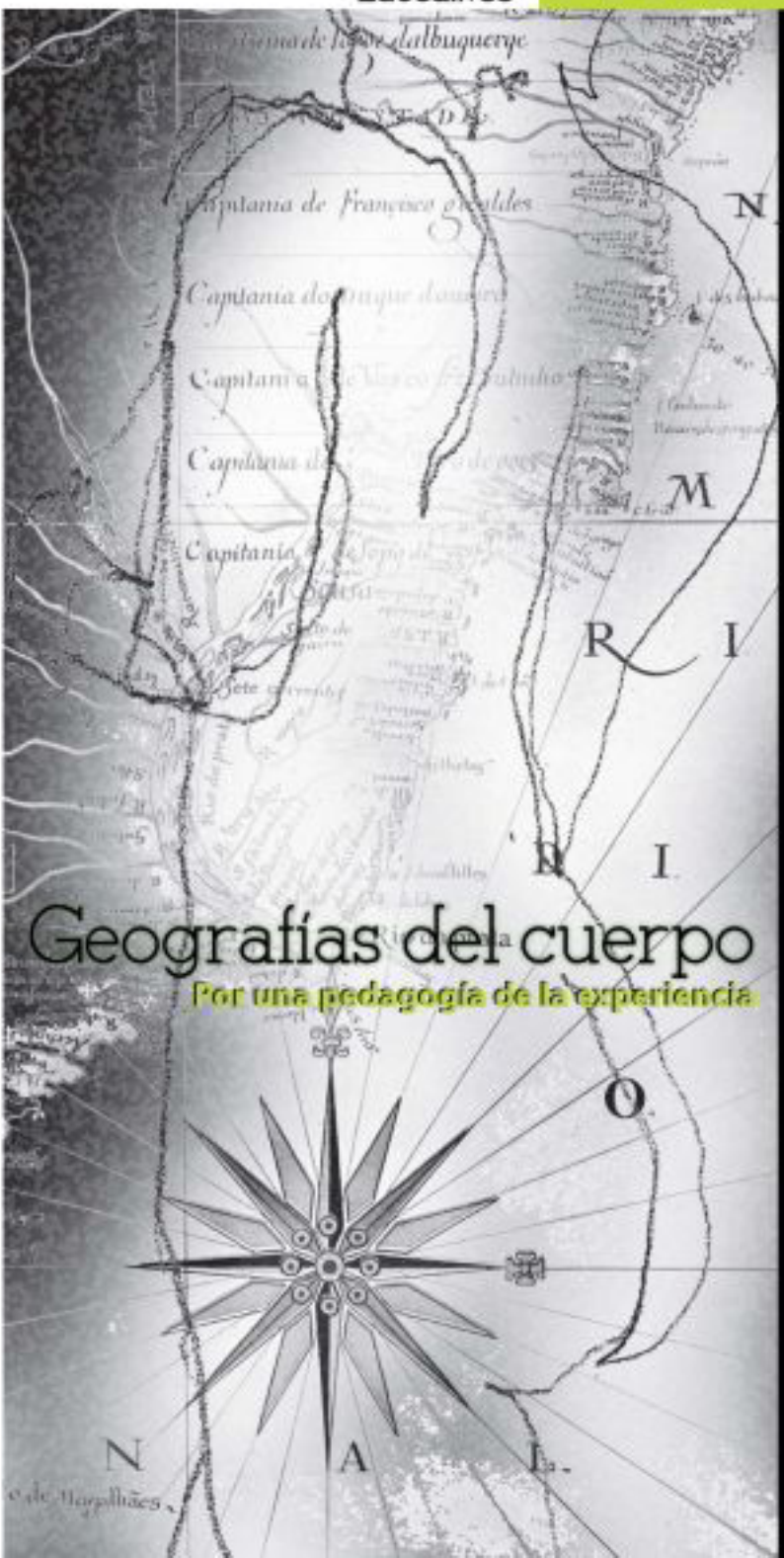
Horizontes Educativos

FILOSOFÍA



Geografías del cuerpo

Por una pedagogía de la experiencia

GABRIELA NOYOLA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Horizontes Educativos

Geografías del cuerpo

Por una pedagogía de la experiencia

Horizontes Educativos

Geografías del cuerpo
Por una pedagogía de la experiencia

Gabriela Noyola

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL

Geografías del cuerpo. Por una pedagogía de la experiencia

Gabriela Noyola
mnoyola@upn.mx

Sylvia Ortega Salazar ***Rectora***
Aurora Elizondo Huerta ***Secretaria Académica***
José Luis Cadenas Palma ***Secretario Administrativo***
Adrián Castelán Cedillo ***Director de Planeación***
Mario Villa Mateos ***Director de Servicios Jurídicos***
Fernando Velázquez Merlo ***Director de Biblioteca y Apoyo Académico***
Adalberto Rangel Ruiz de la Peña ***Director de Unidades UPN***
Juan Manuel Delgado Reynoso ***Director de Difusión y Extensión Universitaria***
Mayela Crisóstomo Alcántara ***Subdirectora de Fomento Editorial***

Coordinadores de Área Académica:
Dalia Ruiz Ávila ***Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión***
Gisela Victoria Salinas Sánchez ***Diversidad e Interculturalidad***
Joaquín Hernández González ***Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes***
María Estela Arredondo Ramírez ***Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos***
Mónica Angélica Calvo López ***Teoría Pedagógica y Formación Docente***

Diseño de maqueta: Rodrigo García
Formación: Adriana Hernández Uresti
Diseño de maqueta de portada: Jesica Coronado Zarco
Diseño de portada: Jesica Coronado Zarco
Edición y corrección de estilo: Adriana Hernández Uresti
Ilustraciones: Mauricio Noyola

Primera edición, octubre de 2011
© Derechos reservados por la autora Gabriela Noyola
Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco número 24, colonia Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, México, DF www.upn.mx
ISBN 978-607-413-108-6

B105
B6.4
N6.3
Noyola, Gabriela
Geografías del cuerpo: por una pedagogía de la experiencia / Gabriela Noyola. --
México : UPN, 2011.
176 p. (Horizontes educativos)
ISBN 978-607-413-108-6

1. Cuerpo humano (Filosofía).

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.
Impreso y hecho en México.

A Chela Noyola,
con amor.

A Víctor Osorio,
Alfonso Montelongo,
y Jorge Borja.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a quienes me acompañaron durante
esta investigación, principalmente a mi familia.

A mis diferentes lectores, en particular
a Alfredo Furlán y a Angelina Martín
del Campo. A mis camaradas, quienes
real o virtualmente siempre están conmigo.
A mis colegas de la UPN, especialmente del Cuerpo
Académico Formación del pedagogo: fundamentación
filosófico-pedagógica de la práctica educativa.
A Mayté Chávez, maestra del Seminario
del Taller Coreográfico de la UNAM.
A mis amigas Yolanda Campos, Azucena Franco,
María Reyes y a Mónica Calvo.
A los bailarines y coreógrafos de la Escuela
Nacional de Danza Clásica y Contemporánea del INBA,
quienes me transmitieron su pasión por el cuerpo
como objeto de creación e indagación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

CAPÍTULO I
ELEMENTOS PARA UNA CULTURA REFLEXIVA DEL CUERPO.....17
Líneas de estudio: de frente y de perfil.....17
El cuerpo abierto y el cuerpo cerrado.....36
Pienso… ¿luego existo?.....51

CAPÍTULO II
POSICIONES FILOSÓFICAS FRENTE AL CUERPO ESCINDIDO 69
Campo de batalla: fuerzas activas y reactivas 69
Hilo conductor del método 84
El trabajo de los sentidos en la educación 101

CAPÍTULO III
EL CUERPO Y LA MEDIACIÓN PEDAGÓGICA 119
Cuerpo, poder y educación.....120
Las "prácticas de sí" y la cuestión del otro 133

CONCLUSIONES
POR UNA PEDAGOGÍA DE LA EXPERIENCIA 153

REFERENCIAS.....169

INTRODUCCIÓN

Con esta investigación y desde una perspectiva filosófica se pretende reducir la distancia entre la pedagogía y los estudios sobre el cuerpo en la cultura actual. La recuperación de algunas nociones teóricas básicas tomadas principalmente del campo de la filosofía permite comprender la experiencia corporal en la práctica educativa y sacar del estado de opacidad en que se encuentran ciertas zonas del quehacer pedagógico que, al no tomar en cuenta dicha experiencia, obturan los procesos formativos. En este trabajo se optó por la vía reflexiva y se realizó un intentó por conectar la abstracción del pensamiento filosófico con la innegable intimidad de la vivencia corporal en la práctica pedagógica.

Es sabido que el problema de la corporeidad ha estado ausente por mucho tiempo en la agenda de la investigación educativa, pese a que en el trabajo de los educadores se confirman a diario las consecuencias que los usos y abusos del cuerpo traen consigo en la práctica pedagógica. A lo largo de este conjunto de reflexiones la educación se irá comprendiendo como un acontecimiento de carácter ético, lo que significa desmarcarse de una pedagogía basada en la racionalidad instrumental y unirse a los enfoques reflexivos y críticos. Para abordar la dimensión ética de la educación en este trabajo tienen un lugar fundamental las propuestas teóricas y filosóficas de autores

como Paul Ricoeur y de Mijaíl Bajtín, filósofo ruso poco estudiado en el terreno de la pedagogía.

Un estudio sobre el cuerpo en la educación como el que aquí se presenta implica mucha autocrítica; se toma como punto de partida el reconocimiento de que la primera violencia ejercida sobre lo corporal se halla expresada en las tremendas dificultades con que se encuentra el sujeto en su esfuerzo por desplegar el conjunto de sus potencialidades, en contextos educativos cuyas estructuras y prácticas más que favorecer se empeñan en obstruir tal desarrollo. Por ejemplo, la propuesta humanista de educación, sintetizada en la noción clásica de la "formación del hombre total", que consiste en favorecer su desarrollo físico, ético, intelectual y estético ha ido perdiendo terreno tanto en el pensamiento como en las prácticas pedagógicas.

De la filosofía se recuperan algunos enfoques, así como ciertos conceptos clave que son de gran utilidad para dar cuenta de la problemática del cuerpo al permitir situarlo como un objeto de reflexión pertinente en el campo de la pedagogía, de modo que sirvieron de base para definir la estructura de este estudio. Tal es el caso de los enfoques filosóficos de ruptura que denunciaron los dualismos de la corporeidad heredados de la cultura occidental, como podrá verse a lo largo de este trabajo. Además, aquí se partió de un conjunto de consideraciones que hacen ineludible la adopción de una perspectiva histórica en tanto que contribuye a seguir una cronología para dar cuenta de los momentos de aparición del cuerpo como un concepto, identificar los temas con los que se relaciona, situar las líneas que definen ciertas discontinuidades discursivas, proporcionar algunas herramientas para revisar el modo en que dicha noción se arraiga en las mentalidades y, por tanto, se ponen de manifiesto en una multiplicidad de prácticas.

De allí que los objetivos de esta indagación fueron tres: en primer lugar, se trató de recuperar algunas concepciones elementales sobre lo corpóreo, con el objeto de introducirlas al campo de estudio de la pedagogía para que sirvan como herramientas en el traba-

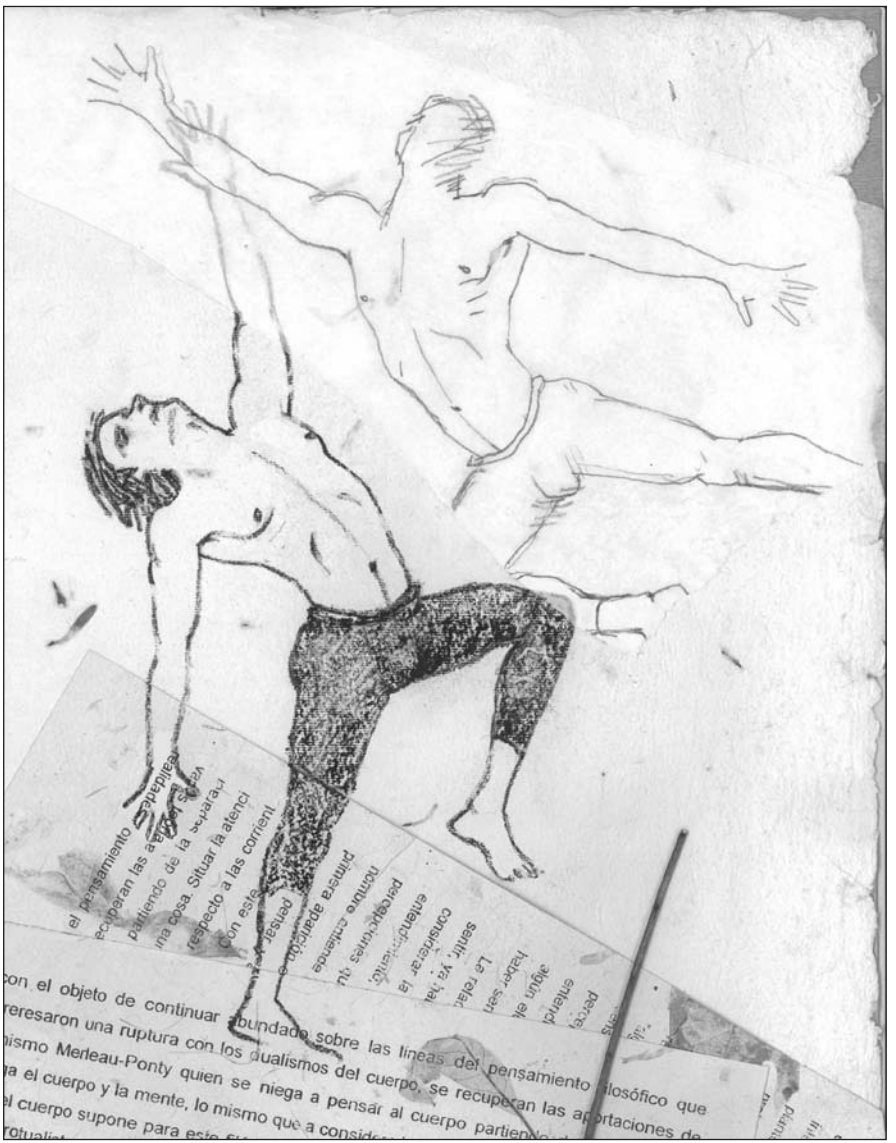
jo pedagógico cotidiano. En segundo lugar, debido a la incapacidad mostrada por la pedagogía para dar respuesta a los problemas de la formación en las sociedades contemporáneas, dejar planteados algunos problemas teóricos derivados de un tipo de estudio sobre la corporalidad como el que aquí se sugiere. Y por último, de forma colateral, revalorar la noción de experiencia en la educación.

Por ello, las preguntas que guiaron este esfuerzo fueron las siguientes: ¿cuál es el lugar que ocupa el cuerpo en la cultura contemporánea?, ¿cuáles son algunos de los debates teóricos fundamentales derivados de la pregunta sobre lo corporal como una potencia?, ¿para qué le sirve a la pedagogía interrogarse sobre la experiencia del cuerpo en el mundo actual?, ¿es posible entender la práctica pedagógica sin hacer referencia a la forma en que los actores de la educación se comprenden a sí mismos y a su parte física?

La estructura del presente trabajo consta de tres capítulos: en el primero se presenta una aproximación general a los estudios sobre la corporeidad con el objeto de aportar algunos elementos para una cultura reflexiva del cuerpo en el aula. Se diseña una estrategia de trabajo que parte de la identificación de los dualismos corporales que sirvieron de base en la constitución de la subjetividad moderna, de tal modo que se enuncian el dualismo platónico, el cristiano y el cartesiano. En el segundo capítulo se sigue la línea de ruptura con los dualismos dentro de la filosofía al retomar a Baruch Spinoza y al enfoque *nietzscheano* como puntos de partida.

Lo anterior lleva a la noción de lo corporal como un campo de fuerzas y a indagar sobre el problema de la voluntad de poder, por este camino se llega a la idea de tomar al cuerpo como un hilo conductor en tanto que basamento de la dimensión simbólica en la educación. En esta segunda parte también se aborda el problema del desarrollo de la sensibilidad y del trabajo de los sentidos, puesto que una crítica a la racionalidad técnica instrumental en el campo de la pedagogía, que centra su interés únicamente en la cognición, constituye el telón de fondo en esta investigación. En el tercer capítulo se hace un hincapié en tres problemas de toda intervención

pedagógica: la relación entre el cuerpo y el poder en la educación, el papel de las "prácticas de sí" en la constitución de la identidad y para finalizar se efectúa una leve aproximación al lugar de la noción de experiencia en el campo de la formación y se dejan planteados algunos problemas teóricos que permiten el arribo a un concepto de educación que parte de la corporeidad y es entendido como un acontecimiento ético.


con el objeto de continuar ahondando sobre las líneas del pensamiento filosófico que
reresaron una ruptura con los dualismos del cuerpo, se recuperan las aportaciones de
ismo Merleau-Ponty quien se niega a pensar al cuerpo partiendo
a el cuerpo y la mente, lo mismo que a considera
el cuerpo supone para este fi

CAPÍTULO I

ELEMENTOS PARA UNA CULTURA REFLEXIVA DEL CUERPO

No es posible que en el campo de los estudios sobre el problema de la formación del hombre la pedagogía siga abonando la historia que mantiene a lo corporal en un olvido. La abrupta fórmula de ignorar este elemento en los procesos de producción de teoría pedagógica se ha convertido en cómplice de un silencio que ha sido vulnerado por la forma en que se han dibujado nuevos enfoques en el seno de discursos y de recorridos teóricos llevados a cabo en ciencias y artes muy diferentes. Una de las expresiones del distanciamiento entre la pedagogía y los estudios sobre la corporeidad está en un tipo de pensamiento basado en una racionalidad instrumental que no alcanza, con su reducida mirada, a sobreponerse de la atrofia progresiva de su experiencia, ni consigue captar, más que con miedo, la insurrección de los saberes soterrados de lo corporal en la modernidad.

