futura que, sin embargo, no podemos evitar.

La teoría de la performatividad de género presupone que las normas están actuando sobre nosotros antes siquiera de que tengamos una oportunidad de actuar, y que cuando actuamos recapitulamos las normas que actúan sobre nosotros, quizás en modos inesperados pero todavía vinculados a las normas que nos preceden y exceden. (Butler, 2009, xi)

2. La crítica de Butler a Arendt y la precariedad del “espacio de aparición”

Un modo en que puede ser entendido el campo fenomenológico-político que queremos esbozar en Butler está en lo que Arendt llamó “espacio de aparición”. En *The Human Condition* lo define de la siguiente manera:

en el más amplio sentido de la palabra ... el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita (Arendt, 1958, 198-199).

El espacio de aparición constituye una conditio *sine qua non* para la existencia humana, el espacio en el que las vidas son reconocibles y vivibles, en términos butlerianos. Arendt lo expresa como el hecho de que sólo la presencia de otros hombres garantiza “la realidad del mundo”. Estar privado de espacio de aparición es estar privado de realidad, pues la realidad, “humana y políticamente hablando, es lo mismo que la aparición” (Arendt, 1958, 199). El espacio de aparición precede por tanto a la “esfera pública”, *public realm*, que puede organizarse de distintas maneras una vez constituido ese espacio de aparición.

El espacio de aparición se forma cuando los hombres “están juntos en la manera de discurso y acción”, *speech and action*. Esto, ciertamente, otorga al espacio de aparición cierta carga performativa. Ahora bien, Arendt admite que este espacio no siempre existe y que, cuando existe, tampoco existe para cualesquiera hombres. Butler se refiere a la exclusión, apuntada por Arendt, de mujeres y esclavos. Pero sobre todo es su particular temporalidad (en realidad el dominio de la temporalidad) lo que Butler rechaza, pues el espacio de aparición constituye algo que *potencialmente da existencia* a la “esfera pública”. Esto quiere decir que constituye una estructura o forma definida previamente que distribuye y da o deniega presencia a los hombres. El espacio de aparición estipula no sólo la presencia sino también el modo de participación, la clase de discurso y de acción, que pueden ser visibles en el mismo. *Es un espacio codificado y obrado por una codificación que le preexiste*. Por eso Arendt entiende que es el resultado del poder, que aquí debe entenderse como *dynamis* o *potentia*. El poder precede a lo así constituido por él, que cobra el estatus de actualidad o *enérgeia*. El espacio de aparición es un *espacio normativo pero sobrevenido*. Presupone que hay algo así como sujeto, previo al espacio, que puede o no presentarse en el mismo según que se avenga a las condiciones de acción y discurso.

Pues bien, lo que Butler critica de este espacio es que, aun siendo fenomenológico y performativo, *no es suficientemente* fenomenológico ni performativo. El espacio de aparición se encuentra entre la gente (en el sentido amplio que hemos visto arriba) pero *no está*

ligado a la ubicación espacial. Es un espacio esencialmente trasponible. Esta trasponibilidad presupone que es el modo de estar juntos y no sólo el estar juntos en cierto lugar lo que especifica el espacio. Los participantes pueden encontrar su “localización en cualquier tiempo y cualquier lugar” (Arendt, 1958, 198). La política genera un tal espacio y no necesita de él con anterioridad.

Pero el campo de aparición es, además, precario. Tiene una debilidad constitutiva que alcanza también a los que se hacen presentes en él.

Por una parte, la debilidad del campo es la debilidad de toda acción performativa. El hecho de que la acción necesite de la repetición significa que no es nada al margen de su realización. El matrimonio no es sino el acto de casarse, que no es más que lo que tiene lugar en la ceremonia y en el preciso enunciar de los términos, por quienes pueden hacerlo, etc. (las condiciones fácticas que habilitan la acción y la hacen afortunada, según expresión de Austin, son muchas). La reiteración es necesaria, constituye el ser mismo de la acción performativa, justamente porque no hay norma si no es en el ejercerse mismo de la acción (no hay matrimonio sin casamientos). La reiteración obedece a la posibilidad constitutiva de ruptura o de quiebra de la norma. En efecto, “Cada acto de reproducción corre el riesgo de torcerse o de quedar a la deriva, o de producir efectos que no han sido previstos del todo” (Butler, 2009, iii).

Esto afecta también al derecho y a los sujetos de derecho, esto es, como quienes ejercen aquel, pues el derecho también es una norma que necesita de su ejercicio o ejecución. Así, no se trata tanto de ejerzan su derecho quienes disponen de él previamente como que el derecho mismo emerja y haga su aparición en su ejercicio por parte de sujetos. Butler se ha referido en varios lugares al caso de los inmigrantes que cantan el himno norteamericano en español, demostrando así que son ciudadanos norteamericanos. Si el himno nos identifica, la acción misma de cantarlo, ¿quién puede impedir que su ejecución en español no haga norteamericanos a cualesquiera sujetos que ejerzan esta acción patriótica? En este caso la reiteración de la acción es modificada o reelaborada cumpliendo algunas de sus condiciones, pero sobre todo haciendo buena su condición estrictamente performativa (se es ciudadano al cantar, no se canta porque se sea ciudadano).

Pensemos en el ejercicio de un derecho como el de reunión. El derecho de reunión es un ejercicio precario, necesitado tanto como amenazado por la autorización. Pero la autorización, que podría parecer el ejercicio cabal del derecho, es todo menos inocua. En efecto, si el ejercicio es real, no puede ser simplemente recibido como inteligible o no inteligible para la ley (como autorizado o desautorizado). La ley hace siempre algo más. En realidad, da o priva de realidad a los individuos, porque priva o da realidad a su ejercicio. Porque, ¿qué es un sujeto de derechos sin el ejercicio de sus derechos?

La precariedad performativa del campo estriba además en el hecho de implica alteridad. Butler ha pensado la vulnerabilidad como una “entrega al otro”. Hay una *dependencia constitutiva* que se expresa en la acción performativa. Hemos nacido en un mundo que no controlamos. No se trata de una pérdida ocasional; se trata de un control que nunca se tuvo porque siempre hay otros. “estamos desde el comienzo ... entregados a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación” (Butler, 2004, 31).

Butler recuerda a Levinas y a su lectura ética de la otredad en el hecho de la mirada del otro. Cómo sólo podemos reconocernos y ganarnos a nosotros mismos en el rostro del otro,

toda vez que el nuestro es inasequible. En el mismo sentido, el cuerpo es un punto ciego en el que el sujeto se pierde de alguna manera. En su análisis de la agencia del lenguaje Butler se ha referido a la idea de Joshana Felman de que la relación entre el habla y el cuerpo es una relación “escandalosa”, toda vez que es “una relación que consiste en el hecho de que el acto no puede saber lo que está haciendo”. El cuerpo, la materia, constituye ese índice de desconocimiento a que nos referimos antes. El acto de habla es siempre un acto corporal de habla en el que uno siempre es desconocedor, hasta cierto punto al menos, de lo que realiza. Siempre habrá algo “de lo que no tiene intención” y sobre el que no ejerce “control” (Butler, 1997, 10).

Por último, completaría este particular mapa de la vulnerabilidad y del campo fenomenológico la vulnerabilidad lingüística, cuando el sujeto es llamado o interpelado, siendo esa llamada, que siempre es una herida, el momento de la constitución de su propia subjetividad.²

Bibliografía

- Arendt, Hannah. (1958): *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago.
- Butler, Judith (1990): “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, in: Case, Sue-Ellen: *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, The John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 270-282.
- Butler, Judith (1993): “Imitation and Gender Insubordination”, in: Ablove, H., Barale, M.A., Halperin, D.M., *Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York and London, pp. 307-320.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A politics of the Performative*, Routledge, London/ New York.
- Butler, Judith (2004): *Precarious Life*, Verso, London.
- Butler, Judith (2009): “Performativity, Precarity and Sexual Politics”, *AIBR*, vol. 4, n° 3, pp. i-xiii.
- Butler, Judith, Athanasiou, Athena (2013): *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge.

