

Michela Marzano

*LA FILOSOFÍA DEL CUERPO*

París: Presses Universitaires de France, 2007

Traducido por Luis Alfonso Paláu C., Medellín, Junio – Julio de 2008

## INTRODUCCIÓN

El cuerpo es uno de los datos constitutivos y evidentes de la existencia humana: es en y con su cuerpo que cada uno de nosotros nace, vive, muere; es en y por su cuerpo que nos inscribimos en el mundo y nos encontramos con el otro. Pero ¿cómo hablar de la existencia carnal sin encerrarse dentro de un discurso reduccionista o, al contrario, caer en el escollo de una simple enumeración de las “técnicas del cuerpo”? ¿Cómo construir una filosofía del cuerpo capaz de mostrar el sentido y el valor de la corporeidad?

Los filósofos han preferido a menudo meditar sobre el alma y sus pasiones, hacer pesquisas sobre el entendimiento humano, o también criticar la razón pura, más bien que inclinarse sobre la realidad del cuerpo y sobre la finitud de la condición humana. Lo que hace que el cuerpo con frecuencia haya sido tratado como un cuerpo/caja, un cuerpo/máquina, un cuerpo/materia... Y esto, incluso si puntualmente han existido autores que buscaron invertir esta tendencia: pensemos en Spinoza, según el cual —como lo habremos de ver— cuerpo y alma son un mismo ser; o en Nietzsche, para quien el cuerpo es un amo poderoso para el que el espíritu no es sino un instrumento.

Aunque la fenomenología haya operado en el siglo XX una verdadera revolución que concierne a la reflexión sobre el cuerpo, y que a la concepción clásica que hacía del cuerpo un “instrumento” del hombre, ella opuso un modelo intencional que hace del cuerpo “el instrumento que no puedo utilizar por medio de otro instrumento, el punto de vista sobre el cual no puedo ya adoptar punto de vista”<sup>1</sup>, aún se está hoy confrontado con posiciones ideológicas que reducen el cuerpo ora a un fardo del que sería necesario podernos liberar, ora a un organismo complejo que depende de un sistema de sinápsis neuronales que determinan toda conducta o decisión humana.

### I.- El estatuto ambiguo del cuerpo humano

Uno de los problemas más grandes ante el cual se encuentran los filósofos que se interesan en el cuerpo es su estatuto extremadamente ambiguo que no puede ser reducido ni al de una simple cosa, ni al de la conciencia pensante. “Existen solamente dos sentidos de la palabra existir —escribe Maurice Merleau-Ponty—. Se existe como una cosa y se existe como una consciencia. La existencia del cuerpo propio por el contrario, nos revela un modo de existencia ambiguo”<sup>2</sup>.

De hecho, el cuerpo humano es ante todo un “objeto material” y, en tanto que tal, se inscribe en el “devenir” y en el “aparecer”; por esto su carácter aparentemente inasequible desde un punto de vista conceptual, o también el rechazo, por parte de algunos, de tomarlo en cuenta como un sujeto filosóficamente digno de interés. Pero él es también el “objeto que somos” y, en tanto que tal, es el signo de nuestra humanidad y de nuestra subjetividad; por esto el interés de reflexionar sobre él especialmente cuando se busca comprender lo que es el hombre. Por esto, sostener que el cuerpo es un objeto no implica necesariamente que sea una cosa como las otras, excepto que se busque —al menos mentalmente— la posibilidad de desprenderse de él. Pero ¿podemos realmente colocar el cuerpo a distancia?

La toma de conciencia de la imposibilidad de un “distanciamiento” se debe sin duda mucho al sitio que comienza a ocupar el “cuerpo subjetivo” en la filosofía postkantiana. La idea que aparece entonces es que el cuerpo no puede ser solamente un

<sup>1</sup> J.-P. Sartre. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1981. p.417.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Gallimard, 1945. p. 188 <Barcelona: Planeta-Agostini, 1984>.

objeto. En efecto, este objeto que se llama “el cuerpo”, lejos de ser una simple cosa, un objeto de acción o de contemplación, se ve complicado en la acción y en la contemplación. Es así como Merleau-Ponty —como vamos a verlo— hace del cuerpo el centro de su reflexión filosófica, el corazón mismo del “en-sí” y del “para-sí” de cada uno; una traza en el mundo; un “alguien tangente-tocado”, “alguien vidente-visto”. Por esto, en el curso del siglo XX el concepto de cuerpo/carne constituye un tema bien importante, al designar la carne la modalidad misma de la existencia humana.

Aunque hoy los dualismos tradicionales ya no tengan actualidad, el cuerpo sigue siendo una realidad de la que algunos piensan poder alejarse, ya sea por los medios ofrecidos por la evolución de la técnica o también por la omnipotencia de una voluntad desencarnada. Por esto la importancia de una filosofía del cuerpo capaz de descifrar la realidad contemporánea y de interrogarse sobre el sentido de la existencia carnal de los seres humanos. Lo que no es un asunto de poca monta, sobre todo cuando uno se da cuenta de las actitudes contradictorias que los individuos manifiestan en el presente con respecto a su corporeidad. En efecto, por una parte el cuerpo parece de acá en adelante aceptado en su realidad material, en sus sufrimientos y sus necesidades, en su belleza también, hasta el punto que se le consagra un verdadero culto. Por otra parte, él es “avasallado”, pues se lo pone al servicio de nuestras construcciones culturales y sociales.

La mayoría de los debates en torno al cuerpo parecen de este modo metidos en un callejón sin salida: por un lado, se lo analiza como una materia que hay que formar al gusto de nuestros deseos variables y siempre insatisfechos; por el otro, se lo identifica con el destino o la fatalidad. Ciertamente, es aceptados por muchos en tanto que sustrato carnal de cada persona y sede de las experiencias individuales; pero también es concebido —y quizás con mucha frecuencia— como un objeto de representación, de manipulaciones, de cuidados y de construcciones culturales y médicas. La oposición entre *cuerpo-totalidad* (que parecería coincidir con la persona) y *cuerpo-conjunto-de órganos* (que tendría el mismo estatuto que las cosas) es sustituida por la ambivalencia *cuerpo-sujeto* y *cuerpo-objeto*. Pero si en el primer caso la identificación se traduce en una reducción materialista de la persona, en el segundo la alteridad conduce a la certidumbre de tener un cuerpo-objeto, de suerte que el hombre puede pensarse a sí mismo como un “otro” con respecto a su cuerpo. ¿Cómo salir entonces de estas paradojas?

## II.- El ser humano: una persona encarnada

El cuerpo humano es ciertamente un objeto. Podemos contemplarlo desde el exterior y ponerlo así “a distancia”. Es el cuerpo del otro; un cuerpo entre otros pero que nunca deja de remitir a una presencia diferente de aquella de los otros objetos materiales; un cuerpo que da acceso a una imagen, a un aparecer, y que al mismo tiempo remite al ser mismo de la persona que se encuentra delante de nosotros. Pero es también nuestro cuerpo: un cuerpo-imagen que podemos contemplar en un espejo; un cuerpo en pedazos cuando miramos nuestras manos o nuestros pies; un cuerpo que sin embargo se mueve cuando nos movemos y que sufre y goza cuando sufrimos y gozamos. “La nuca es un misterio para el ojo —escribe a este respecto Paul Valéry—. ¿Cómo el hombre sin espejo se figuraría su rostro? ¿Y cómo figurarse el interior de su cuerpo si se ignora la anatomía? Que si se la conoce, la intimidad del trabajo de esos órganos se nos escapa en la medida en que nos falta lo que sería necesario para verla y

concebirla. No es ella la que se oculta; no retrocede delante de nosotros; somos nosotros los que no podemos aproximarnosle”<sup>3</sup>.

En realidad la experiencia cotidiana del cuerpo enreda la distinción del sujeto y del objeto, porque el cuerpo del hombre es a la vez un cuerpo-sujeto y un cuerpo-objeto, un cuerpo que se “tiene” y un cuerpo que se “es”. Como lo decía ya Simone de Beauvoir: “La mujer como el hombre es su cuerpo, pero su cuerpo es otra cosa distinta de ella”<sup>4</sup>. No podemos “ser” simplemente nuestro cuerpo, porque cada individuo no se reduce a su materialidad o a la funcionalidad de sus órganos. Pero tampoco podemos simplemente “tener” un cuerpo, a menos que supongamos que el sujeto de este tener sea un alma desencarnada que habitaría el cuerpo como el piloto su navío. Cada uno es a la vez un cuerpo físico proyectado en el mundo del “afuera” y un cuerpo psíquico que remite al “adentro” del ser.

El ser humano es una persona encarnada; sin cuerpo no existiría; por el cuerpo, está ligada a la materialidad del mundo. Por esto la experiencia del cuerpo es siempre doble; tenemos con nuestro cuerpo una relación que es a la vez instrumental y constitutiva. Nuestra piel conoce y da el placer de la caricia, así como también sufre el dolor de la quemadura del fuego o el efecto dañino del frío. Nuestro cuerpo magnifica la vida y sus posibilidades, pero también proclama nuestra futura muerte y nuestra finitud. Cada parte de nuestro cuerpo es a la vez una parte de nosotros y un objeto exterior que podemos contemplar: “Se considera su mano sobre la mesa, y de ello siempre resulta un estupor filosófico —escribe además Paul Valéry—. Estoy en esta mano y no soy ella. Es yo y no-yo. Y en efecto, esta presencia exige una contradicción; y es esta propiedad la que sería fundamental en una teoría del ser vivo si se la supiera expresar en términos precisos”<sup>5</sup>.

Es esta presencia contradictoria la que vamos a abordar en esta obra tratando, todo a la vez, de dar puntos de referencia filosóficos (cómo ha sido conceptualizado el cuerpo en nuestra tradición filosófica occidental) y descifrar las paradojas que rodean hoy la existencia carnal de cada uno de nosotros. Pues cada quien “tiene” su cuerpo, pero al mismo tiempo se mantiene en él; cuando se tiene la sensación de habitar hasta sus menores rincones, que no se reduce en él, excepto cuando se toma una “vía loca” que consiste en “desarrumarse de su cuerpo”, o también una “vía perversa” que consiste en “ya no distinguirse de él”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> P. Valéry. *Mauvaises pensées et autres*, in *Obras de la Pleiade*. París: Gallimard, 1960. p. 798.

<sup>4</sup> S. de Beauvoir. *Le deuxième sexe*. París: Gallimard, 1949. t. 1, p. 66.

<sup>5</sup> P. Valéry. *Tel quel*, in *Op. cit.* p. 519.

<sup>6</sup> V. Nusinovici. “¿Tener un cuerpo?”, *Journal français de psychiatrie*, 24 de marzo de 2006, p. 6.

## Capítulo I

### EL DUALISMO Y SUS ETAPAS

En la *Iliada* y en la *Odisea*, los personajes son siempre inseparables de su cuerpo. Si en efecto él es el signo de la precariedad de la existencia humana, el cuerpo es también el medio por el cual los héroes pueden elevarse al rango de los dioses. El hombre homérico puede hacer “irradiar” su cuerpo y catexizarlo con valores divinos como la potencia, el vigor, la belleza (*Iliada*, cap. IV). Lo que hace que haya siempre una coincidencia entre el sí <mismo> y el cuerpo, el adentro y el afuera, la superficie y la profundidad, el interior y lo exterior se superponen constantemente. Los sentimientos corresponden a las imágenes físicas; las experiencias sensoriales son una manifestación de las percepciones morales; las emociones se traducen en los gestos plásticos. Por esto no existe en la lengua de Homero una palabra para describir el cuerpo viviente como separado del alma; mientras que la *psyché* es la respiración que mantiene el cuerpo con vida, este es un repertorio de múltiples posibilidades que pasan por sus órganos y sus miembros, y que se vuelven funciones vitales de naturaleza muy variada, desde las funciones motrices hasta las funciones intelectuales y volitivas.

Pero la tradición filosófica no se inspira en lo que la poesía nos dice del hombre. Ella se enraíza en el pensamiento órfico y religioso, y se desarrolla progresivamente, especialmente con Pitágoras y sus alumnos, con el objetivo de mostrar la necesidad — para el hombre— de escapar de la relatividad del mundo y de su corruptibilidad. En este contexto, el cuerpo no es un lugar de encuentro y de interpenetración de diferentes categorías ontológicas, sino la sede de la corrupción y de la inmanencia. Por esto la búsqueda de la pureza y de la ascesis, así como la necesidad de someter el cuerpo a toda una serie de reglas y de normas para permitir al hombre alcanzar la virtud y el conocimiento. El objetivo de la filosofía es, desde el comienzo, la purificación; la vida sólo es plenamente humana si se desprende de su enraizamiento sensible.

#### I.- El cuerpo: una prisión para el alma

La corruptibilidad del cuerpo y la inmaterialidad del pensamiento han sido opuestas progresivamente por el dualismo platónico-cartesiano que fundamenta metafísicamente la distinción entre el alma y el cuerpo. En efecto, aunque las reflexiones de Platón y de Descartes no sean monolíticas, fue gracias a ellos — especialmente por el *Fedón* y por las *Meditaciones metafísicas*— que se impone una verdadera lógica disyuntiva que separa la trascendencia de la inmanencia, el pensamiento de la materialidad, el alma del cuerpo.

La dualidad del alma y del cuerpo se deja fácilmente deducir de la definición de la muerte propuesta por el personaje de Sócrates en el *Fedón*: “¿Y que no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo? ¿Y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo de sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma? ¿Es acaso la muerte otra cosa que eso?”<sup>7</sup>. Alma y cuerpo son no solamente dos sustancias diferentes y distintas, capaces como tales de existir cada una separada de la otra; también son opuestas, para no decir antagonicas. Y su antagonismo se manifiesta doblemente, desde el punto de vista del conocimiento y del punto de vista de la acción, puesto que el alma es por completo a la vez el principio del pensamiento y el principio de la voluntad.

<sup>7</sup> Platón. *Fedón*. (64c). *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1979. p. 615.

Cuando es con el cuerpo que el alma “intenta examinar algo —escribe Platón—, está claro que es engañada por él”<sup>8</sup>; cuando es el cuerpo al que le toca determinar la conducta humana, es evidente —continúa él— que el hombre se vuelve “esclavo de sus <del cuerpo> cuidados”<sup>9</sup>. Es por esto que —para Platón—, con el fin de comprender las “verdaderas causas” de las acciones humanas, es preciso encarar la posibilidad para el hombre de desprenderse de su cuerpo y de actuar según la escogencia de lo mejor: “¿Y no es al reflexionar cuando, más que en ninguna otra ocasión, se le muestra <al alma> con evidencia alguna realidad? [...] E, indudablemente, la ocasión en que reflexiona mejor es cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que, mandando a paseo el cuerpo, se queda en lo posible sola consigo misma y, sin tener en lo que puede comercio alguno ni contacto con él, aspira a alcanzar la realidad”<sup>10</sup>. Para el filósofo, el alma puede descubrir “algo de la realidad” únicamente a través del acto de razonar, es decir una vez que ya no está atormentada por el cuerpo y sus deseos. De esta manera el alma no es solamente un principio de vida, sino también y sobre todo la sede del razonamiento y del pensamiento, lo que permite a los hombres diferenciarse de los animales.

El hombre platónico, aunque esté prisionero en el cuerpo (*Cratilo*, 400c; *Gorgias*, 493a; *Fedón*, 62b, 82e) no es sino el hombre de su alma (*Alcibiades*, 129e, 130c-131e; *República*, 431d, 589a-b; *Leyes*, 956b-c). Por esto, sólo después de la muerte está realmente vivo, y su alma por fin libre de contemplar la verdad entera sin estar fastidiada por los sentidos (*Critón*, 118a; *Leyes*, XII, 959b). Es así como en la profesión de fe de los “verdaderos filósofos” (*Fedón*, 66b-67b), el cuerpo es presentado como un lugar de afecciones y de enfermedades, de pasiones y de ilusiones, volviéndose la filosofía una especie de purificación o de purga del alma y “un ejercicio de muerte”.

El alma y el cuerpo son ideas antitéticas. Su unión sólo es accidental. El alma es un elemento eterno y divino que ha tenido la posibilidad de contemplar la belleza del mundo de las Ideas; el cuerpo es el elemento más material. El alma puede alcanzar la verdad; el cuerpo sólo puede ocultarla. El alma puede alcanzar la perfección; el cuerpo es un obstáculo tanto en el orden del conocimiento como en el orden de la conducta moral<sup>11</sup>.

## II.- Pensamiento y extensión

Si se considera la posición de Descartes, no es difícil establecer una especie de enlace intelectual entre la huida platónica de la realidad corporal y la necesidad, para Descartes, de alejarse de los sentidos engañosos. La *Segunda meditación*, al término de la ascesis que disuelve la oscuridad y la confusión de lo sensible, culmina con la certidumbre del *cogito*, cuando el sujeto se refiere a sí mismo. De esta manera el espíritu, que se capta a sí mismo, no solamente es más fácil de conocer que el cuerpo, sino que es también el único que puede verdaderamente conocer. Por esta razón, en la *Tercera meditación*, Descartes se entrena en el ejercicio del pensamiento puro y retoma la ascesis platónica, tratando de desembarazarse lo más pronto posible de sus ojos, de sus orejas, y del cuerpo entero, pues ese cuerpo turba al alma y no la deja adquirir la verdad: “Cerraré ahora los ojos, me tamaré los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso

<sup>8</sup> *Ibid.* (65b). p. 616.

<sup>9</sup> *Ibid.* (66c). p. 617.

<sup>10</sup> *Ibid.* (65c). p. 616.

<sup>11</sup> M. Labruno. “Estados de alma. El cuerpo en la filosofía de Platón”, in J.-C. Gobbard & M. Labruno. *Le corps*. París: Vrin, 1992.

es casi imposible, las reputaré vanas y falsas, de este modo, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa”<sup>12</sup>.

Para Descartes, la verdad pertenece al orden del alma, sólo ella tiene la capacidad de pensar. El alma y el cuerpo son dos sustancias distintas, cuyos atributos principales son el pensamiento y la extensión (*Principios*, I, 53), que pueden concebirse claramente el uno sin la otra. El alma sola recibe el privilegio de fundar la existencia en valor. El cuerpo está reducido a la materialidad de su extensión; se deja ver, pero sólo puede hablar cuando es solicitado por la consciencia que lo analiza. Así, Descartes escribe en el *Discurso del método* (IVª parte): “el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, no dejaría de ser todo lo que es”<sup>13</sup>. En Descartes, la unidad del alma y del cuerpo es referida a la dualidad del pensamiento y de la “sustancia extensa”, una dualidad que es, por así decirlo, la ley del ser. La una y la otra son dos sustancias distintas y que permanecen esencialmente exteriores la una a la otra.

Al distinguir radicalmente la *res extensa* (la sustancia extensa) de la *res cogitans* (la sustancia pensante, el yo, el *cogito*), Descartes retoma así el dualismo platónico y se aleja de la influencia del pensamiento de Aristóteles y de los filósofos escolásticos que, en la Edad Media, defendían la teoría del hilemorfismo según la cual es el alma la que hace del cuerpo un cuerpo viviente<sup>14</sup>. Para Aristóteles, en efecto, en cada hombre hay una unidad de cuerpo (materialidad) y de alma (forma), incluso si el alma sigue siendo siempre el principio (*morphé, entelécheia*); el alma es el acto del cuerpo que sólo tiene la vida en potencia, *entelècheia ê pròte* (*Tratado del alma*, B, 412a27). Es la *psyché* (*forma substantialis*) la que determina la estructura esencial de la sustancia corporal, pero al mismo tiempo la unión del alma y del cuerpo es una simbiosis armoniosa. En este contexto, la repartición entre el cuerpo y lo que lo excede ya no es —como en Platón— entre un “cuerpo de tierra”, mortal, y un alma inmortal que lo habita, sino entre el ser-en-potencia de la vida en el cuerpo físico animado (*Op. cit.* 412b1) y su ser-en-entelequia, dado que la realidad formal del cuerpo no es nada distinto del alma.

### III.- La unión del alma y del cuerpo

Desde sus primeros escritos, Descartes piensa explicar las diversas funciones corporales comparando el cuerpo a una máquina. Contrariamente a la enseñanza de Aristóteles, para él, las principales funciones corporales (la digestión, la locomoción, la respiración, pero también la memoria y la imaginación corporales) resultan de un mecanismo que Dios quiso convertir en automático: “Deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones [digestión, nutrición, respiración, etc.] sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómeta, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas”<sup>15</sup>. Es en esta representación del cuerpo —que no cesará de influir en el imaginario occidental— donde viene a injertarse no solamente la distinción metafísica del alma y del cuerpo, sino también la explicación de su unión en el seno del hombre.

¿Cómo el alma y el cuerpo —que son dos sustancias por entero distintas— pueden por lo demás interactuar y estar estrechamente ligadas, actuando la una sobre la otra? En 1643, en una carta a la princesa Elisabeth, Descartes reconoce la dificultad

<sup>12</sup> Descartes. *Meditaciones metafísicas*. (3ª). Madrid: Alfaguara, 1977. p. 31.

<sup>13</sup> Descartes. *Discurso del método*. Madrid: Alfaguara, 1981. p. 25.

<sup>14</sup> J.-L. Vieillard-Baron (ed.). *Le problème de l'âme et du dualisme*. París: Vrin, 1991.

<sup>15</sup> Descartes. *Tratado del hombre*. Madrid: Nacional, 1980. p. 117.



para concebir esta unión: “Es solamente usando para ello de la vida y de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar en las cosas que ejercen la imaginación, que se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo” (*Lettre à Élisabeth*, 28 de junio de 1643). Algunos años más tarde, regresa a esta dificultad en una carta a Arnauld: “Que el espíritu, que es incorporeal, pueda hacer que se mueva el cuerpo, no hay ni razonamiento ni comparación sacada de otras cosas que nos la pueda enseñar; pero sin embargo no podemos dudar de ello, puesto que experiencias demasiado seguras y en exceso evidentes nos lo permiten conocer todos los días manifiestamente. Y será claramente necesario que tengamos en cuenta que esta es una de las cosas que son conocidas por sí misma, y que oscurecemos todas las veces que las queremos explicar por otras” (*Lettre à Arnauld*, 29 de julio de 1648). Sin embargo fue el año siguiente, en las *Pasiones del alma* (1649), cuando propone una solución al problema apoyándose en sus conocimientos fisiológicos. El organismo humano, disecado, analizado y estudiado a la luz de los descubrimientos de Harvey<sup>16</sup>, se vuelve una red compleja de circulaciones de diversos fluidos que, dilatados y contraídos a los ritmos del corazón, actúan sobre los músculos, transportando jugos y nutrimentos. El propio Descartes constató (en sus disecciones) el lazo estrecho existente entre los circuitos nerviosos (y más particularmente el nervio óptico) y el cerebro. Por esto la idea de que el alma no se une tanto a la materia del cuerpo sino más bien a sus funciones. “El alma está unida verdaderamente al cuerpo [...] porque el cuerpo es uno y, en cierto modo, indivisible por la disposición de sus órganos, todos los cuales se refieren de tal manera unos a otros que si uno se quita, todo el cuerpo se hace defectuoso”<sup>17</sup>. El alma está unida a todo el cuerpo en razón de su indivisibilidad y de su carácter inmaterial. Todo es asunto de múltiples conexiones, por mediación de los innumerables canales que recorren el organismo. Pero también existe un lugar privilegiado en donde el alma ejerce sus funciones, la glándula pineal: “Glándula muy pequeña, situada en medio de su substancia [del cerebro], y suspendida de tal manera encima del conducto por el que tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores con los de las posteriores”<sup>18</sup>.

Esta glándula parece aportar una solución al problema de la relación alma/cuerpo. Pero en el fondo no hace sino desplazar el problema. Pues si la glándula es corporal ¿cómo el alma inmaterial puede actuar sobre ella?

#### IV.- El cuerpo: un fardo

A pesar de las dificultades y problemas que él plantea, y de las tentativas sucesivas de concebir al hombre como una unidad indisociable de cuerpo y de espíritu, el dualismo nunca ha sido completamente erradicado y sigue siendo, aún hoy, una de las tentaciones más difundidas. Aunque sean raros los que continúen oponiendo el cuerpo perezoso al alma eterna, la tendencia a *alejarse* del cuerpo y de su materialidad persiste, habiendo venido a ocupar la “voluntad” el lugar que antaño ocupaba el alma. El cuerpo continúa siendo pensado como lo que remite a los límites y a las debilidades del hombre; sigue siendo irremediamente el signo del enraizamiento físico del ser humano. Por lo demás, es el cuerpo el que clava a cada individuo a lo real y lo obliga a inclinarse antes sus leyes.