LÍNEAS DE ESTUDIO: DE FRENTE Y DE PERFIL

En la cultura contemporánea se presenta el resurgimiento del reto de lo corporal, que obliga no sólo a pensarlo sino a problematizarlo,

a ejercitarlo, a explorarlo, a escucharlo. Aun cuando se presenta como lo más cercano e íntimo, paradójicamente es poco conocido. La pregunta ¿qué puede un cuerpo?, formulada en su tiempo por Baruch Spinoza (1977) es actual. Se ha configurado como un objeto científico sumamente heteróclito, tan difícil de aprehender que hay que admitir la existencia de varios cuerpos. Pese a esta dificultad puesta de manifiesto en el estado fragmentario y disperso en que se encuentran los estudios al respecto, cabe señalar el carácter tan amplio de estas indagaciones, así como el hecho de que distintas ciencias y artes muy diferentes se hayan desarrollado haciéndose cargo de una corporeidad determinada.

Ha sido apuntada la existencia de varios cuerpos, según el área de estudio: desde sus funciones, su anatomía, sus diferencias entre las razas. Destaca el trabajo de Marcel Mauss, quien a decir de Ugo Volli (2001, p. 195) dentro del campo de la antropología fue uno de los primeros en interesarse por las "técnicas del cuerpo" logrando convertirlas en la entrada ideal para la comprensión del "hombre total" mediante el estudio de la historia y de las diferentes culturas.

Gracias a esta noción, lo corporal es entendido como el primer objeto natural y técnico del hombre, por tanto se encuentra incorporado a los procesos de producción cultural. Marcel Mauss entendió por técnica un acto tradicional y eficaz, y bajo este aspecto no se diferencia del acto mágico, ni del religioso ni del simbólico. Según este antropólogo las "técnicas del cuerpo" son actos tradicionales y eficaces, conservados y transmitidos de forma cultural e histórica, considerados adecuados para alcanzar ciertos fines.

Marcel Mauss formuló una serie de principios de clasificación de las técnicas de lo corpóreo con la finalidad de registrar las formas en que los hombres, en las diferentes culturas, utilizan su cuerpo y adquieren identidad en la tradición. Se agrupan en: división de las técnicas del cuerpo entre los sexos, según la edad, respecto al trabajo y al rendimiento, transmisión de la forma de las técnicas; una enumeración biográfica de las técnicas del cuerpo: del nacimiento y del parto, de la infancia-crianza y nutrición del niño, des-

tete, el niño después del destete; técnicas de la adolescencia, de la edad adulta, del sueño; vigilia (técnicas del reposo, de la actividad, del movimiento), de los cuidados (frotamiento, lavado, enjabonamiento), de la alimentación (comer, beber) y las de la reproducción (Ugo Volli, 2001, pp. 197-207).

Así se entiende que no puede haber técnica ni transmisión, si no hay tradición. La noción de "técnicas del cuerpo" es muy valiosa puesto que ha permitido no sólo observar los vestigios encarnados de épocas pasadas sino los cambios que experimentan las diferentes culturas. Cabe recalcar que él entendió todas estas técnicas de lo corporal como "técnicas del alma", ya que la corporeidad a la que alude es en realidad toda la persona, incluida su conciencia y su memoria. Para subrayar este punto se ha hablado muy a menudo de una "inteligencia del cuerpo" o de una "sabiduría corporal". Con base en estas investigaciones fue posible reconocer que:

> Existe una especie de "estilo" de las técnicas del cuerpo de una sociedad generalmente contagioso, dotado de una inercia propia, y por supuesto integrado al estilo general de cada cultura, en su unidad orgánica.
>
> No es que una determinada técnica no pueda cambiar, por modificación interna o por importación […] pero este cambio respeta el estilo cultural o bien marca una ruptura violenta en la historia de la sociedad, exactamente como sucedería en las creencias, en las prácticas sociales o en las formas lingüísticas (Volli, 2001, p. 199).

Existe otro cuerpo que podría llamarse religioso por estar en relación con lo sagrado. Esto se observa claramente no sólo en religiones tradicionales como el cristianismo, donde obviamente existe un problema moral y metafísico (lo que se llama "la carne") sino también en los aspectos marginales de las religiones como el esoterismo y en particular la alquimia que desarrolla una reflexión muy profunda sobre las representaciones corpóreas humanas. En todo lo que atañe a la cultura reflexiva, en la actualidad se manifiesta el problema de lo sagrado del *corpus* en aspectos muy laicos: el gran

mercado de técnicas corporales con fines "liberadores", la profusión de las gimnasias, las tentativas de yoga hechas todas ellas en cierta forma desde el interior. En este ensayo se afirma el lugar de la educación física y la enseñanza de las artes y de algunos oficios. En esto puede observarse la versión laica de un pensamiento religioso, se trata efectivamente de poner en equilibrio y en armonía al cuerpo en su fisiología profunda, en su cenestesia (conjunto de sensaciones internas) con la naturaleza, cualquiera que sea la forma en que ésta se comprenda.

Existe por fin una corporeidad estética que ha sido objeto de representaciones artísticas. Las primeras que se hicieron fueron con fines religiosos y sólo más tarde, cuando la estética se laicizó, se alcanzó lo que podría denominarse una erótica humana. En las sociedades tradicionales, el hecho de reproducir a una persona en un dibujo o pintura era algo sumamente costoso, un lujo que sólo podía darse la clase adinerada.

A lo largo de la historia de la humanidad millones de seres humanos vivieron sin mirarse, el espejo por ejemplo, era un objeto de lujo, de ostentación y soberbia. En la época contemporánea, con el advenimiento de la fotografía, del cine y la televisión la reproducción ilimitada de la efigie transforma totalmente la conciencia colectiva que tenemos de nosotros mismos, reintroduce, en relación con el cuerpo propio y del otro, un narcisismo y por tanto, un erotismo, un amor propio.

Roland Barthes identifica también al cuerpo de la publicidad de signo capitalista como un ser aparentemente glorioso, bello, soberano, joven, apetecible y sano, que impone una relación de poder y de deseo que rechaza y afirma biotipos, costumbres y prácticas cotidianas, que al entrar en el juego de los diversos proyectos económicos, culturales y políticos funciona dentro de múltiples estrategias políticas de dominación y de colonización, incluso mercadotécnicas. El cuerpo de la publicidad es al que en cierta forma se tiene la obligación de amar, éste es uno de los efectos de la cultura de consumo de masas. Toda esta civilización en la que

impera la imagen dice cuál es esa figura a la que hay que amar al proponer modelos en el cine, la televisión o la fotografía publicitaria, incluida la pornografía.

El cuerpo de la publicidad aparece como un objeto eterno, inscrito desde siempre en la naturaleza, sin embargo; éste es finito, ha sido verdaderamente sujetado y moldeado por la historia, las culturas, los regímenes, las ideologías y, por lo tanto, el sujeto está autorizado para interrogarse sobre lo que es su cuerpo (Barthes, 1985, p. 3). De ahí que el discurso sobre éste nunca pueda ser neutral; y no se acceda a él mediante los discursos sino por medio de las acciones físicas corporales, y el uso de las "tecnologías del yo" de acuerdo con Michel Foucault (1995).

La idea de que la corporeidad pertenece a la naturaleza y no a la cultura predominó por mucho tiempo en el quehacer de la historia; no sólo forma parte de la cultura, sino que la constituye siendo a la vez su productor y producto fundamental. Uno de los puntos de partida en esta investigación fue *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* de Federico Engels, y se retomó la orientación de Marc Bloch, uno de los historiadores que se niega a mutilar al hombre de su sensibilidad y de sus vísceras, al señalar que: "Una historia más digna de este nombre que los tímidos ensayos a los que nos reducen hoy nuestros medios dejaría un espacio a las aventuras del cuerpo" (Le Goff, 2005, p. 24).

A partir de los años cincuenta del siglo XX, los estudios sobre la corporeidad se ven favorecidos por el desarrollo de investigaciones cuya tendencia general consistió en identificar los elementos de las estructuras sociales en su dimensión comunicativa. En ese contexto, a fines del siglo pasado comenzaron a examinarse desde enfoques lingüísticos y semiológicos asuntos como las estructuras matrimoniales, los mitos, la alimentación, el vestido, pero también las posturas, las distancias entre los cuerpos, los gestos y los movimientos. Estos exámenes representan esfuerzos tendientes a interpretar el valor significativo de las estructuras expresivas y operativas de la parte física del hombre.

En esa línea se distingue la penetrante investigación de J. Greimas y J. Fontanille *Semiótica de las pasiones. De los estados de las cosas a los estados de ánimo* (2002). Bajo esta óptica, dichos análisis se han reagrupado en la noción de comunicación no verbal y han llegado a la conclusión de que el cuerpo siempre comunica algo y no miente, aun cuando sus acciones se prestan a múltiples interpretaciones en tanto objeto polisémico, plurisimbólico. En esa perspectiva, se encuentran también las investigaciones sobre los códigos gestuales transmitidos en las conversaciones y algunas observaciones proxémicas poco exploradas que se ocupan del lenguaje corporal en los espacios físicos, tanto privados como públicos, y que han sido incorporadas a algunas investigaciones dentro del campo de la arquitectura. Aun así, continúa vigente el reconocimiento de algunos historiadores que han señalado que:

> Pese a algunos saludables redescubrimientos, como el de la historia de la sexualidad en torno a las décadas de 1960 y 1970 –tributarias, a veces hasta el paroxismo, de la demanda social expresada por las preocupaciones del tiempo presente, y que ocultarán tanto como marcarán la historia del cuerpo– la manera de vestirse, de morir, de alimentarse, de trabajar, de habitar la carne propia, de desear, de soñar, de reír o de llorar no ha accedido a objeto de interés histórico (Le Goff, 2005, p. 25).

De este modo, la historia del cuerpo había sido lo no pensado por la civilización occidental. Y así, a medio camino entre la tradición marxista y el psicoanálisis Horkheimer y Adorno, representantes de la escuela de Frankfurt, en su *Dialéctica de la ilustración*, empeñados en releer el conjunto de la cultura occidental según las diversas reacciones frente al fascismo, se ocuparon de desentrañar la historia soterrada, no escrita, excluida por las leyendas oficiales y constituida por el destino de los instintos y de las pasiones humanas reprimidas por el proceso civilizatorio.

La historia de una cultura se pone de manifiesto en la vida de cada individuo. Con la notable excepción de Jules Michelet que en el

siglo XIX deseaba "evocar, rehacer, resucitar las edades" mediante la "resurrección integral del pasado" y bajo la sospecha de ese olvido del cuerpo, la historia tradicional en efecto estaba descarnada. Así, a la quimera que reducía la interpretación del pasado a la invención de un "sujeto" central y centralizador, así fuese una clase social o las instituciones del orden, la historia cultural ha opuesto un "programa" cuyo *leitmotiv* ha sido simple y complejo a la vez: concebir la búsqueda de sentido que acompaña a las acciones del individuo como una contingencia y un misterio: una realidad no transparente. El enigma de cómo hombres y mujeres dan significado a sus acciones cotidianas cobra vida en el territorio de la cultura. El cuerpo de un a persona se comprende históricamente como catalizador y espejo de las relaciones sociales y culturales; al filtrar en cierta forma nuestra experiencia del mundo se presenta como el primer marco de percepción de los acontecimientos espacio-temporales:

> Dando entrada a la "larga duración" y a la sensibilidad, a la vida material y espiritual, el movimiento de la historia llamado de los "Anales" quiso promover una historia de los hombres, una historia total, una historia global. En efecto, si la historia se ha escrito a menudo desde el punto de vista de los vencedores, como decía Walter Benjamín, también se ha visto despojada –como denunciaba Marc Bloch– de su cuerpo, de su carne, de sus vísceras, de sus gozos y de sus miserias. Es preciso pues, dar cuerpo a la historia. Y dar una historia al cuerpo (Le Goff, 2005, p. 12).

En esta temática, la obra de Norbert Elias (1989) es importante, puesto que se toma en serio lo que resultaba superficial para numerosos investigadores, por ejemplo: las maneras de comportarse en la mesa, los modos, autorizaciones o prohibiciones de sonarse, de escupir, de vomitar, de defecar, de orinar, de copular o de bañarse. Este autor intenta comprender –no sin antes elevar las funciones corporales al rango de objeto histórico y sociológico– el proceso de civilización que había descansado en el autocontrol de la violencia y la interiorización de las emociones, mediante el estudio de las costumbres y de

las "técnicas del cuerpo" en particular en la Edad Media y en la época del Renacimiento.

En estos estudios Norbert Elias muestra que estas funciones corporales más que naturales son culturales, es decir, históricas y sociales. Pese a lo señalado, la constancia del olvido del cuerpo ha sido manifiesta, su historia se aplaza sin cesar, se programa, se afirma, pero apenas se practica o se asume. Los motivos de esta tardanza son diversos, pero a la reducción tradicional del cuerpo a la naturaleza se ha añadido la resistencia o la repugnancia para estudiar la problemática corporal. Una serie de cosas entendidas como naturales son para nosotros históricas y culturales, por ejemplo, la manera en que las sociedades han impuesto al individuo un uso rigurosamente determinado de su cuerpo. Por ejemplo:

> La incorporación de las prohibiciones y de las normas sociales evoluciona: vergüenza, incomodidad y pudor tienen una historia. Y el proceso de civilización en Occidente, que pretende reprimir, interiorizar y privatizar los gestos que los hombres asimilaban a la animalidad pasa por un cuerpo igualmente actor y receptor de este proceso. La invención de la escupidera, del pañuelo o del tenedor por ejemplo, testimonia la codificación social de las técnicas corporales. Poco a poco éstas se controlan, se disimulan, se civilizan. Profundamente incorporados y sentidos como naturales, estos sentimientos acarrean la formalización de reglas de conducta, que construyen un consenso sobre los gestos que conviene o no conviene hacer, gestos que a su vez contribuyen a moldear la sensibilidad (Le Goff, 2005, p. 23).

MÁS QUE CARNE

Ahora bien, uno de los problemas fundamentales de la ética y por tanto de la formación moral del hombre es la relación entre el cuerpo y el alma; en textos históricos hay indicios de las primeras preocupaciones éticas que estuvieron constituidas por la noción del gesto y su relación con los valores que habían inspirado en el pasado,

el establecimiento de modelos gestuales ideales. Las características más generales de esta larga tradición de reflexión sobre los gestos son básicamente tres: la primera intenta concretar una normativa que regule todo lo concerniente al gesto –cuáles son los "buenos" y los "malos" modales; la segunda considera al gesto como la expresión física exterior de un alma interior, éste fue el valor moral que Sócrates quiso señalar con la noción del "gobierno del cuerpo por el alma" como una de las máximas de la ética. Así, la expresividad del gesto y la representación ambivalente de la persona que la sostiene son modelos constitutivos de la cultura occidental. Una tercera se ocupó de interpretar al gesto en momentos de crisis de las religiones, que al estar ligadas a la tradición pueden implicar un efecto directo sobre lo corporal. Esta última característica alude al interés por la interiorización de signos gestuales que tocan al alma para examinar la acción moral del individuo. Pero esta posibilidad se menciona con menos frecuencia, sólo aparece en momentos en los que la reflexión sobre una política de los gestos deviene más intensa (Smith, 1990, pp. 129-130). En ese sentido, es necesario señalar desde ahora que:

> no es la Edad Media la que separa el alma del cuerpo de manera radical, sino la razón clásica del siglo XVII. Alimentada a la vez por las concepciones de Platón según las cuales el alma preexiste al cuerpo –filosofía que nutrirá el "desprecio del cuerpo" de los ascetas cristianos […]– pero también penetrada por las tesis de Aristóteles según la cual "el alma es la forma del cuerpo", la Edad Media concibe que "cada hombre se compone, pues, de un cuerpo material, creado y mortal, y de un alma inmaterial, creada e inmortal". Cuerpo y alma son indisociables. "El primero es exterior (*foris*), la segunda es interior (*intus*) y se comunican mediante toda una red de influencias y de signos". […] Pero lo que se da en llamar Edad Media fue en primer lugar la época de la gran renuncia al cuerpo (Le Goff, 2005, p. 34).

Como es sabido, el problema de la relación cuerpo-alma tiene una larga historia en el pensamiento filosófico; desde los antiguos grie-

gos la filosofía no ha dejado de interrogarse acerca de esta relación, de tal suerte que puede reconstruirse una historia de la filosofía si uno se limita a considerar las diferentes maneras en que los filósofos han reflexionado sobre lo corporal. Desde ese entonces, se centró el estudio sobre el cuerpo humano como la materia orgánica que constituye al hombre y se ha considerado siempre en relación con otro sustrato, el alma (la psique). Se sostiene que en la cultura occidental a partir de Platón se marca el comienzo de una línea de desprecio del cuerpo junto con la idealización de un alma metafísica que se considera perteneciente al mundo de las ideas, de las esencias.

De ese modo, la noción de psique no nace sin antecedentes ni desligada de una problematización de lo corpóreo. El esquema dualista de Platón expuesto en el *Fedón* se elabora a partir de un conglomerado heredado o conjunto de nociones conformado por algunas fuentes: los griegos homéricos anteriores a Sócrates, quienes no encuentran ninguna diferencia entre *psyqué* y *soma* (cuerpo). Los instintos, pensaban, son la expresión de fuerzas divinas. La psique es una sombra, algo transparente que necesita de una parte física; la psique por su relación con el verbo respirar significa el último aliento que se exhala al morir y que adquiere la forma del que muere. Por otra parte, las ideas en boga en tiempos de Platón conciben a la psique como el doble de un cuerpo que no tiene vida, éste es un recipiente de la identidad, la *psyqué* habita el cuerpo y sobrevive después de la muerte. Se suma a este conglomerado la idea de los pitagóricos acerca de la trasmigración del alma. Por último, a este conglomerado heredado, identificado por Dodds (2003), se incorporan elementos del orfismo que concibe al hombre como poseedor de una psique que le da vida, ésta puede separarse de él mientras duerme y regresar cuando despierta.