2 Para esto cf. nuestro trabajo “Retórica y fenomenología. Exterioridad y vulnerabilidad del campo del lenguaje”, en: Soley-Beltran, P., Sabsay, L. (eds.). *Judith Butler en disputa*. Barcelona, Egales, 2012.

El ser ahí de la vulnerabilidad y la potencia política de la eticidad performativa. Una lectura de Judith Butler en clave hegeliana

The Thereness of Vulnerability and the Political Scope of Performative Ethical Life. A Reading of Judith Butler in Hegelian Key

NURIA SÁNCHEZ MADRID*

Resumen: Este ensayo pretende enfocar el trasfondo hegeliano clave para entender algunas posiciones de Judith Butler acerca de la subjetividad y el derecho universal a la ciudadanía, discutiendo algunos de sus escritos más recientes relacionados con manifestaciones y concentraciones populares y la ocupación del espacio público. Me ocuparé en primer lugar del intento de Butler de esbozar un nuevo marco de reconocimiento en clave hegeliana, capaz de denunciar toda violencia ética y de fundar algo así como una “vida ética performativa”. En segundo lugar, me centraré en la conexión entre la identidad narrativa del yo y la estética del *ser ahí* [*thereness*] delimitada por la teoría de la performatividad política de Butler. Por último, me referiré a la reivindicación de esta autora de la existencia de una comunidad corporal “no elegida” y “pre-contractual” que desafía a la política denunciando la producción neoliberal de

Abstract: This essay mainly attempts to highlight the Hegelian background of Judith Butler’s key assertions on human identity and the universal right to citizenship, by discussing most of her more recent writings regarding popular demonstrations and occupation of the public space. I shall tackle first Butler’s project to sketch a new frame of recognition in Hegelian frame, able to denounce and dissolve ethical violence and to ground what I suggest to name as “performative ethical life”. Second, I will focus on the connection between the narrative identity of self and the aesthetics of *thereness* shaped by Butler’s theory of political performativity. Finally, I will address Butler’s claim of an “unchosen” and “pre-contractual” bodily community that challenges politics to denounce the neoliberal production of precarity, rejecting the declaration of human beings as non-human.

Fecha de recepción: 24/07/2016. Fecha de aceptación: 15/09/2016.

* Profesora Contratada Doctora de la Facultad de Filosofía de la UCM. Dirección de contacto: nuriasma@ucm.es Sus líneas de trabajo están relacionadas con la Historia de las Ideas Políticas, la Filosofía Antigua y Contemporánea y la Antropología filosófica. Recientes publicaciones suyas, cuya edición también ha tenido a su cargo, son: (en colaboración con A. Pinzani y A. Faggion), *Kant and Social Policies*, Palgrave McMillan, 2016; (con Larry Krasnoff y P. Satne), *Kant’s Theory of Right in the XXIth Century*, Univ. of Wales Press, 2016 y *Hannah Arendt y la literatura*, Barcelona, Bellaterra, 2016. Este trabajo procede de una investigación resultante de los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad (III)*, *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España.

la precariedad y rechazando la desatención a la humanidad y dignidad de todos los seres humanos.

Palabras clave: Judith Butler, eticidad performativa, vulnerabilidad, precariedad, democracia radical.

Keywords: Judith Butler, Performative Ethical Life, Vulnerability, Precarity, Radical Democracy.

1. La vida ética performativa según Butler

Judith Butler ha elogiado con frecuencia la perspicacia de Hegel para detectar la capacidad de un sistema ético para transformar radicalmente la lucha por la vida y la muerte que origina la forma política estatal.¹ Con todo, debe atenderse suficientemente al hecho de que Butler sustituye la atracción de Hegel por la vida institucional por el cuidado de la visibilidad y precariedad del cuerpo, al que considera en condiciones de percibir y aprehender los defectos de reconocimiento de nuestro tiempo. «Aprehensión puede convertirse en la base para una crítica de normas de reconocimiento», sostiene Butler en *Frames of war*², subrayando los límites de lo que es reconocido normalmente como meramente humano. Es más, esos límites deberían revisarse con toda atención, puesto que podrían abrirse con ello nuevas vías de emancipación. La aprehensión ayuda a entender el mundo desde una perspectiva más amplia que la que proporciona el reconocimiento social, por lo que esta modalidad de juicio ha de ser fomentada y cultivada según Butler. Cuando el sujeto gana la posibilidad de aprehender las limitaciones de su propio marco de reconocimiento emerge un nuevo modelo post-hegeliano de reconocimiento, para el que la opacidad parcial y la ceguera que cada ser humano comparte con otros suministra otro sentido de la identidad, ya no sujeta al ideal de una auto-identidad continuamente idéntica a sí misma.³ Esta identidad porosa, “deshecha” por la influencia de la exterioridad, está rodeada por una “temporalidad social que excede sus propias capacidades para la narración”⁴, lo que destaca lo limitado del marco de partida. Naturalmente, será complejo exponer las condiciones del propio discurso a través de precisamente el propio discurso, pero reconocer las interrupciones e incluso las fallas de una pretendida propiedad del sí mismo proporcionará al sujeto la oportunidad de ser crítico con las fronteras de su propia facultad de reconocimiento. Butler acostumbra aludir en este contexto a la condición que Adorno impone al cuestionar moral, a saber, el juicio que el sujeto proclama acerca del valor pretendidamente colectivo y universal de exigencias concretas. En realidad, la aproximación de Adorno a la violencia ética inspira la percepción de Butler sobre la presión social que ideas ya periclitadas siguen intentando ejercer sobre una sociedad, como confirma en *Giving an account of oneself*:

[E] *ethos* se vuelve violencia solo cuando se ha vuelto un anacronismo. Lo que resulta extraño históricamente –y temporalmente– en esta forma de violencia ética es que a pesar de que el *ethos* colectivo se ha vuelto anacrónico, no se transforma en

1 Butler, *GAO* (2005, 29). Vd. también Hegel, *Enciclopedia*, § 433.

2 Butler, *FW* (2009, 5).

3 Butler, *GAO* (2005, 41-42).

4 Butler, *GAO* (2005, 7). Cfr. Ong-Van-Cung (2010, 138).

pasado, sino que insiste en el presente como un anacronismo. El *ethos* rechaza convertirse en pasado y la violencia es la forma en que se impone al presente. En efecto, no solo se impone al presente, sino que intenta eclipsarlo –y este es precisamente uno de sus efectos violentos.⁵

El pasaje es clarificador acerca de la destrucción que costumbres e ideas periclitados pueden suponer para el espacio público. Cuando las reglas éticas rechazan reconocer su hechura histórica y se resisten a disolver su autoridad, dejan de ofrecer un marco existencial amplio para la vida humana, desatando una violencia poderosa sobre la sociedad. Ahora bien, la percepción de puntos débiles en las normas éticas de una comunidad dará paso a una experiencia más fructífera de lo que la autonomía implica, apartando al “yo” de la idea de una posesión fija:

[T]enemos que reconocer que la ética exige de nosotros que nos arriesguemos precisamente en los momentos de incertidumbre, cuando lo que nos forma diverge de lo que yace fuera de nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye nuestra oportunidad de convertirnos en humanos. Ser deshechos por otro es una necesidad primaria, una angustia, para ser del todo precisos, pero por eso mismo una oportunidad –de ser interpelados, exigidos, vinculados a lo que no es yo, pero también para ser movidos, urgidos a la acción, ser interpelados por otro lugar, y de esa manera vaciar al “yo” autosuficiente como una especie de posesión. Si hablamos e intentamos dar razón desde este lugar, no seremos irresponsables o, si lo somos, seremos seguramente perdonados.⁶