<sup>16</sup> W. Harvey (1628). *De motu cordis et sanguinis in animalibus (Del movimiento del corazón y de la sangre en los animales)*. México: UNAM, 1965.

<sup>17</sup> Descartes. *Tratado de las pasiones*. Artículo XXX. Barcelona: RBA, 1994. p. 100.

<sup>18</sup> *Ibid.* Artículo XXXI. p. 101.

De hecho, la idea de que el cuerpo representa un fardo del que tendríamos que llegar a deshacernos para ser por fin libres, continúa atormentando la modernidad. Sin embargo, a diferencia del pasado, el rechazo del cuerpo no se opera ya a nombre de la verdad o de la virtud, sino a nombre del poder y de la libertad: la idea de vivir en un mundo en que el cuerpo no exista más remite al sueño de no estar ya sometido a sus constreñimientos, de no estar obligado a asumir sus debilidades, de salir de la finitud; el sueño de desembarazarse de las obligaciones corporales le hace eco al fantasma de una todopoderosa voluntad.

1. **Control y dominio.**- El único cuerpo que parece ser aceptable hoy es un cuerpo perfectamente dominado. Desde las imágenes publicitarias hasta los video-clips, estamos por lo demás confrontados a un número creciente de representaciones que remiten todas, de una manera o de otra, a la idea de “control”: exhibir un cuerpo bien dominado parece ser la prueba más evidente de la capacidad de un individuo para asegurar un control sobre su propia vida. Por eso la necesidad —tanto para las mujeres como para los hombres— de “protegerse” de los signos del tiempo y de volver a trabajar su apariencia por medio de los regímenes alimenticios, el ejercicio físico y la cirugía estética. Cada persona “que lo aprecia bien” no puede sino tener un “cuidado intenso” de su cuerpo evitando entregarlo a las amenazas más peligrosas: la erupción de la carne, la juventud que se aleja, las disimetrías de su figura. El campo semántico utilizado por la publicidad es bastante revelador: los productos los más frecuentemente alabados son los que permiten “adelgazar donde se quiera y cuando se lo quiera” y “quemar grasas permaneciendo delgado”; las frases más utilizadas son: “el maquillaje que rejuvenece”, “la crema de día que cuida el brillo y la vitalidad de la piel”, “el producto que te permite ganar diez años en diez minutos”.

Por esto la imagen de ese cuerpo delgado, simétrico y joven, funciona tan bien en el plano metafórico, allí donde la imagen de la alteración corporal es utilizada a menudo en las películas de horror. Basta con pensar en algunas secuencias de la película de Cronenberg, *La Mosca*, en donde la imagen de horror es la de un nuevo yo incontrolable que brota de la carne de la víctima; o también en la serie de *Alien* en la que el horror surge con el parásito extraño salido del tórax del hospedero humano.

Es la imagen corporal que seduce o choca, atrae o fastidia. Por esto la cirugía estética, los regímenes alimenticios y el entrenamiento físico han sido tan valorizados, en tanto que medios para emanciparse del *peso* del cuerpo y tomar finalmente las riendas de su vida. Por la delgadez, o cualquier otra forma del cuidado del cuerpo, se puede dar pruebas de control y dominio de sí mismo, mientras que por la gordura y la falta de atención a su apariencia física, se exhibe su debilidad. El cuerpo cuidado representa así, no solamente el símbolo de la belleza corporal, sino también la quintaesencia del éxito social, de la felicidad y de la perfección. La belleza —que se ha vuelto un valor en sí mismo— confiere cualidades bien más allá que físicas, como el encanto, la competencia, la energía y el control de sí mismo<sup>19</sup>.

La retórica contemporánea está bien aceptada. Cada individuo debe ser libre de escoger la vida que le conviene; debe poder “ser él mismo”. Pero, para ello, no es suficiente con simplemente “ser”. La belleza y la delgadez deben ser trabajadas. El cuerpo debe ser controlado. A nombre de la libertad, el cuerpo debe obedecer, una vez y otra más, a ciertas normas: antes incluso de ser aquello por lo que un individuo está en el mundo y manifiesta su deseo, él es el que debe conformarse a las leyes de la urbanidad que, hoy, le imponen ser bello, delgado, sano, deseable, sexy. Hasta el punto que, tras la pretendida libertad de determinar su propia vida por medio de la domesticación del cuerpo, se oculta una dictadura de las preferencias, de los deseos y de

<sup>19</sup> Para un análisis profundo de este punto, ver M. Marzano. *Penser le corps*. París: PUF, 2002.

las emociones: “La retórica de la escogencia y de la autorrealización, así como las analogías entre la cirugía estética y los accesorios de la moda, son verdaderamente mistificadoras. Borran todas las diferencias de privilegios, dinero y tiempo, que les impiden a muchas personas atenerse a esas prácticas. Pero sobre todo, borran el desespero de los que se atienen a los modelos y se someten a esas prácticas”<sup>20</sup>.

2.- **Imágenes y aparecer.** - Uno se deja ver en su apariencia corporal. Se trabaja su imagen. Se la modifica. Se busca corresponder a las expectativas de los unos y de los otros, así como a las normas culturales y a los mandatos sociales. Y esto hasta que el ser no se desvanezca en los gastos del aparecer.

En un mundo de imágenes, la imagen del cuerpo se vuelve un simple reflejo de las expectativas que nos rodean antes incluso de ser imagen de sí mismo; ella ya no es la imagen tridimensional que se tiene de sí y que uno se apropia progresivamente; ella se transforma en una representación de las apariencias. El cuerpo mismo parece volverse una imagen. De ello resulta una nueva forma de dualismo que busca, aún y de nuevo, oponer el hombre y su cuerpo. Y esto hasta hacer del cuerpo un socio que uno mima si corresponde a nuestras esperanzas, o un adversario por combatir si se opone a ellas.

El cuerpo es aceptable en la medida en que él llegue a ser controlado y dominado, en la medida que no nos trastorne con sus “excesos” de materialidad. Objeto del mundo, molesta cuando no funciona como se lo desea, cuando falla, cuando parece imponérsenos con sus exigencias: el hambre, la sed, el frío, el calor... El sueño de llegar un día a liberarse de esta materialidad nos impide ser libres. Esto explica el considerable éxito del mundo virtual y de la *cibercultura*, al establecer en el imaginario colectivo al *cibercuerpo* como un cuerpo liberado de todo tipo de límites materiales. Finalmente esto conduce a la fascinación por las ideologías ultra-libertarias, pues ellas insisten sobre la posibilidad —dada por fin a todo el mundo— de gozar de su cuerpo como de una propiedad de la que se dispone a su antojo.

El cuerpo se reduce pues a imagen. Pero la imagen que se quiere tener ya no es la que nos reenvía el espejo, y que nos obliga a tener en cuenta nuestra realidad y nuestras imperfecciones. No es el reflejo de un individuo que se ve ver y que puede decir: “Este es mi cuerpo”, sino una imagen que se vuelve a trabajar para poner a distancia nuestra corporeidad. En el cuento de Grimm, *Blancanieves*, la Reina se contempla en un espejo: “Espejo de luna, espejo de estrella, dime: en esta tierra ¿quién es la más bella?” “Oh, Reina —le responde entonces el espejo— lo dije de vos y lo digo de ella: tu eres muy bella, pero, tras las siete colinas, en el bosque con los enanos, Blancanieves es mil veces más bella”<sup>21</sup>. La respuesta no tiene equívocos, en tanto que el reflejo del espejo. La reina busca contemplar su imagen para tranquilizarse, pero la imagen especular traiciona su confianza, pues no le miente. El espejo le remite su reflejo y este es insuperable.

Es el espejo el que le permite al niño tener acceso por primera vez a una imagen unitaria de su cuerpo. Es el espejo el que, en tanto invierte sistemáticamente la izquierda y la derecha, el que nos da una idea del cómo nos perciben los otros. Es el espejo el que, por esto mismo, con frecuencia nos deja estupefactos. Algunas veces para lo mejor; es suficiente con pensar en *El patito feo* de Andersen: “Inclinó la cabeza hacia la superficie del agua, esperando la muerte. ¿Pero qué vio en el espejo que formaba el agua transparente? Su propia imagen, que ya no era como antes la de una ave mal conformada, de un color pardo sucio, fea y repugnante, sino la de un precioso

<sup>20</sup> S. Bordo. *Unbearable Weigh. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, University of California, 1993. p. 46.

<sup>21</sup> Grimm (comp.). *Cuentos*. México: Porrúa, 1969. p. 25.

cisne. ¿Qué importa haber sido empollado por un pato, habiendo salido de un huevo de cisne?”<sup>22</sup>. Y con frecuencia para lo peor, como el reflejo del enano en el cuento de Oscar Wilde, *el Cumpleaños del Infante*. El Infante de España festeja sus 12 años y el rey le concede el permiso de jugar con los invitados que escoja. Todo el mundo se divierte junto, gracias especialmente a la presencia de un enano que baila maravillosamente bien. El Infante le da la rosa blanca que adorna sus cabellos y, justo antes de ir a jugar con sus amigos, le pide que prepare otra danza. Mientras que se pasea por entorno al castillo esperando a los niños para bailar de nuevo, el enano se aproxima a un espejo y ve la imagen de un monstruo. Aterrorizado, mira para otro lado. Luego, nota que el reflejo imita sus movimientos y se da cuenta que él es el monstruo que se agita delante de él. Es feo y deforme; es el espejo el que se lo revela, incluso si el enano no está listo para soportarlo, y muere por ello.

3.- **“Ciberespacio” y “carne”**.- “Es magnífico, me gustaría muchísimo olvidar mi carne y vivir aquí. Sería feliz ¡si pudiese ser una pura consciencia!”. Son las primeras palabras que pronuncia *Mouse* —el personaje de una caricatura estadounidense<sup>23</sup>— después de haber sido transportado al mundo virtual del *ciberespacio* y haber entrevisto la posibilidad de ya no ser molestado por la pesantez de su cuerpo. Pues el cuerpo, la “carne”, es considerada por los aficionados de la realidad virtual como un fardo que fastidia y que le impide a la consciencia ser libre de los constreñimientos espacio-temporales de la realidad.

La palabra “ciberespacio” fue inventada por un autor norteamericano de ciencia-ficción, William Gibson, en su novela *Neuromancien*, aparecida en 1984 y traducida al francés al año siguiente. La novela tuvo inmediatamente un gran éxito no solamente dentro del gran público sino también en la comunidad científica. En efecto, por una parte, Gibson plantea el ciberespacio como un lugar totalmente inmaterial en donde el cuerpo ya no tiene sitio; para vivir en el ciberespacio —esperando poder telecargar allí nuestros cerebros y nuestros espíritus—, es suficiente con un cuerpo de sustitución capaz de representarnos y de multiplicarse hasta el infinito; estos son los “avatares”, nuestros dobles numéricos, contruidos al gusto de nuestros deseos y que actúan según el “perfil” escogido. Por otra parte, muy pronto, esta novela fue analizada en el seno mismo de un cierto número de universidades norteamericanas, casi como si no describiera un mundo imaginario sino muy posible. Muchos artículos del libro clave en la materia: *Cyberspace, First Steps*, hacen referencia a ella, o incluso tienen que ver con el análisis de la obra de Gibson<sup>24</sup>.

¿Cómo explicar el éxito de un mundo sin cuerpo? No teniendo que responder a las leyes que rigen el mundo real y que nos obligan a someternos a la irreversibilidad del tiempo y a las tres dimensiones espaciales (anchura, largura, profundidad), el ciberespacio es un mundo donde todo es posible y nada tiene consecuencias definitivas. Por lo demás, es la borradora de la materialidad del cuerpo la que hace posible todo tipo de transformación y de acción de parte de los avatares<sup>25</sup>. Los avatares funcionan como máscaras que permiten a los individuos ocultarse y actuar bajo cubierta de anonimato, como dobles virtuales que se desplazan, pueden aproximarse a los otros, seguirlos... De hecho, la Red multiplica los contactos bajo todas sus formas; por los foros, los blogs, los “chats”, dejando sitio a lo fantasmático. Uno se imagina a otras personas, imaginándose a sí mismo otro. Por esto el éxito de los sitios de encuentro donde se puede efectivamente dar rienda suelta a la imaginación y a la invención, sin que las

<sup>22</sup> Andersen. *Cuentos*. México: Porrúa, 1968. p. 209.

<sup>23</sup> S. Rockwell. *Cyberpunk*. Wheeling, West Virginia, Innovative Corporation, 1989.

<sup>24</sup> M. Benedikt (dir.). *Cyberspace. First Steps*. The MIT Press, 1991.

<sup>25</sup> Ver a este respecto la obra de David Le Breton. *Adieu au corps*. París: Métailié, 1999.

limitaciones corporales intervengan. Lo que también es verdad para los juegos de videos donde, una vez más, se escoge los personajes y los papeles que mejor convienen. Cuando se juega, se deviene un personaje y se adquiere poderes particulares, que le permiten construir su historia y su recorrido combatiendo contra los enemigos o construyendo alianzas. Cuando se es vencido o destruido, se tiene la posibilidad de recomenzar de nuevo y de aprender sin “pagar” las consecuencias de sus “fracasos”. No queda ningún rastro del combate. Ninguna herida es definitiva. Se puede hacer todo y deshacerlo todo. Hasta perder de vista el hecho de que, en la realidad, las cosas no son así y que las huellas de nuestras acciones marcan a la vez nuestro cuerpo y el cuerpo del otro.

#### 4.- Blogs y sitios de encuentro.

Particularmente interesante —en este mundo sin cuerpo— es el caso de los sitios de encuentro<sup>26</sup>. Cuando se busca un compañero, se habla, se discute, se intercambia. El “chat” se impone como un verdadero fenómeno de sociedad. Millones de personas toman cada día estos caminos para “intercambiar” con otros. Mientras que, en los Foros, las relaciones se anudan de manera extremadamente ambigua. Mientras que el anonimato es admitido (sólo se utilizan pseudónimos), y que los cuerpos están ausentes, uno se entrega a conversaciones a veces demasiado íntimas. Se trata lo más a menudo de relaciones densas y furtivas. Se juega a la vez consigo mismo y con el otro; se construye su personaje al mismo tiempo que se busca develar al otro. Se provoca, se sugiere, se propone. A veces ocurre que uno se encuentre prisionero detrás de su pantalla, olvidando las citas, el hambre y el sueño. Y muchos de los “chateadores” hablan exaltados por ese *crescendo* frenético que los empuja, a partir de algunas palabras intercambiadas, a borrar la realidad.

Sin embargo, protegido por la pantalla se termina por no encontrar a nadie. Pues la realidad del contacto es borrada como los olores, los gestos, las sonrisas, las muecas... Lo más a menudo, cuando el famoso encuentro tiene lugar, estamos extremadamente decepcionados, las expectativas corresponden muy rara vez a la realidad de la presencia física del otro. En el momento del encuentro “real”, en efecto, el personaje se vuelve una persona encarnada: su voz tiene un timbre particular; sus gestos acompañan sus palabras; su cuerpo habla al mismo tiempo que expresa sus pensamientos. Hay inmediatamente un desfase entre el escenario que se puede construir más o menos minuciosamente en su cabeza, y la realidad. Una divergencia que bien puede evidentemente ser reabsorbida, pues la realidad puede también presentar buenas sorpresas. Pero, muy frecuentemente, es el fracaso el que espera a los internautas. Las gentes no están prestas forzosamente a aceptar lo que las espera. Se construye al otro a partir de sus fantasmas, de sus sueños, de sus proyecciones, y ya no se tiene la capacidad de dejarle al otro —tal cual es— un verdadero lugar.

Aceptar la sorpresa, la alteridad, lo inesperado, implica no ocultarse eternamente tras una identidad virtual, para ir realmente hacia el otro. Lo que no siempre es fácil, y que se vuelve aún menos <fácil> cuando los primeros contactos se hacen por intermedio de una pantalla que enmascara. Todo verdadero encuentro implica una presencia, un cara-a-cara, una encarnación. Si el cuerpo con frecuencia nos estorba —se nos impone con sus necesidades y sus defectos— es también, y sobre todo por él, que podemos habitar el mundo e ir al encuentro del otro. El mundo permanecería intocable y lejano, sin un cuerpo para habitarlo; sería inhabitable sin un cuerpo para gustarlo, olerlo, contemplarlo...

---

<sup>26</sup> Según Médiamétrie Net-Ratings, 2.5 millones de franceses se conectaron en Internet para buscar su alma gemela en 2005.

## V.- La escultura de sí

Tomando sus distancias con la figuración tradicional, un cierto arte contemporáneo contribuye —por el sesgo de la “escultura de sí”—, al “despedazamiento” del cuerpo. Un caso emblemático, en un tal contexto, es el de Orlan, para quien el cuerpo es no solamente el soporte de todo procedimiento artístico sino también un lugar de mutaciones y de alteridad. Como ella lo explica en su manifiesto, el arte carnal “es un trabajo de autorretrato en el sentido clásico, pero con medios tecnológicos que son los de su época. Oscila entre desfiguración y refiguración. Se inscribe en la carne porque nuestra época comienza a dar esta posibilidad. El cuerpo se vuelve un *ready-made modificado* pues ya no es ese *ready-made ideal* al que le era suficiente signarlo”<sup>27</sup>. La artista francesa está buscando un cuerpo que le permita borrar la distancia entre el ser y el aparecer. El autorretrato que busca realizar no es pues una autorrepresentación sino una automodificación, una desconstrucción y una reconstrucción de su cuerpo.

### 1.- El cuerpo obsoleto.-

Lo que Orlan busca producir es un cuerpo capaz de exponer su *identidad nueva*, y que no depende de las “decisiones de la naturaleza”, ni tampoco del “azar”: “Buen número de rostros accidentados han sido rehechos. A numerosas personas se les han hecho injertos de órganos [...] Sin embargo, si no dudamos en cambiar una rótula o una cadera gastada por un pedazo de plástico, estamos aún persuadidos que debemos plegarnos a las decisiones de la naturaleza, esa lotería de genes distribuidos arbitrariamente”<sup>28</sup>. De esta manera, los objetivos artísticos de Orlan se inscriben en una corriente teórica bien precisa: el azar no tiene el derecho de decidir en vez de quienquiera lo que un individuo debe ser; el cuerpo que la naturaleza nos entrega está completamente obsoleto; idea que ella comparte con otros artistas, especialmente Sterlac<sup>29</sup>. Por esto la voluntad —por medio de su cuerpo-obra— de mostrar que todos y cada uno tiene el derecho de modificar su cuerpo y de imponer al mundo la identidad que escoja. Por esto, entre 1990 y 1993, Orlan se somete a una serie de operaciones quirúrgicas/performance conocidas con el nombre de *La re-encarnación de santa Orlan* con el objetivo de “conducir la imagen interna a la imagen externa”, de anular su *antigua apariencia* y permitir así que emerja y se imponga en el exterior el *aparecer escogido*.

Para Orlan, el cuerpo no es sino una superficie que hay que abrir con el fin de permitir a los otros ver lo que hay dentro; la piel no es mas que una barrera que hay que rasgar con el fin de permitir a los individuos acceder a todo lo que en general no se ve. Una de las fuentes de su reflexión es el trabajo de la psicoanalista Eugénie Lemoine-Luccioni que, en su ensayo *El vestido*, nos explica que “la piel es decepcionante [...]; tengo una piel de ángel, pero soy chacal, una piel de cocodrilo pero soy chuchó, una piel de Negro pero soy un Blanco, una piel de mujer pero soy un hombre; nunca tengo la piel de lo que soy. No hay excepción a la regla porque nunca soy lo que tengo”<sup>30</sup>. Sin embargo, tomando las palabras de la psicoanalista al pie de la letra, Orlan borra totalmente las relaciones entre *ser*, *aparecer* y *tener*, y pierde así de vista el hecho de que los conflictos entre la apariencia exterior y los sentimientos más íntimos que uno

<sup>27</sup> Orlan. “Conferencia” in *De l’art charnel au baiser de l’artiste*. París: Jean-Michel Place & Fils, 1997. p. 1.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>29</sup> Sterlac, “Entrevista”, in *L’art au corps. Le corps exposé de Man Ray à nos jours*. R. de M. N., Museo de Marsella, 1996.

<sup>30</sup> E. Lemoine-Luccioni. *La robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*. París: Seuil, 1983.

experimenta hacen parte de la ambivalencia de la condición humana. Puesto que tratar el cuerpo como un “vestido” que uno se cambia a su antojo significa negar el hecho de que la piel no es únicamente un vestido que uno se quita y cambia según las ocasiones, y que ella es el signo de la frontera existente entre el “yo” y el “tu”, el “yo” <”moi”> y el “no-yo”, una “barrera continente” que protege a todo individuo de la dispersión de lo que es interno y de la invasión del exterior<sup>31</sup>.

## 2. La carne en vivo.-

Haciendo un comentario de Freud y de su teoría del yo, Jacques Lacan parte del sueño donde el padre del psicoanálisis confiesa haber visto una de sus pacientes boquiabierta y asocia la visión de la boca con el miedo del órgano genital femenino, y escribe: “Hay acá un horrible descubrimiento, el de la carne que nunca vemos, el fondo de las cosas, el reverso de la cara, del rostro, la carne en toda su suerte, en lo más profundo del misterio, la carne en tanto que ella es informe, que su forma por sí misma es algo que provoca la angustia [...]. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del *tu eres esto – tu eres esto que está lo más lejos de ti, que es lo más informe*”<sup>32</sup>. Queriendo abrir y exponer el interior de su cuerpo, Orlan parece hacer a contrapelo el trabajo del psicoanálisis: ella pretende, por medio de una visión “total”, borrar la angustia y, por la borradura del misterio de la carne, negar que las cosas puedan tener un fondo desconocido. Gracias a la puesta en escena del interior del cuerpo, ella busca sustituir la omnipotencia del conocimiento por la incertidumbre de la duda: “En lo que concierne a las imágenes de mis operaciones [...] en la mayor parte de los casos no me excuso de atacar el cuerpo, de mostrar sus interiores [...] Mi trabajo se sitúa entre la locura de ver y la imposibilidad de hacerlo”<sup>33</sup>.

Pero el trabajo artístico de Orlan no se limita a la apertura del cuerpo y a la borradura de las barreras entre el interior y el exterior. Su objetivo último, después de la deconstrucción, es la reconstrucción de su imagen y, por allí mismo, la fabricación de una identidad nueva. Así, se inspira en un cierto número de imágenes que representan diosas y figuras míticas, como Diana, Mona Lisa, Psiquis, a las que luego les mezcla su propia imagen, volviendo a trabajar el conjunto en el computador hasta obtener una imagen de síntesis que después busca inscribir en su rostro. Cada operación hace parte de un proceso de fabricación que intenta establecer una comparación entre el autorretrato realizado por el computador y el autorretrato impuesto a su cuerpo. Desde este punto de vista, Orlan no utiliza nunca la cirugía plástica como un medio para adaptar su cuerpo a los estándares occidentales de belleza, sino por el contrario, para oponerse radicalmente a ellos.

La hibridación que crea, sin embargo no está libre del ideal que Orlan tiene de ella misma: el engendramiento de una “nueva” Orlan. Por esto, cuando las operaciones hayan terminado, ella dice que “recurriré a una agencia de publicidad a la cual le solicitaré que me proponga —a partir de mi “resumen”— un apellido, un nombre, un nombre artístico y un logo. Luego, escogeré mi nombre entre los que se me propongan. Después, contrataré un abogado para que solicite al procurador de la República que acepte mis nuevas identidades con mi nuevo rostro”<sup>34</sup>. Lo que implica numerosas

<sup>31</sup> D. Anzieu. *Le moi-peau*. París: Dunot, 1985.

<sup>32</sup> J. Lacan. *Le séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. París: Seuil, 1978. p. 186.

<sup>33</sup> Orlan. “Sobre todo no juiciosa como una imagen”, *Quasimodo*, 5, 1998, p. 95.

<sup>34</sup> Orlan. *De l'art charnel au baiser de l'artiste*. Pp. 40-41. Sin embargo conviene recordar que, desde 1993, Orlan no se ha sometido a ninguna intervención quirúrgica. Entre 1999 y 2003 Orlan se ha concentrado por el contrario en autorretratos numerizados, *Self-Hybridations*, que fusionan escarificaciones, tatuajes y máscaras valorizadas en mujeres de otras culturas con su propio rostro

paradojas: ¿cómo es posible considerar el cuerpo como una entidad obsoleta y, al mismo tiempo, confiarle sólo a él el encargo de definir su propia identidad? ¿Cómo es posible pretender que la identidad sea siempre un *work in progress* y, al mismo tiempo, querer que su nueva identidad y su nuevo rostro sean reconocidos por la autoridad pública?