Muchas discusiones sobre la noción del cuerpo en la antigüedad giraron en torno a la cuestión de si lo corporal está o no "penetrado" por una forma "in-formado". Los aristotélicos respondieron a la cuestión afirmativamente, algunos platónicos y posiblemente

algunos pitagóricos tendieron a considerar al cuerpo humano –en este caso al orgánico– como el sepulcro del alma. Según ellos, lo corpóreo no tiene en principio forma ya que el alma no se encuentra en él como un elemento que da figura sino como un "prisionero". Al juego de palabras que tenían los filósofos pitagóricos *soma*, *séma* que significa el cuerpo es tumba puede añadirse la idea platónica de aquél como prisionero del alma.

Aun cuando Platón modifica su concepción inicial de lo corpóreo en *La República* (2003), la idea que arraiga en la cultura occidental es la que elabora en el *Fedón* (2003), momento en que se divide al hombre entre cuerpo y alma, atribuyéndole a ésta una superioridad. "La existencia de un mundo suprasensible ubicado en el arriba (el mundo verdadero, el único) sólo es accesible al sabio, quien para acceder a la verdad niega lo sensible inmediato, ubicado en el abajo (lo aparente, lo inferior)" (Islas, 1995, p. 137). De ahí, la inquietud de Platón al ver a una civilización en la que los hombres se hallaban entregados al mundo de las apariencias. Por ello fue escéptico ante la gimnasia y el arte, y especialmente frente a las artes plásticas (Smith, 1990, p. 53). La separación platónica entre el mundo de las ideas y el mundo sensible tuvo fuertes repercusiones en el terreno de la epistemología, de la política, de la ética y de la estética.

En *La República* (2003) Platón elabora una noción tripartita del cuerpo en la que *psyqué* y *soma* dialogan con la mediación de un tercer elemento, el *thymos* (la voluntad, el deseo). La psique aparece constituida por tres fuerzas en movimiento: la razón, la voluntad y lo irracional. Curiosamente lo racional es propio de los gobernantes, el *thymos* o arrojo es propio de los guerreros y lo irracional o los apetitos son propiedad de los artesanos. Esta idea le sirve a Platón para justificar la noción de predestinación, pero puede ser interpretada también como el esbozo de un ser ya no dual, sino múltiple.

En ese orden de ideas, para Platón la estirpe de los gobernantes es distinta por el cerebro, la de los guerreros por el corazón y la de los artesanos por las vísceras. En ese juego de fuerzas la psique cuenta

con la capacidad de dominar lo corpóreo y prefigura la posibilidad del autodominio y la multiplicidad del alma en tanto el hombre es una sustancia compuesta y mixta. En esta noción, el acento ya no está puesto en la oposición entre el cuerpo y el alma, sino en la búsqueda del equilibrio entre los tres elementos.

En la obra de Platón se pone de relieve la polaridad existente entre una "línea cívica" que es la del ciudadano macho y adulto, y una "línea mística" que se muestra como la vía del filósofo. La "línea cívica" le asigna al alma el gobierno del cuerpo. Aquí se aborda solamente la línea cívica que se basa en dos principios: la dominación de lo activo sobre lo pasivo y la búsqueda del justo medio. El alma, que imprime el movimiento, representa la parte activa mientras que el cuerpo, que la recibe y la ejecuta, es la zona pasiva; y si ambos aspectos están coordinados el hombre será un ser libre. Inversamente, el hombre cuya alma se revela incapaz de imponer al propio cuerpo su conducta y que, consecuentemente, da rienda suelta a las pasiones corporales se somete enseguida a la actividad de otro y vivirá siempre en estado de dependencia exterior. El ser humano entregado a las pasiones de la carne, el depravado o el violento, se ve en efecto condenado, pero no tanto por maldad sino por blandura y pasividad. Un hombre de estas características no está activo, está "agitado", es decir, animado por una fuerza exterior (Feher, 1990, p. 50).

El individuo libre cuya alma gobierna al cuerpo hace prueba de una independencia, pero también de una moderación que le cualifica para ejercer una autoridad sobre los demás, es decir, para asumir las responsabilidades políticas en el seno de la ciudad. Un hombre cuya alma ha sabido construir su parte física ha puesto en juego el otro principio del pensamiento clásico: la búsqueda del justo medio, del equilibrio. El justo medio se tradujo en una idealización de la moderación en la ética y de la proporción en la estética. Este propósito recuerda la vieja aspiración educativa griega de *kalokagathía* –síntesis de lo bello *y* lo bueno– que significa formar tanto el carácter como lo corpóreo, presupuesto más bien deportivo y que los romanos traducirán y llevarán a la fama como "mente sana en

cuerpo sano", Platón dirá: "No dejes de esculpir tu propia estatua" (Santoni, 1996, p. 79).

En efecto, el gobierno del alma sobre el cuerpo debe mantenerse al margen de todo régimen excesivo para no caer ni en la licencia ni en la insensibilidad; la sumisión a una disciplina rigurosa, que domeña sus impulsos sin enajenar sus capacidades, responde a una idea de gracia que habita al ciudadano libre y activo. Todo sucede como si la impresión de armonía producida por un cuerpo gracioso fuese un signo de su temperancia. Platón no llega nunca a separarse totalmente de esta vía cívica, sino que incluso contribuye a consolidarla. No la persigue sin orientarla en un sentido que permite el desarrollo de un dualismo radical (Feher, 1990, pp. 50-51).

Es preciso subrayar que muy lejos de este trabajo está esa influyente imagen de Grecia como espacio modélico de serenidad y equilibrio. Nietzsche (2000) reconocía que su deuda con los antiguos consistía en haberlo preservado de husmear en los griegos "almas bellas", puntos medios "áureos" y otras perfecciones, como por ejemplo, el sosiego en la grandeza, el talante ideal y la elevada simplicidad, que para él no era en el fondo más que una bobería. Este autor vio en los antiguos un instinto más fuerte, su voluntad de poder, los vio temblar ante la indomeñable violencia de este instinto, vio cómo sus instituciones debían su ser a medidas defensivas puestas en pie para asegurarse unos a otros frente a su materia explosiva interna (Nietzsche, 2000, p. 16). Pueden pues, adelantarse dos cuestiones propias de la problemática corporal: el dualismo y el cuerpo como un campo de fuerzas. Esto es:

> Conocido es el hecho de que en la historia de Occidente se observa una profunda escisión entre el cuerpo y el alma. De hecho, parte sustancial de la "civilización" occidental se funda en la negación y en la racionalización del cuerpo. [...] dentro de las diversas disciplinas abocadas a la comprensión del ser social, el cuerpo aparece como la parte física o biológica, la parte más vinculada a la naturaleza, o bien, se remite al ámbito de la sensación, del afecto y de la emoción, en contraposición con el alma, que aparece como una entidad inmaterial, como

> el soporte de la producción simbólica, de la cognición, de la espiritualidad y de la razón. Desde dicha perspectiva, el ser está constituido por dos tendencias opuestas, representadas por Dionisio y por Apolo, e interpretadas analíticamente como las fuerzas vitales y la razón técnica (Sevilla, 1999, p. 130).

Así se observan los efectos en la corporeidad de los distintos juegos de poder en el seno de una sociedad, y cómo se sedimentan según el modo en que ciertas creencias, sistemas filosóficos y líneas teóricas dejan huella y participan en la conformación de las mentalidades, mientras que otras, de igual o mayor valor intelectual, tienen escasa repercusión, son ignoradas o francamente combatidas. Tal es el caso de la marca dejada por el dualismo cuerpo-alma como noción central dominante en la cultura occidental. Trátese del dualismo platónico, cristiano o cartesiano –como se verá más adelante– el sujeto se encuentra con algunos dilemas que ponen en conflicto este vínculo reconocido ya como uno de los problemas fundamentales de la ética.

> En la Edad Media desaparecen en particular las termas y el deporte así como el teatro y las exultaciones más íntimas del cuerpo, se reprimen ampliamente. Mujer demonizada, sexualidad controlada; trabajo manual menospreciado; homosexualidad condenada, luego tolerada y finalmente rechazada; risa y gesticulación reprobadas; máscaras, disfraces y travestismos condenados; lujuria y gula asociadas. […] Son los Padres de la Iglesia quienes introducen y fomentan este gran giro conceptual, con la instauración del monaquismo. El "ideal ascético" conquista el cristianismo debido a su influencia en la Iglesia […] y se intentará imponer como el modelo ideal de vida cristiana. […] Consideran la ascesis como un instrumento de restauración de la libertad espiritual y de retorno a Dios. Es la liberación del alma de la sujeción y de la tiranía del cuerpo. Hay dos aspectos fundamentales: la renuncia al placer y la lucha contra las tentaciones (Le Goff, 2005, pp. 34-35).

Ahora bien, se había señalado ya que el racionalismo del siglo XVII a partir de Descartes introduce un nuevo dualismo entre el cuerpo

y el alma. Con este filósofo se inicia la reflexión sobre la subjetividad propia de la modernidad. En un afán por darle un método a la filosofía, en particular a las ciencias experimentales, llega a considerar a la razón como fuente única del conocimiento y a la evidencia como criterio de verdad. Mediante la duda metódica Descartes (1978) identifica dos sustancias independientes la una de la otra: la *res cogitans,* la mente comprendida como el pensamiento puro y sin ligas con el cuerpo y la *res extensa,* lo corporal concebido en su dimensión espacio-temporal poseedor de un volumen y de una extensión.

Al poner en duda lo dicho por los sentidos, a la realidad espacio-temporal, a las mismas ciencias formales y a la razón sistemática que incluye el engaño del genio maligno llega al conocido "pienso, luego existo". El pensar como actividad independiente de lo que se piensa se convierte en fundamento objetivo de la existencia. Descartes no resuelve el problema de la relación entre el cuerpo y el alma más que con una solución de carácter metafísico pues es Dios quien le permite la unión entre el mundo subjetivo y el objetivo "[…] conocí por ello, que *yo* era una sustancia cuya total esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material" (Descartes, 1978, p. 50).

Descartes no se propuso hallar las *piezas* materiales de un mecanismo material, sino percibir ideas simples (que componen un todo complejo): una percepción tan simple como la idea que capta, es la única que puede entrar en relación directa con la simplicidad de la concepción clara y distinta; los resultados óptimos de ese método son la cosa *extensa* y la cosa *pensante*. Estas ideas simples son, por lo que toca a la extensión, tres: altura, anchura y profundidad, pues sólo tres líneas, perpendiculares entre sí, de acuerdo con la geometría de Euclides, se pueden trazar a partir de un punto dado en el espacio. El resto de las llamadas cualidades, como el color, el sabor, el olor, las sensaciones táctiles, lo frío o lo caliente, lo húmedo o lo seco, se ofrecerán a Descartes como algo oscuro y confuso (Labastida, 2002, p. 44).

Debido a la fuerte influencia que el pensamiento cartesiano tuvo en la cultura de Occidente, Descartes representa un punto frente al que se rebelará con fuerza toda una serie de posturas filosóficas. La primera de ellas, se halla con Baruch Spinoza (1977), filósofo holandés quien abierta y francamente se opone a la división cartesiana entre el cuerpo y el alma. Este filósofo, también del siglo XVII, no sólo se aproxima al problema de los afectos y de las pasiones sino que elabora una ética que parte de la corporeidad y se fundamenta en la geometría. La jerga cartesiana le sirve a Baruch Spinoza como mera retórica en su discurso.

Por ahora, me interesa volver –dice Spinoza (1977)– a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y acciones de los hombres antes que entenderlos. Sin duda, a éstos les parecerá sorprendente el hecho de que me empeñe en tratar los vicios y necedades de los hombres utilizando la geometría y quiera demostrar mediante un argumento sólido todo aquello que repugna a la razón y que es vacuo, absurdo y espantoso (Spinoza, 1977, p. 132). De acuerdo con este autor, el cuerpo humano pude sufrir muchas mutaciones y no obstante retener las impresiones o huellas de los objetos y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas. La mente está expuesta a tantas pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, al contrario, actúa respecto de tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene (Spinoza, 1977, p. 148).

Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni ésta a aquél al movimiento, ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay) (Spinoza, 1977, p. 135). Para este filósofo, la mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas o bien confusas, se esfuerza por perseverar en su ser, por una duración indefinida, y es consciente de este esfuerzo suyo. Así, el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo. Hemos visto pues que la mente puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor perfección, ya a una menor, pasiones que precisamente nos explican los afectos de la alegría y de la tristeza La mente se esfuerza cuanto puede por imaginarse lo que aumenta o favorece la potencia de actuar de la parte física. Una cosa cualquiera

puede ser por accidente causa de alegría, tristeza o deseo (Spinoza, 1977, p. 149). De aquí se sigue que la mente tiene aversión a imaginarse lo que disminuye o limita su propia potencia de actuar.

> nadie ha determinado hasta ahora qué posibilidades tiene el cuerpo, es decir, hasta ahora la experiencia no ha enseñado a nadie qué puede hacer el cuerpo, tomando en cuenta las solas leyes de la naturaleza considerada desde el ángulo de lo corpóreo, como tampoco se ha establecido qué cosas no puede hacer, si no determinado por la mente […] (Spinoza, 1977, p. 139).

En esta misma serie de tradiciones filosóficas que intentaron superar los esquemas dualistas del cuerpo, se halla el romanticismo como pieza fundamental de las primeras reacciones ante racionalismo ilustrado. Posteriormente Federico Nietzsche consigue invertir los dualismos, tal como se verá más adelante. En franco y abierto debate con el platonismo, efectúa la supresión del arriba y del abajo, la división entre la razón y la sensibilidad. Nietzsche afirma lo sensible como la unidad entre esencia y apariencia, entre razón y sentidos. La inversión del dualismo platónico la efectúa no de un modo mecánico y esto no lo conduce a sobreestimar la dimensión irracional, salvaje, supuestamente pura de la corporeidad sobre la razón. En el campo de la ética, Nietzsche se opone radicalmente a los prejuicios morales que obturan las posibilidades del pensamiento y de la acción. El instinto, la sensibilidad y las pasiones están dotados de una dignidad y de un sentido, del que habían carecido en los discursos racionalistas. Lo corporal es así el receptáculo de un conjunto de múltiples fuerzas en movimiento.

La cultura reflexiva del cuerpo se ha visto notablemente beneficiada con la irrupción del psicoanálisis; éste rompe con los discursos de la biología que entienden al hombre como un organismo viviente, lo mismo que con los discursos que sostienen las posiciones empiristas de la conciencia. El sujeto al que hace referencia Freud no es omnipotente de la conciencia, no es dueño absoluto de sus acciones ni de sus discursos. La acción de lo psíquico sobre

lo somático se expresa a través del síntoma, es decir, las conexiones entre la estructura psíquica y el organismo dan como resultado al cuerpo. Con Lacan el psicoanálisis se renueva al plantear que el inconsciente está estructurado como un lenguaje e incorpora lo imaginario, lo real y lo simbólico en la comprensión de la estructura psíquica del sujeto.

> Hasta Freud la verdad no hablaba, se hablaba de ella e incluso se podía pensar decir lo verdadero. A partir de Freud la verdad ella misma comienza a hablar en el cuerpo hablante, a hablar en la palabra y en el cuerpo. Pero desde que la verdad habla y no es algo de lo que se habla, el ingenuo "yo digo la verdad" cae y cede el lugar a la interpretación. En el síntoma […] una verdad se dice de forma cifrada a través del cuerpo y esta verdad en alguna medida, mediante la interpretación, puede ser descifrada (Rivera, 2002, p. 210).

Entre los trabajos más especialmente influidos por la obra de Freud (aunque por lo demás hayan pretendido enmendarla o mejorarla) está la contribución de Melanie Klein, quien hizo hincapié en el papel capital del cuerpo materno y en los fantasmas del cuerpo dividido. De orientación ideológica y práctica muy diferente, hay que mencionar a Wilhelm Reich con su teoría orgásmica que reivindica una revolución sexual a la que se adhieren Marcuse y todo el movimiento llamado "freudiano-marxista". Fuera del ámbito de la influencia freudiana la temática corporal floreció copiosamente ante todo en virtud del desarrollo de la psicología: la teoría de Gestalt, la psicología piagetiana con sus teorías de la psicomotricidad y las nociones del aprendizaje motor, así como la psicología del niño con las investigaciones de Henry Wallon sobre la conciencia de lo corpóreo (Bernard, 1994, pp. 14-15).

En el campo de la misma psicología y de la psiquiatría es muy conocido el libro de Paul Schilder que lleva por título *Imagen y apariencia del cuerpo humano* (2000), en esta obra se destaca un debate sobre el tema de la percepción de la corporeidad, basado en un estudio en el que se articulan conocimientos de neuropatología y

de psicología e interpretado desde las aportaciones de la escuela de la Gestalt y del psicoanálisis. Allí se plantea cómo desde finales del siglo XIX, tanto en la neuropatología como en la psiquiatría, lo corpóreo ya no se reduce a lo fisiológico. En este sugestivo libro –entre otras cosas– se dan a conocer las investigaciones sobre las sensaciones corporales en el siglo XX; la noción de cenestesia o conjunto de sensaciones designa un enmarañado caos de sensaciones que se trasmiten desde todos los puntos del cuerpo al sensorio, es decir, al centro nervioso de las "afecciones sensoriales". Más adelante la noción de cenestesia fue desechada por "esquema corporal" que hace referencia a la construcción de una estructura organizada que representa a lo corporal. De la noción de esquema han derivado otros términos como el de "modelo perceptivo" en tanto que configuración de la corporeidad en el espacio. El concepto de "imagen espacial del cuerpo" así como el de "modelo postural" lo conciben como algo moldeable e incluye dos categorías: la referida al aspecto postural y otra que se refiere a la superficie del cuerpo. Tales conceptos abarcan el reconocimiento de la postura, el movimiento y su localización más allá de los límites físicos.