La ambivalencia entre actividad y pasividad aparece como un medio potente frente a la violencia ética y permite considerar nuestra vida como ontológicamente *precaria*, haciendo de la performatividad el destino de la condición humana. En efecto, precariedad, considerada no como una dimensión ontológica, sino como un producto social, condena a gente plural –mujeres, *queers*, transgénero, pobres o apátridas– a renunciar al derecho a ser reconocidos, legibles o llorados. Así, pues, esta experiencia de la falta inspira una acción performativa, como un proceso «que implica ser actuado en maneras que uno no siempre entiende completamente y de actuar consiguientemente de forma política».⁷ De esa manera, la gente que políticas concretas destina a la exclusión y al sometimiento comienza a experimentar su libertad en la medida en que la ejerce, demandando así ser vistos como un sujeto reconocible. Butler comparte con Adorno la impresión de que ser capaz de denunciar *lo inhumano* representa la contribución más efectiva para defender la dignidad humana⁸. Es más, considera que esta capacidad para denunciar debe mantener permanentemente abierta la noción de lo que debería ser reconocido como humano. Subraya esta apertura como «la paradoja

5 Butler, *GAO* (2005, 5). Todas las traducciones de los escritos de Butler son mías. Cfr. Adorno (2000,17).

6 Butler, *GAO* (2005, 136).

7 Butler (2014b) «Performativity, precarity and sexual politics», vd. especialmente pp. vi-vii and xii-xiii: <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040301b.pdf> (acceso el 11 de abril de 2015).

8 Vd. Adorno, *PMP* (2000, 175).

permanente»⁹ de la metafísica de Hegel, que no limita al Absoluto a desempeñar la función de un elemento que será infinitamente subsumido bajo una estructura sistemática, sino más bien la función de una transformación continua que no conoce finalidad alguna, *stasis* o cierre.¹⁰ Naturalmente, Hegel identifica al deseo con la búsqueda de reconocimiento, estableciendo un vínculo fuerte que ha de ser criticado radicalmente. Como la verdad del deseo, si resultara deseable hablar en estos términos, nunca se muestra del todo y el deseo mismo hace del sujeto un ente ficticio¹¹, Butler sostiene que sería más prudente dejar la definición de “lo humano” abierta a formulaciones futuras, en condiciones de ampliar su campo de acción y susceptibles de incorporar progresivamente ulteriores cualidades y facultades.¹² A juicio de Butler hay buenas razones para dejar “lo humano” sin clausurar y la mayor parte de ellas proceden de la retórica. De hecho, la definición acostumbra conferir una cualidad a una serie de individuos, arrebatando a otros la posibilidad de alcanzar ese estatus, «produciendo un diferencial entre lo humano y lo menos-que-humano»¹³, un *double bind* que Butler intenta desentrañar, sustituyéndolo por la demanda performativa de derechos. Tal cambio en la percepción de uno mismo y de los otros garantizará el valor futuro de lo universal, en la medida en que comienza a atender a lo que Butler denomina «el límite contingente de la universalización», a saber, la Otridad que la constituye de manera esencial.¹⁴ Esta valoración de los términos provistos de un alcance universal en política y en ética comparte la crítica de la universalidad abstracta que Deleuze dirigió a los discursos institucionales sobre los derechos humanos, toda vez que Butler defiende también la prioridad de la performance para obtener ganancias jurídicas de manera exitosa.¹⁵ Esta consideración del valor de lo universal conduce a releer la historia de la Modernidad, con el fin de deconstruir los contextos de opresión e inequidad que sirvieron como escenario para moldear muchos conceptos políticos y éticos fundamentales. En esa medida, los conceptos siguen estando en condiciones de recibir significados desconocidos hasta el momento, tras haber arrojado luz sobre su conexión con una situación histórica concreta. Dicho de otra manera, esta tesis teórica sobre la universalidad política iniciaría un combate para ganar el derecho a universalizar todo término ético y político, desde el momento que conceptos clave no estarían nunca asegurados de antemano, manifestando así un compromiso con la “política del *desconfort*” acuñada por Foucault, en cuyos parámetros Butler también se reconoce.¹⁶

Ser consciente del marco social de los cuerpos facilitará la localización del modo y el tiempo en que la precariedad emerge, un proceso que debe ser exhaustivamente denunciado, por cuanto impide consumir los fines de la universalización.¹⁷ Las medidas para proteger la vida humana que produce simultáneamente la exclusión de otras vidas consideradas

9 Butler, *SD* (1999, 13).

10 *Ibid.*

11 Butler, *SD* (1999, 238).

12 Butler, *UG* (2004, 222).

13 Butler, *UG* (2004, 2).

14 Butler, *UG* (2004, 191).

15 Vd. “Human Rights” in Deleuze, <http://www.generation-online.org/fpdeleuze10.htm> (acceso el 15 de abril de 2015).

16 Butler, *ES* (1997, 160-161).

17 Butler, *FW* (2007, 3); cfr. I. Lorey (2011) «Governmental Precarization»: <http://eipcp.net/transversal/0811/lorey/en> (acceso el 16 de abril de 2015).

como amenazadoras es una falla penosa de muchas democracias liberales, «de suerte que la guerra puede ser enarbolada justificadamente en nombre de algunas vidas, mientras que la destrucción de otras vidas puede ser defendida también justificadamente».¹⁸ Dicho brevemente, Butler rechaza aceptar la lógica de la exclusión, sustituyéndola por una exigencia performativa de equidad universal.

2. La narratividad del ser ahí [*thereness*] y la emergencia del pueblo

Cuando la vida humana observa que sus derechos básicos son fulminados por un poder presuntamente legítimo o por uno impuesto salvajemente, Butler anima a hacer de la performatividad un instrumento válido para alcanzar el objetivo de la emancipación. Asambleas y manifestaciones populares parecen desempeñar en tales situaciones la función que Kant calificó de “signo histórico” de un progreso humano en la historia, esto es, la posibilidad de dar un giro a la política con vistas a objetivos emancipatorios. En efecto, las manifestaciones populares amplían el espacio en que los seres humanos aparecen y construyen el llamado espacio público, desde el momento que el ultimo no es un fenómeno siempre a la mano, sino un bien común construido y conservado por el trabajo humano. Esta tesis obedece a la crítica que Butler dirige a la displicencia que Hannah Arendt siempre mostró por las condiciones materiales del espacio público, que Butler considera como una estructura básica de acción y discusión. Trataré en la tercera sección acerca de las dimensiones materiales del espacio de aparición que han de ser contempladas para entender el sentido cabal de la publicidad de acuerdo con esta teoría. Pero ahora me concentraré en lo que Butler analiza como acciones corporales que aspiran a ampliar el alcance de normas, leyes y reglas, subrayando –como ella misma hace– la enigmática rebelión de una ni niña ni mujer, como es Antígona, cuya resistencia a aceptar su exclusión social conmociona las jerarquías de la *polis*¹⁹. La gente excluida es forzada a exigir un lugar en el mundo a través de su propia acción, sin pedir previamente permiso para ocuparlo. Dicho de otra manera, Antígona osa expresarse por medio de sus propios movimientos y acciones, con lo que consigue ampliar las categorías aceptadas por la *polis*, haciendo de la catacrexis política un instrumento para promover lo “menos que humano” al estatuto de la dignidad humana. De esa manera, Antígona confirma que la ocupación del espacio precede al reconocimiento de derechos, dado que consigue que roles y demandas sociales reciban inteligibilidad social que el gobernante de la *polis* percibe como causa de su propia supresión. Esta hostilidad está basada en la capacidad de seres discursivos pretendidamente no-humanos para jugar con las fronteras del parentesco y la ciudadanía, como condiciones que moldean la identidad humana. Butler señala especialmente la presencia potencial que la existencia corporal humana es capaz de desempeñar en público, pues esta modalidad de existencia fomenta una experiencia de la ley que por primera vez somete la normatividad a las necesidades y deseos de los cuerpos humanos. Así, podría decirse que la corporalidad del derecho es una dimensión esencial para este análisis de la universalidad política, desde el momento que el cuerpo es el primer elemento que ha de exigir respeto para su espacio propio y circunstancias en el ámbito compartido por otros