Por una parte, Orlan se opone a la dictadura de la genética y a la creencia en que todo está determinado por adelantado; el individuo tiene el derecho y la posibilidad de no aceptar lo que él es y de no dejar eso a la suerte. Por otra parte, no parece querer aceptar las consecuencias de sus escogencias. Conforme a una lógica del “y-y”, para Orlan, todo siempre es posible: toda decisión es reversible, ninguna elección es definitiva: “Actualmente el y me parece ¡la única preferencia eficaz y pertinente! También en mi trabajo, el y es recurrente: lo público y lo privado, lo reputado bello y lo considerado feo, lo natural y lo artificial, lo interior y lo exterior”<sup>35</sup>. Según esta lógica del “y-y”, se puede siempre modificar su cuerpo y volverse atrás, modificarlo de nuevo y retroceder una vez más, y así sucesivamente, sin que ello entrañe consecuencias particulares e irreversibles. En la lógica del “y-y”, se puede ser a la vez un hombre y una mujer, o —como lo dice ella— “una hombre” y “un mujer”.

Recuperando por su cuenta la consigna feminista “mi cuerpo me pertenece”, Orlan la empuja hasta su extremo: su cuerpo se vuelve un material maleable; utiliza su carne para exponer la imagen ideal que tiene de ella misma. Ya no hay “espejo” exterior capaz de aproximar el objeto de su modelo mientras se instaura una separación. El único espejo que permanece es su mirada que observa cómo cambia su rostro según sus directrices; su mirada que se busca en los ojos a menudo aterrorizados de su público.

---

reconfigurado. Ver, con este objeto, el libro/catálogo de su última exposición: *Orlan, méthodes de l'artiste 1964-2004*. París: Flammarion, 2004. <[www.orlan.net](http://www.orlan.net)>

<sup>35</sup> Orlan. “Sobre todo no juiciosa como una imagen”, p. 99.



## Capítulo II

### DEL MONISMO A LA FENOMENOLOGÍA

Mientras que el cuerpo y el espíritu son concebidos como dos sustancias opuestas, el problema de su “unión” permanece sin solución. ¿Cómo dos sustancias diferentes pueden por lo demás coexistir en armonía? Hemos visto cómo Descartes busca resolver este problema por intermedio de la glándula pineal. Pero en lugar de resolver el problema, la solución cartesiana no hace sino alimentar la polémica, dejando la puerta abierta, por una parte, al monismo ontológico de Spinoza, y por la otra, a diferentes formas de reduccionismo materialista.

#### I.- El monismo metafísico de Spinoza

Spinoza continúa pensando, como Descartes, que el hombre está constituido de un espíritu y de un cuerpo. Sin embargo, a diferencia de éste, no hace del cuerpo y del espíritu dos sustancias diferentes, sino dos atributos de una sustancia única. “El Alma y el Cuerpo, son un solo y mismo Individuo que se concibe pronto bajo el atributo del Pensamiento como bajo el de la Extensión” (Ética. II, XXI, escolio).

Para Spinoza sólo hay una sustancia en el mundo: Dios o la Naturaleza (*deus sive natura*). Esta Sustancia se manifiesta bajo una infinidad de atributos, que son sus maneras de ser. En este contexto, la extensión (la materia) y el pensamiento no son dos sustancias diferentes, separadas, sino dos expresiones distintas de una misma sustancia. Hay un perfecto paralelismo entre las dos, fundado sobre una unidad fundamental; la una no actúa sobre la otra, sino que todo lo que pasa en la una tiene su correspondiente en la otra. Como “parte” de la Sustancia, el hombre puede así ser considerado doblemente: desde el punto de vista de la extensión, es un cuerpo; desde el punto de vista del pensamiento, es un alma. Por esto todo lo que ocurre en el cuerpo tiene su correspondiente en el alma; un cierto estado material del estómago, por ejemplo, se expresa en el pensamiento como sentimiento de hambre.

El enigma cartesiano de la unión del alma y del cuerpo parece así resuelto. Alma y cuerpo son una misma realidad vista desde dos puntos de vista diferentes. Todo estado del hombre es simultáneamente movimiento en el cuerpo e idea en el alma. No existe acción recíproca alma-cuerpo, sino la acción de un solo ser que es alma y cuerpo<sup>36</sup>.

El cuerpo, un dispositivo complejo y organizado.-

“Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el Cuerpo, es decir, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta ahora lo que únicamente por las leyes de la Naturaleza, considerada sólo como corporal, puede hacer el Cuerpo y lo que no puede hacer —escribe Spinoza—. El alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, y que en proporción de la aptitud del Cuerpo, para prestarse a la impresión de la imagen de tal o cual objeto, el Alma es también más apta para considerar ese mismo objeto (...) Según ha demostrado la experiencia superabundantemente, nada está menos en poder de los hombres que contener su lengua y nada pueden hacer menos que dirigir sus apetitos (...) El que delira, el charlatán, el niño y un gran número de individuos de igual especie, creen hablar por un libre mandato del Alma aun en la ocasión misma en que no pueden contener el impulso que les lleva a hablar (...) No podemos decir una palabra si no nos acordamos de ella. Por otra parte, no está en poder del Alma acordarse de una cosa u olvidarla” (Ética, III, II,

<sup>36</sup> C. Jacquet. *Le corps*. París: PUF, 2001.

escolio). Spinoza sustituye la concepción del cuerpo como substancia extensa por una comprensión del cuerpo como dispositivo material complejo y organizado, dotado de una considerable potencia. Una tal potencia, que ante todo se da a entender como una capacidad muy grande de interacción con los cuerpos exteriores, sólo tiene que ver con la configuración material interna del cuerpo humano. No depende por consiguiente de ninguna causa extramaterial. También el cuerpo del hombre, en tanto que cuerpo viviente, se sitúa él mismo en el origen de su persistencia en el ser, contrariamente a la doctrina aristotélica del alma identificada con el principio de vida y de la organización del cuerpo.

El monismo spinozista busca así conciliar la identidad y la alteridad, partiendo de la evidencia innegable de que el hombre piensa. Sin embargo, este pensamiento no solamente toma modalidades diferentes —según que el hombre imagine, sienta, desee, ame u odie— sino que tiene también como objeto privilegiado el cuerpo: “El Alma no se conoce a sí misma mas que en cuanto percibe las ideas de las afecciones del Cuerpo” (*Ética*, II, XXIII). E incluso, si el conocimiento del cuerpo exterior no es “adecuado” y las ideas de las afecciones del cuerpo no son “claras y distintas”, lo evidente es que se percibe bien que cuerpos exteriores nos afectan y que el dolor y el placer que sentimos se refieren precisamente a nuestro cuerpo: “El Alma humana tiene ideas por las que se percibe a sí misma, percibe su propio Cuerpo y los cuerpos exteriores existentes en acto” (*Ética*, II, XLVII, demostración).

A partir de este monismo Spinoza puede también posteriormente concederle un puesto muy importante a los deseos y a los apetitos, al ser estos últimos la manifestación de los esfuerzos que el individuo realiza para perseverar en su ser. “Este esfuerzo, cuando se relaciona sólo con el Alma, se llama *Voluntad*; pero, cuando se relaciona a la vez con el Alma y con el Cuerpo, se llama *Apetito*; éste no es, pues, otra cosa que la esencia misma del hombre y de la naturaleza de dicha esencia; se sigue, necesariamente, lo que sirve para su conservación; así, el hombre es determinado a realizarlo. Además, no hay diferencia alguna entre el *Apetito* y el *Deseo*; únicamente, el *Deseo* se relaciona generalmente en los hombres, en cuanto tienen conciencia de sus apetitos y puede, por esta razón, definirse de este modo: *el Deseo es el Apetito con conciencia de sí mismo*” (*Ética*, III, IX, <escolio>). Para Spinoza el afecto no se reduce pues a una acción o a una pasión del alma y posee a la vez una realidad física y una realidad psicológica. Lo que le permite al filósofo oponer a la hipótesis cartesiana de una fuerza del alma cuyos efectos se terminarían en el cuerpo (Descartes, *Pasiones del alma*, art. 18) la idea que existe una simultaneidad del alma y del cuerpo en todo impulso necesario para la acción<sup>37</sup>.

## II.- El reduccionismo materialista: del hombre-máquina al hombre neuronal

### 1. El hombre-máquina de La Mettrie.-

Igualmente para La Mettrie sólo existe en el universo una sola substancia. Sin embargo, a diferencia de Spinoza, el autor de *El Hombre-Máquina* (1747) considera que esta sustancia no es la Naturaleza sino la materia. Por esto la convicción de que el alma sólo es “un vano término del que no tenemos ninguna idea”.

Filósofo materialista, La Mettrie piensa que la materia está animada por un principio inmanente: la facultad de sentir, y rechaza pues completamente la noción de alma; para él, el término “alma” designa solamente el órgano que nos permite pensar, es decir el cerebro que debe a su vez ser concebido como extenso y material. En este cuadro, todas las funciones que se atribuyen tradicionalmente al alma, son concebidas

<sup>37</sup> C. Jacquet. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*. París: PUF, 2004.

como el resultado de ciertos procesos físicos que se pasan en un substrato material (las fibras) con una organización específica (vegetal o animal). Por consiguiente, las diferentes capacidades de los seres vivos no son explicadas por una diferencia ontológica sino por una diferencia física: la diversidad entre los seres depende de la complejidad de su organización. Por esto la idea de que no existe diferencia esencial entre el hombre y los otros animales: “En general, la forma y la composición del cerebro de los cuadrúpedos es aproximadamente la misma que la del hombre. La misma figura, la misma disposición en todo, con la diferencia esencial de que el hombre es, entre todos los animales, el que tiene más cerebro y el cerebro más sinuoso en relación a la masa de su cuerpo. Seguidamente, el mono, el castor, el elefante, el perro, el zorro, el gato, etc., son los animales que se parecen más al hombre, pues en ellos se observa también la misma analogía graduada, con respecto al cuerpo calloso”<sup>38</sup>.

Desde un cierto punto de vista, La Mettrie se considera un cartesiano coherente, un cartesiano que lleva hasta sus últimas consecuencias el mecanismo de la física de Descartes y —como buen materialista— elimina el alma inmaterial. Es pues con él que se confronta el comienzo del materialismo moderno. Pero ¿qué se entiende exactamente por “materialismo”? ¿Es simplemente un primado de la materia sobre el espíritu?

Es así como lo entiende Engels cuando escribe: “La materia no es un producto del espíritu; el espíritu mismo no es mas que el producto supremo de la materia”<sup>39</sup>. Sin embargo, esta definición en apariencia límpida, sigue siendo oscura desde que se trata de precisar su sentido. ¿Qué se entiende en efecto por espíritu? ¿Se trata del cerebro? Y —si este es el caso— ¿cómo puede el estudio del cerebro ayudarnos a comprender el funcionamiento del cuerpo y la emergencia de las emociones?

## 2. Cerebro y estados mentales.

El éxito a comienzos del siglo XIX de la frenología —el estudio del carácter de un individuo a partir de la forma de su cráneo— conduce progresivamente a considerar el cerebro como el centro de todo conocimiento y de toda emoción. Más allá de sus tesis fantasiosas, fue en efecto la frenología la que inspiró un gran número de investigaciones sobre la localización de algunas funciones humanas a nivel de la corteza cerebral.

Desde fines del siglo XIX, el desarrollo de las investigaciones sobre la electricidad, la química orgánica y la microscopía, hace posible el estudio del cerebro con nuevos instrumentos, y renueva así las tradiciones de pesquisa hasta ahora fundadas exclusivamente en una anatomía descriptiva del cerebro. El descubrimiento de las células del sistema nervioso: las “neuronas”, por parte de Golgi y Cajal (premio Nobel de 1906) juega un papel fundamental en los estudios posteriores sobre la forma, las propiedades, las funciones y las conexiones de las neuronas. Pero es sobre todo en el siglo XX que las neurociencias se desarrollan, al tener como objetivo mostrar que los procesos mentales están subtendidos o realizados por estados cerebrales. Por esto la idea que los estados mentales son estados del sistema nervioso central y que un cerebro que funciona bien es la sede natural de esas capacidades<sup>40</sup>.

Es en este mismo contexto donde se inscriben las investigaciones de Jean-Pierre Changeux. El psiquismo —escribe él en *El Hombre neuronal*<sup>41</sup>— tiene una anatomía y una biología. La masa gelatinosa del cerebro está formada de decenas de miles de

<sup>38</sup> J. O. de La Mettrie. “El hombre-máquina” en *Obra filosófica*. Madrid: Nacional, 1983. p. 215.

<sup>39</sup> F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Medellín: Oveja Negra, 1976. p. 43.

<sup>40</sup> D. M. Armstrong. *A Materialist Theory of the Mind* (1968). Londres: Routledge, 1993.

<sup>41</sup> Madrid: Espasa Calpe, 1985.

millones de células nerviosas, las neuronas, que establecen entre ellas cantidades enormes de conexiones, las sinapsis. Estas neuronas transportan impulsos eléctricos y sustancias químicas, los neurotransmisores. El encéfalo del hombre se presenta así como un gigantesco ensamblaje de decenas de millares de “telas de araña” neuronales en las cuales se propagan miríadas de impulsos eléctricos. Después de haber probado que la actividad mental podía resumirse en propiedades fisico-químicas, Changeux aplica los nuevos conocimientos a comportamientos precisos y explica cómo marcha el cerebro cuando su propietario experimenta un dolor, conoce el éxtasis, analiza un problema, habla, actúa, piensa.

Pero las dificultades y las dudas persisten, a pesar de estas fascinantes explicaciones sobre el funcionamiento de lo humano. Pues ¿se puede realmente reducir nuestros comportamientos a la organización de las neuronas y a sus sinapsis? Ciertamente se puede identificar una sensación con un cierto estado neurológico, pero si este estado es por ejemplo el dolor, decir que sufro no parece que se pueda reducir al hecho de que estoy en un estado particular. ¿No hay una experiencia del dolor que no se puede explicar únicamente con respecto a un estado neurológico?

### III.- Nietzsche y el cuerpo liberado

A diferencia de la tradición que lo precede, Nietzsche busca imponerle a la filosofía un nuevo punto de partida, sin por ello adherir a las tesis materialistas clásicas; en lugar de partir del alma y de la conciencia, la filosofía deberá de aquí en adelante “partir del *cuerpo viviente*”<sup>42</sup>. El cuerpo es, en efecto, para Nietzsche “un fenómeno mucho más rico y que autoriza observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está claramente mejor establecida que la creencia en el espíritu” (*Fragmentos póstumos*, 40). Para Nietzsche, no hay más existencia para el hombre —y por lo demás para cualquier ser viviente— que la del cuerpo. La vida es claramente vida del cuerpo. Y esto, incluso si en Nietzsche nunca aparece la idea que el pensamiento debe ser excluido de la vida del cuerpo. Es el cuerpo el que piensa o, más exactamente, el pensamiento está en el cuerpo. Desde este punto de vista, Nietzsche vacía los conceptos tradicionales de alma y espíritu de su significación tradicional; no hay por qué establecer jerarquía entre el alma y el cuerpo, puesto que la dualidad del alma y del cuerpo no tiene en sí misma ningún sentido ni ningún valor.

Tras los pensamientos, para él, yacen siempre los afectos (*Fragmentos póstumos*, 61). De este modo todo conocimiento debe tomar como punto de partida la sensibilidad. Pues los conceptos, como cualquier otra instancia intelectual, se relacionan con fuentes productivas de orden pulsional y afectivo. “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”<sup>43</sup>.

Nietzsche celebra el cuerpo en marcha, el cuerpo llevado por el movimiento, la danza, la música, la potencia dionisiaca: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”<sup>44</sup>. Pero la mortificación del cuerpo es en Nietzsche también claramente una enfermedad del pensamiento uno de cuyos efectos es mantener al pensamiento mismo en la perversión. El pensamiento libre y alegre es necesariamente el pensamiento de un cuerpo liberado.

<sup>42</sup> F. Nietzsche. “Fragmentos póstumos” (1885-1887), in *Œuvres complètes*. París: Gallimard, t. XII, 1979, 1, 21.

<sup>43</sup> F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1978. p. 61.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 60.

#### IV.- La revolución fenomenológica

Desde fines del siglo XIX, la fenomenología transforma radicalmente la concepción filosófica del cuerpo. La consigna de la escuela fenomenológica es el “regreso a las cosas mismas” y por tanto también al cuerpo, así sólo sea porque la primera experiencia del hombre es la de su presencia en el mundo, que se opera a través del cuerpo. El cuerpo se vuelve así el medio por el cual cada individuo puede expresarse concretamente. Al modelo pragmático de Marx que hacía del cuerpo y de sus órganos un “instrumento del hombre”, la fenomenología opone un modelo intencional que hace del cuerpo —como lo dice Sartre— “instrumento que no puedo utilizar por medio de otro instrumento”<sup>45</sup>. Cada uno existe como cuerpo animado, pero el cuerpo nunca ha sido solamente un cuerpo-objeto (*Körper*), es decir un cuerpo orgánico estudiado por la ciencia, sino también un cuerpo-sujeto (*Lieb*), es decir un cuerpo físico y propio de cada persona.

Husserl es el primero en esbozar una verdadera filosofía de la carne y ello, paradójicamente, en su obra más profundamente marcada por el idealismo trascendental, es decir en *Las Meditaciones cartesianas*. Al término de la reducción fenomenológica, Husserl distingue la carne y el cuerpo, el *Leib* y el *Körper*, y analiza el problema de la corporeidad estudiando la cuestión del tiempo, del espacio, de la intencionalidad y de la estructura de la percepción. En Husserl el problema del cuerpo se vuelve progresivamente el de su papel: el cuerpo es una metáfora, un símbolo de lo que la filosofía busca expresar, un objeto intencional que nos permite orientarnos en el mundo. La consciencia misma, para Husserl, está por lo demás encarnada y lleva consigo el sello de nuestra corporeidad<sup>46</sup>.

Una vez encarada la posibilidad de hablar del cuerpo en tanto que objeto intencional, el paso al cuerpo-sujeto es breve. Es así como en las reflexiones de Merleau-Ponty es el cuerpo mismo el que “posee” su propia intencionalidad. El cuerpo ya no es un objeto caracterizado por su extensión; él testimonia una intención y manifiesta una interioridad porque hace aparecer un mundo. Cada uno es su propio cuerpo, porque el alma no lo utiliza. Por el contrario, ella existe “por intermedio del cuerpo”<sup>47</sup>. “No estoy frente a mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, más bien soy mi cuerpo”<sup>48</sup>. Desde este punto de vista, la relación del cuerpo con el mundo no es una relación de conocimiento, sino de connivencia: “La experiencia del cuerpo propio se opone al movimiento reflexivo que desprende al objeto del sujeto, y al sujeto del objeto, y que sólo nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en idea, y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en realidad”<sup>49</sup>. En tanto que “vehículo del ser al mundo”, el cuerpo es portador de disposiciones y de capacidades generales que hacen posibles las intenciones y los proyectos personales de cada uno<sup>50</sup>.

En Merleau-Ponty el cuerpo se vuelve progresivamente un espacio expresivo, lo que proyecta afuera las significaciones de las cosas dándoles un lugar, y lo que hace que ellas se pongan incluso a existir como cosas, bajo nuestras manos y bajo nuestros ojos. Nuestro cuerpo es, en este sentido, lo que dibuja y hace vivir un mundo, “nuestro medio

<sup>45</sup> J.-P. Sartre. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1981. p.417.

<sup>46</sup> E. Husserl. *Ideas directrices para una fenomenología y una filosofía fenomenológica puras (1950-1952)*. I-II. París: PUF, 1982-1993.

<sup>47</sup> M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. París: Gallimard, 1945. p. 161 <Barcelona: Planeta-Agostini, 1985>.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 231.

<sup>50</sup> R. Barbaras. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 1998.

general para tener un mundo” y el depositario de la visión y del tacto. El cuerpo es una traza en el mundo, un “doble externo” del alma, un “tangente-tocado”, un “vidente-visto”<sup>51</sup>. Ya no existe límite entre el cuerpo y el mundo; ellos se entrelazan en toda sensación, se cruzan de una manera tal que ya no se puede decir que el cuerpo está en el mundo y la visión en el cuerpo. Constituyen un solo y mismo tejido, la carne, en la que el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido son como el anverso y el reverso<sup>52</sup>. La tentativa para superar la oposición del que siente y de lo sentido en la sensación conduce así a hacer de la subjetividad un fenómeno de enrollamiento de lo sensible sobre sí mismo, lo que supone una comunidad, de naturaleza carnal, un *círculo*, una *reversibilidad* del que siente y de lo sentido. El mundo tiene una carne como cada uno de nosotros: “Lo que constituye el peso, el espesor, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo, es que el que los capta se siente emerger de ellos por una suerte de enrollamiento o de redoblamiento, fundamentalmente homogéneo con ellos, que él es lo sensible mismo viniendo hacia sí, y que de rebote lo sensible es a sus ojos como su doble o una extensión de su carne”<sup>53</sup>. La carne es indistintamente materia o substancia, y reflexividad sensible, en una acepción cuasi cósmica, y no designa ya al sujeto como tal sino a la indivisión del sujeto sensible “y de todo el resto que se siente” en él<sup>54</sup>.

En este contexto se inscribe la obra de Levinas, donde la preocupación por la corporeidad, por la afección y por la sensibilidad está siempre en primer plano. Desde *El tiempo y el otro*, el cuerpo es concebido por Levinas como lo que supera el dominio y la posesión por la consciencia, y como lo que da a ver la vulnerabilidad y la fragilidad del ser humano. Pero es sobre todo en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, donde el filósofo nos entrega una concepción original del cuerpo, explicando en ella que él nunca es “mío”, en la medida en que él no es ni mi objeto ni mi propiedad. Pero Levinas no rompe solamente con la categoría del “tener” sino también con la del “ser”; no soy mi cuerpo en la medida en que “estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo”<sup>55</sup>. Para Levinas, en una cierta medida es siempre el otro el que nos hace nacer, que hace nacer nuestro cuerpo, ya se trate del nacimiento biológico, o de los nacimientos ulteriores, a través de las caricias, de los amores, pero también de los golpes y de las heridas que se suceden a todo lo largo de una vida: “En la caricia, relación aún, por una parte, sensible, el cuerpo se desnuda ya de su forma misma para ofrecerse como desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente”<sup>56</sup>. En esta relación de ternura, no hay ni objeto ni sujeto; lo carnal no es ni el cuerpo-objeto del fisiólogo, ni el cuerpo-sujeto del poder. No conocemos nuestra corporeidad sino a partir del llamado del otro. Por tanto, solamente como *ser carnal* la subjetividad puede ser sensible a este llamado: “La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía imposible de ensamblar de la paciencia, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a Dar”<sup>57</sup>.

## V.- Ser y tener

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty. *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 1977.

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970 <p. 172>.

<sup>53</sup> *Ibid.* p.

<sup>54</sup> *Ibid.* p.

<sup>55</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 135.

<sup>56</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 268.

<sup>57</sup> E. Levinas. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. p. 103.

La experiencia más inmediata del hombre nos muestra que él está claramente en un universo físico, cuerpo entre los otros, fabricado de la misma manera que las realidades que lo rodean. Como para todo cuerpo, el primer carácter del cuerpo humano es: ocupar extensión, lo que se traduce en términos de especialidad, volumen y materialidad. Sin embargo, aunque sea extenso, resistente, pesado y opaco, el cuerpo humano no es un cuerpo como los otros. Es una cosa, pero una cosa que “yo soy”. Lo que hay de único en un cuerpo humano es, en efecto, la *encarnación* de una persona; es el lugar donde nacen y se manifiestan nuestros deseos, nuestras sensaciones y nuestras emociones; es el medio por el cual podemos demostrar qué tipo de seres morales somos. Por esto la relación con la corporeidad de cada uno puede dar resultados muy diferentes. Podemos tener con nuestro cuerpo una relación de dependencia y de identificación completa, pero podemos también buscar librarnos de su materialidad. Podemos buscar reducir al otro a su cuerpo e instrumentalizar así su persona, pero podemos también reconocer que el otro no es simplemente un cuerpo para utilizar, pues él sigue siendo siempre una persona que está presente ante nosotros por medio de su cuerpo.

Cada persona mantiene con su cuerpo una relación a la vez instrumental y constitutiva. Vivimos una tensión continua con respecto a nuestra existencia física: estamos completamente ligados a nuestro cuerpo al mismo tiempo que estamos lejos de él; permanecemos en una zona de frontera entre el ser y el tener cuyos límites pueden ser conocidos “por razón de esa especie de usurpación irresistible de mi cuerpo sobre mí que es inherente a mi condición de hombre o de criatura”<sup>58</sup>. Somos exactamente lo que somos, pues somos nuestro cuerpo al mismo tiempo que lo tenemos.