Se ha discutido si la noción de esquema corporal puede interpretarse como una forma o estructura en el sentido de la teoría de la Gestalt. Por ello, Schilder realiza una comparación de los principios de la Gestalt con las experiencias de la "imagen del cuerpo", y concluye que los conceptos de dicha escuela son demasiado estáticos, lo que le permite incorporar la idea de "imagen del cuerpo" desde una concepción más dinámica y flexible. En esta polémica se acentúa la incompatibilidad evidente entre el hecho de admitir que lo corporal se manifiesta como una forma, es decir, como una totalidad espacio-temporal y comprobar simultáneamente que el cuerpo se siente como una multiplicidad (Baz, 1996, pp. 28-33).

De este mosaico de enfoques teóricos apenas esbozado se seguirán las líneas que comprenden al cuerpo como productor y producto de la cultura; como un valor en tanto que representa el lugar de inscripción de múltiples poderes, ámbito en que reside la histo-

ria individual y colectiva. Este somero esbozo debería bastar para constatar el necesario re-encuentro de la pedagogía con las posibilidades formativas y de investigación que abren los estudios sobre la corporeidad.

Tomar como punto de partida la reflexión sobre el cuerpo en el campo de la pedagogía condujo a la comprensión de la educación como acontecimiento ético y estético. Lo anterior supone desmarcarse de todos los intentos por pensar a la educación desde los estrechos marcos conceptuales que pretenden dejarla bajo el dominio de la planificación tecnológica, en la que lo único que cobra relevancia son los logros de carácter cognitivo y los resultados supuestamente cuantificables que esperan quienes elaboran los discursos oficiales sobre la educación. La disposición o no disposición de los educadores y de los educandos para la enseñanza y el aprendizaje se ubican en el cuerpo. Cada educador en su actividad cotidiana es portador de concepciones y usos de su corporeidad que no sólo median la relación pedagógica sino que definen las estrategias de su intervención.

EL CUERPO ABIERTO Y EL CUERPO CERRADO

La producción de un cuerpo platónico-cristiano como noción dominante de la corporeidad se configura durante la Edad Media y la época del Renacimiento; en el transcurso de este prolongado período se asienta una concepción oficial en los ambientes ascéticos y monacales que se hallará basada en una "antropología angelical" compuesta por una serie de instrumentos y de técnicas de meditación para elevar el espíritu.

Dentro de la cultura oficial el esprecio por la materialidad del cuerpo en la Edad Media y en el Renacimiento representa uno de los pilares del poder monacal. El ascetismo como vía para la purificación del alma se convierte en el ideal del hombre cristiano. De este modo, es posible observar en la ideología del sacerdote la

emergencia del dualismo cristiano construido a partir del esquema platónico. En lo que sigue se intenta destacar sobre todo la oposición a la ideología anti-corporal del periodo aludido.

El núcleo central del cristianismo es la idea de encarnación que supone la entrada corporal del Dios cristiano en la trama de la historia y la ambigüedad resaltada como el rasgo característico del hombre. Esta ambigüedad hace referencia a la finitud esencial del individuo y a la inconfundible marca de su presencia en el mundo. Con base en una tradición propia de la antigüedad, la existencia humana es comprendida en términos orgánicos, de tal modo que tanto la Iglesia como los cristianos comunes se consideran miembros del "cuerpo de Cristo". De ahí que, según el mensaje cristiano del Dios-encarnado/Dios toma carne, hace visible y palpable la invisibilidad de Dios en el hombre.

Otra de las creencias básicas en que se funda el cristianismo es la idea de la resurrección que incluye al cuerpo de Jesús y al de todos los que crean en él. Es precisamente de esta creencia que se deriva la razón de ser del cristianismo como una religión de salvación. Como sugiere la historia de los gestos en el Occidente medieval, se sostiene que la cuestión de lo corporal es medular tanto en la ideología como en el proceso de conformación de las instituciones de la Edad Media y de la época del Renacimiento. Uno de los datos constitutivos de la noción del cuerpo en la modernidad se apoya en una paradoja que proviene de dicho periodo:

> De un lado, la ideología del cristianismo convertido en religión de Estado reprime el cuerpo, y del otro, con la encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo, hace del cuerpo del hombre "el tabernáculo del Espíritu Santo". De un lado el clero reprime las prácticas corporales, del otro, las glorifica. De un lado la Cuaresma se abate sobre la vida cotidiana del hombre medieval, del otro el Carnaval retoza en sus excesos. Sexualidad, trabajo, sueño, vestimenta, guerra, gesto, risa… el cuerpo es en la Edad Media una fuente de debates, algunos de los cuales han experimentado resurgimientos contemporáneos (Le Goff, 2005, p. 31).

El carácter polémico y contradictorio de los usos del cuerpo se manifiesta en el combate entre la línea ideológica anti-corporal que preconiza el desprecio del cuerpo y otra que lo afirma por completo. En ese sentido, un primer problema en el período aludido se encuentra en que la recuperación del pensamiento platónico se traduce en una corporeidad como prisión del alma y en la identificación del cuerpo con el mal y los "deseos mundanos". En la antigüedad, los moralistas estuvieron convencidos de que la raíz de las cuestiones morales residía en el cuerpo; de este modo, se configuran las morales cristianas que consideran los diversos grados en que éste se halla implicado en los procesos de modificación del alma para la salvación.

Desde ese entonces, el problema está en comprender cómo la humanidad de Jesucristo se transforma en divinidad, ya que en este proceso está en juego la misma transformación corporal para la humanidad del hombre; de tal modo, que una de las tantas preguntas que los cristianos se plantean aluden a la relación entre el alma y el cuerpo. En otras palabras, si la redención había consistido en el nacimiento, crucifixión, muerte y resurrección de Jesús ¿es viable esperar la misma forma de redención para los demás, la misma dignidad de la parte física o únicamente se redime el alma?

En el cristianismo oficializado, sobre todo en el catolicismo, las cosas relacionadas con los usos y abusos de lo corporal no son radicalmente diferentes con respecto al pensamiento platónico. En la Edad Media no es posible encontrar al interior de las ideas dominantes un pensamiento que supere la dualidad cuerpo-alma lo mismo que la dicotomía entre el arriba/abajo en la jerarquía de las facultades humanas. A finales de la época medieval, la Iglesia promovía con celo elocuente, inspirado en un falso ascetismo, la oposición entre un alma inmortal de origen divino y una corporeidad indeseable, animal y proclive a todo tipo de tentaciones y excesos. Bajo la idea de una verdad revelada, no accesible a todos los hombres sino sólo a los sabios, la existencia humana se convierte en lo de acá, mientras que lo suprasensible es interpretado como lo del más allá.

"Con el cristianismo lo sagrado se convirtió en el reino de la pureza y el cuerpo fue una especie de basurero para tirar la animalidad del hombre" (Andreella, 1999, p. 8).

Los signos de decadencia de la época medieval en su pasaje hacia el Renacimiento pueden estudiarse precisamente en la batalla entre dos visiones del cuerpo. La escolástica tuvo una alta idea del hombre en el sentido religioso: el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, y, paradójicamente, estuvo marcado por el pecado. En la Edad Media lo corporal es el lugar de una paradoja: de un lado los padres de la Iglesia no dejan de reprimirlo, por otro lado, se glorifica a través del cuerpo sufriente de Cristo. La humanidad cristiana descansa tanto en el pecado original, transformado en la Edad Media en pecado sexual, como en la encarnación: Cristo se hace hombre para salvar a éste de sus pecados. En las prácticas populares la parte física se resiste a ser encauzada por dicha ideología y con un gesto irónico rechaza cualquier intento por reprimirla.

Pico della Mirandola, uno de los primeros humanistas que concibe al hombre como un dios mortal, se enfrenta a la ideología anticorporal heredada de la Edad Media. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (2004) dice: "Nada hay más admirable que el hombre" puesto que el rango que tiene en la escena del mundo se debe al lugar que ocupa en la cadena universal del ser. Pico della Mirandola, uno de los autores más destacados del pensamiento humanista, construye en su momento, un original concepto de hombre que al nacer no tiene absolutamente nada más que una naturaleza indeterminada. No tiene una morada fija ni posee una forma que le pertenezca a él solo ni una función predeterminada.

Al intentar conciliar las ideas de Platón y de Aristóteles, este autor elabora un esquema vertical conocido como "escala universal del ser" en la que el nivel más bajo lo ocupan las piedras (y todo lo inanimado), luego las plantas y los animales con toda su variedad; en medio de la escala sitúa al hombre, hacia arriba están los ángeles y en el nivel superior está Dios. Este concepto se elabora a partir del reconocimiento de que el hombre se construye a sí mismo, se

auto-determina, fija sus propios límites, se configura como mejor prefiere y es capaz de ascender lo mismo que descender a lo largo de dicha escala, debido al juicio de su alma, esto es, pasar de las formas más altas que son las divinas a las más bajas que son las bestiales. El hombre –según Pico– se distingue por la mutabilidad de su carácter y tiene tal naturaleza que le permite auto-transformarse. "¿Quién no admirará a este camaleón nuestro?" (Pico, 2004, p. 15).

Por otra parte, el debate sobre la conducta sexual del hombre en la conciencia cristiana da cuenta del modo en que se traduce el pensamiento platónico al interior del pensamiento humanista. El dispositivo de la sexualidad como uno de los mecanismos de poder y de control se apoya en la propensión a menospreciar y demonizar al cuerpo como principio "inferior", "sucio" y "animal" a favor de un alma considerada en principio "superior", concebida como un "destello celestial" emparentada con la divinidad y, por eso mismo, único fragmento de lo humano susceptible de salvarse, al margen del espacio y del tiempo, es decir, al margen de la condición histórica de los seres humanos. (Duch, 2005, p. 90).

Otro problema planteado por la cultura cristiana consiste en hallar un criterio que, aplicado a la vida cotidiana, diera la posibilidad de distinguir con cierta claridad entre la carne y el cuerpo, sin hacer depender al "elemento corporal" del "elemento anímico o espiritual". Así, lo espiritual tiende a privar sobre lo corporal, en la Edad Media lo sexual queda mayoritariamente desvalorizado, de tal forma que los instintos y el deseo carnal se reprimen. El matrimonio cristiano, por ejemplo, que aparece no sin dificultades en el siglo XIII representa –entre otras cuestiones– un intento por controlar la concupiscencia. El acto sexual se halla previsto y tolerado únicamente con fines de procreación. En este contexto se destacan dos aspectos fundamentales: la renuncia al placer y la lucha contra las tentaciones.

La derrota del cuerpo en el terreno de la polémica entre las doctrinas religiosas parece total y la mujer es la que paga el tributo más duro. Así, la subordinación de la mujer posee una raíz espiri-

tual, pero también corporal: "la mujer es débil", "ve en el hombre a quien puede darle fuerza, como la luna recibe la fuerza del sol". Por ello, está sometida al hombre, y debe estar "siempre lista para servirle". Segunda y secundaria, la mujer no es ni el equilibrio ni la completud del hombre. En un mundo de orden y de hombres necesariamente jerarquizado, "el hombre está arriba, la mujer abajo" (Le Goff, 2005, p. 47).

Se reconoce la oposición entre dos concepciones del cuerpo, una lo considera como algo abierto propio de la cultura popular, como vital portador de una visión de la corporeidad abierta al mundo, y en la que el aspecto fantástico, inacabado, procreador y cósmico es subrayado siempre. La otra postura alude a algo cerrado propio de la cultura oficial como canon de "buena conducta" en la sociedad. Para una mejor comprensión de dicha oposición se destaca el notable estudio de Mijaíl Bajtín (1988) sobre la cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento a propósito de *Gargantúa y Pantagruel* de F. Rabelais. En esta novela las imágenes rabelesianas están perfectamente ubicadas dentro de la evolución milenaria de la cultura popular, ámbito en que se aprecia la batalla entre dichas concepciones; combate que, por lo demás, está muy lejos de haberse terminado. Sería interesante seguir de cerca esta confrontación entre ambas concepciones del cuerpo en la historia del vestido y de la moda y, mejor aún, el tema de este combate en la historia de la danza (Bajtín, 1988, p. 290).

En dicho estudio el filósofo destaca el predominio excepcional que tiene en la obra de Rabelais el *principio de la vida material y corporal* en la Edad Media y el Renacimiento. Las imágenes del cuerpo abierto propio de la cultura popular son exageradas e hipertrofiadas. Éstas son la herencia de la cultura cómica popular y más ampliamente de una concepción estética de la vida práctica que caracteriza a esta cultura y se diferencia claramente de las culturas de siglos posteriores, a partir del clasicismo y del naturalismo, definidos como un retorno a las ideas de insuperable perfección, lo que implicó la adecuación del universo a las medidas

humanas idealizadas en términos de proporción y armonía como bases de la belleza.

Frente a la noción clásica del cuerpo como algo cerrado, como canon de la nueva conducta en la sociedad, se erige el realismo grotesco en el que el principio material y corporal aparece bajo la forma universal de la fiesta utópica. El cuerpo grotesco propio de la cultura popular es abierto, siempre en movimiento, nunca listo ni acabado, en el que se destacan sus protuberancias y sus orificios, es algo alegre y festivo que toma por objeto de burla a la cultura oficial y cuyas fronteras se hallan abiertas al otro y al mundo. En el cuerpo grotesco el rol esencial es atribuido a las partes y lados por donde éste se desborda, rebasa sus propios límites y activa la formación de otro (Bajtín, 1988, p. 285).

En el realismo grotesco el elemento espontáneo material y corporal es un principio profundamente positivo que no aparece bajo una forma egoísta ni separada de los demás aspectos vitales. El principio material y corporal es percibido como universal y popular, y como tal, se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo aislamiento y confinamiento en sí mismo, a todo carácter ideal y abstracto o a cualquier intento de expresión separada e independiente de la tierra y de lo corporal. Cabe señalar que, en ese entonces, fisiología y cuerpo no están aún tan singularizados ni tan separados del mundo como en la época presente.

De este modo, el portador del principio material y corporal no es dentro del realismo grotesco ni el ser biológico aislado ni el egoísta individuo burgués, sino el pueblo, un pueblo que en su evolución crece y se renueva constantemente. Por eso el elemento corporal es tan magnífico, exagerado e infinito. Esta exageración tiene un carácter positivo y afirmativo. El centro capital de estas imágenes de la vida corporal y material son la fertilidad, el crecimiento y la superabundancia. Esto quiere decir que las manifestaciones de la vida material y corporal no son atribuidas a un ser biológico aislado o a un individuo económico privado y egoísta, sino a una especie de

cuerpo popular, colectivo y genérico. Y la abundancia y la universalidad determinan a su vez su carácter alegre y festivo (Bajtín, 1988, pp. 23-24).

Otro de los rasgos que caracterizan a la noción del cuerpo dentro del realismo grotesco consiste en que lo "alto" y lo "bajo" poseen un sentido completa y rigurosamente topográfico. Lo "alto" es el cielo lo "bajo" es la tierra como principio de absorción (la tumba y el vientre) y a la vez de nacimiento y resurrección (el seno materno). En su faz corporal, que nunca está separada de la cósmica, lo alto está representado por el rostro (la cabeza) y lo bajo por los genitales, el vientre y el trasero. Rebajar consiste en aproximar a la tierra, es entrar en comunión con ésta concebida como principio de absorción y al mismo tiempo de nacimiento: al degradar se amortaja y se siembra a la vez, se mata y se da a luz a algo superior (Bajtín, 1988, p. 25).

La degradación significa entrar en comunión con la parte inferior del cuerpo y no tiene exclusivamente un valor negativo sino también positivo y regenerador: es *ambivalente,* es a la vez negación y afirmación. "No es sólo disolución en la nada y en la destrucción absoluta sino también inmersión en lo inferior productivo, donde se efectúa precisamente la concepción y el renacimiento, donde todo crece profusamente. Lo inferior en el realismo grotesco es la tierra que da vida y es también el seno carnal; lo inferior es siempre un *comienzo*" (Bajtín, 1988, pp. 24-25). Hay dos rasgos indispensables en el realismo grotesco: uno, la actitud respecto al tiempo y la evolución y otro, que se deriva del anterior y que consiste en su ambivalencia, es decir, los dos polos del cambio: lo nuevo y lo antiguo, lo que muere y lo que nace, el comienzo y el fin de las metamorfosis. La primitiva noción del tiempo cíclico es superada en el grotesco pues se profundiza y abarca los fenómenos sociales e históricos. El tiempo cíclico es superado por un poderoso sentimiento de la historia y de sus contingencias que surge con excepcional vigor en el Renacimiento.

En la idea grotesca, propia del realismo, todas las *excrecencias* y *orificios* están caracterizados por el hecho de que son el lugar donde

se superan las fronteras entre dos corporeidades y entre un sujeto y el mundo, donde se efectúan los cambios y las orientaciones recíprocas. Ésta es la razón por la cual los acontecimientos principales *del drama corporal*: el comer, el beber, las necesidades naturales y otras secreciones como la transpiración, el humor nasal, la defecación o el orinar; el acoplamiento, el embarazo, el parto, el crecimiento, la vejez, las enfermedades, el descuartizamiento, la absorción de un cuerpo por otro *se efectúan en los límites del cuerpo y del mundo.* En todos estos acontecimientos *el principio y el fin de la vida están indisolublemente imbricados*. Así,

> las imágenes grotescas conservan una naturaleza original, se diferencian claramente de las imágenes de la vida cotidiana, pre-establecidas y perfectas. Son imágenes ambivalentes y contradictorias y que consideradas desde el punto de vista estético "clásico", es decir de la *vida cotidiana preestablecida y perfecta,* parecen deformes, monstruosas y horribles. *La nueva concepción histórica* que las incorpora les confiere un sentido diferente, aunque conservando su contenido y materia tradicional: el coito, el embarazo, el alumbramiento, el crecimiento corporal, la vejez, la disgregación y el despedazamiento corporal, con toda su materialidad inmediata, siguen siendo los elementos fundamentales del sistema de imágenes grotescas. Son imágenes que se oponen a las clásicas del cuerpo humano perfecto y en plena madurez, depurado de las escorias del nacimiento y el desarrollo. […] La vida es descubierta en su proceso ambivalente, interiormente contradictorio. No hay nada perfecto ni completo, es la quintaesencia de lo incompleto. Ésta es precisamente la concepción grotesca del cuerpo (Bajtín, 1988, p. 29).