18 Butler, *FW* (2007, 53).

19 Butler, *AC* (2000, 82).

seres humanos. Naturalmente, el cuerpo es un asunto ambiguo en el pensamiento de Butler, pero su ambivalencia despliega tanto una capacidad asombrosa para ser herido, explotado o castigado, como, por el contrario, una sólida resistencia frente a comportamientos intolerables. Butler argumenta a favor de esta ambigüedad positiva del cuerpo humano:

Me parece que hay una presencia implicada por la idea de exposición corporal que puede convertirse en ocasión tanto de subyugación como de reconocimiento. La exposición forzada de los cuerpos en los *checkpoints* y otros lugares de vigilancia intensiva puede ser un ejemplo de lo anterior. El cuerpo tiene que comparecer, moverse únicamente de acuerdo con el movimiento y velocidad exigidos por el soldado o la máquina (o el soldado-máquina híbrido). Podemos decir que en esos ejemplos la persona que tiene que pasar por los *checkpoints* está “presente” de una manera que está ligada al sometimiento. Pero de manera similar, cuando actos de resistencia ocurren en un *checkpoint*, cuando los cuerpos aparecen o se mueven de maneras que no están autorizadas, o cuando comunidades se forman con vistas a limitar o resistir prácticas militares, un cierto tipo de presencia tiene lugar²⁰.

El texto vuelve al *dictum* de Spinoza “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, por cuanto subraya el poder de resistencia que los seres humanos ponen de manifiesto cuando están controlados por una autoridad institucional o por una fuerza arbitraria. A pesar de que la exposición y de la debilidad parece caracterizar a este tipo de fenómeno social, el “guión” de esta sujeción no puede evitar que los agentes sometidos se rebelen contra tales situaciones, intentando romper con el ritual de control, que queda reemplazado por la exhibición de la autonomía humana. Así, el cuerpo humano que rechaza abandonar el lugar que se le ha asignado y exige el derecho a su propio lugar, demuestra que las acciones capaces de oponerse al poder militar o disciplinario pueden jugar más de lo previsto con las órdenes dirigidas al cuerpo. Otro ejemplo habitual procede de los manifestantes de Baltimore durante los disturbios raciales de 2015, que tras el último caso de violencia ejercida por un policía gritaron que “la vida negra importa”, usando su propio cuerpo como un instrumento de resistencia física.

Butler sostiene que las reglas están destinadas a ser subvertidas precisamente por los seres humanos que gobiernan con ellas y que la subversión promueve una modalidad de libertad latente en el campo del sometimiento. Se trata de un mecanismo psíquico que Butler ha trabajado intensamente en *The Psychic Life of Power*. Este análisis de la manifestación política de los cuerpos humanos también remite a los sujetos heroicos que rechazaron ser tratados como seres no-humanos o como seres humanos de segunda o tercera categoría, afirmando su derecho a la justificación y la normatividad. En un libro reciente, escrito junto con Athina Athanasiou, Butler recuerda la proeza de Rose Parks cuando rechazó entregar su asiento en un autobús a los pasajeros blancos a los que correspondía sentarse en las primeras filas. El *quid* de la acción obedece a que Parks decidió un día pensar y actuar con la ayuda de su propio cuerpo, haciendo de sí misma un “escudo humano” frente a la humillación y denigración. En efecto, obtuvo un notable éxito con esta acción espontánea, que fue realizada no desde el punto de vista de una autonomía poseída, sino desde la intención de alcanzarla.

20 Butler/Athanasiou (2013, 13-14).

Butler concede un significado especial a las propias palabras de Parks, cuando esta señaló en su autobiografía que en realidad no fueron ni la fatiga ni una edad avanzada los motivos que despertaron en ella tal reacción. Más bien fue el hartazgo producido por la falta de agencia —el cansancio producido por haber cedido constantemente— lo que le transmitió el coraje para permanecer tozudamente en su asiento contra las reglas establecidas.²¹ La historia de Rose Parks revela un hecho que Butler trata en otros escritos, a saber, la profunda ambivalencia de la vulnerabilidad humana, una condición que simultáneamente expone a los seres humanos a abusos y les dispone a rebelarse contra tales prácticas de sujeción. En realidad —afirma Butler— el fundamento de la ambivalencia tiene que rastrearse hasta sus últimas bases ontológicas, que subyacen a todos nuestros conceptos políticos. Tal análisis genealógico modificará la concepción usual de la vulnerabilidad, por cuanto mostrará el rostro jánico de esta y subrayará su agencia política²².

Esta aproximación a la condición vulnerable de los seres humanos podría ser considerada como una apología de la autodestrucción, como la misma Butler pone de relieve, si bien obviamente no es el caso en su valoración de las acciones descritas, ejemplificadas especialmente por los escudos humanos en medio de una guerra y por gente desarmada ante policías abusivos, en la medida en que sus comportamientos abren paso a procesos emancipatorios. De acuerdo con este punto de vista sobre la agencia humana, la aceptación de la vulnerabilidad genera un nuevo modelo de sujeto político, que procede del esfuerzo por superar situaciones de precariedad para construir una vida política. Así, la misma precariedad que debilita a los seres humanos les urge a poner fin a esta situación por medio de su propia acción. Como Butler ha señalado en varios textos²³, la gente comienza a importar tan pronto como deciden ocupar un espacio y exigir allí su derecho a la existencia, denunciando una debilidad política que debería ser suprimida. De esta manera, la performatividad consigue fundamentar un nuevo orden ético, por cuanto promueve que personas pretendidamente excluidas o ilegales se vuelvan capaces de realizar una vida política, obteniendo con ello dignidad y reconocimiento como seres humanos. Nada de ello sería posible sin lo que sugiero denominar “estética del ser ahí”, que actualiza el potencial político replegado en todo ser humano y manifestado cuando la gente se junta con fines reivindicativos en las calles, los parques y otros lugares públicos. Cuando la gente se manifiesta y ocupa un lugar para proclamar sus demandas y quejas, descubren que son un cuerpo político, que resiste para no ser desprovisto de representación y que habla con una voz plural. Lejos de aceptar la desposesión, esta gente, reunida y acostumbrada a soportar dificultades materiales, rechaza seguir siendo la cara oculta de la vida política institucional, decidiendo cómo desean ser representados y qué entienden por equidad.²⁴ De esta manera, captan la importancia de estar en condiciones de *espaciar la aparición*, en lugar de aguardar pacientemente hasta recibirla

21 Butler/Athanasίου (2013, 21-22).

22 Butler (2014b) «Rethinking Vulnerability and Resistance»: <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf> (acceso el 15 de abril de 2016).