Contrariamente a los otros cuerpos del mundo, mi cuerpo parece pues “adherido” a mí a tal punto que no puede retirármelo. Estoy “en” mi cuerpo, y las figuras del retiro con respecto a esa inserción siempre tienen algo de metafórico; por ejemplo, se puede muy bien decidir no prestarle atención a un fuerte dolor, pero esta manera de “no estar en su cuerpo” supone todavía que se esté en él. Hasta el punto que si se puede *ignorar* el cuerpo, no se puede por lo mismo *anularlo*. El cuerpo es una especie de “institución simbólica” que liga la objetividad del cuerpo físico con la subjetividad del cuerpo propio. Si desde un punto de vista exterior, aparece como un dispositivo orgánico complejo, un sistema en equilibrio de órganos ligados los unos a los otros, desde un punto de vista subjetivo e interior es también un lugar de interrogación existencial.

Habitualmente, tenemos consciencia de que nuestro vínculo con el cuerpo es mucho más fuerte que el que tenemos con todos los otros objetos; cuando corremos, comemos o nos divertimos, experimentamos una identidad entre nosotros y nuestro cuerpo, porque somos el cuerpo que corre, come y se divierte. Sin embargo, vivimos a veces nuestro cuerpo como un objeto físico, no diferente de los otros objetos que podemos utilizar y dominar. A la vez próximo y lejano, el cuerpo ofrece a cada quien la experiencia de la intimidad más profunda y de la alteridad más radical.

#### 1. La experiencia de la enfermedad.

Es precisamente esta ambigüedad la que se encuentra en el caso de la enfermedad. En efecto, si la enfermedad es —como nos lo enseña la medicina— un disfuncionamiento del cuerpo-objeto que le impide a los individuos actuar libremente en el mundo, ella es también una experiencia subjetiva de cada individuo enfermo en su cuerpo. Ella es una experiencia que nos recuerda nuestra condición de seres carnales puesto que no solamente estamos enfermos cuando nuestro cuerpo está enfermo, sino

<sup>58</sup> G. Marcel. “Ser y tener”. *Diario metafísico*. Madrid: Guadarrama, 1969. p. 103.

que sabemos también hasta qué punto es insistente —para no decir obsesivo— el sufrimiento relativo al cuerpo en las neurosis y en las psicosis.

A través de la experiencia de la enfermedad, el cuerpo nos manifiesta el sufrimiento; no solamente hay un dolor que afecta nuestro cuerpo sino que también experimentamos el dolor y sufrimos a través de nuestro cuerpo enfermo. Concibo mi cuerpo —cuando no tengo ningún dolor— como siendo la inmediatez mediadora de mi ser en la situación. No dispongo de mi mano que escribe como un instrumento. Soy a través de mi mano el que asiste al devenir de mi pensamiento que se afirma en signos de escritura. En desquite, al momento del dolor estoy frente a una parte de mi cuerpo (por ejemplo mi mano), no como un observador, sino sin defensa con respecto a la región adolorida. Mi mano me duele; me posee, me agobia, se me impone. El cuerpo que se descubre en la enfermedad se revela así diferente del que pensábamos conocer. Como lo escribe Proust en *La parte de Guermantes, I*: “Es en la enfermedad cuando nos damos cuenta de que no vivimos solos sino encadenados a un ser de un reino diferente, del que nos separan abismos, que no nos conoce y del que es imposible hacernos comprender: nuestro cuerpo”<sup>59</sup>. Nuestro cuerpo enfermo ya no es un compañero discreto sino una realidad que se impone insidiosamente y que se niega a hacerse olvidar. “No he logrado deshacerme de mí. Me he vuelto el objeto único de mi atención. Se me ha impuesto a mí mismo. Se me ha clavado a mi persona”<sup>60</sup>.

La enfermedad rehabilita la exigencia de una relación estrecha con nuestro cuerpo, pues no podemos ya tener la ilusión de que podemos vivir independientemente de él. Si mi cuerpo es precisamente aquello por lo que existo y me distingo del otro, la enfermedad empuja esta realidad hasta su extremo. Al mismo tiempo, el hombre enfermo experimenta la impotencia; comprende que no hay posibilidad de hacer todo lo que desearía hacer, pues su cuerpo es él mismo y no una cosa exterior. Todo individuo puede buscar alejarse de su cuerpo, pero, si está enfermo, no puede negar las sensaciones que el cuerpo le da y que le impiden vivir como vivía cuando no estaba enfermo.

## 2. Injertos e identidad

Otro ejemplo emblemático de la estrecha y ambivalente relación que existe entre cada uno de nosotros y su cuerpo es el de los trasplantes. Cada vez que una persona es sometida a un injerto de órgano, el trabajo de duelo del órgano perdido y de apropiación y de integración del órgano recibido es extremadamente largo y complejo. El problema ante el que se encuentra un injertado es el de aprender a aceptar dentro de sí a un “extraño”: “Yo he (¿quién, “yo”?), es precisamente la pregunta, la vieja cuestión: cuál es ese sujeto de la enunciación, siempre extraño al sujeto de su enunciado, del que es forzosamente el intruso, y sin embargo ineludiblemente el motor, el embragador o el corazón) yo he recibido pues el corazón de otro, dentro de pronto hace diez años — escribe J.-L. Nancy—. Me lo injertaron. Mi propio corazón (es todo el asunto de lo “propio” [...]) estaba pues fuera de uso, por una razón que nunca se aclaró. Se precisaba pues, para vivir, recibir el corazón de otro”<sup>61</sup>. El filósofo muestra muy bien cómo lo que está en juego en el momento de un trasplante es la dificultad de aceptar el surgimiento de la alteridad en el seno mismo de la identidad. Dificultad tanto más excepcional si se piensa que en general —incluso si los otros pueden ver y tocar nuestro cuerpo— nosotros somos los únicos en tener una consciencia inmediata e íntima que

<sup>59</sup> M. Proust. *A la busca del tiempo perdido*. “La parte de Guermantes, I”. Vol II. Madrid: Valdemar, 2002. p. 265.

<sup>60</sup> C. Bourdin. *Le Fil*. París: La Différence, 1994. p. 167.

<sup>61</sup> J.-L. Nancy. *L'intrus*. París: Galilée, 2000. p. 13.



nos permite trazar instintivamente la frontera entre nosotros mismos y el resto del mundo.

En *El intruso* pues, “yo” se interroga sobre “yo”. “Yo” trata de comprender su cuerpo y su funcionamiento. “Yo” busca tomar la altura sobre su vida y su identidad. Y todo esto a partir de una desgarradura, de un corte claro con el pasado, de un salto espacio-temporal. La vida y la muerte se mezclan. Un órgano toma el sitio de otro. La vida continúa. “Yo” vive de nuevo. Pero ¿quién es él? Es la alteridad que surge en el “corazón” mismo del “yo” y que lo obliga a plantearse de nuevo la pregunta: “¿Quién soy yo?”. ¿Qué conoce él, en efecto, de su cuerpo que sólo sobrevive gracias a un intruso? ¿Qué piensa él del extraño que lo habita y pide ser integrado dentro de su organismo? Un cuerpo. Una vida. Un funcionamiento. Una identidad.

“Yo” interroga. Un “yo” que ya no sabe quién es él. Un “yo” que está obligado a aprender a vivir con un “intruso”. Pero, aquí, la cuestión de la identidad va mucho más allá de una simple querrela. Aquí, el filósofo busca saber si su “yo” con un órgano extraño sigue siendo el “mismo”, si “su” cuerpo es siempre “su” cuerpo. Otro se entró en “su” vida. Es un extraño que le permite sobrevivir. Es un intruso que lo salva. ¿Pero es él todo el tiempo la misma persona? ¿Qué papel juega el intruso? ¿Es un “huésped” o un “enemigo”? “Lo siento claramente, es mucho más fuerte que una sensación; nunca la extrañeza de mi propia identidad, que sin embargo me fue siempre tan viva, no me ha tocado con esta agudeza. “Yo” se ha vuelto claramente el índice formal de un encadenamiento inverificable e impalpable. Entre yo y mí, siempre ha habido espacio-tiempo; pero en el presente existe la abertura de una incisión y lo irreconciliable de una inmunidad contrariada”<sup>62</sup>.

Entre “yo” y “yo” hay siempre una dialéctica sutil y compleja. Más o menos acentuada. Mas o menos desgarradora. Que nunca cesa. Pero cuando la desgarradura es tal que la sobrevivencia depende del órgano de otro, “yo” no está ya solamente obligado a aceptar la lasitud que existe entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. “Yo” está también obligado a jugar con su reflejo, a digerir la presencia de otro, a integrar la presencia de un extraño. Pues es el “diferente de sí” el que le permite al “yo” sobrevivir a pesar del rechazo del cuerpo y de sus defensas inmunitarias; es el “diferente de sí” el que toma el sitio de un “propio” desfalleciente que consume al “yo” de adentro. “La posibilidad del rechazo instala en una doble extrañeza: por una parte, la de ese corazón injertado que el organismo identifica y ataca en tanto que extraño, y por otra parte, la del estado en el que la medicina instala al injertado para protegerlo. Ella le rebaja su inmunidad para que él soporte al extraño. Lo convierte pues en extraño a sí mismo, a esta identidad inmunitaria que es un poco su firma fisiológica”<sup>63</sup>. El “mío” y el “suyo” se mezclan. Lo propio y lo ajeno intercambian lugares. Y cuando “yo” busco expulsar al intruso, la medicina interviene contra “mí”. Contra “mí”, pero al mismo tiempo a favor “mío”. Pues es el intruso el que permite la sobrevivencia del “yo”, al mismo tiempo que introduce una extrañeza existencial dentro de su vida. Colocado en la situación de extrañeza de sí mismo, “yo” se siente desconocido en un cuerpo conocido; ya no está “en su casa”, pero no se puede ir a otra parte sin morir. Otras sensaciones lo habitan. Otras emociones lo invaden. Otras pasiones lo animan. El cuerpo se vuelve el lugar de una ruptura existencial y hace bascular al “yo” en otro universo, el de una identidad en plena recomposición.

Acoger al extraño exige ante todo aprobar su intrusión. Por esto es preciso tiempo y espacio: el tiempo para comprender que el “yo” debe soltar presa en su cuerpo; el espacio para aceptar al intruso y transformarlo en algo “propio”. “Una vez que está

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 31.

aquí, si permanece extraño, durante todo el tiempo que lo permanezca, en lugar de simplemente «naturalizarse», su venida no cesa: continúa viniendo, y no cesa de ser bajo ciertos aspectos una intrusión; es decir, ser sin derecho y sin familiaridad, sin acostumbramiento, y al contrario: ser un desarreglo, una perturbación en la intimidad”<sup>64</sup>. La presencia de un órgano extraño obliga al “yo” a interrogarse sobre la relación singular que existe entre la proximidad y la distancia; el “yo” va a tener que reconstruir su especificidad y su identidad a partir de la búsqueda de proximidad que puede instaurar con el intruso. El injerto no es aún “suyo” pero, al mismo tiempo, lo es, así sólo sea porque le permite al cuerpo vivir.

Referirse a sí mismo se vuelve para el “yo” un problema insoluble. En un mismo movimiento, “yo” se aleja y se aproxima. El intruso lo expone y lo expropia de su núcleo más profundo al mismo tiempo que le permite sobrevivir. “Yo” busca controlar sus reacciones sin lograrlo. Es algún otro el que controla al “yo”: el cuerpo, los médicos, los medicamentos. Es la proximidad en la distancia; la proximidad entre el “yo” y el intruso, por los conflictos y las luchas del sistema inmunitario, instaura una distancia más grande entre “yo” y “su” cuerpo, al mismo tiempo que, por las funciones que asegura, el intruso instaura también una proximidad nueva entre el “yo” y “su” cuerpo.

¿Qué se pasa entonces en el injerto de rostro, cuando el “extraño” ocupa un lugar tan importante o nivel de la imagen corporal?

### 3. El injerto de rostro.

La práctica quirúrgica que permite el injerto de rostro es muy reciente y consiste —como en el caso del injerto de mano— en un alotransplante de tejidos compuestos (ATC). Ello implica la extracción, de un donador en estado de muerte cerebral, de un conjunto de tejidos necesarios para la reconstrucción de una zona particular, incluyendo elementos vasculares y nerviosos. Contrariamente a los trasplantes de órganos como el hígado, el corazón, el riñón, etc., los tejidos heteróclitos (composites) son heterogéneos y pueden provocar fácilmente reacciones de rechazo<sup>65</sup>.

El primer trasplante de mano se remonta a septiembre de 1998, cuando el equipo dirigido en Lyon por J.-M. Dubernard injertó en un hombre de 48 años, amputado de la mano derecha, un antebrazo sacado de un hombre de 41 años en estado de muerte cerebral. Después, 11 alotransplantes de mano han sido realizados en el mundo. Pero fue sólo en noviembre de 2005 que en el hospital universitario de Amiens, J.-M. Dubernard injertó por primera vez un rostro, el “triángulo nariz-labio-mentón”. La muchacha operada, Isabelle Dinoire, había sido mordida por su perra y se había despertado, luego del accidente, completamente desfigurada. No pudiendo encender un cigarrillo, fue a verse al espejo y descubrió con horror que no tenía rostro: “En el hospital, durante mes y medio no salí de mi habitación, pues tenía miedo de la mirada de los otros —cuenta ella dos meses después de su operación, en una conferencia de prensa—. Ya no podía alimentarme normalmente... sólo podía abrir tres milímetros de boca... Después del día de la operación, tengo un rostro como todo el mundo. Puedo abrir la boca y comer. De hecho quiero volver a vivir normalmente...”

Cuando el cirujano se entrevistó con ella, y ella se quitó la máscara, él no tuvo ninguna duda. Ella no tenía rostro. Pero el rostro que se le transplantó, y que la permite ser “como todo el mundo” ¿es el “suyo”? Seguramente que necesitaba un rostro para sobrevivir y nutrirse; para reencontrar una imagen de sí; para afrontar la mirada de los

<sup>64</sup> *Ibid.* pp. 11-12.

<sup>65</sup> M. Siegler. Ethical issues innovative surgery. Should we attempt a cadaveric hand transplantation in a human subject? *Transplant Proc.* 1998, 30, pp. 2779-2782; J. H. Barker *et al.* Proceedings of the second international symposium on composite tissue allotransplantation. *Microsurgery*, 2000, pp. 357-469.

otros. Pero ¿cómo se puede abordar el trabajo de apropiación de un nuevo rostro? ¿Cómo se puede “reconocer” mirándose en el espejo?

El Comité consultivo nacional de ética (CCNE) se pronunció en el 2004<sup>66</sup>, subrayando los problemas éticos relativos al alotransplante de tejidos heteróclitos en caso de injerto de rostro, y recordando los aspectos sociales e históricos de la percepción del rostro humano. “La posesión de un rostro configura el sentido que se tiene de sí mismo; también es uno de los fundamentos de la intersubjetividad. Por estos motivos, poseer un rostro tiene una significación ética unánimemente reconocida”. Lo que caracteriza al rostro humano es por lo demás su unicidad y su expresividad. El rostro “se refiere a una individualidad. Consiste en esta disposición particular, y cada vez única, de los ojos, de la nariz, de la boca, del recorte del rostro, que da su realidad a una encarnación del ser humano. No existe rostro comodín. Los rostros de las máscaras de teatro tienen la forma de un rostro, pero nadie pensaría en confundirlos con un rostro humano. Pues *un* rostro, no puede ser un rostro en general, sino que es *el* rostro de alguien, de un individuo singular que tiene ese rostro y que es el único en tenerlo”.

Descubriendo un rostro se tiene la experiencia de la unicidad de una persona. Y ello incluso cuando se está frente a parecidos como en el caso de dos gemelos, o también en el caso tan raro de los verdaderos sosias. Pues el rostro está siempre animado por expresiones que traducen las emociones más profundas y que los hacen únicos. Por esto su importancia en las relaciones intersubjetivas, en las relaciones que se establecen con los otros, como lo recuerda Levinas. El rostro es la forma misma del otro, la primera vía de acceso a la alteridad: “A la pregunta *¿quién?* responde la presencia no calificable de un ente que *se presenta* sin referirse a nada y que, sin embargo, se distingue de todo otro ente. La pregunta *¿quién?* enfrenta un rostro [...] El rostro, expresión por excelencia, formula la primera palabra: el significante surge en la punta de su signo, como dos ojos que os miran”<sup>67</sup>. El rostro hace presente a la persona, la manifiesta, la identifica, la hace al mismo tiempo extranjera y familiar; extranjera puesto que en su unicidad ella no puede ser reducida a la mismidad del sujeto que encuentra esta prenda/persona; familiar, pues por el rostro dos personas comparten su humanidad.

“Según las circunstancias, a un rostro se le pueden formular dos tipos de preguntas: —escribe Deleuze— O bien, ¿en qué piensas? O bien: ¿qué te pasa, qué tienes, qué sientes o experimentas? Unas veces el rostro está pensando en algo, se fija sobre un objeto, y tal es el sentido de la admiración o del asombro que el *wonder* inglés ha conservado. En tanto que piensa en algo, el rostro vale sobre todo por su contorno envolvente, por su unidad reflejante que eleva a sí todas las partes. Otras veces, en cambio, experimenta o siente algo, y entonces vale por la serie intensiva que sus partes atraviesan sucesivamente hasta un paroxismo, obteniendo cada parte una suerte de independencia momentánea”<sup>68</sup>. El rostro nos individualiza y particulariza. Y esto incluso si la visión de su rostro pasa todo el tiempo por un espejo. Se puede tocar su rostro y adivinarlo, pero es por medio del espejo que se lo ve en tanto imagen reflejada. Y a veces, en el espejo, uno no se reconoce. Por esto los problemas identitarios que esto puede entrañar.

¿Qué puede ocurrir entonces si se pierde el rostro? La pérdida del rostro no es solamente un traumatismo identitario que implica un pesado trabajo de apropiación del

<sup>66</sup> CCNE. El alotransplante de tejidos heteróclitos (ATC) a nivel de la cara (Injerto total o parcial de un rostro). *Avis n° 82*. febrero de 2004.

<sup>67</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*. p.

<sup>68</sup> G. Deleuze. *La imagen-movimiento*. Barcelona: Paidós, 1984. p. 133.

injerto, sino también un traumatismo relacional, dado que lo más a menudo los otros nos identifican por él. Es lo que ocurre en la película *Vanilla Sky* (2002) de Cameron Crowe. David Aames es un joven y brillante editor newyorkino que tiene todo para él: dinero, éxito profesional y las mujeres. Cuando conoce a Sofia, David se enamora. Pero el idilio sólo dura algunos días. Mientras que David se disputa en el vehículo con Julie, una de sus ex-amantes loca de celos, la mujer acelera y se produce el accidente. Julie muere. Atrozmente desfigurado, David es transportado de urgencia al hospital donde los médicos no pueden realizar milagros. David cubre con una máscara lo que queda de su rostro, pero la máscara inexpresiva aleja a todo el mundo. Incluso Sofia lo evade, y su vida se tambalea.

El rostro es siempre lo que permite el encuentro, el intercambio de miradas, el surgimiento de la palabra. Es una especie de trazo, un mapa por descifrar que reenvía al resto del cuerpo y, simultáneamente, a la interioridad de cada uno y a sus contradicciones secretas. Es el signo de la condición humana. Se presenta como una superficie que permite a la mirada explorar el territorio individual del que está al frente de nosotros para orientarnos en su mundo, pero como una “superficie ahuecada” que remite a otras cavidades del cuerpo. “Ya no miro los ojos de la mujer que tengo entre mis brazos, sino que los atravieso a nado, cabeza, brazos, y piernas por entero, y veo que tras las órbitas de esos ojos, se extiende un mundo inexplorado, mundo de cosas futuras, y de ese mundo toda lógica está ausente”<sup>69</sup>. El rostro nunca es una simple superficie exterior. Manifiesta a la vez la unidad y el fraccionamiento de cada individuo.

---

<sup>69</sup> H, Miller. *Trópico de capricornio*. Barcelona: Bruguera, 1980.

## Capítulo III

### EL CUERPO ENTRE NATURALEZA Y CULTURA

Desde siempre la cultura se inscribe en el cuerpo para modelarlo y socializarlo sobre la base de sus reglas y de sus normas. A partir de la infancia, en cada sociedad y en toda época, el cuerpo es “formado” con el fin de que se vuelva un reflejo de los valores y de las creencias socialmente promulgadas. Por esto la importancia — especialmente para un cierto número de historiadores, sociólogos y antropólogos contemporáneos— de subrayar que el cuerpo “es el primer lugar en el que la mano del adulto marca al niño, y es el primer espacio en donde se imponen los límites sociales y psicológicos dados a su conducta, es el emblema en el que la cultura viene a inscribir sus signos como muchos otros blasones”<sup>70</sup>. Por lo demás —como lo ha mostrado claramente Marcel Mauss a comienzos del siglo XX<sup>71</sup>—, la mayor parte de las posturas y de los movimientos son el resultado de una construcción social. Las actitudes que adoptan los hombres y las mujeres en una sociedad dada, aunque puedan aparecer como espontáneas y responder a la lógica del gesto natural, constituyen “técnicas culturalmente valorizadas y actos eficaces”. Las técnicas del cuerpo que rodean el nacimiento, la infancia, la adolescencia y la edad adulta constituyen así “montajes fisiopsico-sociológicos de series de actos” que son “la obra de la razón práctica colectiva e individual”. Por esto, la manera de nadar de los Polinesios es diferente de la de los franceses; por esto, un americano y un francés no adoptan la misma posición de los brazos y de las manos cuando caminan.

Esto es igualmente verdadero cuando se habla de la expresión de los sentimientos. Como lo explica una vez más Mauss: “No son solamente las lágrimas sino todo tipo de expresiones orales de los sentimientos, las que son esencialmente (no tanto fenómenos exclusivamente psicológicos, o fisiológicos) fenómenos sociales, marcados de manera eminente por el signo de la no-espontaneidad y de la obligación más perfecta”<sup>72</sup>. Pero ¿será legítimo pasar de la idea de que la manera de expresar una emoción o un sentimiento responde a menudo a una temporalidad precisa y se inscribe en un código preestablecido, a la idea de que las emociones y los sentimientos nunca tienen que ver con la subjetividad personal? ¿Se puede afirmar que una emoción no tiene realidad en sí?

Para Mauss “todas esas expresiones colectivas, simultáneas, con valor moral y fuerza obligatoria de los sentimientos del individuo y del grupo, son más que simples manifestaciones, son signos de las expresiones comprimidas, en suma: un lenguaje [...] Uno hace algo más que manifestar sus sentimientos, se los manifiesta a otros puesto que es preciso manifestárselos. Se los manifiesta a sí mismo expresándoselos a los otros y por cuenta de los otros. Es esencialmente una simbólica”<sup>73</sup>. Pero ¿qué decir de los gritos que surgen a veces allá donde el lenguaje social fracasa, cuando uno se deja atravesar por sus pasiones independientemente de la acogida que ellas puedan encontrar en el seno de la comunidad de pertenencia? ¿Qué decir además de todas esas manifestaciones de sí, frecuentemente rechazadas por inhabituales y que sin embargo existen, a pesar de los códigos y de las representaciones culturales?

<sup>70</sup> G. Vigarello. *Le corps redressé*. París: Delarge, 1978, p. 9; ver también: A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello. *Historia del cuerpo*. 3 t. Madrid: Taurus, 2005.

<sup>71</sup> M. Mauss. “La expresión obligatoria de los sentimientos” (1921) in *Essais de sociologie*. París: Seuil, 1968; “Las técnicas del cuerpo” (1936) in *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.

<sup>72</sup> M. Mauss. “La expresión obligatoria...”. p. 81

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 88.