Por lo anterior, en la concepción del cuerpo grotesco se ignora la superficie de éste y sólo se ocupa de las prominencias, excrecencias; bultos y orificios, es decir, únicamente de lo que hace rebasar los límites del cuerpo e introducirse al fondo. Montañas y abismos, o para emplear el lenguaje arquitectónico, torres y subterráneos. En realidad el cuerpo está totalmente ausente de la imagen grotesca que se pretende conformar, pues está formada de huecos y excre-

cencias que constituyen el nuevo cuerpo empezado; en cierto sentido, es el pasaje de doble salida de la vida en perpetua renovación, el vaso comunicante e inagotable de la muerte y de la concepción. Lo grotesco ignora la superficie sin falla que cierra y delimita a la corporeidad, volviéndola objeto aislado y acabado propio de la cultura oficial. La imagen grotesca muestra la fisonomía no solamente externa, sino también interna: sangre, entrañas, corazón y otros órganos. A menudo, incluso las fisonomías internas y externas están fundidas en una sola imagen. Por ejemplo:

> Entre todos los rasgos del *rostro* humano solamente la *boca* y la *nariz* (esta última como sustituto del falo) desempeñan un rol importante en la imagen grotesca del cuerpo. Las formas de la cabeza, las orejas, y también la nariz, no adquieren carácter grotesco sino cuando se transforman en formas de *animales* o de *cosas*. Los ojos no juegan ningún rol: expresan la vida puramente *individual*, y en algún modo interna, que tiene su existencia propia, la del nombre, que no cuenta mucho para lo grotesco. Sólo cuentan los ojos *desorbitados* [...] pues lo grotesco se interesa por todo lo que *sale, hace brotar, desborda el cuerpo*, todo lo que busca escapar de él. Así es como las *excrecencias y ramificaciones* adquieren valor particular; todo lo que, en suma, prolonga el cuerpo, uniéndolo a los otros cuerpos o al mundo no corporal. Además, los ojos desorbitados interesan a lo grotesco porque testimonian una *tensión puramente corporal*. Para lo grotesco, la *boca* es la parte más notable del rostro. La boca domina. El rostro grotesco supone de hecho una *boca abierta*, y todo lo demás no hace sino *encuadrar* esa boca, ese *abismo corporal abierto y engullente*. [...] el *cuerpo grotesco* es un *cuerpo en movimiento*. No está nunca *listo* ni *acabado*: *está siempre en estado de construcción, de creación y él mismo construye otro cuerpo*; además este cuerpo *absorbe el mundo y es absorbido por éste* (Bajtín, 1989, p. 285).

Frente a esta concepción de lo grotesco, por lo menos desde los últimos cuatro siglos, se impuso un nuevo canon que asumió un rol preponderante en la cultura *oficial* caracterizado por un cuerpo perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, visto desde

el exterior, sin mezcla, individual. Todo lo que emerge y sale de él, es decir todos los lados donde el cuerpo franquea los límites, se separa, se niega, se elimina, se cierra, se debilita. Asimismo, se cierran todos los orificios que dan acceso al fondo del ser. Es posible observar que el soporte de la imagen es la materia del cuerpo individual y rigurosamente delimitado, su fachada masiva y aparentemente sin falla; esta superficie cerrada y su unida adquiere una importancia primordial en la medida en que constituye la frontera individual cerrada, que no se funde con los otros (Bajtín, 1988, p. 288).

En otras palabras, todos los signos que denotan inadecuación de este cuerpo son rigurosamente eliminados, así como todas las manifestaciones aparentes de su vida íntima. Las reglas del lenguaje oficial y literario originadas por este canon impiden mencionar todo lo que concierne a la fecundación, al embarazo, al alumbramiento, a la muerte; es decir, todo lo que trata del inacabamiento y la inadecuación de lo corporal y de su vida propiamente íntima. Una frontera rigurosa es trazada entonces entre el lenguaje familiar y el lenguaje oficial "de buen tono". Este proceso lleva a la instauración del canon de la decencia verbal y gestual.

> En la imagen del cuerpo individual visto en los tiempos modernos, la vida sexual, el comer, el beber y las necesidades naturales cambiaron de sentido: emigraron al plano de la vida corriente privada y de la psicología individual, adquiriendo un sentido restringido, específico, sin lazo alguno con la vida de la sociedad o el todo cósmico.
>
> En su nueva acepción, ya no podrán servir para expresar una concepción del mundo como lo hacían antes. En el nuevo canon corporal, el rol predominante pertenece a las partes individuales del cuerpo, que asumen funciones caracterológicas y expresivas: cabeza, rostro, ojos, labios, sistema muscular, situación individual que ocupa el cuerpo en el mundo exterior. Se ubican, pues, en primer plano las posiciones y movimientos voluntarios *del cuerpo dispuesto*, *en un mundo exterior*, en función de los cuales las fronteras entre el cuerpo y el mundo no son de ningún modo superadas (Bajtín, 1988, p. 289).

El cuerpo cerrado parece bastarse a sí mismo al no requerir del otro, sólo habla en su nombre; en este concepto no hay rastros de la bicorporalidad. Todo lo que le acontece le concierne solamente a él y a nadie más. Por consiguiente, todos los acontecimientos que le afectan tienen un sentido único, la muerte no coincide con el nacimiento, los golpes sólo lo hieren y no le ayudan a parir. Todos los actos y acontecimientos no tienen un sentido más que individual, están encerrados en los límites del nacimiento y la muerte individuales, señalando así un principio y fin absolutos que no pueden nunca reunirse (Bajtín, 1988, p. 289). Ante la cosmovisión propia del Renacimiento que concibe al hombre como un microcosmos, Rabelais:

> confrontaba y vinculaba los fenómenos disociados y terriblemente alejados entre sí por la jerarquía medieval, destronándolos y renovándolos en el plano material y corporal, sin recurrir a la "simpatía" ni a la "concordancia" astrológica. *Rabelais es un materialista consecuente.* Pero sólo considera la materia bajo su forma corporal. Para él el cuerpo es la forma *más perfecta de la organización de la materia*, y por tanto la llave que *permite acceder a todos sus secretos*. La materia de la que está hecha el universo revela en el cuerpo humano su verdadera naturaleza y todas sus posibilidades superiores: *en el cuerpo humano la materia se convierte en un principio creador, productor, llamado a vencer todo el cosmos, a organizar toda la materia cósmica* (Bajtín, 1988, p. 330).

El cuerpo es un microcosmos donde aparece en un todo único lo que está disperso y desligado del cosmos (Bajtín, 1988, p. 327). La orientación hacia lo bajo es característica de todas las formas de la alegría popular y del realismo grotesco. Abajo, al revés, delante, detrás: tal es el movimiento que marca todas estas formas. El rebajamiento es, finalmente, el principio artístico esencial del realismo grotesco: todas las cosas sagradas y elevadas son reinterpretadas en el plano material corporal siempre ambivalente. La cultura popular del pasado se ha esforzado siempre, en todas las fases de su larga evolución, en vencer por la risa, en desmitificar, en traducir en el lenguaje de lo "bajo" material y corporal, (en su acepción

ambivalente), los pensamientos, imágenes y símbolos cruciales de las culturas oficiales.

Gargantúa y Pantagruel se ubica dentro de la tradición de la literatura *cómica* popular. Las múltiples formas en que se expresa pueden subdividirse en tres grandes categorías: en *formas y rituales del espectáculo* (festejos carnavalescos, obras cómicas representadas en las plazas públicas); en *obras cómicas verbales* (como las parodias) de diversa naturaleza: orales y escritas y, en *diversas formas y tipos del vocabulario familiar y grosero* (insultos, juramentos, dichos populares, etcétera) (Bajtín, 1988, p. 10). El mundo infinito de las formas y las manifestaciones de la risa, por ejemplo, se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la Edad Media y del Renacimiento. La risa es lo propio del hombre. La risa constituye una manifestación corporal de primer orden.

La subestimación de la risa como una de las expresiones de lo corporal en la Edad Media ha hecho que cada una de estas categorías consagradas por la tradición sean motivo de representación de la confrontación entre dos visiones del mundo; desde ese entonces, estuvo separado en partes nobles (la cabeza, el corazón) e innobles (las manos, el sexo). La cabeza está del lado del espíritu, el vientre del lado de la carne. Dispone de filtros que pueden distinguir el bien del mal: los ojos, las orejas y la boca.

La risa está condenada por lo menos hasta el siglo XII, pues según los padres del monaquismo supone el riesgo de romper la humildad del silencio además de provenir de las partes bajas del cuerpo pues camina desde el vientre, luego pasa por el pecho y llega a la boca de donde pueden salir palabras de devoción y de plegaria, lo mismo que palabras procaces y blasfematorias que constituyen un peligro para los poderes establecidos de la época. Así, la boca es un cerrojo, los dientes una barrera que puede contener la oleada de locuras que son conducidas mediante la risa que es una mancilla de la boca, por ello el cuerpo debe ser una muralla frente a esa gruta del Diablo.

Una de las fuentes de expresión identificadas para el estudio de la risa dentro de la cultura popular es la que se manifiesta en las

diversas formas y tipos del vocabulario familiar y grosero (insultos, juramentos, dichos populares, etcétera). En los periodos de carnaval en las plazas públicas se experimenta la abolición provisional de las diferencias y barreras jerárquicas entre las personas, así como la eliminación de las reglas y de los tabúes vigentes en la vida cotidiana. Ello hace posible un tipo de comunicación a la vez ideal y real entre la gente imposible de establecerse en la vida ordinaria. Se trata de un contacto familiar y sin restricciones. Por ejemplo, en el estudio de algunos fenómenos lingüísticos (verbales y gestos corporales) como las groserías y las blasfemias, los juramentos y las obscenidades, separadas del contexto del lenguaje y consideras como fórmulas fijas y desligadas de su seno materno, no se tuvo en cuenta la unidad de la cultura popular en la Edad Media (Bajtín, 1988, pp. 21-23).

En otro orden de ideas, Norbert Elias (1989) se ocupó de comprender cómo y por qué en el curso de las transformaciones sociales a largo plazo y dirigidas en una cierta dirección se afectan los comportamientos y cambian en un sentido determinado las emociones que acompañan la experiencia de los hombres. La regulación de las emociones individuales ha procedido por medio de coerciones internas y externas, y con ellas, se modifica la estructura de todas las manifestaciones humanas. Este autor halla un correlato entre las transformaciones de las estructuras sociales y las estructuras de la personalidad.

En este contexto se utiliza la noción de proceso civilizatorio para referirse al cambio estructural de los seres humanos en la dirección de una mayor consolidación y diferenciación de sus controles emotivos, y con ello también de sus experiencias. En este marco se incluyen los "controles estatales". Según Norbert Elias existen observaciones en abundancia relativamente fáciles de comprobar, que muestran que el modelo y las pautas de control de las emociones pueden ser distintos según las clases sociales de que se trate en una sociedad determinada. Sin embargo, han sido las clases hegemónicas las que impusieron códigos con pretensiones universales desde los cuales han pretendido reglamentar el comportamiento de todos.

Conviene advertir que el estudio realizado por Norbert Elias, quien aborda la problemática del cuerpo en lo relativo a las costumbres, supuso para el autor la exclusión conciente de sentimientos de repugnancia y de superioridad, de todos los valores y censuras que normalmente se vinculan al concepto de "civilización" o al de "incivilización". La "civilización" a la que se suele considerar como una posesión, que se ofrece ya lista, es un proceso en el que los hombres se hallan inmersos y obliga a retroceder en la memoria histórica hasta aquella otra de la que ha surgido la presente. En segundo lugar, el desplazamiento de uno a otro concepto no puede darse de manera absoluta, pues hay toda clase de tipos intermedios y de mezclas, de tal modo que en una misma sociedad puedan observarse diversas calidades de cambios.

En fin, Norbert Elias (1989) pone el acento en cómo se fueron modificando los sentimientos de pudor y de vergüenza frente a diversas costumbres que van desde la compostura en la mesa, el cambio que se generó con la invención del tenedor, por ejemplo, los modos del lenguaje, el referirse o no a las necesidades fisiológicas, al sexo y a las partes del cuerpo, los criterios para determinar si un comportamiento es "bueno" o "malo", las actitudes ante la sexualidad, las relaciones entre hombre y mujeres, hasta los usos y costumbres en el dormitorio, la vestimenta e incluso las transformaciones de la agresividad. En este contexto destaca la siguiente reflexión:

> La orientación del movimiento civilizatorio en el sentido de una privatización cada vez más intensa y más completa de todas las funciones corporales, el confinamiento en enclaves determinados, su reclusión tras la "puerta cerrada de la sociedad", tienen consecuencias del tipo más diverso. Una de las más importantes […] se expresa de modo especialmente claro en la curva civilizatoria de la sexualidad. Se trata de la peculiar dualidad de los hombres, que se hace más patente cuanto más pronunciado es el corte entre las dos caras de la vida; la parte que puede ser pública, que puede ser visible en el trato de los seres humanos, y aquella otra que no puede serlo y que ha de mantenerse en la "intimidad" o en el "secreto" (Norbert, 1989, p. 228).

En fin, con base en los pasajes anteriores puede observarse cómo el hombre en las sociedades occidentales ha ido conformando una experiencia de sí, por la que se reconocen además como sujetos de una sexualidad, ligada a dominios de conocimiento muy diversos y articulada a un sistema de reglas y de restricciones. De acuerdo con Michel Foucault aquí se entenderá por experiencia la correlación dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 1986, pp. 7-8). De ahí que una problematización de lo corporal tenga que ver necesariamente con aquellos escenarios que han llevado al hombre occidental a reconocerse como sujeto de una moral.

PIENSO… ¿LUEGO EXISTO?

Una muestra del peso que tuvo el siglo XVII en la conformación de la subjetividad moderna se encuentra en los debates en torno a la relación entre el cuerpo y la mente. Como es sabido Descartes introducirá un nuevo dualismo entre una mente-razón que todo lo puede y una parte física considerada inútil en los procesos de producción del conocimiento. En un afán por resolver el problema de la certeza científica Descartes llevó la reflexión sobre la duda hasta sus últimas consecuencias dando origen a un tipo de racionalismo que desconfía de lo corpóreo como una vía de acceso a la verdad. Desde otro lugar y en el mismo periodo, destaca el notable trabajo de Baruch Spinoza, quien toma al cuerpo como un objeto de estudio, postura opuesta al pensamiento de Descartes.

Descartes considera a la razón como fuente única del conocimiento y a la evidencia como único criterio de verdad. Toma la duda como su método y eso lo conduce a poner en entredicho las creencias básicas en que se habían apoyado las ciencias, esto es, a lo dicho por los sentidos, a la realidad espacio-temporal en la que ubica al cuerpo, a las ciencias formales y a la razón misma. La puesta en juego de la duda metódica lo lleva a la hipótesis del genio

maligno, introducida para agotar completamente la imposibilidad de la certeza. Pudiera existir –señala– un omnipotente genio maligno que se propusiera engañarme, incluso a aquellos que como el matemático parece estar fuera de toda sospecha. Advierte que hay algo imposible de poner en duda, esto es, de que el propio sujeto *lo* piensa. En este momento la duda se detiene en este pensamiento fundamental, en el hecho primario de que al dudar "alguien" piensa que duda.

Antes de llegar a la hipótesis del genio maligno Descartes había puesto ya en duda hasta su propia existencia, de este modo arriba al *Cogito ergo sum.* "Yo pienso: luego yo existo" –dice– yo soy entonces una cosa pensante, algo que permanece irreductible tras el absoluto dudar. Así, el *Cogito* cartesiano no tendría significación alguna si no llevara implícita una ambición de fundamento último y absoluto. Por consiguiente, el *Cogito* es para Descartes, la evidencia primaria, la idea clara y distinta por antonomasia. Por otra parte, tal proposición es juzgada como una verdad inconmovible. El *Cogito* que se interpreta como un "poseer en la conciencia" afirma que "yo soy una cosa pensante" con completa independencia entre el pensar y la realidad objetiva, y entre el pensar y el cuerpo que posee. De este modo, el *Cogito ergo sum* es la primera idea clara y distinta, una proposición formal que no admite ninguna duda.

> la situación del sujeto meditante aparece sin medida […]. La subjetividad que se plantea por reflexión sobre su propia duda, duda radicalizada por la fábula del gran engañador, es una subjetividad sin anclaje, que Descartes, conservando el vocabulario substancialista de las filosofías con las que cree haber roto, todavía puede llamar un alma. Pero es lo contrario lo que él quiere decir: lo que la tradición llama alma es en verdad *sujeto*, y este sujeto se reduce al acto más simple y más escueto, el de pensar (Ricoeur, 1996, p. xix).