23 Butler/Athanasίου (2013, 101).

24 Butler (2011) «Bodies in alliance and the politics of the streets»: <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en> (acceso el 10 de abril de 2015).

de manos ajenas como un regalo.²⁵ Así, defienden uno de los presupuestos básicos de la democracia, a saber, el deber de las instituciones políticas públicas de representar al pueblo:

El “estamos aquí” que traduce que la presencia corporal colectiva podría ser releído como “Todavía seguimos aquí”, significando algo así como: “Todavía no hemos sido desposeídos. No nos hemos deslizado tranquilamente por las sombras de la vida pública: no nos hemos convertido en la brillante ausencia que estructura vuestra vida pública”. En cierta manera la asamblea colectiva de los cuerpos es un ejercicio de la voluntad pública, y una manera de afirmar en forma corporal uno de los presupuestos más básicos de la democracia, a saber, que las instituciones políticas y públicas están comprometidas con la tarea de representar al pueblo y, en esa misma medida, por vías que establecen la equidad como un presupuesto de la existencia social y política.²⁶

Los ejemplos y argumentos mencionados prueban que Butler confía decididamente en una política de la presencia, desde el momento que la construcción de una comunidad material precaria permite que los seres humanos sean reconocidos como agentes políticos. De ese modo, Butler discrepa de la crítica que Arendt dirige a las metafísicas de la presencia en sus escritos sobre la acción, puesto que contempla la presencia corporal colectiva como un instrumento político más fuerte que la mayoría de los discursos políticos contemporáneos sobre los derechos humanos y la soberanía política. En esta misma línea, el cuerpo desempeña en Butler una función preeminente comparado con el discurso humano y esta evidencia conduce «hacia versiones alternativas de la universalidad que son tramadas por la misma labor de traducción».²⁷ El lenguaje de una población reunida no debería ser confundido con o reducido al lenguaje de la autonomía y dominio. Más bien, tal lenguaje reconoce la continua labor de las traducciones y las transacciones como su propio destino. Por eso, la discusión sobre la estética del ser ahí autoriza extraer como conclusión que la lucha por el reconocimiento es siempre una dimensión contingente que debería tomar distancia con respecto a las constricciones de un proyecto identitario y redistribuir los términos prisioneros del discurso dominante.²⁸ La lucha tozuda por el reconocimiento de la gente que ocupa el espacio público genera un fenómeno político que comporta una universalidad inclusiva y contribuye a moldear la identidad personal de los sujetos implicados en esta acción colectiva.

3. Conclusiones. Las exigencias de la comunidad corporal

La emancipación no puede ser planteada como un objetivo solitario en Butler, sino que está unida a una multitud de hechos que requieren la participación de la gente. Butler lo constata sin titubeo alguno: «la revolución ocurrió porque todos rechazaron volver a casa, permaneciendo enclavados en el suelo, actuando concertadamente».²⁹ Por ello, las reivin-

25 Butler/Athanasίου (2013, 194).

26 Butler/Athanasίου (2013, 197).

27 Butler/Laclau/Žižek (2000, 179).

28 Butler/Laclau/Žižek (2000, 168).

29 Butler (2011) «Bodies in alliance and the politics of the streets»: <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en> (acceso el 10 de abril de 2015).

dicaciones populares no podrían entenderse sin hacer antes de la casa del pueblo, donde el “yo” descubre que él es también “nosotros” y así que una condición plural no elegida precede y provee a todas sus acciones una base sólida. Incluso cuando la precariedad marca su sello sobre los cuerpos, Butler afirma que también fomenta que una comunidad inesperada aparezca mediante una «interdependencia precontractual» que guía la búsqueda de valores en pos de la defensa de una vida equitativa:

Si hay un ‘nosotros’ que se reúne en asamblea allí, en un espacio y tiempo precisos, hay también un ‘nosotros’ que se forma a través de los *media* que convocan a la manifestación y retransmiten los acontecimientos, de modo que algún conjunto de conexiones globales están siendo articuladas, un sentido diferente del global procedente del ‘mercado globalizado’. Y algún conjunto de valores está siendo actualizado en forma de una resistencia colectiva: la defensa de nuestra precariedad colectiva y persistencia en la producción de equidad y los modos, discursivos o no, de rechazar el transformarse en algo disponible. Cuando esto ocurre, actuamos desde un sentido de la precariedad contra un sentido de la precariedad y en coalición, con frecuencia en proximidades no elegidas, donde una interdependencia pre-contractual está en ejercicio –sentida a veces como alivio o exaltación, pero a menudo más bien como incomodidad, conflicto, algo apenas vivible. Pero es precisamente en coalición donde las condiciones de lo vivible se negocian en un tipo de resistencia que episódicamente ejemplifica y repetidamente demanda otro modo de coexistencia, uno que intenta esbozar la reivindicación equitativa de una vida vivible.³⁰

Mi principal intención en este texto ha sido la de señalar que la experiencia de pertenencia a una comunidad define el sentido del sujeto con arreglo a los escritos que Judith Butler ha dedicado a la reflexión sobre la identidad. Así, la performatividad parte de una precariedad que la comunidad corporal percibe como una falla insoportable y regula la experiencia compartida de pertenecer a un orden ético común, que el sujeto no percibe como un producto social ya construido antes de él, puesto que participa de su misma génesis. En esta línea, Butler anima a considerar el rendir cuentas a propósito de uno mismo como un corolario de su fundamentación ontológica de la acción. La acción se adapta a un marco concertado que no está basado en una voz inequívoca, sino que más bien acepta discursos plurales, que comportan serias consecuencias para la historia que cada agente pretende tejer.³¹ Formulado de manera resumida, nadie está en condiciones de conocer cómo es realmente sin emprender la tarea de descubrir la comunidad a la que pertenece, una que no termina de construirse nunca del todo, sino que ha de ser continuamente reformulada a través de la lucha básica por conseguir el reconocimiento humano, social y político.³²

30 Butler (2012, 195).

31 Con esta defensa de la pluralidad de voces implicadas en la discusión pública Butler se aproxima a las tesis recientemente defendidas por R. Forst (2013: 3).

32 Axel Honneth ha desarrollado una teoría del orden ético democrático [*demokratische Sittlichkeit*] que aspiro a poner en discusión con el orden ético performativo de Butler, una cuestión de la que me ocuparé en un próximo escrito. Sobre este asunto véase Honneth (2013, 119-126).

Bibliografía

- Adorno, T. (2000): *Problems of Moral Philosophy (PMP)*, Stanford U.P., Palo Alto.
- Butler, J. (2012): *Parting ways. Jewishness and the critique of Zionism (PW)*, Columbia U.P.
- Butler, J. (2009): *Frames of War: When Is Life Grievable? (FW)*, Verso, New York.
- Butler, J. (2005): *Giving an Account of Oneself (GAO)*, Fordham University Press.
- Butler, J. (2004): *Undoing Gender (UG)*, Routledge, London.
- Butler, J. (2000): *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death (AC)*, Columbia U.P.
- Butler, J. (1999): *Subjects of desire. Hegelian reflections in XXth Century France (SD)*, Columbia U.P.
- Butler, J. (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative (ES)*, Routledge, London.
- Butler, J. (2014a): «Rethinking Vulnerability and Resistance»: <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Rethinking%20Vulnerability%20and%20Resistance%20Judith%20Butler.pdf>.
- Butler, J. (2014b) «Performativity, precarity and sexual politics», vd. especialmente pp. vi-vii and xii-xiii: <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040301b.pdf>
- Butler, J. (2011): «Bodies in alliance and the politics of the street»: <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>
- J. Butler/A. Athanasiou (2013): *Dispossession. The performative in the political*, Polity, New York.
- Butler, J./Chakravorty Spivak, G. (2007): *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*, Seagull Books.
- Deleuze, G. (1996): <http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze10.htm> From L'Abécédaire de Gilles Deleuze, avec Claire Parnet, Vidéo Éd. Montparnasse.
- Forst, R. (2013): «Noumenal Power», *Exzellenzcluster Normative Orders Working Paper*, Univ. Frankfurt A.M.: <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/33217>, pp. 1-24.
- Forst, R. (2011): "The ground of critique: On the concept of human dignity in social orders of justification", en *Philosophy and Social Criticism* 3/9, pp. 965-976.
- González Fisac, J. (2012): «Retórica y fenomenología. Exterioridad y vulnerabilidad del campo del lenguaje», en P. Soley-Beltrán/L. Sabsay (ed.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 169-194.
- Honneth, A. (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Lorey, L. (2011): «Governmental Precarization»: <http://eipcp.net/transversal/0811/lorej/en>
- Ong-Van-Cung, S.K.(2010): «Reconnaissance et vulnérabilité, Honneth et Butler», *Archives de Philosophie* 43, pp. 119-141.