## I.- Lo innato y lo adquirido

1. La cultura: lo que permite a los hombres elevarse por encima de su ser natural.

El debate sobre la oposición entre naturaleza y cultura, innato y adquirido se remonta atrás en el tiempo y se encuentran sus orígenes ya en la antigüedad. En Aristóteles, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*, existe una distinción entre *zoè* (es decir la vida) que los humanos tienen en común con todos los seres vivos, y *bios*, entendido como el modo de vida de una persona o de un grupo en particular. La naturaleza es pues considerada como lo que comparten los animales y los seres humanos, siendo en desquite la cultura lo que permite a los hombres elevarse por encima de su ser natural y alcanzar su perfección en el seno de la *polis*. Idea que persiste en el seno de la cultura y del pensamiento occidental durante siglos. Por esto, por ejemplo, la estricta partición entre la palabra, el *logos*, y el grito, la *phonè*. Es la distinción que realiza Aristóteles entre los hombres y los otros animales, especialmente al comienzo de la *Política*, donde dice que “el hombre es por naturaleza un animal político” (I, 2, 1253 a 3), y que es “de todos los animales el único que posee el lenguaje (*logos*)” (1253 a 10); o también en *Sobre el alma*, donde el filósofo precisa que “todo ruido producido por el animal no es voz [...] pues la voz es un ruido que significa, y no solamente sopla aire”. Es la distinción que retoma, aunque en un registro diferente, san Agustín: “Tenemos aquí dos cosas: la voz y el verbo [...] Una palabra cualquiera que no ofreciera ningún sentido, no es una palabra (*verbum*). Una voz en efecto, que sólo resuena, que no presenta ninguna significación; por ejemplo el sonido que sale de la boca de alguien que grita en vez de hablar, se dice: es una voz, pero no una palabra. Tomemos un gemido, es una voz... es un sonido vago que golpea los oídos pero no dice nada a la inteligencia; en cuanto a la palabra, para que merezca verdaderamente ese nombre, es necesario que tenga sentido...” (*De dialectica*, 7, 8). Pero es también la separación establecida por Descartes entre los seres racionales —que expresan su pensamiento por medio de la palabra— y los animales que, por sus gritos, no pueden expresar más que sus emociones; los animales no pueden “usar palabras ni componer otros signos para declararle a los otros [sus] pensamientos” (*Discurso del método*, Vª parte). Ciertamente, el animal comunica pero es totalmente incapaz de construir un enunciado que permita conocer, no tanto sus necesidades, su placer o su dolor, sino sus pensamientos (“Carta a Morus”, 5 de febrero de 1649). Capaz de articular conceptos y de crear enunciados dotados de sentido, el hombre ha sido presentado durante siglos como “diferente” de todas las otras criaturas vivientes, expulsadas éstas del lado de la pura sensación y capaces únicamente de gritar.

Y sin embargo, el hombre también grita. No solamente cuando nace y marca su aparición por fuera del cuerpo de la madre por medio de un chillido del que no es consciente; no solamente cuando es un bebé y da alaridos para expresar sus necesidades y sus deseos, sus placeres y sus aflicciones; sino también cada vez que la palabra le falla, que las emociones lo desbordan, que el lenguaje le muestra sus fallas y sus límites. Se puede gritar para pedir socorro. Se puede dar alaridos de alegría o de dolor. Se puede vociferar como un loco o como un condenado. Se puede aullar porque nos equivocamos y queremos ahogar la voz de los otros. Pero también se puede aullar porque no se nos escucha y porque no hay otro medio para manifestar su desespero y para hacerse escuchar; se puede clamar ante alguien; se puede levantar la voz contra la opresión, el escándalo, la injusticia.

Pero la lista de actividades que tienen fuertes connotaciones naturales, y que las sociedades humanas han tenido la necesidad de ocultar y de disfrazar, es extremadamente larga (es suficiente con pensar en la defecación, la copulación, la

masticación, etc.). Por esto la idea de que los niños tienen la necesidad de ser formados y educados para comprender cuáles comportamientos no son considerados como civilizados y cuáles deben ser controlados, ocultados o suprimidos.

## 2. El reduccionismo en los siglos XIX y XX.

Con la revolución científica del siglo XVII y los desarrollos de la ciencia experimental, los investigadores se esfuerzan por explicar el comportamiento humano refiriéndose a la anatomía humana, a la biología, a la química. En este contexto se inscribe el positivismo del siglo XIX, con sus investigaciones en criminología. Pero es también en este contexto que nos comenzamos a interesar en el papel de los genes en la construcción del cuerpo y del espíritu.

La figura intelectual más importante de la historia moderna de la criminología es Cesare Lombroso (1835-1909). En el gran debate para saber si la matriz causal que permite explicar de manera adecuada el comportamiento criminal era el producto de las características hereditarias o del entorno social, Lombroso afirma que existe un “tipo criminal” bien definido. Para el investigador italiano, criminal se es desde el nacimiento, y no bajo el efecto de la socialización en un entorno desviador; el criminal presenta por lo demás “estigmas corporales” que se pueden descubrir muy fácilmente.

En el mismo período, los trabajos científicos evolucionan también a nivel de la genética. En 1909, Wilhelm Johannsen introduce la palabra “gen”<sup>74</sup>. La genética se impone entonces como una búsqueda fundamental que busca explicar no solamente la construcción del cuerpo, sino también los comportamientos humanos. Un paso decisivo es dado en 1953, con el descubrimiento por parte de James Watson y Francis Crick de la estructura en doble hélice del ADN (ácido desoxirribonucleico). Progresivamente se muestra que cada gen corresponde a una porción del ADN de un cromosoma y que su secuencia es utilizada para producir las proteínas y, por ahí, asegurar todas las funciones de la vida del organismo. Se encuentra así planteada la idea según la cual cada carácter físico del organismo (representado por una proteína) tiene por causa un gen particular. Lo que explica que, a todo lo largo del último siglo, el gen haya adquirido un sorprendente valor explicativo, que llega a empujar aún en la actualidad a cierta gente a investigar en los genes no solamente el origen de las características físicas, sino también un cierto número de comportamientos como por ejemplo el adulterio y la homosexualidad.

Por lo demás, en 1975 el estadounidense Edward O. Wilson funda la “sociobiología”, una concepción según la cual los comportamientos son expresiones de los genes al mismo título que los rasgos somáticos<sup>75</sup>. Concepción que continúa teniendo un cierto éxito tanto en la comunidad científica como entre el gran público, a pesar del hecho de que la posibilidad de expresión de los genes no tiene común medida con la riqueza de las diferencias culturales que se pueden constatar cuando se analizan actitudes y comportamientos humanos. De hecho, los estudios que pretenden descubrir los fundamentos genéticos del comportamiento y de la personalidad, aunque controvertidos, son aún muy numerosos. En 1995, David Reiss, profesor de psiquiatría en la Universidad Georges Washington de Washington, sostiene que “la confianza en sí mismo es transmisible por herencia”<sup>76</sup>. En 1996, investigadores americanos anuncian haber descubierto el fundamento genético del “deseo de novedad”, de la “necesidad de sensaciones fuertes” y de la “excitabilidad”<sup>77</sup>. En el mismo 1996, otros investigadores

<sup>74</sup> M. Morange. *La part des gènes*. París: Jacob, 1998.

<sup>75</sup> E. O. Wilson. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA; Harvard University Press, 1975.

<sup>76</sup> D. Reiss. “Genetic influence on family systems. Implication for development”, *Journal of Marriage and the Family*. Agosto de 1995, p. 547.

<sup>77</sup> R. C. Clarringer *et al.* “Mapping genes for human personality”. *Nature Genetics*. Enero de 1996.

declaran haber localizado un marcador genético del alcoholismo en la rata<sup>78</sup>. Pero ¿realmente se puede creer que la relación entre genes y caracteres es así de simple y directa?

En realidad, la relación entre genes y caracteres es de una extrema complejidad, lo que hace muy delicado, para no decir falaz, el empleo de fórmulas tales como “el gen de...”. Tanto más cuanto que el desciframiento del genoma humano (es decir la secuenciación de los genes presentes en el ADN a la cual se llegó en 2003) está lejos de ser aclarado. Cada gen —como lo explica Henri Atlan— puede estar implicado en la síntesis de muchas proteínas, y una misma proteína puede tener funciones diferentes, según su entorno fisicoquímico en la célula y sus interacciones con otras proteínas; el gen es claramente una memoria biológica, pero no es un programa responsable en directo del desarrollo de los organismos<sup>79</sup>. Lo que significa negar la existencia de un vínculo causal lineal entre gen, proteína y carácter; independientemente de las bases genéticas, cada individuo evoluciona en un entorno particular, padece presiones de su ambiente, y es él mismo un actor de su propia vida. De hecho, como lo muestra la sociología del cuerpo de David Le Breton, el cuerpo está siempre “agarrado en la trama del sentido”; él es siempre “el lugar y el tiempo donde el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal”<sup>80</sup>. Por esto la idea de que “la percepción es una toma de posesión simbólica del mundo, un desciframiento que sitúa al hombre en situación de comprensión a su respecto”<sup>81</sup>.

### 3. La identificación de una persona por su ADN.

Los problemas ligados al reduccionismo genético son evidentes cuando se piensa en la utilización de los análisis genéticos para identificar a un individuo, ya sea en el cuadro del derecho penal (análisis de las huellas genéticas) o en el del derecho civil (prueba de paternidad)<sup>82</sup>. El carácter genético de un individuo proviene de las múltiples combinaciones posibles de las huellas genéticas de sus dos padres. Exceptuando a los verdaderos gemelos, la probabilidad para que dos seres tengan la misma traza genética es casi nula. Determinar las características de una huella a partir de una muestra de ADN (sangre, vello, pelo, célula de piel, saliva, traza de sudor, esperma) parece así permitir, por comparación, atribuir la paternidad de un niño, verificar un lazo familiar o identificar un culpable. Para esto último, por ejemplo, la comparación entre el ADN de las trazas encontradas en el lugar de un crimen y el de una persona sospechosa parecería suficiente. Lo que conduce a constituir un Fichero nacional automatizado de las huellas genéticas (FNAHG), común a la policía nacional y a la gendarmería nacional <en Francia>. Creado por la ley del 17 de junio de 1998, relativa a la prevención y a la represión de las infracciones sexuales, ese fichero al comienzo sólo tenía que ver con una parte muy específica de la delincuencia, limitando su campo de aplicación a las solas infracciones de naturaleza sexual (violaciones, agresiones y exhibiciones sexuales, infracciones ligadas a la pedofilia). La ley sobre la seguridad interior de Nicolas Sarkozy del 19 de marzo de 2003 permite integrar al fichero las huellas genéticas de todo autor de un “atentado contra las personas y los bienes”. Hasta el punto que, al cabo de algunos años de existencia, el FNAHG contiene ya 255.0000 perfiles nominativos de condenados o de encausados, así como millares de

<sup>78</sup> B. Holmes. “A gene for Boozy Mice”. *New Scientist*. Septiembre de 1996.

<sup>79</sup> H. Atlan. *La fin du “tout génétique”?* *Nouveaux paradigmes en biologie*. París: INRA, 1999.

<sup>80</sup> D. Le Breton. *La sociología del cuerpo* (1992). París: PUF, 2002.

<sup>81</sup> D. Le Breton. *La saveur du monde*. París: Métailie, 2006.

<sup>82</sup> F. Dreifuss-Netter. “Empreinte génétique”, y D. Thouvenin. “Tests génétiques”, in M. Marzano (dir.). *Dictionnaire du corps*. París: PUF, 2007.



“huellas” tomadas en escenas de crímenes o de delitos: escamas de piel en una colilla de cigarrillo, gollete de botellas, sudor en la empuñadura de una puerta, etc.

La idea que un criminal deja siempre en la escena del crimen índices biológicos no es nueva. Son siempre los elementos corporales recogidos los que son susceptibles de “hablar” en el lugar de un sospechoso. Lo que es nuevo, es el valor científico concedido a las pruebas genéticas que conducen a menudo a considerar esta prueba como irrefutable<sup>83</sup>. El método utilizado en criminología consiste en aislar, luego en analizar regiones particulares del ADN. Ellas se distinguen en efecto por la presencia de secuencias repetidas de nucleótidos, llamados alelos, cuya talla varía considerablemente de un individuo a otro, para un mismo sitio del ADN<sup>84</sup>. Dicho de otro modo, si, para un mismo emplazamiento en el ADN, la talla de los alelos de un índice es igual a la de los alelos de un sospechoso, se puede concluir en principio la existencia de identidad: el índice proviene claramente del sospechoso. Sin embargo, el resultado de estas pruebas no reviste sino valor de probabilidad, y las condiciones de recolección y de conservación de las tomas comportan a menudo riesgos de error. Incluso si la analogía con la técnica de las huellas digitales puede hacer pensar que se trata de una simple operación de rutina; en realidad, para obtener un código de barras revelador, las operaciones son particularmente delicadas; al levantar la superficie de la piel para sondear dentro del cuerpo, el criminólogo no siempre encuentra materia de certidumbre.

Aún más problemática parece la utilización de las pruebas genéticas en el cuadro de las investigaciones de paternidad. Es verdad que, para la ley francesa, la paternidad es “definitiva” una vez que alguien ha sido designado, en su acta de nacimiento, como nacido de una mujer casada y que haya sido criado por ella y su marido. Pero existe la posibilidad, para un padre, de enviar una muestra de sus células epiteliales con las de su hijo a uno de los laboratorios internacionales que proponen sus servicios en Internet. Pero ¿se puede reducir la paternidad a los lazos genéticos? ¿Se puede realmente decir que la “verdadera filiación” es la biológica?

El caso de las concepciones realizadas gracias a la donación de espermatozoides es un ejemplo particularmente aclarador. En efecto, en este caso ningún lazo genético existe entre el padre legal y su hijo, el espermatozoide utilizado para la fecundación del óvulo materno es el de un donante anónimo. Y sin embargo, el padre del niño es claramente el hombre estéril que lo ha deseado con su cónyuge o su concubina. Es el deseo de la pareja el que está en el origen del niño, independientemente del hecho de que una parte del material genético viene de un tercero, donador.

## II.- Las trampas del constructivismo

Mientras que la antropología física toma el partido de la naturaleza contra la cultura, la antropología social —y más generalmente la sociología— rechaza los argumentos reduccionistas y afirma que los fenómenos que parecen producirse naturalmente son en realidad producidos por procesos sociales. El constructivismo —que se vuelve en el curso del siglo XX una orientación sociológica muy influyente— insiste sobre el hecho de que todo acontecimiento es necesariamente un “hecho social” y que el propio cuerpo no es en el fondo más que el fruto de una construcción sociocultural. Al hilo de los años se afirma, como en una especie de evidencia, la idea

<sup>83</sup> C. Cabal. *El valor científico de la utilización de las huellas genéticas en el dominio judicial*. Oficina parlamentaria de evaluación de las selecciones científicas y tecnológicas. Asamblea nacional, nº 3121, y Senado, nº 364, 7 de junio de 2001.

<sup>84</sup> A. Miras, M. Mali, D. Malicier. *L'identification en médecine légale*. Lyon: Lacassagne, 1991. pp. 136-137.

que “el cuerpo es una ficción, un conjunto de representaciones mentales, una imagen inconsciente que se elabora, se disuelve, se reconstruye al hilo de la historia del sujeto, por mediación de los discursos sociales y de los sistemas simbólicos”<sup>85</sup>. Pero si, en sus escenografías, el cuerpo es sin duda tributario de las condiciones culturales y sociales que varían a lo largo de los siglos, ¿se puede por lo mismo decir que el cuerpo es una ficción tributaria de la cultura? Si el cuerpo no fuese sino un texto escrito por la cultura, ¿qué quedaría de él una vez que el lenguaje cultural es “deconstruido”?

En el fondo, el problema del constructivismo está ligado a su tendencia a ignorar, o a negar, la importancia del mundo fenoménico. Pues, si las representaciones culturales del cuerpo están inscritas en una historia, también existe la vivencia de la encarnación de la que sólo se puede dar cuenta si se comprende al cuerpo como expresión de una experiencia subjetiva. Desde este punto de vista, una cosa es reconocer el impacto que la cultura y la sociedad tienen sobre la manera que uno tiene de educar sus deseos y de expresar sus emociones, y otra muy distinta es pretender que los deseos y las emociones sólo son el producto de una construcción. Así mismo, una cosa es reconocer la posibilidad de “construir” nuestros cuerpos por medio de las técnicas sociales y culturales, y otra muy distinta es pretender que el cuerpo no es nada distinto a una construcción cultural y social.

Cada sociedad puede entonces tener “su cuerpo”, de la misma manera como tiene su lengua. Como una lengua, este cuerpo puede estar sometido a una gestión social y puede también obedecer a reglas, a rituales de interacción, a escenificaciones cotidianas. Pero el cuerpo es también una realidad personal. Gestos como “acariciar” y “besar” tienen una significación específica y particular para cada individuo, independientemente de la significación cultural que ellos recubren en una sociedad dada.

Desde un cierto punto de vista, la posición del cuerpo entre la naturaleza y la cultura no es sino intermediaria: por una parte, los cuerpos viven, mueren, comen, duermen y experimentan dolor y placer independientemente de su construcción social; por otra parte, están inscritos en un medio social y cultural y sus movimientos son también el fruto de la educación y de la cultura. Los problemas nacen cada vez que rechazamos la articulación de la natural y de lo cultural, y que nos focalizamos sea sobre el cuerpo biológico genéticamente determinado, sea sobre el cuerpo social culturalmente construido. Pues ¿se puede realmente reducir el cuerpo sea al simple fruto de una organización genética, sea al puro producto de una construcción social y cultural?

El cuerpo sólo es una ficción.

Con posterioridad al éxito del estructuralismo y de los trabajos de Michel Foucault, se desarrolla un movimiento especialmente en los EE. UU. según el cual el cuerpo no es sino un texto escrito por la cultura. Por eso la idea que la única manera de oponerse a la cultura dominante es deconstruir ese texto produciendo con ello uno nuevo. Así, Donna Haraway introduce el concepto de *cyborg* y hace de él una herramienta que le permita proponer una nueva teoría del cuerpo.

Para Haraway, el *cyborg* representa el emblema de un porvenir abierto a las ambigüedades y a las diferencias, por la fusión en un mismo cuerpo de lo orgánico y de lo mecánico. Es así como en su *Manifiesto Cyborg* ella explica que, a fines del siglo XX “todos somos quimeras, híbridos de máquinas y de organismos pensados y fabricados. En una palabra, somos *cyborgs*”. Donna Haraway considera que el concepto de

<sup>85</sup> A. Corbin et al. *Historia del cuerpo. II. De la revolución a la Gran Guerra*. Madrid: Taurus, 2005. p. 17.

naturaleza ya no tiene realmente sentido y que entonces no hay nada que temer del matrimonio entre el cuerpo (supuesto natural) y la máquina (salida de los avances tecnoculturales); “El *cyborg* salta la etapa de la unidad original, de la identificación con la naturaleza en el sentido occidental. Esta es su promesa ilegítima que puede conducir a la subversión”. No solamente el *cyborg* se presenta como un cuerpo modificado, reinventado sin cesar, sino que además aparece como una manera de reescribir el texto de todos los cuerpos dominados, explotados, naturalizados. Haraway se adhiere a las tesis postestructuralistas según las cuales el sistema simbólico de occidente está fundamentado no solamente en oposiciones binarias —cuerpo/alma, materia/espíritu, emoción/razón— sino también sobre la sumisión jerárquica del primer término del dualismo al segundo, y cree encontrar en el *cyborg* una solución. En efecto, para ella el *cyborg* contribuye al hundimiento de la “red simbólica estructurante del Yo occidental” por medio del cuestionamiento de todo tipo de dualismo. El *cyborg* —explica ella— es “una criatura en un mundo sin género”, una entidad que hace posible la borrada de las fronteras corporales habituales. Por esto la posibilidad de una abertura a la multiplicidad y a la indeterminación. Pues ante todo, el *cyborg* no es ni hombre ni mujer; es un ser híbrido “sin límites precisos, delgado, inmaterial”.

Otro ejemplo de la fascinación por la fusión del hombre y de la máquina es el cine de David Cronenberg. Todos sus películas se construyen en torno al cuerpo transformado: objetos que se injertan en la carne; máquinas que se fusionan con los órganos; los órganos se metamorfosean en máquinas. Desde *Stereo* (1969) —su primer largo metraje— hasta *Spider* (2002), pasando por *Shivers* (1975) —donde el “héroe” es un parásito y los cuerpos están reducidos a vectores de contaminaciones diversas—, o por *Rage* (1976) —donde la heroína, después de haber padecido un injerto de tejido, desarrolla bajo la axila una especie de dardo eréctil que va a transformarla en vampira—, Cronenberg podría ser resumido por el eslogan de *Videodrome* (1983): “¡Larga vida a la nueva carne!”, que hace referencia al nacimiento del hombre tecnológico. “La interpretación más accesible de la nueva carne —dice Cronenberg— sería que sea posible realmente cambiar lo que significa ser humano en el plano físico”<sup>86</sup>. *Videodrome* es desde este punto de vista una obra muy importante para el realizador, pues subraya cómo para él la fusión absoluta entre las máquinas, los espíritus y los cuerpos es de acá en adelante inevitable. Max, el héroe de la película, dirige una pequeña cadena de televisión sobre una red cableada, y propone a sus telespectadores secuencia choque que no se encuentran en otros canales. Un día, cae por azar en un programa titulado “Videodrome”: sin intriga ni personaje, la película es una serie de asesinatos y de torturas. Al comienzo fascinado por esas imágenes, Max se da cuenta progresivamente que “Videodrome” tiene el poder de modificar su espíritu y su cuerpo. De hecho, la sociedad “Spectacular Optical”, productora de “Videodrome”, es una organización política que desea utilizar los signos-videos para manipular los espectadores. Max se sumerge así en una ilusión permanente y comienza a creer que los cambios físicos y psíquicos que conoce pueden conducirle a una evolución positiva: la nueva carne.

¿Se trata sin embargo de una evolución positiva o de una pesadilla? Las escenas finales de la película son equívocas: Max se entrega a la nueva carne, y *Videodrome* se cierra sobre el eslogan: “¡Viva la carne nueva!”, lanzado por nuestro héroe en el momento mismo en que se apresta a suicidarse en un caos de una última y devastadora alucinación. En el trasfondo, una voz femenina lo guía: “Aquí estoy para guiarte Max. Aprendí que la muerte no es el fin. Puedo ayudarte. Debes ahora ir hasta el fondo, una

<sup>86</sup> P. Handling, P. Véronneau (dir.). *L'horreur intérieure: les films de David Cronenberg*. París: Cerf, 1990.

total transformación. No tengas miedo de dejar morir tu cuerpo, conténtate con venir hacia mí Max, ven hacia Nicki. Mira, te voy a mostrar cuán fácil es...”

### III.- La diferencia de los sexos

La querrela entre reduccionistas y constructivistas se radicaliza cuando uno se interesa en la cuestión de la diferencia de los sexos. Si en efecto es verdad que, cuando nace un niño, uno de los primeros actos de los padres consiste en declarar en el estado civil el “sexo” del bebé, también es verdad que la repartición clásica de los seres humanos en hombres y mujeres no para de ser cuestionada en estos últimos años. Para un cierto número de investigadores, no se trata solamente de apuntar con el papel que la sociedad juega en la construcción del género femenino o masculino, sino de argumentar que el sexo mismo no es, en el fondo, sino el fruto de una construcción. Pero ¿se puede reducir la diferencia de los sexos a una diferencia de los papeles sociales? O por el contrario ¿se puede fundar esta diferencia únicamente en criterios biológicos?

En realidad, para que los papeles masculino y femenino sean únicamente el resultado de una construcción, sería necesario que estuvieran desligados de toda referencia anatómica, hasta la borradura de la “realidad” del cuerpo. Por el contrario, hacer de los papeles sexuales una simple consecuencia bioquímica de la diferencia anatómica significaría escamotear completamente la complejidad de la vivencia individual, y referirse al cuerpo como a un “dato natural”, lo que equivale a una “esencia inmutable”.

#### 1. Sexo y género

¿Qué es ser un hombre? ¿Qué es ser una mujer? ¿Qué es lo que constituye nuestras identidades sexuales? En lengua francesa <y española>, la palabra “sexo” designa tradicionalmente no solamente la identidad biológica (la que hace que uno sea reconocido como un *macho* o una *hembra*), sino también la identidad social (es decir el conjunto de los rasgos de personalidad que hacen que uno se identifique como un hombre o una mujer), mientras que en inglés hay dos términos diferentes, *gender* y *sex*, el “género” y el “sexo”. El primero designa el conjunto de reglas implícitas o explícitas que rigen las relaciones entre los hombres y las mujeres; la palabra “sexo”, en desquite, califica las características biológicas que se dice distinguen las “hembras” de los “machos”.

El primero en utilizar el término “genre” es el Dr. John Money, en 1955. A partir de sus estudios sobre la ambigüedad genital, Money emplea el término “genre” para designar la dimensión psicológica que hace que uno se sienta hombre o mujer. Para el médico estadounidense, cualquiera sea su sexo biológico de origen, un niño criado como niña se piensa niña, y un niño levantado como niño se piensa niño. Lo que plantea evidentemente un cierto número de problemas en el caso de los hermafroditas, cuando los órganos genitales tienen un aspecto ambiguo y se le asigna un sexo al niño realizándole las transformaciones quirúrgicas y hormonales necesarias. Es a partir de estos estudios que el término “genre” comienza a ser utilizado como una herramienta de investigación, especialmente en los años 1970 con los “*women’s studies*”, los estudios sobre las mujeres. Subrayar la diferencia entre sexo biológico y sexo social se vuelve —para las feministas— el medio de darle un golpe de gracia a la ideología “naturalizadora” que hacía de la diferencia de los sexos un dato natural inalterable. Al lado sin embargo de las reflexiones consagradas a la deconstrucción de la dominación masculina y a la afirmación de la igualdad hombre/mujer, a partir de los años 1990, se comienza a ver la emergencia de un movimiento radical que, a nombre de la igualdad, pretende borrar a la vez las diferencias de género y las diferencias de sexo.