Así pues, mediante la duda metódica Descartes consigue identificar dos sustancias independientes una de la otra: la *res cogitans,* entendida como el pensamiento puro y la *res extensa,* el cuerpo en

tanto que ocupa un lugar en el espacio y posee una extensión y un volumen. La independencia entre ambas es absolutamente clara y distinta justo porque cada una se define por exclusión de la otra: lo pensante no es extenso, lo extenso no es pensante. En la noción de cosa extensa no interesan las cualidades de un cuerpo, sólo lo que ocupe un lugar en el espacio de las representaciones, esto es, si algo ha de ser percibido es porque ese algo ocupa un lugar en el espacio. Esta idea es tan clara y distinta, tan formal y firme como el *Cogito* y, aunque no tiene ningún correlato con el mundo real, la noción cartesiana de la cosa extensa contiene firmeza lógica. Sin embargo, en el sistema cartesiano la realidad espacio-temporal no es en principio un criterio confiable de certeza. El modo en que plantea este problema es como sigue:

> Entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluye cualquier otro cuerpo; se percibe por el tacto, la vista, el oído, el gusto, el olor, y se mueve de muchos modos, aunque no por sí mismo, sino por algún otro que lo empuja: pues juzgaba que de ninguna manera pertenece a la naturaleza del cuerpo el tener fuerza para moverse a sí mismo, o el pensar […] Pero ¿qué puedo pensar ahora que supongo que un engañador poderosísimo y, si cabe decirlo, maligno me ha engañado deliberadamente en todo cuanto ha podido? ¿Puedo acaso afirmar que tengo algo de esas cosas que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Presto atención, pienso, vuelvo a pensar, y no se me ocurre ninguna; me canso de repasar inútilmente las mismas cosas. […] ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo; y me ha parecido sentir en sueños muchísimas cosas que después advertí que no había sentido. ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero: así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, un alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy pues, una cosa verdadera, y verdaderamente

> existente; pero, ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante (Descartes, 1978, pp. 23-24).

El *Cogito* se erige como el único criterio de verdad de una existencia desligada del cuerpo y conquista así a un sujeto existente independiente del mundo: "conocí por ello, que *yo* era una sustancia cuya total esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material" (Descartes, 1978, p. 50). De este modo, el sujeto en Descartes se encuentra dividido en dos sustancias: el alma (la *res cogitans)* y el cuerpo (la *res extensa*).

De este modo, el cuerpo es comprendido como una cosa extensa en oposición a lo pensante. El alma se define como lo no corpóreo mientras que éste es lo no pensante. El cuerpo tiene como atributo principal la extensión; longitud, anchura y profundidad constituyen su naturaleza y es entendida, en sentido material, como extensión y movimiento, estos últimos anclados a los principios de la geometría y de la mecánica. La *cosa* pensante o el alma, cuyo único atributo es el pensar, es enteramente de la materia extensa, que se conoce sólo a través de los sentidos. Separados así, el alma será comprendida como el intelecto, la cognición, mientras que el cuerpo representa la sensibilidad.

De la certeza de la propia existencia por el *Cogito* se elimina la posibilidad de asociar al pensamiento con el cuerpo; esa cosa pensante a la que denomina "Yo", no es el cuerpo, es la mente y es ésta la que da identidad al sujeto. De ahí se sigue que ese "Yo" es el alma, y es absolutamente distinto de "mi" corporeidad y puede existir sin éste. Aquí se encuentra el dualismo cartesiano en el que hay una división entre el cuerpo y el alma:

> Puesto que sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar. Y aún cuando,

> […] tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo (Descartes, 1978, pp. 139-140).

Con base en esta separación que privilegia al intelecto de forma absoluta se fortaleció esa línea que desprecia a la corporeidad. Según Descartes, para arribar a ideas claras y distintas en principio hay que dudar del cuerpo pues las experiencias sensoriales llevan al error y no conducen al conocimiento verdadero, este autor no admite como posibilidad de conocimiento la experiencia de los sentidos, mantiene así una actitud de desconfianza frente a los productos del trabajo de los sentidos. Los productos del *Cogito* le bastan para rechazar cualquier forma de la sensibilidad puesto que proviene de la sustancia corpórea, y según él, ésta no produce ninguna certeza. El cuerpo está siempre en desventaja con respecto a la mente, lugar donde se produce el pensamiento único, universal, absoluto y objetivo. Dice:

> en cuanto a las ideas de las cosas corporales, […] advierto que son muy pocas cosas las que percibo en ellas clara y distintamente: a saber, la magnitud o extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la delimitación de esta extensión; la situación que las diversas cosas configuradas tienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación; a éstas pueden añadirse la sustancia, la duración y el número. Pero las demás cosas, como la luz y los colores, los sonidos, los olores, el calor y el frío, y las otras cualidades táctiles sólo las pienso muy confusa y oscuramente, de manera que incluso ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que tengo de ellas son o no son ideas de cosas reales (Descartes, 1978, pp. 39-40).

El criterio de verdad en Descartes tiene que ver con la necesidad de producir ideas claras y distintas fundadas en la lógica y en el método deductivo, por lo tanto no pueden ser contingentes y son

a históricas. Son claras porque son auto-evidentes, son distintas porque pueden atomizarse, distinguirse unas de otras. De este modo, supone que el fundamento de las ciencias necesita ser incontrovertible, indudable, irrefutable, transparente y simple. Por ello, la radicalidad del proyecto cartesiano es proporcional a la exageración de la duda que introduce. Descartes no resuelve el problema de la relación entre el cuerpo y el alma más que con una solución de carácter metafísico, pues es Dios quien le permite unir al mundo subjetivo con el objetivo:

> Descartes forja, como es sabido, la hipótesis fabulosa de un gran embustero o genio maligno, imagen invertida de un Dios veraz, reducido a su vez al estatuto de simple opinión. Si el *Cogito* puede proceder de esta condición extrema de duda es que alguien conduce la duda.
>
> Es cierto que este sujeto de duda carece de anclaje radical, puesto que el propio cuerpo es arrastrado en el desastre de los cuerpos. Pero todavía queda alguien para decir: "[…] yo pongo todo mi empeño en engañarme a mí mismo fingiendo que todos estos pensamientos son falsos e imaginarios". Incluso la hipótesis del genio maligno es una ficción que yo creo. Pero este "yo" que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo ¿quién es? Desplazado respecto al sujeto autobiográfico […] el "yo" que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie (Ricoeur, 1996, p. xvi).

Durante la duda metódica se pregunta si el pensar, dado que le es interior, es suficiente para obtener alguna certeza sobre la verdad de una cosa. La identificación de la cosa extensa, en tanto que idea clara y distinta igual que el *Cogito*, le sirve para enfrentarse a otro problema: cómo conectar el mundo de las representaciones con el mundo de las cosas reales. Esto es, las propias ideas deben tener tanta o más realidad objetiva que la idea misma. Si encuentra una idea de la cual no pueda él mismo ser la causa, entonces es que está afuera de sí. Se enfrasca en tratar de demostrar la existencia de ese

algo fuera de sí mismo. Para ello inventa una vía mediante la cual formula que todas las representaciones en su mente tienen una causa. De este modo, se afana por encontrar algo de lo que él mismo no sea su causa.

De acuerdo con Paul Ricoeur (1996) en las *Meditaciones metafísicas* (1978) Descartes se reconocía como existente y pensante, pero todavía no como naturaleza finita y limitada. Esta imperfección del *Cogito* va muy lejos en la *Tercera Meditación*, no sólo está ligada a la imperfección de la duda sino también a la misma precariedad de la certeza que ha vencido a la duda, esencialmente a su falta de duración. Entregado a sí mismo, el yo del *Cogito* es el Sísifo condenado a subir constantemente la roca de su certeza cuesta arriba de la duda. Esto es, puesto que Él me conserva, Dios confiere a la certeza de mí mismo la permanencia que ésta no tiene por sí misma. De este modo, la imperfección unida a la duda sólo se conoce a la luz de una idea de perfección (Ricoeur, 1996, p. xvi).

Una vez mostrada la distinción y la separación cartesiana entre la cosa pensante y la cosa extensa, así como el haber identificado algunos de los rasgos del racionalismo inaugurado por Descartes, se hará mención al mecanicismo con que abordó el problema de las acciones del cuerpo. Una concepción mecanicista lo condujo a concebir al hombre básicamente como un autómata, puesto que estableció una serie de comparaciones entre las operaciones del cuerpo y las funciones de la máquina. Y así:

> como un reloj, compuesto de ruedas y contrapesos, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y da mal las horas, que cuando cumple enteramente los deseos del artífice, así también, si considero al cuerpo humano como una máquina construida y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, de tal suerte que aunque ese cuerpo no encerrara espíritu alguno, no dejaría de moverse como lo hace ahora, como se mueve sin ser dirigido por la voluntad y, por consiguiente, sin ayuda del espíritu y sólo por la disposición de sus órganos; si considero, digo, al cuerpo como una máquina […] (Descartes, 1978, p. 144).

El movimiento forma parte de una *substancia corpórea* en Descartes y éste, al tener como objetivo el cumplimiento de ciertas funciones, servirá para configurar el modelo del hombre-máquina. Además, en términos del mecanicismo cartesiano, el movimiento es la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro y todos los desplazamientos dependen únicamente de los músculos. Dice Descartes que todos los movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como pequeños filamentos o tubos que vienen del cerebro y contienen, como éste, un cierto aire o viento muy sutil, al que denomina "*espíritus animales*" (Gallo, 2007).

Así, para Descartes, la única causa de los movimientos de los miembros del cuerpo es que algunos músculos se contraen y sus opuestos se alargan; la razón por la que un músculo se contrae antes que su opuesto es porque le llegan más espíritus del cerebro que a su contrario. El concepto de movimiento de este pensador tiene bases fisiológicas y mecanicistas; entiende que la función es moverse y son esos "espíritus animales" los que garantizan que ese cuerpo-máquina mueva sus miembros sin la intervención de la cosa pensante; según este filósofo, los movimientos corporales se efectúan sin que la voluntad entre en juego. He ahí el automatismo cartesiano (Gallo, 2007).

Para Descartes el principio de todos los movimientos es el "calor que hay en el corazón" que calienta la sangre y cuyas partes más sutiles son precisamente esos "*espíritus animales*", esto es, pequeños cuerpos que se mueven con una enorme rapidez y que pueden penetrar los poros del cerebro hasta su parte interna o salir de allí, desde los nervios hasta los músculos. "Este calor continuo que encuentre el corazón, que es una especie de fuego que mantiene la sangre de las venas, ese fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros" (Gallo, 2007). De esta manera para resolver la unión entre el cuerpo y el alma Descartes recurre a un punto de vista orgánico, pues será la glándula pineal la que le sirve para unir ambas entidades. De este modo, muestra que el alma

está unida al cuerpo en tanto unidad orgánica y no como extensión divisible en partes; la elección de la glándula pineal como el sitio de unión aparece como el elemento fundamental para explicarse la percepción sensible.

> La razón que me convence de que el alma no puede localizarse en ningún otro lugar del cuerpo más que en esa glándula, donde ejerce inmediatamente sus funciones, es que considero que las otras partes de nuestro cuerpo son dobles. Esto es, así como tenemos dos ojos, dos manos, dos orejas y, en fin, todos los órganos de nuestros sentidos exteriores son dobles, y ya que sólo tenemos un pensamiento único y simple de una misma cosa, necesariamente debe haber algún lugar donde dos imágenes puedan juntarse antes de llegar al alma a fin de que no se le representen dos objetos sino uno, pues no hay ningún otro lugar en el cuerpo donde puedan unirse así, como en efecto lo hacen en la glándula pineal del ser humano (Gallo, 2007).

La idea cartesiana del cuerpo como una cosa contribuyó a la configuración de la concepción del hombre-máquina, de este modo, el obrero robot nace con ayuda de la ciencia ya que con un mínimo costo resultaba relativamente fácil condicionarlo a su actividad, enajenar su movimiento. La despersonalización de la tarea del trabajador manual se concreta en el momento en que se separan los aspectos intelectuales del trabajo inculcados muy a menudo en forma de *drill*, esto es, en la enseñanza de series de ejercicios repetitivos con base en instrucciones breves. Los rasgos característicos del *drill* son tres básicamente: descomposición de los ejercicios, sucesión de ejercicios según el grado de dificultad para la adquisición paulatina del automatismo, utilización de la repetición para asegurar la regularidad, la precisión y el ritmo con lo que se consigue que los músculos sirvan para automatizar el movimiento y se libere de la actividad mental (Le Blouch, 1992, p. 61).

Se sabe que el dualismo cartesiano tuvo una fuerte influencia en la cultura de Occidente, dicha noción es uno de los puntos de ataque de algunas posturas filosóficas. Para comenzar, en el siglo XVII

la razón nace en el campo de la ética, así lo demuestran los valiosos aportes de un filósofo como Baruch Spinoza, quien se opuso a la división cartesiana entre el cuerpo y el alma. Las tesis de Spinoza se convirtieron en piedra de escándalo pues implicaron una triple denuncia: de la "conciencia", de los "valores" y de las "pasiones tristes". Se reconfigura una ética que parte de lo corporal. Spinoza pertenece a esa casta de "pensadores privados" que invierten los valores y no a la de los "profesores públicos" que no afectan los sentimientos establecidos al adherirse al orden de la moral y de la policía. Algunas lecturas contemporáneas de sus obras lo han acercado a Freud y han dado pie a nuevos conceptos en autores como Deleuze, quien con base en sus estudios sobre Spinoza y refiriéndose a él, ha planteado lo siguiente:

> en cualquier sociedad se trata de obedecer y sólo de eso: por esta razón, las nociones de falta, de mérito y demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia. La mejor sociedad será entonces aquélla que exime a la potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado, que sólo rige las acciones. En tanto el pensamiento es libre y por tanto vital, la situación no es peligrosa; cuando deja de serlo, todas las otras opresiones son igualmente posibles y, una vez llevadas a cabo, cualquier acción se vuelve culpable y toda vida amenazada. Es cierto que el filósofo encuentra en el Estado democrático y en los círculos liberarles las condiciones más favorables. Pero en ningún caso confunde sus fines con los de un Estado ni con las aspiraciones de un medio social, puesto que requiere del pensamiento fuerzas que se sustraen tanto a la obediencia como a la culpa y erige la imagen de una vida más allá del bien y del mal, rigurosa inocencia sin mérito ni culpabilidad (Deleuze, 1984, p. 10).

Para recuperar la noción de Spinoza es necesario destacar los conceptos siguientes: el paralelismo entre el cuerpo y el alma, una noción de la multiplicidad del hombre, el problema de los afectos del cuerpo y a éste como una potencia. A diferencia del pensamiento cartesiano Spinoza está más interesado por las ciencias humanas y fue más creador en ellas.

Este autor propone un nuevo modelo en que se sustentan sus reflexiones en torno a la ética. Parte de lo siguiente: "No sabemos lo que puede un cuerpo hablamos de la conciencia y de sus derechos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo" (Deleuze, 1984, p. 15). De este modo, al proponer a la corporeidad como un modelo para la ética busca un conocimiento de los poderes del cuerpo con el fin de descubrir *paralelamente* los poderes del espíritu que escapan a la conciencia:

> en efecto nadie ha determinado hasta ahora qué posibilidades tiene el cuerpo, es decir, hasta ahora la experiencia no ha enseñado a nadie qué puede hacer el cuerpo, tomando en cuenta las solas leyes de la Naturaleza considerada desde el ángulo de lo corpóreo, como tampoco se ha establecido qué cosas no puede hacer, si no es determinado por la mente. Nadie, en efecto, conoce tan cabalmente la estructura del cuerpo como para que pueda explicar todas sus funciones […] lo cual muestra sobremanera que el cuerpo mismo tiene muchas posibilidades merced a las mismas leyes de la Naturaleza, que su propia mente admira (Spinoza, 1977, pp. 136-137).

En la *Ética* (1977) hay una física o estudio de los cuerpos siendo que la reflexión sobre la naturaleza y el origen del alma comienza por una definición de lo corporal como sustrato material. La superación de las concepciones dualistas se halla expresada en una de las tesis teóricas más célebres de Spinoza, conocida con el nombre de paralelismo. Se ha dado en llamar paralelismo psicofísico a la teoría según la cual los procesos psíquicos son "paralelos" a los procesos físicos, es decir, hay correspondencia entre ambas clases de procesos sin que haya entre ellos una relación de causalidad propiamente dicha, es decir, sin que los procesos físicos puedan considerarse como causa de los procesos psíquicos y viceversa.

En Spinoza esta tesis no solamente consiste en negar cualquier relación de causalidad entre el alma y el cuerpo, sino que prohíbe

toda primacía de uno de ellos sobre el otro. La significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia. En Descartes, por ejemplo, cuando el cuerpo actuaba el alma padecía y ésta no actuaba sin que aquél padeciera a su vez. En la *Ética* de Spinoza, por el contrario, lo que es acción en una es necesariamente acción en otro, y lo que es pasión en el cuerpo también lo es en el alma (Deleuze, 1984, p. 28).

Ahora bien, en el campo de la ética ninguno se había ocupado como lo hizo Spinoza de los afectos corporales. Según nuestro autor tenemos ideas de sus afecciones: "De aquí se sigue que el hombre consta de mente y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos" (Spinoza, 1977, p. 75). Y plantea: "Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es nada más que la idea de una cosa singular existente en acto. […] El objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo, o sea cierto modo existente en acto […] y nada más" (Spinoza, 1977, p. 72). Y, un poco más adelante:

> no sólo entendemos que la mente humana está unida al cuerpo, sino también qué se ha de entender por unión de la mente y el cuerpo. Pero nadie podrá tener una idea adecuada respecto de ella, esto es, distinta si no conoce previamente y en forma adecuada la naturaleza de nuestro cuerpo. […] tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos y que la una es más excelente que la otra y contiene más realidad, en la misma medida en que el objeto de la una es más excelente que el de la otra y contiene más de realidad […] desde un punto de vista general, diría que cuanto más apto es un cuerpo, respecto de los demás, para actuar sobre y padecer varias cosas a la vez, tanto más apta es su mente, respecto de las demás, para percibir varias cosas a la vez (Spinoza, 1977, p. 75).

En Spinoza hay una noción de la multiplicidad del ser que se acerca al concepto *foucaultiano* de microfísica del poder. Es decir, la formación de un cuerpo compuesto se debe a la unión de varios más

simples; los individuos compuestos se descomponen siempre en otros que son formados a su vez y esto indefinidamente sin que nunca pueda llegarse a átomos no compuestos. El cuerpo compuesto mantendrá su naturaleza o su forma, aunque cambien las partes simples que lo constituyen, siempre y cuando éstas conserven la misma relación definida de reposo y de movimiento. Cabe señalar aquí que según Spinoza cada cuerpo está determinado al movimiento o al reposo por la acción de otro exterior. La unidad corpórea compuesta es móvil, dinámica y no estática.