**XII TALLER DE ÉTICAS APLICADAS
DILEMATA: CUERPO, NORMA, MERCADO**

Encorsetar la diferencia: la discapacidad como “valor”

Confining bodily difference: disability as value

MELANIA MOSCOSO*

Resumen: La irrupción de la discapacidad como objeto de estudio de las ciencias sociales y las humanidades ha desplazado el significado originariamente clínico de esta noción, centrado en la limitación funcional, hacia acepciones de matiz más claramente político, que la conciben, como ha señalado la canadiense Kelly Fritsch, como un locus privilegiado de opresión social. El texto analiza cómo el concepto de discapacidad utilizado por el modelo social se presta a usos retóricos que la convierten en la única categoría de vulnerabilidad legítima, con la consecuencia indeseable de generar una nueva distinción social entre aquellos que pueden sancionar su vulnerabilidad mediante categorías médicas y aquellos cuyas limitaciones reciben una calificación moral.

Palabras clave: discapacidad, vulnerabilidad, movimientos sociales, teoría queer, disability studies.

Abstract: Originally coined to address the physical impairments and the functional limitation of maimed war veterans, the word disability has been resignified by activists from the Disability Rights Movement who use it as a broad category of social disenfranchisement and political struggle. As Kelly Fritsch puts it disability has become a “uniformly oppressed identity category or embodiment” that renders other forms of vulnerability abject.

Keywords: Disability, vulnerability, social model, queer theory, disability studies.

Señala Clifford Geertz, citando a Suzanne Langer, en un capítulo de *Interpretación de las culturas* que “el peligro de las grandes ideas es que todos los espíritus sensibles y activos se dedican inmediatamente a explotarlas. Las probamos en toda circunstancia, para toda finalidad. Experimentamos las posibles extensiones de sus significaciones estrictas, sus generalizaciones y derivaciones” (Geertz, 1992, 22). Continúa Geertz analizando cómo el

Fecha de recepción: 10/06/2016. Fecha de aceptación: 15/09/2016.

* Profesora interina en régimen de sustitución en el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social en Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Sus líneas de investigación preferentes son la Educación para la ciudadanía y la representación sociocultural de los cuerpos anormales (discapacidad). Dos de sus últimos textos son el artículo “Nombrar la deformidad física: breve reflexión en torno a la discapacidad y sus usos recientes” en *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales* 10 (2015), pp.2-20 y el volumen *Las aventuras de la legitimidad: educación en valores y modernidad* (Plaza y Valdés, 2014). Contacto: melania.moscoso@ehu.es

cognitivismo de Ward Goodenough y las aproximaciones de los organicistas hicieron que el concepto de cultura hubiese perdido, a finales de los años XX cuando escribió el libro, toda su fuerza analítica. El antropólogo de Princeton dedicó el más famoso de sus libros a acotar un concepto manejable de cultura, que contribuyese a hacer inteligible la vida social de los pueblos sin esconderla entre idealizaciones. De forma bastante más modesta pretendo hoy hacer una genealogía del término de discapacidad, no tanto para poderlo utilizar de forma más productiva, sino para –como señala Antonio Valdecantos– “dar con la forma de amnesia que le corresponde” (Valdecantos, 2008, 76).

Pretendo defender, como buenamente se pueda, la arriesgada tesis de que la discapacidad se ha convertido en un *tropo* con el que se dirige la atención hacia determinados tipos de vulnerabilidad, en detrimento de otras no menos constitutivas. Al final trataré de plantear la tesis de si la categoría de discapacidad no se estará intentando instrumentalizar para una maniobra de encubrimiento generalizado de lo constitutivo.

Comenzaré refiriéndome al título de este texto: ¿Qué es la discapacidad y qué estamos diciendo cuando nos referimos a ella como un valor? Se entiende comúnmente por discapacidad la limitación funcional que impide el desarrollo de actividades de la vida cotidiana. Según los historiadores que se consulten, la palabra inglesa *disability* –de la que la castellana *discapacidad* es un calco– no se remonta más allá de la Guerra Civil norteamericana, que terminó en 1865 o a la Primera Guerra Mundial. En cualquier caso aparece para dar respuesta a la situación de menesterosidad a la que estaban abocados los mutilados de guerra a su vuelta del frente. Sólo a partir de los años 50 la categoría de discapacidad se aplicará a personas con trastornos generalizados del desarrollo como la parálisis cerebral, o a los supervivientes de las primeras epidemias de poliomielitis (Martínez-Pérez, 2009). Lo que hoy entendemos por discapacidad empezó siendo una categoría en la que se agrupaba a quienes, por haber combatido en la guerra, o, a resultas de un accidente de trabajo, estaban impedidos para trabajar. El discapacitado era aquel que en razón de los servicios prestados a la patria, estaba eximido del trabajo como requisito para participar de los beneficios de la cooperación social.

Es necesario hacer notar que durante el mismo periodo de postguerra convivían los mutilados de guerra que volvían del frente con otras personas cuyas deformidades físicas les permitían ganarse la vida. Este es el caso de los monstruos de ferias que durante más de un siglo poblaron los *freak shows* y *side shows* de EE.UU, o como se los conocía a este lado del Atlántico los *entre-sorts*. A diferencia de las lesiones y mutilaciones de los veteranos de guerra, las enfermedades congénitas de las atracciones del circo de P.T. Barnum no eran percibidas como una tragedia personal y social. Antes bien, iban envueltas del halo de lo maravilloso o de lo exótico. Como señala Peter Bodgan, tanto los enanos Tom Thumb y Lavinia Warren como el gigante Robert Wadlow y las demás atracciones de P.T. Barnum, estaban ahí para entretener. En este caso los empresarios del mundo del espectáculo se servían de personas con cuerpos que se apartaban de lo normal para hacer dinero (Bodgan, 1988, 267).

Junto a la medicalización de la diferencia corporal y la explotación en el mundo del espectáculo, a mediados de los años sesenta compareció un nuevo movimiento social inspirado por el movimiento proderechos civiles norteamericano, el marxismo en el Reino Unido, la teología de la liberación en América Latina o la izquierda peronista argentina: el activismo prodiscapacidad se oponía a la conversión de la limitación física en destino social. Para el