En 1990, Judith Butler publica en los Estados Unidos un libro que marca un hito, *Gender Troubles, Feminism and the Politics of Subversion* (traducido al francés en 2005 bajo el título: *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*; traducido al español como *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, 2006). En la base de sus investigaciones existe la voluntad de pensar histórica y políticamente el orden sexual y sus normas. Judith Butler insiste sobre la construcción social del género y sobre el hecho de que no existe ningún lazo real entre la pertenencia morfológica a un sexo y su género. Lejos de ser “esencias”, para Butler los géneros nacen de las prácticas cotidianas del cuerpo que la sociedad empuja a adoptar; indeterminado en su nacimiento todo individuo “se vuelve” un hombre o una mujer únicamente porque él/ella interpretan sin cesar los papeles normados de hombre o de mujer que la sociedad sugiere interpretar. Desde este punto de vista, para Butler, “ser un hombre” o “ser una mujer” consiste en realizar las actuaciones de la masculinidad y de la feminidad; el conjunto de los actos que un individuo realiza y que son los llamados a expresar su identidad sexuada sólo son invenciones fabricadas y mantenidas gracias a “signos” corporales. Pero ¿qué ha sido del sexo? ¿Es también el fruto de una construcción? ¿Es un simple “signo”?

## 2. “Se nos inflige el sexo”

Para Judith Butler no solamente el género es construido sino que el propio sexo es el objeto de una construcción, de naturaleza política. En efecto, para ella, el término “sexo” implica ya una opción de poder. Por eso la convicción de que obligar a un individuo —comenzando por los intersexuales (cuyos órganos o caracteres sexuales secundarios son ambiguos)— a insertarse en una “clase sexual” es ya una violencia. Hasta el punto que, para ella, es evidente que se nos “inflige” el sexo, como se “nos inflige la vida”. La noción de sexo se vuelve así una especie de vehículo de prejuicios y de intenciones normativas, puesto que el individuo está reducido a una “naturaleza” corporal o carnal, que le impone un destino.

En la recta línea de este pensamiento se inscriben los trabajos de Monique Wittig, de Beatriz Preciado y de Marie-Hélène Bourcier<sup>87</sup>, según las cuales es necesario poder oponerse al sexo que se nos impone, “escogiendo” su género. En su libro *Sexpolitiques, Queer Zone 2* —que quiere “hacer bailar en todos los sentidos la república *straight* (blanca, macho, heterosexual)”—, Marie-Hélène Bourcier declara querer dedicarse “a esa zona candente que es la frontera entre la sexualidad, los géneros, la raza y el espacio público”<sup>88</sup>. Ella quiere mostrar “que los géneros no son dos sino innumerables, que ellos son el resultado de toda suerte de construcciones, que es necesario verlos como formas de actuaciones, imitaciones sin original”. Lo que quiere decir que cada individuo puede construir e inventar su propia sexualidad, original e incomparable, que no hay ni dos sexos ni dos géneros, sino una infinidad de escogencias posibles. Es el fondo del pensamiento *queer*, que lleva a sus extremos la ideología constructivista. Utilizado como un insulto cuyo equivalente sería “sucia ramera” o “marica cochino”, el término *queer* ha sido objeto de muchas reapropiaciones semánticas. Ante todo, por parte de los propios homosexuales que han utilizado la expresión para reivindicar sus orientaciones sexuales; luego por los teóricos de la “indiferencia de los sexos”, que han hecho del *queer* el fundamento mismo de la desnaturalización de las identidades de género y de las identidades sexuales.

<sup>87</sup> B. Preciado. *Manifeste contra-sexuel*. París: Balland, 2000; M. Wittig. *La pensée Straight*. París: Balland, 2001; M.-H. Bourcier. *Queer Zones*. París: Balland, 2001.

<sup>88</sup> Marie-Hélène Bourcier. *Sexpolitiques, Queer Zones 2*. París: La Fabrique, 2005.

Cuando en 1990, Teresa de Laurentis inventa la *Queer theory*, desea “hacer explícita, comparar o confrontar las historias respectivas, los prejuicios y los cuadros de referencia conceptuales que hasta entonces han caracterizado las auto-representaciones de las lesbianas y gays norteamericanos, de todos los colores de piel, para —a partir de ahí— remodelar los términos de una política de alianza a través de las diferencias, e inventar otra manera de pensar lo sexual”<sup>89</sup>. En la actualidad el término *queer* designa ante todo una *praxis* que se inscribe en la deconstrucción del sistema sexo/género, como una “contra-sexualidad”. La idea de una verdad natural del cuerpo no tiene sentido para autores como Preciado y Bourcier. Por esto la defensa y los alientos por parte del movimiento *queer* de toda una serie de prácticas como la pornografía, la prostitución, el sadomasoquismo. Lo que no deja de plantear problemas éticos y políticos. Como muy bien lo ha mostrado Sheila Jeffreys, en una obra intitulada *Unpacking Queer Politics (Débander la théorie “queer”*, trad. del inglés 2003), el pretendido discurso de liberación de la ideología *queer* no hace en realidad más que perpetuar la supremacía masculina y las relaciones sexuales de dominación. En efecto, al relativizar hasta el infinito la sexualidad y el género (“todo es posible”, “todo es bueno”), ella anima al individualismo liberal y la indiferencia política, y se convierte en una nueva máquina de opresión de las mujeres, pues borra toda posibilidad de reconocer y de ir en contra de la violencia ejercida contra las mujeres. En el momento en que “lo femenino” termina por ser aceptado en la escena de las prácticas y de las palabras del poder, ¿no es al menos paradójico querer hacerlo desaparecer?

### 3. De las funciones fisiológicas a la economía pulsional

No hay cuerpo humano que no sea identificado como femenino o masculino. Cuando nace, un niño es de entrada asignado a su sexo, lo que claramente tiene consecuencias a nivel de su identidad personal. En efecto, la asignación a un sexo — como lo explica Françoise Collin— funciona a la vez como una constatación orgánica y como una orden programática normativa expresa. Pero si la asignación sexual es una “construcción social” en tanto que el género de un individuo es desde el nacimiento fabricado por la norma externa a la cual se le somete sobre la base de una particularidad orgánica, el sexo mismo ¿será por tanto enteramente reducible a esta construcción?

Es evidente que toda posición biológica fuerte, y por tanto reduccionista, que hace de las actitudes de género una simple consecuencia del sexo biológico es extremadamente problemática. Así sólo sea porque lo que se llama el sexo biológico está lejos de ser perfectamente identificable. Actualmente, se tiene la tendencia a identificar el sexo biológico con un conjunto de características biológicas como los cromosomas (XX para las mujeres, XY para los hombres), los órganos genitales (la vagina para las mujeres y el pene para los hombres), las hormonas (una proporción más importante de estrógenos para las mujeres, y de testosterona para los hombres). Y sin embargo, existen ciertos datos que parecen borrar las fronteras: algunos hombres están provistos de dos cromosomas X, del mismo modo como hay mujeres con un cromosoma Y; algunos individuos nacen con órganos sexuales indiferenciados, a la vez femeninos y masculinos, etc.

El nudo de la cuestión es: si bien es cierto el “cuerpo biológico” plantea problemas, hay no obstante un “real” cuerpo que no podemos fingir olvidar; la arbitrariedad en el papel que puede jugar el cuerpo nunca es absoluto. Como lo muestra el psicoanálisis, existen vínculos entre las funciones fisiológicas y la economía pulsional de un individuo, el “cuerpo erótico”, que emergen siempre a partir del “cuerpo

<sup>89</sup> T. de Laurentis. “Teorizar, dice ella”. Actas del Coloquio CNAM-Mage. *Épistémologie du genre: regards hier, points de vue d'aujourd'hui*. París, 2004. p. 14.

biológico”: “Entre los dos cuerpos existiría una relación de engendramiento. El cuerpo erótico tendría que ver con lo adquirido y sería progresivamente construido a partir del cuerpo biológico que, en cuanto a él, dependería de lo innato”<sup>90</sup>. Con toda claridad, el desarrollo del cuerpo erótico se apoya en los cuidados corporales prodigados por los padres. Pero ello no impide que el punto de partida siga siendo el cuerpo biológico, y que “la vida que se revela en el cuerpo y por medio del cuerpo no se experimente inmaterialmente en ausencia del cuerpo biológico”<sup>91</sup>. Por esto el descubrimiento psicoanalítico del cuerpo erógeno representa una especie de nueva “arqueología del cuerpo”, al ser el cuerpo a la vez un símbolo de la vida humana y una expresión de la persona. Como lo escribe Freud: “El yo es, ante todo, un ser corporal, no es solamente un ser de superficie sino incluso la proyección de una superficie”<sup>92</sup>.

Día a día cada individuo es confrontado con escogencias difíciles, y es en la realidad de la experiencia donde cada uno toma contacto con su corporeidad. El cuerpo real, con sus deseos y sus sensaciones, se vuelve así a la vez una categoría fundadora para oponer al cuerpo-texto, y el resultado de un análisis de la experiencia que cada individuo tiene de su propio cuerpo: “El nudo del asunto es *re-naturalizar* el cuerpo liberándolo así de la dicotomía entre naturaleza y cultura. Conviene entonces construir un modelo nuevo de cuerpo, natural y cultural a la vez, que sea capaz de superar a la vez el cuerpo biológico y determinado, y el cuerpo postestructuralistas y marcado por la cultura”<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> C. Dejours. *Le corps d'abord*. París: Payot, 2001. p. 11.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>92</sup> S. Freud. *El yo y el ello*. Madrid: Nueva, 1924. p. 257.

<sup>93</sup> C. Bigwood. “Renaturalizing the body with the help of Merleau-Ponty”, in D. Welton (dir.). *Body and Flesh*. Oxford: Blackwell, 1998. p. 103.

## Capítulo IV

### ABYECCIÓN Y REIFICACIÓN: LA OPACIDAD DE LA MATERIA

¿Es necesario partir y será preciso regresar?, se pregunta Santosh, el joven hindú de una novela de W. S. Naipaul, que se encuentra lejos de Bombay, en Washington, una ciudad de la que no conoce ni las leyes ni los códigos<sup>94</sup>. Santosh trata de volver aprender a vivir con su cuerpo dislocado. Echa de menos la fusión mística con la naturaleza que conocía en su país y se encuentra ante un cuerpo-objeto para alimentar y vestir: “En el pasado, estaba mezclado con el agua del río, nunca estuve separado con una vida para mí; pero yo me contemplé en un espejo y decidí ser libre. La única ventaja de esta libertad ha sido la de permitirme descubrir que tenía un cuerpo y que debía durante un cierto número de años, nutrir y vestir ese cuerpo. Y luego todo terminará...” Salido de su cultura, Santosh no llega a comprender cómo ser a la vez libre de vivir en un cuerpo que le pertenece (y que por tanto no es ya pues una parte del cosmos) y capaz de no sucumbir a las exigencias materiales de su cuerpo biológico. Su problema es aprender a hacer con su cuerpo y su materialidad, sin por ello terminar reducido a eso; comprender que el cuerpo remite a la realidad de la condición humana y a sus límites, pero también que es dentro de esos límites que puede ser libre de ser él mismo.

#### I.- El cuerpo y lo abyecto

El cuerpo es el signo de nuestra finitud. Es él el que, de cierto modo, nos reenvía a todo lo que no querríamos ser: nuestra fragilidad, nuestras debilidades, nuestros límites, nuestras enfermedades, nuestra muerte... Es un objeto material que produce sustancias como los sudores, las excreciones, los excrementos; que nos amarra a nuestros instintos y a nuestros miedos; que nos aprisiona en el mundo... Es “abyecto”, “extraño”, “despreciable”. “Todas mis desgracias vienen de esa cantidad de carne que no me abandona desde que soy pequeño —escribe Amos Oz en *Sola la mar*—. No se puede sacar nada de acá [...] Eso iría a tal punto mejor si yo pudiera desembarazarme de ella [...] Ya no tendría necesidad de dormir, de respirar, ni de más cigarrillos...”<sup>95</sup>.

Del latín *abjectus*, participio pasado del verbo *abjicere* compuesto de *ab* (prefijo que marca alejamiento, la repulsión) y de *jectus*, “rechazado”, los términos “abyecto” y “abyección” remiten a la vez a lo que inspira repulsión y disgusto, y a lo que es despreciable. Desde este punto de vista, la categoría de lo abyecto es bastante próxima de las del horror y del terror, y remite directamente a las nociones de mácula, de desecho, de impuro. Nociones que con frecuencia están asociadas al cuerpo y a sus productos. La palabra “puro”, por oposición a impuro y a desecho, designa en desquite lo que es limpio, sin mancha, impecable. Lo que ha hecho que el concepto de puro se asocie frecuentemente al alma, al conocimiento abstracto, a los ideales. La extensión del término es prácticamente ilimitada, pero cualquiera sean sus empleos, la noción induce siempre la idea de una jerarquía de valores, lo puro siendo por definición preferible a lo impuro.

La idea de pureza lleva consigo un rechazo más o menos marcado de todo lo que es material y perecedero. Por eso la tendencia a considerar el cuerpo como lo impuro por excelencia, porque está prometido a la muerte y consagrado a la descomposición, así como porque ingiere, digiere, asimila, expulsa y secreta. “Refiriéndose

<sup>94</sup> V. S. Naipaul. *En un estado libre*. Barcelona: Destino, 1981.

<sup>95</sup> A. Oz. *Seule la mer*. París: Gallimard, 2005.



permanentemente a los orificios corporales como a otros tantos puntos de referencia que-recortan-y-constituyen el territorio del cuerpo —escribe Julia Kristeva— los objetos que polucionan son, esquemáticamente, de dos tipos: excremenciales y menstruales [...] El excremento y sus equivalentes (podredumbre, infección, enfermedad, cadáveres, etc.) representan el peligro venido del exterior de la identidad: el yo amenazado por el no-yo, la sociedad amenazada por su afuera, la vida por la muerte. La sangre menstrual, por el contrario, representa el peligro que viene de la identidad<sup>96</sup>. El cuerpo tendría así sus poluciones, sustancias marginales que sería necesario controlar constantemente con el fin de que no se desplacen y que no amenacen al sujeto y sus límites. Pero también habría enemigos exteriores, basuras que aterrorizan e inquietan desde fuera y que pueden perturbar la integridad de un individuo. Por esto desde siempre ha existido la instauración de una serie de reglas bastante estrictas para alejar de sí lo impuro, ya se trate del alimento impuro, de las enfermedades, de los cadáveres.

#### Puro e impuro.

El carácter imperativo de la separación de lo puro y de lo impuro encuentra uno de sus fundamentos en la Biblia. En el *Levítico* especialmente, se le pide al pueblo judío que respete un cierto número de prohibiciones. Por ejemplo, es impuro todo lo que sale del cuerpo, como las secreciones (“Cualquier hombre que padezca flujo seminal en su carne será inmundo”, *Lv* 15, 2), o la sangre menstrual (“La mujer que tiene su flujo, flujo de sangre en su carne, estará siete días en su impureza. Quien la tocara será impuro hasta la tarde”, *Lv* 15, 19). Pero es impuro también el cuerpo en su totalidad, especialmente cuando está muerto y se vuelve cadáver: “El que tocara un muerto, cualquier cadáver humano, se hace impuro por siete días” (*Números* 19, 11); “Quien tocara un muerto, el cadáver de un hombre, y no se purificare, contamina el tabernáculo de Yavé, y será borrado de Israel, porque no se purificó con el agua lustral, será inmundo, quedando sobre él su inmundicia” (*Nm* 19,13). Por esto —especialmente en la tradición judía— existen ritos de purificación específicos que buscan transformar la impureza en pureza. En la Torah, como en el Talmud, las principales fuentes de impureza son: el cadáver, la lepra y los flujos de origen sexual. El contacto con un cadáver, o su simple presencia, entraña el más alto grado de impureza, que puede ser transmitida a otras personas, a objetos o a alimentos. De hecho, todo objeto puede volverse impuro exceptuando los de piedra y de arcilla cocida, y —según un decreto rabínico— los de madera y los de hueso.

Incluso si la aproximación cristiana busca invertir el sistema puro/impuro en adentro/afuera —“No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre, sino lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre lo hace impuro”, escribe Mateo (*Mt* 15, 11); y algunos versículos más adelante añade: “Lo que entra por la boca va al vientre y acaba en el seceso. Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre” (*Mt* 15, 17-18)—, la obsesión por las impurezas corporales continúa “polucionando” al espíritu humano, y convenciendo a los hombres de que el cuerpo, en tanto que tal, no puede ser sino abyecto y peligroso.

## II.- La reducción del hombre a su cuerpo

De manera general, al ser humano no le gusta ser reducido a su cuerpo “abyecto”. De forma general, busca alejarse de él y sublimar su materialidad. Los torturadores y los regímenes totalitarios lo saben bien: para dominar, someter y

<sup>96</sup> J. Kristeva. *Pouvoir de l'horreur: essai sur l'abjection*. París: Seuil, 1980. p. 86.

aniquilar al hombre, es preciso reducirlo a su cuerpo, fijarlo a sus necesidades, impedir que el pensamiento pueda emerger. El dolor extremo, la fatiga, el hambre, la falta de sueño, debilitan no solamente el cuerpo sino al hombre en su totalidad. El cuerpo martirizado toma la ventaja y se impone. Nada distinto existe. Sólo cuenta el sufrimiento corporal. Es la experiencia de los prisioneros de los campos de concentración. Es la experiencia trágica de la *Shoah*.

### 1. Un cuerpo/cosa

En 1947, dos años después de su regreso de Auschwitz, Primo Levi publica el relato trastornador de su detención. La “necesidad de contarle a los otros” es imperiosa; la voluntad “de hacer participar a los otros” una necesidad. Es el fragmento que hace el relato. Es el impulso que construye la narración. Es la violencia sufrida y tragada la que se vuelve memoria “con miras a una liberación interior”. Pues se trata para él, de reencontrar por medio de la escritura su dignidad y su integridad; se trata de comprender si “el que pena en el fango”, que “no conoce el reposo” y que “muere por un sí o por un no” es aún un hombre.

Levi entra a Auschwitz en 1944, con otras 659 “piezas” (*Stück*). Los alemanes pasan lista. Con una precisión absurda a la cual, tarde que temprano, todo el mundo se habitúa. Tratados como ganado, sólo se reciben golpes y órdenes. Se le golpea “sin cólera”. Se lo borra “sin razón”. Todo es absurdo. Nada tiene sentido. Pues ningún “por qué” ni ningún “porque” son admitidos en el campo. “Empujado por la sed le he echado la vista encima a un gran carámbano que había por fuera de una ventan al alcance de la mano. Abrí la ventana, arranqué el carámbano, pero inmediatamente se ha acercado un tipo alto y gordo que estaba dando vueltas afuera y me lo ha arrancado brutalmente. *Warum?* le pregunté en mi pobre alemán. *Hier ist kein warum* (aquí no hay ningún por qué) me ha contestado, echándome dentro de un empujón. La explicación es sencilla, aunque revuelva el estómago: en este lugar está prohibido todo, no por ninguna razón oculta sino porque el campo (*Lager*) se ha creado para este propósito”<sup>97</sup>.

La palabra repetida que resuena es *Schnell!* (“más rápido”). Desde su llegada, los deportados son hostigados y apresurados hasta el agotamiento total de su energía física y psíquica. Todo lo que “produce sentido” o “vínculo” es progresivamente destruido. Los hombres son separados de las mujeres. Las mujeres son separadas de los niños. Todo son privados de sus pertenencias personales y de sus objetos íntimos. Según un procedimiento metódico y progresivo que destruye todo lazo intersubjetivo e intrasubjetivo. El primer gesto de los SS es la separación del prisionero de los “suyos” y la mezcla desordenada de los unos y de los otros: “Desaparecieron así en un instante, a traición, nuestras mujeres, nuestros padres, nuestros hijos. Casi nadie pudo despedirse de ellos. Los vimos un poco tiempo como una masa oscura en el otro extremo del andén, luego ya no vimos nada”<sup>98</sup>. El rompimiento de los lazos familiares es brutal. No poder decir adiós desgarrar a los prisioneros y les da un sentimiento de impotencia, de inutilidad, de aniquilamiento. El segundo gesto es aún más violento: es la despersonalización, el anonimato. Los detenidos son todos rasurados. Todos tienen el mismo vestido. Todos con la misma mirada vacía. Ya nada les pertenece. Ni siquiera tienen nombre, pues pronto aprenden que sólo son un número tatuado en el brazo izquierdo. Pero ¿cómo no “perderse uno mismo” cuando se “lo ha perdido todo”<sup>99</sup>?

<sup>97</sup> P. Levi. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik, 1999. pp. 30-31.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 28.

Progresivamente los deportados son reducidos a simples “cosas”; se descubre prisioneros de un dispositivo deshumanizante; su cuerpo se vuelve el rehén de sus debilidades y de sus fragilidades: el hambre, la sed, la fatiga, la enfermedad. Las privaciones alimenticias, la falta de higiene, el olor de los cadáveres en descomposición, el humo de los hornos crematorios, el frío, el trabajo forzado... todo está hecho para quebrar su resistencia y su coraje. Y todo es tan extremo que las palabras no logran dar cuenta de la atroz experiencia que viven, y caen en polvo: “Decimos «hambre», decimos «cansancio», «miedo» y «dolor», decimos «invierno», y son otras cosas. Son palabras libres, creadas y empleadas por hombres libres que vivían, gozando y sufriendo, en sus casas. Si el *Lager* hubiese durado más, un nuevo lenguaje áspero habría nacido; y se siente necesidad de él para explicar lo que es trabajar todo el día al viento [...]”<sup>100</sup>.

Reducidos a marionetas cuya vida o muerte se puede decidir, los prisioneros son clavados a su cuerpo/cosa y humillados. Sus cuerpos débiles, delgados y enfermos se vuelven el objeto de burlas y sarcasmos; son privados de toda defensa y ofrecidos a las miradas; dejan progresivamente de ser “cuerpos propios” para volverse “cuerpos ajenos”: “Ya sólo me interesaba mi plato de sopa cotidiana, mi trozo de pan sentado. El pan, la sopa, esa era toda mi vida. Yo era un cuerpo. Quizás mucho menos aún: un estómago hambriento. El estómago, solo, sentía que el tiempo pasaba”<sup>101</sup>.

## 2. La pérdida de identidad

El campo se inscribe sobre el cuerpo de los prisioneros y borra su identidad. En todo momento “visibles” y “disponibles”, los deportados no tienen por lo demás el derecho de “ver” y de “mirar”; cruzar la mirada de los torturadores o dirigirles la palabra está estrictamente prohibido: “Ningún rostro tenía nada que expresar al SS, nada que hubiese podido ser el comienzo de un diálogo y que hubiera podido suscitar en el rostro del SS algo que no fuese esa negación permanente e igual para todos. Así que, como no solamente era inútil, sino más bien peligroso, a su pesar habíamos llegado a hacer nosotros mismos, en nuestras relaciones con el SS, un esfuerzo de negación de nuestro propio rostro, perfectamente sincronizado con el SS”<sup>102</sup>. “Inspeccionados” como animales de laboratorio, no pueden mirar, encarar el mundo que los rodea, poner atención, estar sobre aviso, protegerse. La mirada de los SS es ofensiva y mortífera, como la de la Medusa que petrifica, enceguece, paraliza y aniquila. El objetivo de los SS es empujar progresivamente a los detenidos a aceptar su propia desaparición. Y a menudo lo consiguen. Pues, como lo muestra Bettelheim, el prisionero que se deja dominar por los SS, no solamente física sino afectivamente, se pone a interiorizar su actitud y termina por creer que él es “menos que un hombre, que no debe actuar por sí mismo, que no tiene voluntad personal”<sup>103</sup>.

La renuncia se propaga mantenida por el miedo y las amenazas. Los hombres y las mujeres se someten progresivamente a un encadenamiento de compromiso que les quita toda posibilidad de escapar al mecanismo infernal, hasta la aceptación pasiva de su estado de “cosas”. Lo que va a alimentar todavía aún más el círculo vicioso de la deshumanización. Como lo dice cínicamente Franz Stangl, director del campo de Sobibor, a Gitta Sereny que le pregunta qué diferencia hay para él entre el “odio” y el “menosprecio” que resulta del hecho de considerar a las personas como “cargazón”: “Eran tan débiles; no hacían nada para oponerse a lo que les ocurría, se dejaban hacer

<sup>100</sup> P. Levi. *Op. cit.* pp. 130-131.