Desde esta perspectiva, el cuerpo humano está constituido de muchísimos individuos de diversas naturalezas (duros, blandos y fluidos). La complejidad y diversidad de los elementos corpóreos hacen que éste pueda ser afectado de numerosas maneras por otros. De este modo, el cuerpo humano necesita absorber una gran cantidad de cosas exteriores para mantenerse; asimismo, posee una memoria debido a que el choque con otros deja en él vestigios.

El cuerpo puede actuar y mover de muchas maneras a otros; cuando algunos de la misma o diversa magnitud son compelidos por los demás, de tal manera que se articulen entre sí o si se mueven con el mismo o diversos grados de velocidad, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos componen a un mismo individuo que se distingue de los demás por esta unión (Spinoza, 1977, p. 79).

Es posible reconocer en Spinoza un punto de vista muy contemporáneo, pues ocurre que para él la naturaleza combina todas las relaciones a la vez. En la naturaleza todo el tiempo hay composiciones y descomposiciones de relaciones, ya que unas son el revés de las otras. Hay composición cuando mi relación es conservada y se forma con otra relación exterior. Podría decirse que hay descomposición cuando un cuerpo exterior actúa sobre mí, de tal manera que una de mis relaciones o aun muchas son destruidas (Deleuze, 2005, p. 66).

Cuando un cuerpo se "encuentra con" otro o una idea con otra puede suceder: o que las dos relaciones se compongan formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descomponga a la

otra y destruya la cohesión entre sus partes; es precisamente esta concepción la que servirá a Spinoza para abordar el problema de los afectos del cuerpo. Dice Deleuze a este respecto:

> El orden de las causas es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera. Pero nosotros, en tanto que seres conscientes, nunca recogemos sino los efectos de estas composiciones y descomposiciones; experimentamos alegría cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella; por el contrario, tristeza cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia. Nuestra situación es tal que sólo recogemos "lo que le sucede" a nuestro cuerpo o "lo que le sucede" a nuestra alma, es decir, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro, el efecto de una idea sobre la nuestra (Deleuze, 1984, pp. 29-30).

En Spinoza se reconoce una crítica de las pasiones tristes dentro de su teoría de los afectos del cuerpo con la que elabora la noción del cuerpo-potencia. Para este filósofo, un individuo es un grado de potencia al que corresponde un poder de afección, ésta puede ser de dos tipos: las acciones que se explican por la naturaleza del individuo afectado y que derivan de su esencia y las pasiones que se explican por otra cosa y que derivan del exterior. El poder de afectar se presenta entonces como potencia de acción en tanto que se encuentra colmado por afecciones activas, pero, también como potencia de pasión en tanto que lo satisfacen las pasiones. De este modo, no sólo hay que distinguir entre acciones y pasiones, sino entre dos tipos de pasiones: pasiones tristes y pasiones alegres.

Las afecciones designan lo que le sucede al cuerpo, sus modificaciones y los efectos de otros sobre él; éstas son imágenes o huellas corporales. El cuerpo afectado implica la presencia del afectante, mientras que el afecto remite al paso de un estado a otro distinto. Hay por tanto –dice Deleuze– una diferencia de naturaleza entre las afecciones-imágenes o ideas y los afectos-sentimientos. "Un afecto, al cual se llama pasión del alma, es una idea confusa por la que el espí-

ritu afirma que el cuerpo posee una fuerza de existir mayor o menor que antes." De manera que Spinoza puede considerar como equivalentes dos preguntas fundamentales: ¿Cuál es la estructura (fábrica) del cuerpo? ¿Qué es lo que puede un cuerpo? (Deleuze, 1984, p. 67).

La estructura corporal es la composición de su relación, es un organismo que cuenta por su organización interna. Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado, la acción está en su potencia, es una virtud en el sentido de que es la expresión de una capacidad. De hecho toda la *Ética* se presenta como una teoría de la potencia, en oposición a la moral como teoría de los deberes. Toda potencia es acto. La identidad entre la potencia y el acto se explica porque la potencia no puede separarse de un poder de afección y éste se encuentra constante y necesariamente satisfecho por las afecciones que lo realizan. Así, lo corporal se define por su capacidad de ser afectado.

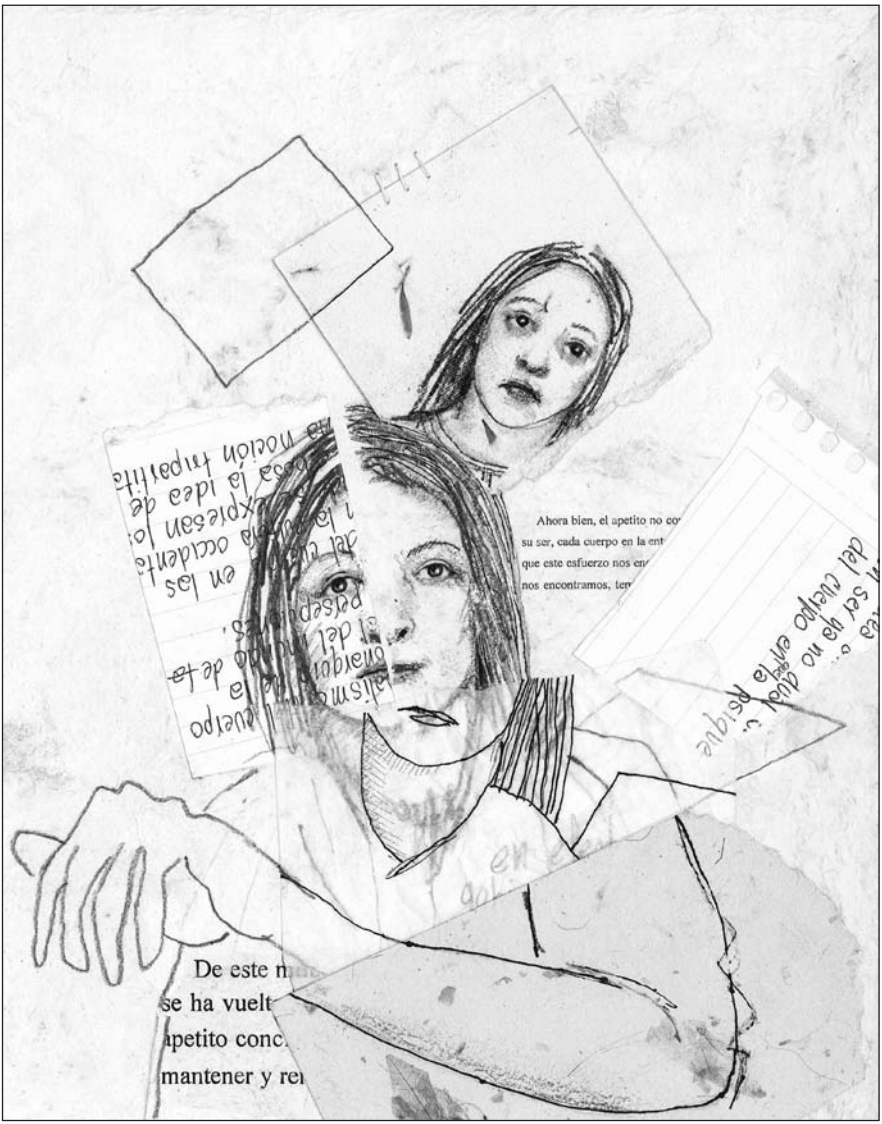
> Por ahora, me interesa volver a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y acciones de los hombres antes que entenderlos. Sin duda, a éstos les parecerá sorprendente el hecho de que me empeñe en tratar los vicios y necedades de los hombres utilizando la geometría y quiera demostrar mediante un argumento sólido todo aquello que repugna a la razón y que es vacuo, absurdo y espantoso.
>
> El cuerpo humano puede sufrir muchas mutaciones y no obstante retener las impresiones o huellas de los objetos y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas. La mente está expuesta a tantas pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, al contrario, actúa respecto de tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene (Spinoza, 1977, pp. 131-135).

Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni ésta a aquél al movimiento, ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay) (Spinoza, 1977, p. 135). El esfuerzo con que se afana cada cosa por perseverar en su ser no envuelve ningún tiempo finito, sino indefinido. La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas o bien confusas se esfuerza por perseverar en su ser, por una

duración indefinida, y es consciente de este esfuerzo suyo (Spinoza, 1977, p. 143). De este modo, el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, el *conatus*:

> Spinoza define ocasionalmente el deseo como "el apetito con conciencia de sí mismo". Pero precisa que se trata solamente de una definición nominal del deseo, y que la conciencia nada añade al apetito "no nos inclinamos por algo porque lo consideramos bueno, sino por el contrario, consideramos que es bueno porque nos inclinamos por ello". Por lo tanto hay que llegar a una definición real del deseo que muestre a un tiempo la causa por la que la conciencia parece abrirse en el proceso del apetito.
>
> Ahora bien, el apetito no es más que el esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, cada cuerpo en la extensión, cada alma o cada idea en el pensamiento (*conatus*). Pero puesto que este esfuerzo nos empuja a diferentes acciones de acuerdo al carácter de los objetos con los que nos encontramos, tendremos que afirmar que está en cada instante determinado por las afecciones procedentes de los objetos. Estas afecciones determinantes son necesariamente la causa de la conciencia del *conatus* (Deleuze, 1984, pp. 31-32).

De este modo, cercano al freudismo Spinoza define el deseo o apetito como el *conatus* que se ha vuelto consciente, siendo la causa de esta conciencia la afección. El *conatus*, esto es, el apetito con conciencia de sí mismo, tiende en efecto a perseverar en la existencia, es decir, a mantener y renovar las fuerzas que le pertenecen según su relación. Por ello, el *conatus* es una tendencia, un esfuerzo por mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado. Las afecciones y los afectos son imaginaciones y pasiones. Estas afecciones que determinan el *conatus* son causa de conciencia; al *conatus* conciente de sí mismo conforme a un afecto se le llama deseo y siempre es específico. (Deleuze, 1984, p. 130). En la propuesta *spinozista* al *conatus* como esfuerzo acertado o potencia poseída se le denomina virtud.


Ahora bien, el apetito no co
su ser, cada cuerpo en la ent
que este esfuerzo nos en
nos encontramos, ter
De este n
se ha vuelt
apetito conc
mantener y re

CAPÍTULO II

POSICIONES FILOSÓFICAS FRENTE AL CUERPO ESCINDIDO

Queda claro que con la *Ética* de Spinoza se abre un nuevo camino para la reflexión filosófica que comienza con una problematización acerca de lo que *puede* un cuerpo; una vez que éste es comprendido como una potencia, Spinoza anticipa la crítica que se expresó al interior del romanticismo atendiendo a la sensibilidad del hombre frente a la exaltación de la razón-científica erigida a costa de lo corporal propia del racionalismo ilustrado. En un mundo en el que va adquiriendo forma una organización social que para reproducirse y producir requiere de la transformación de la naturaleza, el problema de la generación del conocimiento aparece como lo más apremiante. Es en ese contexto que tanto el dualismo platónico como la irresoluble contradicción entre al alma y el cuerpo, planteada por Descartes, cobran una nueva vitalidad.

CAMPO DE BATALLA: FUERZAS ACTIVAS Y REACTIVAS

Con Spinoza se inaugura una línea de pensamiento que supera los dualismos y se va configurando una ética en la que lo corpóreo es

comprendido como un campo de fuerzas; gracias a este autor fue posible saber que la fuerza de lo corpóreo se mide por su capacidad para formar las nociones comunes, entendidas éstas como "la representación de una composición de dos o más cuerpos, y de la unidad de dicha composición" (Deleuze, 1984, p. 122). La formación de nociones comunes más generales que abarquen *incluso* a corporeidades que no le convienen, que son contrarios o le producen tristeza, se posibilita por las primeras nociones comunes y los afectos activos. De ahí, el interés por este concepto que sirve para responder a una duda fundamental que expresa el vínculo entre cuerpo y razón. La pregunta es: "¿cómo conseguimos formarnos ideas adecuadas y en qué orden, cuando las condiciones naturales de nuestra *percepción* nos condenan a no tener más que ideas inadecuadas?" (Deleuze, 1984, pp. 124-125).

Las nociones comunes son más o menos útiles, más o menos fáciles de formar y también más o menos universales; de hecho, según Spinoza pueden distinguirse dos grandes tipos: las primeras son las menos universales, pero también las más útiles, representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su punto de vista. Son ideas que encuentran en la similitud de composición una razón interna y necesaria de conveniencia. En el otro polo, se hallan las nociones comunes más universales y representan una similitud de composición pero entre corporeidades que convienen desde un punto de vista muy general y no desde *su propio* punto de vista.

Las ideas comunes más universales representan lo que es similar a todas las cosas, éstas tienen aún su utilidad puesto que con ellas pueden comprenderse las inconveniencias y otorgan una razón interna y necesaria. Cuando Spinoza le asigna un papel a estas nociones dice que "el espíritu es determinado desde el interior a comprender las conveniencias entre los cuerpos, y también las diferencias y oposiciones" (Deleuze, 1975, pp. 269-270). Desde ese momento el cuerpo, en cierta forma, sí constituye una vía para acceder a la verdad, pues las nociones comunes encarnan en el hombre me-

diante una especie de trabajo interior que le permite reconocer la conveniencia o inconveniencia entre los cuerpos mediante el tipo de afectos producidos.

Para comprender el problema de los afectos, que van de las pasiones tristes a las alegres, y a la inversa, lo mismo que la conjunción entre el cuerpo *y* la razón, es necesario señalar que las pasiones tristes son por definición pasivas en el primer género de conocimiento identificado por Spinoza. En el segundo género, que supone el juego de la percepción y de la comprensión de las relaciones que constituyen a uno y a otro cuerpo, se efectúa por desdoblamiento o por sustitución la supresión de las pasiones pasivas dando lugar a las activas. La formación de nociones comunes está situada *en medio* del primero y del tercer género de conocimiento, guarda con cada uno de ellos relaciones diferentes y asimétricas, dado que dicho vínculo no responde de ningún modo al modelo espectral. El tercer género de conocimiento al que alude Spinoza va más allá de la comprensión de las relaciones y de sus causas, se refiere al conocimiento de las esencias, es intuitivo y produce ideas perfectamente adecuadas, lo mismo que el segundo (Deleuze, 1984, pp. 124-127).

En el sistema filosófico de Spinoza se halla una correspondencia entre los tres géneros de conocimiento y tres capas o dimensiones de la individualidad. Según nuestro autor, el primer género de conocimiento es el de ideas inadecuadas, es decir, de las afecciones pasivas y de las pasiones tristes, esto es de los afectos-pasiones que derivan de las ideas inadecuadas y confusas. Es en tanto que tenemos partes extensivas que estamos condenados a las ideas inadecuadas. Los cuerpos más simples no tienen interioridad, están siempre determinados de afuera por choques con otras partes. Bajo la forma más simple siempre cambian de relaciones, porque es siempre bajo una relación corpórea que las partes le pertenecen o no a un ser, al entrar en composición con otros (Deleuze, 1984, p. 133).

El primer género de conocimiento es, entonces, el conocimiento de los efectos de encuentro o de acción y de interacción de las partes exteriores de las unas sobre las otras. En otras palabras, es porque el

cuerpo está compuesto de conjuntos infinitos de partes extensivas que posee permanentemente percepciones de las cosas u objetos exteriores y de sí mismo, así como de las múltiples relaciones entre ambos universos (Deleuze, 2005, p.134).

Los géneros de conocimiento son modos de existencia, puesto que el saber se prolonga en los tipos de conciencia y en los afectos correspondientes, de modo que realmente se satisfaga todo el poder de afección. En el caso del primer género de conocimiento, según Spinoza, la percepción natural es el efecto de choques y entrechoques entre partes exteriores que me componen y partes exteriores que componen otros cuerpos.

El segundo género de conocimiento es producto de las relaciones de composición y de descomposición; busca comprender las causas que producen tales efectos; no es para nada un saber abstracto (Deleuze, 2005, p. 135).

Spinoza y sus contemporáneos muestran interés por el esquema de la colisión, puesto que hace referencia, en primera instancia, a lo corpóreo como un campo de fuerzas. En este nivel las afecciones designan lo que le sucede a un cuerpo, sus modificaciones, los efectos de otros sobre él. Estas modificaciones son primero imágenes y huellas corporales, sus ideas envuelven tanto a la naturaleza del sujeto afectado como a la del afectante. En la *Ética* las imágenes de las cosas son las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan a los otros como si se hallaran presentes *ante* nosotros. Además estas imágenes o ideas conforman un estado determinado de lo corporal y del espíritu afectado e implican mayor o menor perfección que el estado precedente (Deleuze, 1984, pp. 66-67).

De un estado a otro distinto, de una imagen o idea a otra diferente, se dan obviamente transiciones, pasajes, traspasos vividos, duraciones en las que el cuerpo pasa a una perfección más o menos grande. Aún más, estas afecciones, imágenes o ideas no pueden separarse de la noción de duración que las vincula al estado precedente y las proyecta al posterior. A estas duraciones o variaciones continuas de perfección se les llama afectos o sentimientos (Deleuze, 1984, pp. 66-67).