activismo discapacidad, las dificultades que las personas con discapacidad encuentran en su vida cotidiana radican en una organización social poco respetuosa con las necesidades y pretensiones vitales de los discapacitados. Se trataría de desplazar la atención del cuerpo de la persona con discapacidad, objeto de terapia y rehabilitación para médicos y educadores, hacia la sociedad “discapacitante” que impide la participación en las esferas de la vida social mediante convenciones rígidas que afectan al uso del espacio público, al acceso a la educación y al mercado laboral, y a la posibilidad de iniciar un proyecto vital propio. Para el activismo prodiscapacidad, la discapacidad, como ocurre con el género y la raza, son formas de opresión social. Precisamente esta experiencia compartida de exclusión social sobre la que el activismo prodiscapacidad construye su sujeto político es la que a partir de los años noventa permitirá que se incorpore a las luchas del reconocimiento. Así, en 1998, la profesora de la Universidad de Nueva York en el campus de Hunter Simi Linton reconocía: “Mantenemos el término ‘discapacidad’ a pesar de sus orígenes médicos. La idea es que la discapacidad se entiende mejor como marcador de identidad. La utilizamos para construir una alianza de personas con limitaciones físicas significativas, con comportamientos que se consideran desviados, o personas que tienen SIDA u otras enfermedades que les hacen susceptibles de discriminación” (Linton, 1997, 12). Este giro identitario insistía en convertir la discapacidad en una “experiencia unitaria de opresión social”, por utilizar la expresión de Kelly Fritsch (Fritsch, 2015). Con distintos matices se desarrolló en el Reino Unido, donde se impregnó del marxismo del círculo de Birmingham, en obras como las de Len Barton y Michael Oliver, o en el campus de la Universidad de California en Berkeley en el que Ed Roberts fundó *Independent Living*. Menos conocidos, pero no menos importantes, fueron el *Frente peronista de Minusválidos* o la *Fraternité Catholique des malades*. Por razones que convendrá estudiar, las asociaciones nacionales de ciegos, y las asociaciones de padres se han mantenido tradicionalmente al margen de la producción discursiva del modelo social. (Bregain, 2013).

Aunque el activismo prodiscapacidad estaba ya en marcha en la década de los sesenta, hubo que esperar hasta el siglo XXI, para la consolidación de los *Disability Studies*. La presentación de la nueva disciplina tuvo lugar en la reunión anual de la *Modern Language Association* de 2002, en la que Brenda Brueggerman leyó un manifiesto que definía la nueva disciplina así: “los *Disability Studies* son la rama académica del *Disability Rights movement*: cuestionan la percepción generalizada de que la discapacidad es una tragedia personal que sólo puede ser paliada por la intervención de médicos u otros profesionales asistenciales. Un programa de estudios en Disability studies desarrolla modelos y teorías que den cuenta de los fenómenos sociales, culturales y económicos que condicionan la discapacidad y las respuestas sociales ante la diferencia corporal. Los estudios de discapacidad tratan de eliminar el estigma de la discapacidad, la enfermedad y la limitación física. Por último, aunque reconoce que la intervención médica es útil, los *Disability Studies* investigan la relación entre el discurso médico y la estigmatización” (Brueggerman y Snyder, 2002, 119).

Como puede comprobarse, la nueva disciplina comienza como lo que Frickel y Gross (2005) han definido como un ‘movimiento intelectual’, “un esfuerzo colectivo para llevar a cabo programas de investigación o proyectos de investigación a pesar de la oposición de parte de la comunidad académica” (Frickel y Gross, 2005, 205). Entre sus presupuestos fundacionales está que no se ha dado cuenta, desde las ciencias humanas y sociales, de la

experiencia vital de la limitación física o psíquica. Por esta razón es urgente “dar voz” a las personas con discapacidad, voz que ha sido silenciada por los discursos de la medicina o de las ciencias sociales con mayor vocación terapéutica como la psicología. Tenemos entonces que frente a la vocación de cambiar la realidad de los activistas del modelo social, los *Disability Studies* aspiran a crear un corpus disciplinar que desestabilice no sólo la percepción social, sino también la producción académica que representa la discapacidad desde la perspectiva hegemónica de la patología y la tragedia personal. Para entender las peculiaridades esta nueva disciplina, los *Disability Studies*, hay que atender al contexto académico y social que lo fomentó: a diferencia del modelo social de la discapacidad, surgido al albur de un movimiento social internacional, los *Disability Studies* surgieron en el seno de las *Culture Wars* de los años 90 en EE.UU. Estas “guerras culturales” eran el producto de la militancia en la universidad de distintos activismos que luchaban por introducir temas como la discriminación racial, los derechos de las mujeres y las sexualidades minoritarias en la agenda de la academia. En rigor, este proceso ya había empezado varias décadas antes, pero el repliegue de la actividad de los movimientos sociales en la calle durante los años ochenta confinó su actividad a los debates, encendidos, en la comunidad universitaria.

En los años 80 el repliegue de la lucha por los derechos civiles y del entorno de la contracultura a los campus universitarios coincidió con el desembarco de autores como Derrida y Foucault, en la Universidad de Berkeley y San Diego y la aparición de *estrellas de campus* (Cusset, 2005) como Judith Butler. Gracias a la inteligente estrategia editorial y de marketing puesta en marcha por Sylvere Lotringer el post estructuralismo francés deviene *French Theory*: una elaboración de las pretensiones epistemológicas originales para uso y consumo de las políticas identitarias. Entre los activistas del modelo social y los teóricos de los *Disability Studies* no hay sólo diferencias de inquietudes y objetivos. Mientras que los primeros son personas con discapacidades que se movilizan y producen su discurso desde una gran variedad de entornos socioculturales, en el segundo caso se trata fundamentalmente de profesoras de *Liberal Arts* norteamericanas cuyo interés es consolidar un ámbito de estudios cuyo centro sean las reivindicaciones de las personas con discapacidad, al modo y manera que sucedió en los años setenta con los *Women Studies*. Los *Disability Studies* quieren dar cuenta de un fenómeno que hasta ahora ha brillado por su ausencia en las ciencias sociales. En palabras de Simi Linton: “los *Disability Studies* generan y sistematizan una base de conocimiento que explica la naturaleza social y política de la categoría ‘discapacidad’. El establecimiento de una disciplina formal proporciona una estructura de investigación transdisciplinar centrada en la discapacidad como fenómeno social, una perspectiva hasta ahora ausente del currículum” (Linton, 1998,117).

Los defensores de la teoría *queer* insisten entre las similitudes entre la opresión que padecen gays transexuales y lesbianas y la discriminación que padecen las personas con discapacidad son similares. El hecho de que la homosexualidad y la disforia de género hayan estado consideradas como patologías hasta bien entrado el siglo XX está sin duda a la base de esta percepción. En este sentido Mark Sherry señala importantes similitudes entre ambas situaciones vitales, como por ejemplo ser la única persona de la familia con la experiencia de la discapacidad o de una orientación sexual no normativa, que ambos colectivos sufran grados notables de discriminación o estén expuestos a mayores cotas

de violencia (Sherry, 771-773). Además, la teoría *queer* tiende a desestabilizar la vinculación entre sexo orientación sexual y roles de género. De su primitiva acepción, hoy en desuso en lengua inglesa –algo “extraño, misterioso, siniestro o grotesco”– la profesora de Literatura Teresa de Lauretis, la convirtió en una de las categorías estrella de las humanidades: “la sobreactuación de las incoherencias de las relaciones, supuestamente estables, entre el sexo biológico tal como se expresa en los cromosomas, el género y el deseo sexual y el discurso explota estas inconsistencias desde la teoría.” (Lauretis, 1991, XXXV). Allí donde el modelo social cuestionaba la vinculación necesaria entre cuerpos y desigualdad, identificando al sujeto político de la discapacidad con todos aquellos que padecen la *opresión por discapacidad* y traslada el foco de atención del individuo a la sociedad que conculca sus derechos, la teoría *queer* aspiraría a socavar los fundamentos normativos del heterosexismo, y en su aplicación al tema que nos ocupa, a lo que Robert McRuer ha dado en llamar “integridad corporal obligatoria” (McRuer, 2006). Allí donde el modelo social renuncia a establecer la imbricación entre cuerpos y desigualdad que hace que sean precisamente las personas con discapacidades físicas las que tengan que lidiar con representaciones culturales ultrajantes y dificultades de acceso a la participación social, la teoría *queer* vería en ello el resultado de una serie de reiteraciones performativas de los parámetros de normalidad funcional fruto de la presión social sobre el uso y la apariencia corporal.