<sup>101</sup> E. Wiesel. *La nuit*. París: Minuit, 1958. p. 62.

<sup>102</sup> R. Antelme. *La especie humana* (1957). Madrid: Arena, 2001. p. 56.

<sup>103</sup> B. Bettelheim. *La fortaleza vacía* (1967). Madrid: Paidós, 2001.

todo. Era gente con la que no se tenía nada en común. Es así como nace el menosprecio”<sup>104</sup>.

### III. Un cuerpo sin alma

Pero hay también otra manera de reducir al hombre a su materialidad y de borrar de él su humanidad, como lo muestra la filosofía de Sade. Enamorado de la libertad hasta tal punto que excluye todo derecho de propiedad sobre el otro, Sade no duda en proclamar que su libertad consiste en exigir de cualquiera la sumisión más total. Si admite la igualdad de todos delante de la naturaleza, nunca renuncia a reconocer, en la sociedad, la superioridad de los libertinos, héroes a los cuales confiere una invulnerabilidad que los sustrae de los avatares del común. Pues, para Sade, estos últimos han comprendido que, tras el velo social, todo lo que existe está sometido a las reglas de la naturaleza, una naturaleza intrínsecamente animada por una energía ciega y brutal. Por esto, lo que expresa la vida sexual no es sino una superabundancia de energía. Todo hace parte de la naturaleza: gozar, sufrir, hacer sufrir. El hombre natural no tiene más instinto social en Sade, que en Rousseau, con algunas pequeñas excepciones. Pues el hombre, para Rousseau, es capaz de experimentar piedad e identificarse con su semejante. En desquite, para Sade los hombres son todos enemigos los unos de los otros, y están en un estado de guerra perpetua y recíproca. “¿Qué me importan a mí los males de los demás? ¿No tengo bastante con los míos para ir a afligirme con los que me son extraños? ¡Que el fuego de esa sensibilidad no alumbre nunca otra cosa que nuestros placeres! Seamos sensibles a cuanto los halaga, absolutamente inflexibles con todo lo demás. De ese estado anímico resulta una especie de crueldad no exenta a veces de delicia”, escribe en *La filosofía en el tocador*<sup>105</sup>. Y algunas páginas más adelante añade: “La crueldad no es otra cosa que la energía del hombre que la civilización no ha corrompido todavía”<sup>106</sup>.

#### 1. El dolor de existir.

Los principios que animan la obra del divino marqués son en el fondo bastante simples. Para Sade, todos los seres son idénticos a los ojos de la naturaleza. Al mismo tiempo, es la disimetría la que caracteriza a sus personajes: la energía de los libertinos los coloca claramente mas bajo que la multitud; Sade les confiere un poder de dominación que aplasta a todos los otros. Lo que le permite afirmar no solamente que nada le obliga a sacrificarse por los otros y su conservación, sino también que se tiene el derecho a disponer de ellos si eso hace posible su propia felicidad<sup>107</sup>. La libertad se vuelve así la libertad de disponer de los otros y obligarlos, si es preciso, a someterse a sus deseos.

Al mismo tiempo que proclama la identidad de los seres humanos, Sade reduce así a la humanidad a un pequeño número de individuos todopoderosos, pertenecientes en general a una clase privilegiada: reyes, duques, príncipes... todos caracterizados por la insensibilidad y por las ganas de satisfacer sus deseos. El imperativo categórico kantiano, que exigía tratar los hombres siempre como fines y nunca únicamente como medios, se vuelve en Sade un imperativo de goce: “Tengo el derecho de gozar de tu

<sup>104</sup> G. Sereny. *Au fond des ténèbres*. París: Denoël, 1975. p. 232.

<sup>105</sup> Sade. *La filosofía en el tocador*. Copyright <http://www.librodot.com>, 2002. p. 21 <Las frases citadas están apenas mal parafraseadas in Marqués de Sade. *Obras completas* [sic]. México: Edasa, 1969. p. 216, n. de Paláu>.

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 44 <En las *Obras completas* [sic.] del Dr. Gillette, p. 219, faltan todas las disquisiciones de Dolmancé sobre los placeres de la crueldad, n. de Paláu>.

<sup>107</sup> M. Blanchot. *Sade et Restif de la Bretonne*. París: Gallimard, 1969.

cuerpo y ese derecho lo ejerceré sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que he tenido el gusto de saciar aquí”<sup>108</sup>. Por esto, incluso allí donde se tiene la sensación de estar confrontado con diálogos contradictorios entre los libertinos y sus víctimas, en realidad es siempre la voz del libertino la que triunfa. Incluso si Sade busca todo el tiempo explicarse —“Sé de sobra que una infinidad de imbéciles, que nunca se dan cuenta de sus sensaciones, comprenderán mal los sistemas que establezco”<sup>109</sup>—, lo que él justifica siempre son los vínculo de lo sexual con el despotismo y del despotismo con la masculinidad: “No hay hombre que no quiera ser déspota cuando está arrecho”<sup>110</sup>. Si en Kant la relación con el otro toma la forma del respeto —cada persona tiene una dignidad que la distingue de todo el resto que sólo tiene precio—, en Sade es por el contrario la violencia la que caracteriza las relaciones humanas: el libertino humilla su víctima y la tortura a nombre de su propio goce y sin ninguna consideración por su sufrimiento y su dignidad. “El sadismo —escribe a este respecto Lacan— le achaca al Otro el dolor de existir”<sup>111</sup>.

## 2. Una mirada glacial

La mirada que Sade lanza sobre los seres humanos y sobre su cuerpo es siempre extremadamente glacial. A pesar de la abundancia de verbos que remiten al tacto (manosear, presionar, palpar), cada vez que se toca es golpeando o desgarrando. A pesar de la mirada constante que mantiene sobre el cuerpo, cada vez es para reducirlo a un objeto/cosa de dominación. Las torturas y las posturas a la vez insostenibles y grotescas impuestas a las víctimas de *Justina* o de las *120 Jornadas de Sodoma*, establecen desde este punto de vista un modelo de relaciones humanas fundado en la cadena de montaje y el trabajo en piezas. Cada miembro, cada nervio es desgarrado o torcido con un frenesí imparcial y helado. El cuerpo ya no es un ensamblaje mecánico de partes. El cuerpo sadiano es un cuerpo desposeído de sí mismo, expuesto a la mirada, entregado al goce; un cuerpo obligado a comparecer sin demora; un cuerpo que no tiene derecho a ningún pudor, a ninguna protección, a ningún respeto: “Vamos, hermosa Eugenia, tranquilizaos..., el pudor es una vieja virtud de la que, con tantos encantos, debéis saber prescindir a las mil maravillas”<sup>112</sup>. Es necesario que todo sea visible con el fin de que el libertino pueda “verlo todo” y “dominarlo todo”. Por eso no nos podemos sorprender de ninguna manera si, en un pasaje de la *Historia de Juliette*, los cuerpos se amontonan y se mueven como objetos de decoración, como simples guarniciones: “«Los muebles que veis aquí —nos dice nuestro anfitrión— están vivos; todos va a marchar al menor signo»; Minski hace ese signo, y la mesa avanza; estaba en un rincón de la sala y viene a colocarse en medio; cinco sillones se organizan igualmente a su alrededor; dos candeleros descienden directamente del techo ¡y planean en medio de la mesa! «Esta mecánica es simple», dice el gigante, haciéndonos observar de cerca la composición de esos muebles. «Veis que esta mesa, estos candeleros, estos sillones sólo están compuestos de grupos de muchachas, artísticamente dispuestas; mis platos van a colocarse calientes en los riñones de estas creaturas; mis bujías están hundidas en sus coños; y mi trasero, así como los vuestros, sentándose en estos sillones van a estar apoyados en los suaves rostros o en las blancas tetas de estas damitas; por esto les pido que se arremanguen los vestidos, Misenoras, y Uds., Misenores, se quiten los pantalones con el fin de que —según las palabras de la Escritura— *la carne pueda reposar sobre la carne*»”. No solamente Sade trastoca la significación de las palabras

<sup>108</sup> J. Lacan. *Écrits*. París: Seuil, 1966. p. 769.

<sup>109</sup> Sade. *Op. cit.* p. 100.

<sup>110</sup> *Ibid.* pp. 99-100.

<sup>111</sup> J. Lacan. *Op. cit.* p. 778.

<sup>112</sup> Sade. *Op. cit.* p. 10.

del profeta Jeremías, y transforma el reposo que el hombre está pensando encontrar cerca del “Dios de toda carne” en un contacto epidérmico entre carnes desnudas, sino sobre todo que él reduce los seres humanos a objetos que uno desplaza a su antojo, que uno utiliza a su amaño. Las mujeres sólo son decorado. Su carne no es más que un tejido. Su persona no es sino un instrumento al servicio del goce. Sade humilla el cuerpo: cada uno está reclutado en su sitio en una especie de cadena de montaje donde, en todo momento, la pieza que falla puede ser reemplazada.

Pero es sobre todo en *Las 120 jornadas de Sodoma* donde Sade ofrece a los lectores su concepción de lo humano y de su cuerpo. Las víctimas se encuentran encerradas en un castillo aislado en el fondo de la Selva negra y rodeado de montañas. Cuando toda la compañía está instalada, uno de los libertinos, Durcet, hace cortar el puente y tapiar todas las puertas. “La clausura sadiana es, pues, encarnizada —escribe Roland Barthes—; tiene una doble función; primero, por supuesto, aislar, resguardar la lujuria de las empresas punitivas del mundo [...] [Pero] tiene otra función: funda una autarquía social. Una vez encerrados, los libertinos, sus ayudantes y sus dependientes forman una sociedad completa, provista de una economía, de una moral, de una palabra y de un tiempo, articulado en horarios, en trabajos y en fiestas”<sup>113</sup>. Es en el fondo la economía del sueño señorial que se ha hecho desde entonces imposible por el advenimiento absolutista.

Luego el lector descubre los reglamentos establecidos por los organizadores de los libertinajes que escenifican “los deslizamientos progresivos del placer” según condiciones rigurosas. El coito es siempre una actividad de grupo: los protagonistas, que construyen andamios de posturas extremadamente complejas que se transforman a todo lo largo del relato, son hombres, mujeres, niños, viejos, madres e hijas, padres e hijos, nobles y canallas, religiosas y putas. Todo se enreda. Todo se mezcla. Según una promesa ilusoria que va de la sodomía al incesto, hasta la coprofagia. El objetivo es reducir a todo el mundo al estado de excremento. Como lo explican Bach y Schwartz, en Sade, “toda la fisiología humana es degradada en un rompecabezas de partículas que son equivalentes a los alimentos y a las heces, y que se vuelven intercambiables”<sup>114</sup>. Y todo esto siguiendo las reglas de la exhaustividad y de la reciprocidad. “Es necesario que sean adoptadas el número más grande de posturas simultáneamente”, y que ningún protagonista se quede desempleado; es preciso que todos los lugares del cuerpo sean “saturados”; es menester que cada “figura” pueda invertirse, los muchachos tomando el lugar de las niñas y viceversa<sup>115</sup>. Una vez más, la única excepción es el libertino que dispone del monopolio del suplicio sin participar en él forzosamente. Mientras que son sobre todo las mujeres las que —si no son ellas mismas los acólitos de los libertinos o de los criminales (Juliette, Delbène, las historiadoras, etc.)— son el objeto del más grande menosprecio. “Pensad que de ninguna manera os miramos como criaturas humanas —dicen los libertinos—, sino únicamente como animales que se alimentan para el servicio que se espera de ellos, y a los que se muele a golpes cuando se rehúsan a prestarlo”.

La feminidad de la mujer es aniquilada. Mujeres, no se desea sino el orificio anal. El sexo femenino es un objeto de repulsión: “En general, ofreceos siempre muy poco por delante; acordaos de que esta parte infecta que la naturaleza no formó sino desvariando es siempre la que más nos repugna”<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> R. Barthes. *Sade, Fourier, Loyola*. Caracas: Monte Ávila, 1977. pp. 20-21.

<sup>114</sup> S. Bach, L. Schwartz. “A dream of the Marquis de Sade: Psychoanalytic reflections on narcissistic trauma, decompensation, and the reconstitution of a delusional self”. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 20, 3, 1972, p. 460.

<sup>115</sup> R. Barthes. *Op. cit.* pp. 32-33.

<sup>116</sup> Sade. *Las 120 jornadas de Sodoma o la escuela del libertinaje*. Akal mensual 13. p. 59.

### 3. El cuerpo despedazado.

Es en la descripción mecánica de los acoplamientos donde Sade multiplica las palabras, fuerza el lenguaje, busca “decirlo todo”. Si no se interesa en los retratos de sus personajes (los libertinos tienen todos una bella estampa y un aire fresco; las víctimas tienen siempre derecho a retratos abstractos y “retóricos”, como lo dice muy bien Barthes), y si nunca se demora en describir los paisajes, Sade cae en la logorrea cuando toca lo vivo del tema: busca decirlo todo, mostrarlo todo, explicarlo todo. El cuerpo es literalmente autopsiado, por medio de un despedazamiento continuo que acaba con toda unidad: “El lenguaje sólo aprehende el cuerpo si lo despedaza; el cuerpo total está fuera del lenguaje, a la escritura sólo llegan pedazos de cuerpo; para *hacer ver* un cuerpo, es necesario o desplazarlo, refractarlo en la metonimia de su vestimenta, o reducirlo a una de sus partes”<sup>117</sup>. Es así como la persona desaparece completamente de la escena, en provecho de tal o cual parte de su cuerpo, hasta terminar progresivamente reducida a sus orificios: “Material orgánico, amontonado en revoltillo con sus deyecciones y su sangre, piltrafa y pronto osario. Consecuencia lógica: la deshumanización radical de las víctimas, arrastradas a la fuerza a esta escenificación mórbida”<sup>118</sup>. Y seguro que todo esto en un orden casi obsesivo, que construye las escenas sexuales de manera metódica. Por esto toda una serie de expresiones que regresan sistemáticamente en los textos sadianos, como por ejemplo: “disponer el grupo”, “ejecutar una nueva escena”, “formar el cuadro más nuevo y más libertino”, etc.

Lo que se escenifica en las obras de Sade es un mundo donde nadie se preocupa por lo que puede experimentar la persona que padece la violencia, puesto que a los ojos de todo el mundo ella no puede sentir, no es sino un objeto. Desde este punto de vista, el mundo de Sade es un mundo “perverso” en el sentido de Deleuze, el mundo sin otro del que habla el filósofo en su comentario de la novela de Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*. Deleuze muestra que la relación entre Robinson y Viernes no es una relación entre dos personas. Se trata más bien de la localización de una relación en la cual la “estructura del otro” está ausente. Robinson disuelve progresivamente la estructura del otro y se encierra en su “isla interior”. Y cuando encuentra a Viernes, ya no es como un “otro” que lo capta: “Viernes no funciona del todo como un otro reencontrado. Es demasiado tarde, pues la estructura ha desaparecido. Ora funciona como un objeto insólito, ora como un extraño cómplice”<sup>119</sup>. Por esto Robinson lo trata ora como un esclavo que busca integrar al orden económico de la isla, ora como el detentador de un secreto que amenaza su economía psíquica. Este mundo sin otro es de hecho el protocolo mismo de toda relación escenificada por Sade: un universo donde los personajes interpretan cada vez ora el papel de la víctima, ora el papel del cómplice: “Ya sólo quedan profundidades infranqueables, distancias y diferencias absolutas, o bien, por el contrario, insoportables repeticiones, como longitudes exactamente superpuestas”<sup>120</sup>. Suprimiendo la estructura otro, Sade convierte en ficticia la relación con lo real y reduce los seres humanos a objetos parciales de goce: “Adoctrinando sobre la ley del goce como pudiendo fundamentar no sé yo cuál sistema de sociedad idealmente utópica, Sade se expresa así [...]: «Prestadme la parte de vuestro cuerpo que puede satisfacerme un instante, y gozad —si queréis—, de la mía que pueda serte agradable». Podemos ver en el enunciado de esta ley fundamental, por la cual se expresa un momento del sistema de Sade en tanto que se pretende socialmente

<sup>117</sup> R. Barthes. *Op. cit.* pp. 139-140.

<sup>118</sup> F. Ost. *Sade et la loi*. París: Jacob, 2005. p. 257.

<sup>119</sup> G. Deleuze. “Michel Tournier y el mundo sin otro” (1969), in Michel Tournier. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. París: Gallimard, 1972. p. 277 <in *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral, 1970. p. 401>.

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 264 <*Ibid.* p. 390>.

admisible, la primera manifestación articulada de aquello a lo que estamos habituados —como psicoanalistas— a llamar objeto parcial”<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> J. Lacan. *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986. pp. 237-238.



## Capítulo V

### SEXUALIDAD Y SUBJETIVIDAD: LA REALIZACIÓN DE LA CARNE

Uno de los dominios donde se revelan las relaciones complejas que cada uno mantiene con su cuerpo y con el cuerpo de los otros es el dominio sexual. Así sólo sea porque nuestras más intensas relaciones con el otro son las sexuales, y porque el deseo erótico es siempre una apertura al otro a la vez en su corporeidad y en su subjetividad. Sin embargo, es precisamente este dominio el que ha sido durante mucho tiempo abandonado por los filósofos, al ser percibida con frecuencia la sexualidad como algo peligroso.

Según Platón, el deseo sexual estaba inscrito en la naturaleza animal del hombre y no tenía nada en común con el amor que estaba, por el contrario, ligado a su naturaleza racional. En *el Banquete*, la definición del amor como deseo, y del deseo como carencia y como ansias de posesión, no es sino una etapa de un razonamiento más complejo que busca mostrar que el verdadero amor es en realidad un deseo de “parto en la belleza según el cuerpo y según el espíritu” (*El Banquete*, 206 b). Por lo demás, por medio de la moderación del deseo sexual como se puede llegar al deseo-plenitud que desata una dinámica productora de belleza y de bondad: la persona amada no es un objeto de deseo por poseer, sino una ocasión de amor con miras al conocimiento. Por esto, el verdadero amor es “filósofo” y permite la emergencia del bien en el alma; es una atracción sensible para lo suprasensible; un “deseo de perpetua posesión del bien” (*El Banquete*, 206 a). Y, en el *Filebo*, el filósofo reproduce exactamente el mismo proceder: define ante todo el placer como ligado al deseo-carencia (34 d – 35 a); luego hace notar que existe un placer que no está ligado a la ausencia y al vacío (51 a); finalmente, muestra que este placer es una forma de plenitud y que concierne a lo bello y al bien.

Los Padres de la Iglesia, que parten del presupuesto de una diferencia cualitativa entre las “pasiones del alma” y los “apetitos carnales”, asociarán la relación sexual entre Eva y Adán con el pecado original. Es así como san Agustín argumenta a favor de una sexualidad sin emoción y sin placer, buscando como finalidad únicamente la procreación, y Clemente de Alejandría pretende no solamente que nos “moderemos deseando” sino también “que nos abstengamos de desear”<sup>122</sup>.

En cuanto a Kant, no pudo eximirse de insistir en muchas ocasiones en que el matrimonio es, para el hombre y para la mujer, el único medio de gozar recíprocamente el uno del otro sin degradarse, al ser para él las relaciones por fuera del matrimonio *crimina carnis*: “Puesto que la atracción sexual no es una inclinación por otro ser humano en sí, sino una inclinación por su sexo, ella es un principio de degradación de la humanidad; por ella, al preferirse el sexo a otra cosa, esta inclinación deshonor para satisfacerse”<sup>123</sup>. De este modo Kant se inclina por la solución jurídica del matrimonio, por un *contrato* que compromete formalmente a las dos partes, pero que no nos dice nada a propósito de la naturaleza del vínculo sexual o del estatuto del cuerpo que desea y del cuerpo deseado. Para Kant, la naturaleza del deseo sexual es la que nos arrastra a la animalidad y a la degradación; el deseo no es sino apetito; el objeto sexual, en tanto que objeto de apetito, no tiene ninguna característica personal y moral: “La inclinación que tiene un hombre por una mujer no está dirigida hacia ella porque ella sea un ser

<sup>122</sup> Para un análisis del pensamiento cristiano de los primeros siglos, ver Peter Brown. *La renuncia a la carne. Virginidad, celibato y continencia en el cristianismo primitivo*. París: Gallimard, 1995.

<sup>123</sup> Emmanuel Kant. *Lecciones de ética (1775-1780)*. París: Poche, 1997. p. 291.

humano, sino porque es una mujer; el hecho de que sea también un ser humano lo deja indiferente; sólo su sexo es el objeto de su deseo”<sup>124</sup>.

De hecho, hubo que esperar a Freud y al psicoanálisis para comprender hasta qué punto todo, en el ser humano, está influido por la sexualidad: la relación con el mundo, la relación con la vida, al apego al otro<sup>125</sup>. Para Freud, las “pulsiones sexuales” son pulsiones vitales que animan la existencia y que, incluso cuando son reprimidas y sublimadas, continúan jugando un papel central en la manera que tenemos de trabajar, de tener relaciones con los otros, de referirse a sí mismo<sup>126</sup>. La sexualidad impregna la condición humana, su existencia terrestre, su finitud. Pone siempre en juego deseos y necesidades, apetitos y pulsiones, miedos y frustraciones, fantasmas y heridas. Es “una vivencia dada a todos y siempre accesible, de la condición humana en sus momentos más generales de autonomía y de dependencia”<sup>127</sup>.

En efecto, cuando se desea se comprende lo que puede significar esperar la respuesta del otro y vivir en su cuerpo una sensación de carencia y de impotencia. Pero también es por su deseo que uno está confrontado a las ganas de apropiarse del otro y de transformarlo en objeto de dominación: “En cuanto tengo un cuerpo —escribe Merleau-Ponty—, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez, pero este dominio es un callejón sin salida, porque, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro no es ya la persona por la que yo deseaba ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y que, por eso, no cuenta ya para mí [...] Con la importancia atribuida al cuerpo, las contradicciones del amor se vinculan, pues, a un drama más general que depende de la estructura metafísica de mi cuerpo, simultáneamente objeto para el otro y sujeto para mí”<sup>128</sup>.

### I. Otro: un objeto de deseo

Cuando se desea a alguien, el deseado se vuelve claramente un “objeto” del deseo. Es un hecho que hay una forma de objetivación en toda relación sexual. Así sólo sea porque el otro, en tanto que “objeto de deseo”, es por definición un “objeto”; un objeto que, en el momento de una relación sexual, yace ahí, desnudo y frágil; abierto a las caricias y a los besos, a las penetraciones y a las mordeduras; un objeto que uno puede mimar y a veces hacer sufrir... un objeto de sí mismo... Pero decir que el deseado es un “objeto de deseo” no significa automáticamente que esa persona quede reducida a una simple cosa. Pues todo *objeto de deseo* es también un *sujeto de deseo*. En el fondo, la relación generada por el deseo sexual no es una “relación entre cosas”, sino una “relación inter-subjetiva”.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 291.

<sup>125</sup> Cuando Freud comenzó su trabajo cerca de las grandes histéricas de Charcot, la reina Victoria reinaba todavía. Y apenas acababa de morir cuando publicó, en 1905, sus *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Es el momento de apoteosis del puritanismo burgués, un puritanismo que imponía —a nombre de la utilidad y del orden— fuertes restricciones a las pulsiones sexuales; sin embargo, no lograba administrar bien sus propias contradicciones y funcionaba sobre un doble discurso: el *ser* y el *aparecer*, el *secreto* y lo *visible*, lo *privado* y lo *público*.

<sup>126</sup> En psicoanálisis, el término “pulsión” fue introducido en las traducciones francesas de Freud como equivalente del alemán *Trieb*, palabra utilizada para calificar un “empuje” que tiene una finalidad y un objeto específicos, como es el caso de las pulsiones que se localizan en las excitaciones y el funcionamiento del aparato genital. Desde este punto de vista, la pulsión es diferente del instinto que califica, en desquite, un comportamiento animal fijado por herencia y característico de una especie.

<sup>127</sup> M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984. p. 184.

<sup>128</sup> *Ibid.* pp. 183-184.

Muchos malos entendidos surgen sin duda del hecho que hay *formas de objetivación*, que son no solamente independientes las unas de las otras, sino también cualitativamente diferentes. Es necesario siempre analizar el contexto y las circunstancias en las que tiene lugar una relación, con el fin de comprender si la objetivación de un individuo —que es un objeto de deseo y de placer sexual— es una instrumentalización de su cuerpo o si ella es, por el contrario, un tomar en consideración su existencia carnal. Objetivar a otro, tratándolo por ello como una *cosa*, es intrínsecamente diferente a la objetivación que lo respeta en tanto que *persona*; en el primer caso, podemos hablar de *reificación*, en el segundo sería necesario hablar más bien de *encarnación*.