En este sentido señala Francois Cusset que la teoría *queer* es una aplicación lúdica del postestructuralismo francés que lo vacía de rigor epistemológico en beneficio de unas estrategias identitarias. El hecho de que ya no haya verdad sino ‘veridicciones’ o ‘dispositivos de verdad’, la deconstrucción del concepto de verdad, no da lugar a una reflexión sobre el poder del lenguaje, sino que asimila ‘objetividad’ a una posición epistemológica de privilegio: la del varón blanco. De una afirmación epistemológica se saca una conclusión política. “Dicho de otro modo, si Derrida y Foucault han deconstruido el concepto de *objetividad*, los estadounidenses no van a deducir de ello una reflexión sobre el poder figural del lenguaje o sobre las formaciones discursivas, sino una conclusión política más concreta: *objetividad* sería sinónimo de ‘subjetividad del varón blanco (...)’. La noticia reconforta a quienes ya se habían resignado a no poder profanar la caja negra. La teoría francesa tendrá por fin un contenido: ni más ni menos que la identidad minoritaria y la situación del dominado, amenazadas de muerte por la hidra reaccionaria. Todo un sostén teórico y de peso en las nuevas guerras culturales (*culture wars*) que dividen a Estados Unidos”. (Cusset, 2005, 141).

Así las cosas que la categoría de discapacidad ha sufrido significativas transformaciones desde su primitiva acepción clínica. Comenzó siendo utilizada con los veteranos de guerra mutilados para ser después aplicada a los supervivientes de la poliomielitis en los años treinta, y poco tiempo después a los niños con trastornos generalizados del desarrollo como la parálisis cerebral cuando la vacuna de Salk vació los pabellones de rehabilitación. También los enfermos mentales, hasta entonces reclusos en instituciones psiquiátricas, se incorporaron a la categoría de la discapacidad tras la desinstitucionalización masiva de los años 80.

El movimiento social de las personas con discapacidad rescató el término de la medicina y lo identificó con una forma de opresión social que afectaba a todos aquellos cuyos cuerpos se apartan de la norma. Poco a poco la discapacidad se convirtió en un grupo

discreto de personas cuya única característica es la de no ser ‘normales’, vale decir: a todos aquellos cuyas vulnerabilidades están sancionadas por la medicina. Desde su originaria acepción médica, la discapacidad ha ido solapándose con otras formas de desventaja más o menos constitutivas en una suerte de desplazamiento metonímico. Es discapacitado quien padece las consecuencias sociales de la discapacidad. Los *Disability Studies* se han esforzado por dar voz a las personas con discapacidad (Linton, 1998) siendo reconocible, en los años noventa, un “giro etnocultural” (Moscoso, 2009) que pretende convertirlo en una forma indolora o normativamente neutra de diversidad. Como señala Kelly Fritsch, el hecho de que la discapacidad se haya convertido en una categoría privilegiada de opresión social oculta que efectivamente se sobredeterminan algunas formas de discapacidad en detrimento de otras: “Las formas no canónicas de ser discapacitado que no entran en las categorías de un usuario de silla de ruedas joven y capaz de trabajar son dejadas de lado en las economías neoliberales” (Fritsch, 2015, 33).

Pero al modelo social cabe achacarle la creación de una suerte de “monopolio de la vulnerabilidad legítima” que divide a la población entre quienes pueden sancionar sus limitaciones mediante el discurso médico y los “inútiles” o vagos. Si decíamos que el modelo social opera por un desplazamiento metonímico, en el que la experiencia de la opresión se solapa con la limitación física, los *Disability Studies* han operado lo que Antonio Valdecantos denomina ‘metonimia disciplinar’ (Valdecantos 2008), la creación de un sujeto político monolítico donde antes sólo existían divergencias de la norma difícilmente homologables. Por último, ¿cuál es el grado de efectividad del reconstructivismo de la teoría *queer*? Es innegable que ha logrado introducir la sexualidad en la agenda del movimiento prodiscapacidad pero ¿de qué forma? ¿No palpita cierto asistencialismo en estos ‘liberadores de cuerpos’, sospechosamente parecidos, por otra parte, a los pastores de almas? ¿Dónde queda la limitación real cuando todo es construido? ¿No será la discapacidad heroica la mejor de las excusas para desentenderse de las limitaciones de todos? Sólo la medida y el uso aquilatado del concepto permite la prudencia. Como señalaba Clifford Geertz: “una vez que nos hemos familiarizado con la nueva idea, una vez que ésta forma parte de nuestra provisión general de conceptos teóricos, nuestras expectativas se hacen más equilibradas en lo tocante a los usos reales de dicha idea, de suerte que así termina su excesiva popularidad. Sólo unos pocos fanáticos insisten en su intención de aplicarla universalmente, pero pensadores menos impetuosos al cabo de un tiempo se ponen a considerar los problemas que la idea ha generado. Tratan de aplicarla y hacerla extensiva a aquellos campos donde resulta aplicable, y donde es posible hacerla extensible y desisten de hacerlo en aquellos en que la idea no es aplicable ni puede extenderse. Si era valedera, se convierte entonces en una idea seminal, en una parte perdurable de nuestro arsenal intelectual. Pero ya no tiene aquel promisorio y grandioso alcance de su aparente aplicación universal que antes tenía. La segunda ley de la termodinámica o el principio de la selección natural o el concepto de motivación inconsciente o la organización de los medios de producción no lo explica todo y ni siquiera todo lo humano, pero, sin embargo, explica algo, de manera que nuestra atención se dirige a aislar sólo ese algo, a desembarazarnos de una buena porción de pseudociencia a la que, en el primer entusiasmo de su celebridad, la idea también dio nacimiento” (Geertz, 1992, 40).

Bibliografía

- Bogdan, Richard. (1988): *Freak show: Presenting human oddities for amusement and profit*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bregain, Gildas. (2013): “An entangled perspective on disability history: The disability protests in Argentina, Brazil and Spain, 1968-1982”. En Barsch, S., Klein, A., Verstraete, P. (2013): *The imperfect historian: Disability histories in Europe.*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, pp. 133-154.
- Cusset, François (2005): *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona.
- Frickel, Scott. & Gross, Neil. (2005): “A general theory of Scientific/Intellectual movements”, *American Sociological Review*, 70(2), 204-232.
- Fritsch, Kelly. (2015): “Gradations of debility and capacity: Biocapitalism and the neoliberalization of disability relations”, *Canadian Journal of Disability Studies*, vol. 4, Issue 3.
- Geertz, Clifford. (1992): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Lauretis, Teresa. (1991), “Queer theory: Lesbian and gay sexualities. An introduction”, *Differences*, 3(2), iii-xviii.
- Linton, Simi. (1998): *Claiming disability: Knowledge and identity*, New York University Press, Nueva York.,
- Martínez-Pérez, José. (2009): “Consolidando el modelo médico de discapacidad: sobre la poliomielitis y la constitución de la traumatología y ortopedia como especialidad en España (1930-1950)”, *Asclepio*, 61(1), 117-142.
- Mcruer, Robert. (2006): *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*, New York University Press, Nueva York.
- Sherry, Mark. (2004): “Overlaps and contradictions between queer theory and disability studies”, *Disability & Society*, 19(7) Otoño de 2004, 769-783.
- Snyder, Sharon, Brueggemann, Brenda, Garland-Thomson, Rosemary (2002): *Disability Studies: Enabling the humanities*. Modern Language Association of America. Nueva York,
- Valdecantos, Antonio (2008): *La fábrica del bien: Ensayo sobre la invención de la moral*, Síntesis, Madrid..
- Valdecantos, Antonio (2014): *El saldo del espíritu: capitalismo, cultura y valores*, Síntesis, Madrid.