La objetivación transforma siempre al otro en un objeto, pero decir que el otro es un “objeto” no hace por ello de él una “cosa”. Los términos “objeto” y “cosa” no son aparentemente sinónimos. Si abrimos cualquier diccionario, se lee que un objeto es “toda cosa (comprendidos aquí los seres animados) que afecta los sentidos”. Una de las significaciones de la palabra “objeto” es pues la de “cosa sólida que tiene unidad e independencia, y que responde a una cierta destinación”. Pero el término designa también al ser al que se dirige un sentimiento, aquel hacia el cual tienden los deseos, la voluntad, el esfuerzo y la acción; por esto su significación de “fin”. En desquite, una cosa indica en general una entidad material, inanimada y completamente disponible; por esto la dificultad en derecho de hacer entrar en la categoría de las “cosas” a los animales, como también al cuerpo humano.

¿Qué ocurre pues en relación con el objeto en el momento de una relación sexual? En realidad, esa relación siempre es extremadamente compleja; remite sistemáticamente a la experiencia que un individuo ha vivido con sus padres, cuando la *felicidad* residía para él en la fusión con la madre. Crecer significa adquirir una “identidad separada” y renunciar a esta fusión. Y esto, incluso si la renuncia entraña un sentimiento de “pérdida”, y un deseo posterior de reencontrar el “objeto perdido”. Por esto, en un encuentro sexual, cada uno revela a la vez su debilidad y su poder, su deseo de reencontrar el objeto perdido y su necesidad de dominarlo completamente. La manera que cada uno tiene de desear está sometida a ciertas condiciones. “Resulta así un *cliché* (o una serie de ellos) —escribe Freud—, repetido o reproducido luego regularmente, a través de toda la vida, en cuanto lo permiten las circunstancias exteriores y la naturaleza de los objetos eróticos asequibles, pero susceptible también de alguna modificación bajo la acción de las impresiones recientes”<sup>129</sup>.

## II. El juego de las pulsiones

La sexualidad nunca es tranquila, lineal, simple. El abandono y la pérdida momentánea de los límites del cuerpo y de las barreras entre el “yo” y el “tu” hacen posible la oscilación continua entre una pulsión *fusional* y una pulsión *destruktiva*. Desear a alguien significa siempre oscilar entre la dominación del otro y el miedo de una pérdida, ya sea la pérdida del otro o la pérdida de uno mismo. A partir del momento en que uno se expone al otro, nos damos a ver y a palpar, a la vez, su potencia y su vulnerabilidad, su poder y su abandono. Por eso siempre el riesgo de una alienación: uno pone, por así decir, su libertad en manos de otro, con el riesgo de ser negado y tratado como una simple cosa. Pero no necesariamente. Pues cada uno está ahí, frente al otro. Cada uno reacciona a las caricias del otro. Cada uno depende del otro al mismo tiempo que lo controla. Además, este proceso nunca es idéntico. Cada

<sup>129</sup> S. Freud. “La dinámica de la transferencia” (1912) in *Técnica de la psicoanálisis*, t. XIV de las *Obras Completas*. Buenos Aires: Rueda, 1953. pp. 95-96.

vez, una parte desconocida de sí mismo puede revelarse, pueden reaparecer recuerdos (de infancia, de la adolescencia, de los precedentes históricos). A través de la posesión del cuerpo del otro, cada individuo no solamente toma contacto con el ser carnal de la persona que desea, sino también con su propia existencia carnal. El otro es a la vez una *persona* y un *objeto*, un *sujeto* y un *cuerpo*. Cuando se desea a alguien, uno nunca lo desea manteniéndose por entero por fuera de su propio deseo; el deseo nos *compromete*; cada uno es cómplice de su deseo y, por medio de éste, se toma consciencia de su *ser-un-cuerpo*.

Así, la objetivación del otro puede no ser una instrumentalización: se puede poseer a alguien sin tener que negar la reciprocidad de la posesión y la subjetividad de aquel (o de aquella) que se posee. El otro deseado —explica Levinas— no es por lo demás “otro” como el pan que como, como el país que habito, como el paisaje que contemplo. En todos estos casos, el “yo” puede saciarse y, en gran medida, satisfacerse. Por el contrario, cuando alguien es deseado, el objeto de deseo es “a la vez apresable, pero intacta en su desnudez [...] Lo Femenino esencialmente violable e inviolable [...] lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad”<sup>130</sup>.

La sexualidad es un espejo de lo humano y de sus contradicciones. Por una parte, es la expresión de un anhelo, el de ir hacia el otro y poseerlo. Por otra parte, es el lugar de un abandono: es en el acto sexual donde el sujeto se abre al misterio de la carencia y que descubre el goce en lo que él tiene de más íntimo y de más extraño. En el goce erótico hay un develamiento de sus debilidades y una apertura a la dimensión creadora del encuentro. En el despliegue del cuerpo, el ideal de sí mismo es puesto en sordina, el sujeto oscila entre desvanecimiento y recomposición, abandono al gozo y recuperación del control, exclusión del juicio y de la razón y reconquista de los límites del cuerpo y de los espacios psíquicos.

Encontrar una persona significa abrirse a ella; verla y mirarla, al mismo tiempo que ella nos ve y nos mira. Es por medio de las palabras y de los gestos que uno va al encuentro del otro y que uno se ofrece, al mismo tiempo que el otro se nos entrega. Es la caricia la que nos pone al desnudo delante del otro: un mimo que solicita “lo que sin cesar se escapa”, un arrumaco que busca; un agasajo que expresa lo indecible, que no trata ni de agarrar ni develar, y que deja al otro intacto en su desnudez. La sexualidad pone en juego la salida del sujeto por fuera del registro de la dominación. “Veo” al otro. Lo “toco”. Pero eso no es posible sino con la condición de dejar al otro que me “vea” y que me “toque”. A condición de dejarme “penetrar” y de dejar al otro “advenir”. Con la condición de aceptar que él pueda siempre “escapar” de mi caricia.

Otro, en su desnudez, surge ante la nuestra y nos desafía. Por su despojamiento. Por su abandono. Se vuelve así la ocasión de un encuentro que sólo es posible con la condición de reconocer su valor, su deseo, su unicidad. Por lo demás, es esta propia unicidad la que suscita nuestro deseo y nos incita a ir hacia el otro: “En las relaciones sexuales, uno da y recibe. Una estimulación nueva interviene en el momento en que cesa la precedente. Algo nuevo viene a añadirse, que compensa la sobrecarga que acabamos de descargar”<sup>131</sup>.

### III. Alienación y respeto

La sexualidad es un lugar de paradojas. En la desposesión uno se aliena; se aliena lo que por estructura es inalienable, su cuerpo, su intimidad, uno mismo. Al mismo tiempo, es en la alienación del encuentro sexual donde adviene la inalienabilidad

<sup>130</sup> E. Levinas. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 268.

<sup>131</sup> D. H. Lawrence. *Pornografía y obscenidad* (1929). París: 2001. p. 31.

de la persona. Oscilando entre regresión y maduración, represión y reconstrucción, el “yo” surge en el momento mismo de la pérdida, el cuerpo entregado a otro volviéndose la prenda del deseo. Pues es cuando se renuncia a guardar su unidad exterior y a ejercer sobre otro una dominación cuando se descubre la autenticidad de una identidad consolidada por el deseo. Cuando se renuncia al control y se acepta el riesgo de la implicación y del abandono, se gana la posibilidad de reencontrarse en sus gestos y en los gestos de otro.

La presencia de otro confirma la nuestra, y nos permite elevarnos al estatuto de sujeto por la mediación del cuerpo-carne. Por esta razón, en la sexualidad, dar y tomar son una sola cosa, se da tomando y se toma donando en una rotación infinita del tener y del no-tener. Y si siempre hay alguna cosa del otro que uno agarra, hay también alguna cosa que escapa, algo que sigue estando para desear. En la alegría hay sin cesar un defecto, una ausencia. Pero el que los límites del cuerpo y del sujetos sean puestos a prueba, para no decir: momentáneamente superados, no implica por tanto que ellos sean borrados o denegados. Se busca ir más allá de los límites, pero no se los franquea; el deseo nos lanza casi por fuera de nosotros, pero se permanece siempre en los bordes que nuestro cuerpo y el cuerpo del otro nos imponen; se permanece siempre por encima de lo “abyecto” que surge cuando se echa por tierra los límites, cuando se ahogan las fronteras entre el “yo” y el “tu”, cuando se destruyen las categorías del tiempo y del espacio constitutivas de nuestra humanidad. Pues, pues después del momento del goce y del contentamiento erótico, el sujeto debe poder volver sobre sí, y recomponer su “yo” desecho por el abrazo, reinstalar los umbrales y las fronteras que le permiten no partir a la deriva<sup>132</sup>.

### 1. Virilidad y feminidad

Incluso si la virilidad se caracteriza por el deseo de tener acceso al cuerpo del otro, y puede implicar fantasmas de prepotencia, ella no implica sin embargo una puesta entre paréntesis de los miedos y de las angustias que estallan cuando se está frente a su intimidad y que uno se planta desnudo ante el otro. “Aun cuando se concentre en su pene —escribe el psicoanalista Didier Dumas—, el goce masculino no se limita a la conquista del territorio que representa el cuerpo de la mujer. Razona también a partir de toda la interioridad de sí mismo. Corresponde para él también a la apertura del jardín secreto de su ser cuyas puertas le están habitualmente cerradas”<sup>133</sup>. Hasta el punto que recurrir a la brutalidad y a la violencia no es a veces mas que una manera de tranquilizarse sobre su propia virilidad, y de ilusionarse con que el hombre, en tanto macho, no depende de ninguna manera de las mujeres. Por eso, si no se llegan a presentar fantasmas de violación, se dan al menos fantasmas de prepotencia capaces de valorizar el sexo masculino, y de sostener la capacidad de un hombre para conquistar el cuerpo de una mujer.

Por lo demás, es menester no olvidar que —como lo subrayan algunos psicoanalistas— el hombre nunca está al abrigo completamente del miedo experimentado la primera vez ante el sexo femenino y su anatomía particular, ante “esa cavidad que no es ni un hueco ni un abismo, excepto para el pensamiento y para la acción”<sup>134</sup>. Por eso el incesante movimiento de aproximación y de alejamiento de la mujer, el deseo de unirse a ella y el miedo de desaparecer con ella. La mujer está movida por el deseo de ser penetrada. Deseo que a veces es sostenido por un fantasma

<sup>132</sup> F. Perrier. “Seminario sobre el amor” (1970-1971). *La chaussée d’Antin* (1978). París: Albin Michel, 1994. p. 349-536.

<sup>133</sup> D. Dumas. *La sexualité masculine* (1990). París: Hachette, 2002. p. 118.

<sup>134</sup> W. Granoff. *La pensée et le féminin*. París: Minuit, 1976. p. 289.

de sumisión. Al mismo tiempo, la mujer puede también estar aterrorizada por la idea de una penetración sin precaución de parte del hombre.

Los problemas de la sexualidad dependen de la *historia personal* de cada uno, de sus eventuales dificultades para aproximarse al otro y para dejarse aproximar del otro. La primerísima experiencia del ser humano es por lo demás la de su propia dependencia. El bebé que viene al mundo depende por entero de los cuidados de sus padres. Solo, no podría sobrevivir. Sólo, se hundiría tanto física como psíquicamente. Todo bebé, ya se trate de un niño o de una niña, depende completamente del otro y está en una posición de *objeto*: un objeto de cuidados; un objeto de amor; un objeto de proyecciones... Sólo progresivamente el pequeño puede desprenderse y puede comenzar a afirmarse como un sujeto. Su “yo” emerge progresivamente, gracias a un proceso de identificaciones y de oposiciones.

## 2. Identificación y autonomía

Los adultos representan modelos y antagonistas. Se busca progresivamente su sitio afirmándose como hombre o mujer. Y en todo esto, el papel de los padres es imperativamente central. Así sea porque se trata de los primeros modelos para el niño. Modelos que podrán ser reforzados o reemplazados posteriormente. Modelos que las imágenes y las representaciones de una sociedad contribuyen a fabricar. Cuando se habla de Edipo y del complejo de castración, de sexualidad polimorfa y de estructuración del psiquismo, en el fondo no se hace sino ponerle nombres a mecanismos de identificaciones y de oposiciones que ninguna forma de deconstrucción podrá nunca borrar. Pues, incluso allí donde los juegos de identificación, de imitaciones o de oposiciones funcionan de manera diferente —al estar a veces la sociedad estructurada de manera diferente— el niño tendrá siempre tendencia a ligarse a los que se ocupan de él, a tomarlos como modelos, a estructurarse sobre la base de los mensajes que recibe. Para un muchacho, por ejemplo, el lugar ocupado por la madre cerca de él y cerca del padre, va a jugar un papel central. Es la primera experiencia que tiene de la mujer, una mujer que es su madre y también la compañera de su padre. El lugar que ella ocupe cerca al padre determinará posteriormente —al menos en parte— la imagen que tendrá de la mujer. Lo que explica por qué los hombres están a menudo atormentados entre la imagen de una mujer asexual (la madre) y la de una mujer objeto-sexual (la que su padre desea, o que se imagina que él desea). La dificultad para cada uno está en no poder hender estas dos figuras, no llegar a creer que la madre pueda ser un objeto de deseo para el padre, y que la que es objeto de su deseo no puede ser madre.

El esfuerzo más difícil, en este contexto de dependencia, es claramente la conquista de la autonomía. Una autonomía a la vez vital y peligrosa. Vital, pues sin independencia de los otros no se puede ni crecer, ni captar su deseo, ni desplegarse en el espacio y en el tiempo de su propia vida. Pero también peligrosa pues, cuando se vuelve absoluta, puede conducir a una derrota de su propia humanidad. Nadie es completamente independiente de los otros, excepto que se encierre en un mundo de soledad y de desespero, o también: que construya en torno a sí un entorno inhumano.

Por supuesto que cada quien busca defenderse de la dependencia por todos sus medios. La dependencia total de los otros puede ser una forma de adicción y está destinada al fracaso con consecuencias más o menos desastrosas. Aquel (o aquella) que es incapaz de sobreponerse al abandono o al rechazo, y por consiguiente al miedo del abandono y del rechazo, vive toda relación como una experiencia terrorífica, capaz de poner en peligro su “yo”. Lo que se expresa en la necesidad patológica de amor, la

exigencia casi totalitaria de pruebas de amor, la dependencia total con respecto al objeto de amor y de su mirada.

Pero no hundirse en esta forma de dependencia extrema no significa por tanto que no se tenga alguna relación de dependencia. Bajo pena, una vez más, de sufrimiento y de fracasos. Pues aquel (o aquella) que busca la independencia absoluta no puede sino desprenderse por completo de los otros y encerrarse en un universo irreal o sádico. La independencia absoluta del mundo real es la locura o la perversión. Es el desprendimiento del mundo y de los otros. Es el indigente que deambula por la ciudad y que no puede ya comunicarse con los otros. Es el internauta que se desliza y surfea en la Internet, incapaz de mantener una relación humana y sexual real, prisionero de las imágenes. Pero es también el perverso que considera, como Sade, que todos los seres humanos son objetos de su libre disposición. Se cree autónomo. Se considera todopoderoso. Es un feudal en el campo de la sexualidad. La única ley es la suya. Piensa que lo puede controlar todo y dominarlo todo. Los objetos como las personas. Las personas en tanto que objetos, como lo eran los siervos medievales. Hasta gozar de su capacidad de manipular y destruir a los otros apoyándose sobre sus debilidades.

## Conclusión

El cuerpo es nuestro destino. No porque el ser humano no sea libre de escoger la vida que mejor le conviene y porque esté genéticamente determinado a efectuar ciertas tareas mas bien que otras (a causa de su naturaleza corporal), sino porque — independientemente de toda escogencia y de toda decisión— el cuerpo está siempre ahí, insuperable, para lo mejor y para lo peor. “Me pregunto lo que soy yo —escribe Antonin Artaud—. No yo en medio del cuerpo, pues yo sé que soy yo el que soy en este cuerpo y no otro, y que no existe otro yo que el cuerpo, ni en mi cuerpo, pero en qué puede consistir ese yo que se siente lo que se llama ser, ser un ser porque tengo un cuerpo”<sup>135</sup>. Cada uno es su cuerpo, al mismo tiempo que se lo tiene. Cada uno tiene su cuerpo al mismo momento que se lo es. Es el cuerpo el que nos recuerda constantemente nuestra finitud y nuestra fragilidad, y que nos “clava” a lo real sometiéndonos a los constreñimientos del cuadro espacio-temporal y existencial en el cual evolucionamos. Pero es también el cuerpo el que nos permite “gustar” el mundo y habitarlo, experimentar emociones y pasiones, encontrar y conocer a los otros.

En el fondo, la filosofía del cuerpo no es nada distinto a una filosofía que toma como punto de partida este cuerpo, que razona a partir de la finitud, que se interroga sobre el ser-en-el-mundo corporal de cada individuo. Es una filosofía que busca comprender la acción humana sin nunca olvidar su dimensión corporal. Por eso la importancia de conocer las diferentes etapas del pensamiento, debido a que cada filósofo tuvo que plantear la cuestión del cuerpo y de su estatuto. Pues, independientemente del hecho de que el cuerpo haya sido considerado a menudo como un pesado fardo que impide el conocimiento y la virtud, ninguna filosofía ha podido economizarse nunca su presencia.

Lo que es nuevo hoy tiene que ver quizás con las múltiples posibilidades que se nos ofrecen por parte de la ciencia y de la técnica de actuar directamente sobre nuestra corporeidad, con mucha frecuencia para dominarla, ponerla a distancia, hacer como si ella pudiese realmente desaparecer. Independientemente de todo esfuerzo, sin embargo, el cuerpo está siempre aquí, presto a recordarnos su existencia, capaz de traducir en síntomas los malestares de los que buscan aniquilarlo. Como lo ha escrito la poetiza polaca Wislawa Szymborska: “Nada ha cambiado, excepto el curso del río. El horizonte de los bosques, del litoral, de los desiertos, de los glaciares. Es en este paisaje donde el alma deambula, se cura, regresa; se aproxima, se aleja, ajena a sí misma, inefable, ciertamente perfecta, a veces incierta de su propia existencia, mientras que el cuerpo está aquí, ahí, y aún acá, y no encuentra abrigo”<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> A. Artaud. *Cahiers de Rodez*, in *Œuvres complètes*. XVI. Paris: Gallimard, 1981. p. 109.

<sup>136</sup> W. Szymborska. *Vista con granello di sabbia*. *Poesie (1957-1993)*. Milan: Adelphi, 1998. p. 125.



## Bibliografia

- Anzieu D., *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1985.
- Aristóteles. *Sobre el alma*, Paris, Vrin, 1972; *La política*, Paris, Vrin, 1977.
- Bernard M., *Le corps*, Paris, Le Seuil, 1995.
- Bordo S., *Unbearable Weith. Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California, 1993.
- Bruaire C., *Philosophie du corps*. Paris, Le Seuil, 1968.
- Butler J., *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* (1990), Paris, La Découverte, 2005.
- Cherry J. M. (dir.), *Persons and Their Bodies: Rights, Responsibilities. Relationships*, Dordrecht, Kluwer, 1999.
- Chirpaz F., *Le corps*, Paris, Klincksieck, 1988.
- Dejours C., *Le corps d'abord*, Paris, Payot, 2001.
- Descamps M.-A., *L'invention du corps*, Paris, PUF, 1986.
- Descartes R., *Discours de la méthode; Traité de l'homme; Méditations métaphysiques; Passions de l'âme*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1953.
- Dolto F., *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil, 1984.
- Featherstone M., Hepworth M., Turner B. S. (dir.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage, 1991.
- Freud S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1914), Paris, Gallimard, 1949; *Le moi et le ça* (1922), in *OCFP*, XVI, Paris, PUF, 1991; *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.
- Goddard J.-C., Labrune M. (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992.
- Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
- Ide P., *Le corps à cœur: essai sur le corps humain*, Versailles, Saint-Paul, 1996.
- Husserl E., *Méditations cartésiennes* (1950), Paris, PUF, 1994; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures (1950-1952)*, 1-11, Paris, PUF, 1982-1993.
- Jacquet C., *Le corps*, Paris, PUF, 2001.
- Lacroix X., *Le corps de chair*, Paris, Le Cerf, 1992.
- Le Breton D., *Anthropologie du corps et modernité* (1990), Paris, PUF, 2005; *Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- Marcel G., *Être et avoir. Journal métaphysique*, Paris, Aubier, 1968.
- Marzano M., *Penser le corps*, Paris, PUF, 2002; *La pornographie, ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet/Chastel, 2003; *Je consens, donc je suis. Éthique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2006; (dir.), *Dictionnaire du corps*. Paris, PUF, 2007.

- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. 1945; *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; *L'oeil et l'esprit*, Paris. Gallimard, 1964.
- Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1969.
- Platon, *Phédon*, in *Œuvres complètes*, IV, 1<sup>a</sup> parte, Paris, Les Belles Lettres, 1963; *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, IV, 3<sup>a</sup> parte, 1961; *Timée*, in *Œuvres complètes*, II, 1950; *Banquete*, in *Œuvres complètes*, IV, 2<sup>a</sup> parte. 1929.
- Richir M., *Le corps*, Paris, Hatier, 1993.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- Scruton R., *Sexual Desire*, Londres, Weidenfeld and Nicolson. 1986.
- Spinoza B., *Éthique*, Paris, Flammarion, 1964.
- Synott A., *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. Londres. Sage, 1993.
- Turner B. S., *The Body and Society. Exploration in Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Weiss G., *Body images*. Londres, Routledge, 1999.
- Welton D. (dir.), *Body and Flesh*, Oxford, Blackwell, 1998.
- Wendell S., *The Rejected Body*, Londres, Routledge, 1996.
- Zaner R., *The Problem of Embodiment: Some Contribution to the Phenomenology of the Body*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964.

## TABLA DE MATERIAS

Introducción	2
I.- El estatuto ambiguo del cuerpo humano, 2	
II.- El ser humano: una persona encarnada, 3	
Capítulo I - EL DUALISMO Y SUS ETAPAS	5
I.- El cuerpo: una prisión para el alma, 5	
II.- Pensamiento y extensión, 6	
III.- La unión del alma y del cuerpo, 7	
IV.- El cuerpo: un fardo, 8	
1.- Control y dominio, 9	
2.- Imágenes y aparecer, 10	
3.- “Ciberespacio” y “carne”, 11	
4.- Blogs y sitios de encuentro, 12	
V.- La escultura de sí, 13	
1.- El cuerpo obsoleto, 13	
2.- La carne en vivo, 14	
Capítulo II - DEL MONISMO A LA FENOMENOLOGÍA	16
I.- El monismo metafísico de Spinoza, 16; El cuerpo, un dispositivo complejo y organizado, 16	
II.- El reduccionismo materialista: del hombre-máquina al hombre neuronal, 17	
1.- El hombre-máquina de La Mettrie, 17	
2. Cerebro y estados mentales, 18	
III.- Nietzsche y el cuerpo liberado, 19	
IV.- La revolución fenomenológica, 20	
V.- Ser y tener, 22	
1. La experiencia de la enfermedad, 23	
2. Injertos e identidad, 23	
3. El injerto de rostro, 25	
Capítulo III - EL CUERPO ENTRE NATURALEZA Y CULTURA	28
I.- Lo innato y lo adquirido, 29	
1. La cultura: lo que permite a los hombres elevarse por encima de su ser natural, 29	
2. El reduccionismo en los siglos XIX y XX, 30	
3. La identificación de una persona por su ADN, 31	
II.- Las trampas del constructivismo, 32; El cuerpo sólo es una ficción, 33	
III.- La diferencia de los sexos, 35	
1. Sexo y género, 35	
2. “Se nos inflige el sexo”, 36	
3. De las funciones fisiológicas a la economía pulsional, 37	
Capítulo IV - ABYECCIÓN Y REIFICACIÓN: LA OPACIDAD DE LA MATERIA	39
I.- El cuerpo y lo abyecto, 39; Puro e impuro, 40	
II.- La reducción del hombre a su cuerpo, 40	
1. Un cuerpo/cosa, 41	
2. La pérdida de identidad, 42	
III. Un cuerpo sin alma, 43	

1. El dolor de existir, 43	
2. Una mirada glacial, 44	
3. El cuerpo despedazado, 46	
Capítulo V - SEXUALIDAD Y SUBJETIVIDAD: LA REALIZACIÓN DE LA CARNE	48
I.- Otro: un objeto de deseo, 49	
II.- El juego de las pulsiones, 50	
III.- Alienación y respeto, 51	
1. Virilidad y feminidad, 52	
2. Identificación y autonomía, 53	
Conclusión	55
Bibliografía	56