Bajo esta óptica, la perfección no es otra cosa que aquello que puede una corporeidad en cada momento. De ahí, el modelo normativo de Spinoza. Ir hasta el final de lo que se puede es la tarea propiamente ética, pues todo cuerpo extiende su potencia tan lejos como puede. De este modo, plantea un juego entre los afectos, las imágenes y la formación de nociones comunes aludiendo al trabajo del sujeto por superar en sí mismo las pasiones tristes, los efectos de los encuentros inconvenientes con la finalidad de dar cuenta del conjunto de sus relaciones. A partir de lo anterior, es posible comprender la indisoluble relación entre la razón y el cuerpo y a éste como un campo de fuerzas. De modo que:

> Estas relaciones caracterizan a los cuerpos en tanto que convienen entre sí, en tanto que forman conjuntos y se afectan entre sí dejando "imágenes", siendo imaginaciones las ideas correspondientes. Y sin duda las nociones comunes no son en absoluto imágenes o imaginaciones, puesto que alcanzan una comprensión interna de las razones de conveniencia. Pero mantienen con la imaginación una doble relación. Por una parte una relación extrínseca, pues la imaginación o la idea de afección del cuerpo no es adecuada, pero cuando expresa el efecto que tiene sobre nosotros un cuerpo que conviene con el nuestro posibilita la formación de la noción común que comprende interior y adecuadamente la conveniencia. Por otra parte, una relación intrínseca, pues la imaginación capta como efectos exteriores de los cuerpos entre sí lo que la noción común explica mediante las relaciones internas constitutivas; hay por lo tanto una armonía necesariamente fundada en los caracteres de la imaginación y la noción común, que es causa de que ésta se apoye sobre las propiedades de aquélla (Deleuze, 1984, p.127).

En otro orden de ideas, Spinoza es un filósofo que sostiene que no nacemos razonables, ni libres, ni inteligentes; es un autor indiferente al problema de la libertad, piensa que nada pertenece del todo a la naturaleza del hombre. Una vez planteado que no se es, que no se nace libre, ni inteligente ni razonable, reconoce que el hombre está completamente a merced de los encuentros, de un devenir.

Esta fórmula de Spinoza es muy novedosa. Ser lanzado al mundo es, precisamente, correr el riesgo en cada momento de encontrar algo o a alguien que lo descomponga a uno. En esto consiste el primer esfuerzo de la razón, es una especie de esfuerzo vacilante, tanteador; un aprendizaje por evaluar, para obtener los signos que indiquen qué relaciones convienen y cuáles no. Así, cada uno debe descubrir lo que ama y lo que soporta de tal forma que siempre hay que elegir.

Todo lo que supone tristeza sirve a la tiranía y a la opresión, y debe denunciarse como malo, como lo que separa al hombre de su potencia de acción. Lo malo responde al modelo del veneno, de la indigestión, de la intoxicación. Aun el mal que un cuerpo causa consiste solamente en que asocia la imagen de una acción a la de un objeto que no puede soportar esta acción sin perder su relación constitutiva. Así, todo lo negativo se mide por la disminución de la potencia de acción (tristeza-odio); todo lo bueno, por el aumento de esta misma potencia de actuar (alegría-amor). Así, la lucha sin concesiones de Spinoza, la denuncia radical de todas las pasiones basadas en la tristeza lo sitúan en la gran tradición que va de Epicuro a Nietzsche (Deleuze, 1984, p. 73).

Todo ser, en cada momento, va hasta el final de lo que puede, esto es su poder de ser afectado, que se halla necesaria y constantemente colmado por su relación con los otros. Pero, en otro sentido, nuestro poder de ser afectado puede ser colmado de tal manera que seamos separados de nuestra potencia de actuar, y que ésta no deje de disminuir. En este segundo sentido, sucede que vivimos separados de "lo que podemos". Incluso es esa la suerte de la mayor parte de los hombres, la mayor parte del tiempo. El débil, el esclavo, no es alguien cuya fuerza sea menor, tomada absolutamente, sino que permanece separado de su potencia de actuar, mantenido en la esclavitud o la impotencia. Ir hasta el final de su poder significa dos cosas: ¿cómo colmar nuestro poder de ser afectado de manera tal que nuestra potencia de actuar aumente? Y ¿cómo aumentar esta potencia al extremo que, al fin, produzcamos afecciones activas?

El conjunto que forman la potencia de acción y la de conocimiento se presenta como el bien mayor. La razón en lugar de dejar al hombre a merced de los encuentros al azar intenta unirlo con las cosas y con los seres cuya relación se compone directamente con la suya. Además, lo bueno y lo malo son doblemente relativos, y se expresan uno en relación con el otro; se trata de los dos sentidos en que varía la potencia de acción y solamente conocemos lo bueno y lo malo por el sentimiento de alegría o tristeza de que somos capaces. Al mismo tiempo, Spinoza señaló la oposición entre la servidumbre y la libertad del hombre; la primera muestra la incapacidad para dominar los afectos y su sometimiento a unos códigos de normas temporales. La libertad, por el contrario, tiene como base el esfuerzo que hace el hombre por conocer su deseo y la voluntad de llevarlo a cabo en la medida en que es capaz de gobernar sus afectos y de autodirigirse. Dice así:

> Llamo servidumbre a la impotencia humana para gobernar y limitar sus afectos; pero el hombre sujeto a los afectos no es dueño de sí sino esclavo de la fortuna, en cuya potestad se halla de tal manera que a menudo se ve empujado a ir en pos de lo peor, a pesar de que advierta lo que es mejor para él. […] Por lo que toca a lo bueno y lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí, no son nada excepto modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos entre sí las cosas. Pues una y misma cosa puede ser buena o mala y también indiferente. […] entenderé por bueno lo que de cierto sabemos que es medio para acercarnos más y más al ejemplar de la naturaleza humana que nos proponemos. En cambio entenderé por malo lo que de cierto sabemos que impide que alcancemos el mismo ejemplar (Spinoza, 1977, pp. 225-228).

Spinoza sabe bien que un afecto no puede, en cuanto está relacionado con la mente, limitarse ni eliminarse sino por la idea de una afección del cuerpo contraria y más fuerte que ella. Dicho con otras palabras, un afecto por el que se padece no puede limitarse ni eliminarse sino por otro más fuerte y contrario. Es esta capacidad de

superar los afectos tristes la que lleva al hombre a una mayor perfección. Así la definición de la ejemplaridad del hombre parte de su noción acerca de lo bueno En Spinoza no hay diferencia entre realidad y perfección, ésta y contraparte (la imperfección) son modos de pensar, es decir, nociones que solemos forjar porque comparamos individuos entre sí, de la misma especie o género y por eso para él realidad y perfección son la misma cosa:

> Spinoza denuncia sin cansancio en toda su obra tres figuras ejemplares distintas: el hombre de pasiones tristes, el hombre que se sirve de esas pasiones tristes, que las necesita para asentar su poder, y finalmente, el hombre a quien entristece la condición humana, las pasiones del hombre en general (y que puede burlarse de ellas como indignarse, que esta misma irrisión es un mal reír). El esclavo, el tirano y el sacerdote… la trinidad moralista. […] (Deleuze, 1984, pp. 36-37).

Siglos más tarde, Nietzsche al igual que Spinoza sigue la tradición filosófica que mira al cuerpo como un conjunto de relaciones de fuerza y de poder. El filósofo alemán llega al extremo de decir que quizá todo el desarrollo del espíritu se reduce únicamente a lo corporal y a su voluntad de poderío. Desde la perspectiva *nietzscheana* es un campo de fuerzas, un medio nutritivo *disputado* por una multiplicidad de fuerzas. Dentro de esta concepción el cuerpo más que definirse en relación a la exterioridad en términos de real, lo hace en relación a la *superioridad* en materia de valores (Deleuze, 1986, pp. 59-60).

La corporeidad es un conjunto de cantidades de fuerza en "relación de tensión" unas con otras (dominantes/mandar dominados/obedecer). Lo que define a un cuerpo en lo químico, biológico, social y político es esa correspondencia entre fuerzas. Más o menos en el mismo sentido que Spinoza, en Nietzsche se encuentra a lo corporal comprendido como un fenómeno múltiple, como una "unidad de dominación"; es también en tanto que "unidad de dominación" los modos en que se relacionan y se diferencian dos fuer-

zas: las denominadas *activas* y las inferiores o dominadas, llamadas *reactivas* (Deleuze, 1986, pp. 60-61).

El juego que se produce entre las fuerzas activas y reactivas da cuenta de las cualidades originales que se expresan como resultado de la relación entre ellas. Las fuerzas que entran en relación poseen una cantidad y una calidad; Nietzsche llama jerarquía a esta diferencia entre las fuerzas cualificadas. Así, al elaborar su teoría del cuerpo como un campo de fuerzas este autor hace una dura crítica a la forma en que el pensamiento moderno se ve seducido –comenzando por Descartes– por las fuerzas reactivas: "la naturaleza de las fuerzas reactivas y su agitación nos fascinan" (Deleuze, 1986, pp. 61-62).

Al igual que en la energética, Nietzsche designa con la palabra "noble" a la energía capaz de transformarse, y, este poder de transformación es la primera definición de la actividad. Por ello, el problema fundamental que puede hallarse al interior del pensamiento moderno es que, si bien entendió al cuerpo como un campo de fuerzas, se minimizó el hecho de que no es posible considerar a las catalogadas como reactivas sin la relación que mantienen con aquéllas que las dominan (Deleuze, 1986, p. 64). Comprendido de esta manera, Nietezsche en *La voluntad de poderío* (1981) dirá: "El cuerpo humano es un pensamiento más sorprendente que el alma de antaño" mucho más sorprendente que la conciencia y el espíritu. En ese sentido:

> Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar. Las fuerzas activas del cuerpo, he aquí lo que hace del cuerpo un "sí mismo" y lo que define a este "sí mismo" como superior y sorprendente: "Un ser más poderoso, un sabio desconocido –que tiene por nombre `sí mismo.´ Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo". La verdadera ciencia es la de la actividad, pero la ciencia de la actividad es también la del inconsciente necesario. […] ¿Qué es lo activo? Tender al poder. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias (Nietzsche, 1981, p. 63).

De este modo, la línea *nietzscheana* es heredera de toda la tradición que comprende al cuerpo como un fenómeno múltiple que al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles conforma una unidad a la que ha designado como "unidad de dominación". En un estado "normal" o sano, las fuerzas reactivas tienen siempre el papel de limitar la acción. La dividen, la atrasan o la impiden en función de otra acción de la cual padecemos su efecto. Pero, inversamente, las fuerzas activas hacen explotar la reacción: la precipitan en un instante preciso, en un momento favorable, en una dirección determinada, para una tarea de adaptación rápida y precisa. De esta manera se forma una réplica, una contestación. Por eso puede decirse que la verdadera reacción es la acción. El tipo activo engloba pues a las fuerzas reactivas, pero en este estado se definen por un poder de obedecer o de ser activadas. El tipo activo expresa una relación entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas, *tal como estas últimas son reactivadas* (Deleuze, 1986, p. 157).

De ahí se entiende que en el origen se halla la diferencia entre las fuerzas activas y las reactivas, la acción y la reacción no están nunca en relación de sucesión sino de coexistencia en dicho origen, lo cual no quiere decir que entre ellas no exista una determinada tensión. "La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir, el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica ya que sin él no tendría ni plasticidad, ni metamorfosis" (Deleuze, 1986, pp. 78-79). En segundo lugar, de ésta se desprenden a la vez la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación y la cualidad respectiva de las mismas, que deben estar esencialmente diferenciadas y cualificadas (Deleuze, 1986, p. 78).

Por otra parte, lo corpóreo entendido como un campo de fuerzas, como una potencia en sentido estricto, tiene un compromiso con la verdad, con el trabajo de interpretación sobre sí mismo. Nietzsche critica la relación que tienen ciertos hombres con la verdad, entendida por ellos, como algo que se necesita para existir en un mundo que

no se contradiga, que no cambie, un mundo-verdad; un mundo en el que no se padezca contradicción alguna, ni ilusión ni cambio, entendidas de modo limitado como causas del sufrimiento. Estos hombres que no dudan ni un instante de que haya un mundo así, de que deba haberlo, se empeñan en encontrar el camino que los vincule a ese mundo y viven como si lo hubiera. ¿Dónde busca el hombre en este caso la idea de la realidad? ¿Por qué hace derivar precisamente el sufrimiento del cambio, de la ilusión, de la contradicción? ¿Por qué no hace derivar de ellos la felicidad? (Nietzsche, 1981, p. 327).

Visiblemente, la voluntad de lo verdadero no es en este caso más que un mundo en donde todo es duradero. Los sentidos engañan, la razón corrige los errores; por consiguiente, la razón es el camino que conduce hacia lo que es duradero. Así, las ideas en las que hay menos sensualismo debieran ser las más próximas al mundo-verdad. La idea de que el mundo que debería ser existe verdaderamente es una creencia de los improductivos, que no anhelan crear un mundo tal y como debería ser. Consideran que existe ya, buscan los medios para llegar a él. "Voluntad de verdad: impotencia de la voluntad creadora" (Nietzsche, 1981, pp. 327-328).

Este tipo de mentalidad criticada por Nietzsche niega la facultad innata del hombre para el juego, en la medida en que no tolera la dimensión azarosa del mundo. La figura del lanzamiento de dados cobra relevancia en el pensamiento *nietzscheano* en tanto que constituye la afirmación del azar. El juego tiene dos momentos que son los de echar los dados que se lanzan y los dados cuando caen. En *Así habló Zarathustra* llega a presentar la tirada de dados como jugándose sobre dos mesas distintas, la tierra y el cielo. La tierra desde donde se lanzan los dados, el cielo donde van a caer.

> Alguna vez he jugado a los dados con los dioses, en la divina mesa de la tierra, de manera que la tierra temblaba y se rompía, y lanzaba ríos de llamas: porque la tierra es una mesa divina, temblorosa por nuevas palabras creadoras y por un ruido de dados divinos […] Abandonarnos temporalmente a la vida, para a continuación fijar temporalmente nuestras miradas (Deleuze, 1986, p. 40).

Por ello, a lo que Nietzsche llama necesidad, es al destino, y por esto entiende que éste no es nunca la abolición sino la combinación del azar mismo. De este modo, el cuerpo es el resultado del azar de sus luchas. Hay muchas especies de ojos.

> Nadie ignora que la esfinge tiene muchos ojos; y por tanto, existen varias verdades y, por consiguiente, ninguna verdad. En fin… Interpretar un hecho como una acción o pasión (por consiguiente, toda acción, pasión) supone: todo cambio, todo llegar a ser otro implica una cosa que cambia y a un autor del cambio (Nietzsche, 1981, p. 304).

De allí, el problema de la interpretación. Ante un fenómeno o un acontecimiento, el trabajo de la interpretación consiste en estimar la cualidad de las fuerzas que le dan sentido, y a partir de ahí, medir la relación entre las fuerzas presentes. "No hay que olvidar que en cada caso la interpretación se libra de toda clase de dificultades y de problemas delicados: se requiere de una percepción 'extremadamente fina', del tipo de la que se halla en los cuerpos químicos" (Deleuze, 1986, p. 78). Las cualidades de las fuerzas tienen su principio en la voluntad de poder. Quien interpreta es la voluntad de poder, por ello, debe tener cualidades particularmente fluidas, más sutiles todavía que las de las fuerzas en cuestión. Para Nietzsche todo lo que se instala en la conciencia como unidad es algo enormemente complejo de modo que lo único que consigue encontrase es una apariencia de unidad. En este mismo orden de ideas, hay que insistir en que reactivo y activo designan cualidades originales de la fuerza, mientras que afirmativo y negativo designan cualidades primordiales de la voluntad de poder. De tal modo que:

> entre la acción y la afirmación, entre la reacción y la negación existe una profunda afinidad, una complicidad, pero, ninguna confusión. Más aún, la determinación de estas afinidades pone en juego todo el arte de la filosofía. Por una parte, resulta evidente que en toda acción hay afirmación, y en toda reacción negación. Pero, por otra parte, la acción y la reacción son más bien medios,

> medios o instrumentos de la voluntad de poder que afirma y que niega: las fuerzas reactivas instrumentos del nihilismo. Por otra parte, también, la acción y la reacción requieren la afirmación y la negación, como algo que les supera, pero que necesitan para realizar sus propios fines. Finalmente, profundizando más, la afirmación y la negación desbordan a la acción y a la reacción, por ser las cualidades inmediatas del devenir: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*. Todo ocurre como si la afirmación y la negación fueran inmanentes y trascendentes en relación a la acción y la reacción; constituyen la cadena del devenir con la trama de las fuerzas (Deleuze, 1986, p. 79).

Por estos motivos la voluntad de poder no sólo es lo que interpreta, sino lo que valora. Interpretar es determinar la fuerza que da sentido a la cosa. Valorar es determinar la voluntad de poder que da a la cosa un valor. De este modo, en el origen de la educación como acontecimiento ético están las mentadas diferencias entre las fuerzas activas y reactivas, lo mismo que la relación que guardan con la acción de negar y de afirmar. Por ello, el origen comporta en cierto modo una imagen invertida de sí mismo: lo que es "sí" desde el punto de vista de las fuerzas activas se convierte en no desde las fuerzas reactivas. Por ello, aquello que es afirmación de sí mismo se convierte en negación de algún otro. Esto es lo que Nietzsche llama "inversión de la mirada estimativa" (Deleuze, 1986, p. 82). En resumen:

> No podría haber ningún juicio si no hubiera en nuestras impresiones una previa igualación: la memoria sólo es posible mediante un constante subrayar de lo ya habitual, vivido. Antes de juzgar, debemos de haber hecho un proceso de habilitación; por consiguiente, aquí también hay una actividad individual previa que no aparece en la conciencia, como el dolor que nos produce una herida.
>
> Probablemente, todas las funciones orgánicas corresponden a un hecho interior, es decir, a una asimilación, a una secreción, a un crecimiento, etcétera. Esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno

> más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu (Nietzsche, 1981, p. 300).

Desde un punto de vista contemporáneo, podría volver a formularse la cuestión –tal como lo hizo Nietzsche– en torno a la necesidad de superar al platonismo en la historia del cuerpo y de la cultura. Ya algunos filósofos a partir de Nietzsche se vieron obligados a superarlo y lo invirtieron como quien voltea una hoja para mirarla en su haz y en su envés. Como es sabido, Platón opuso el mundo de las ideas al mundo de las apariencias, sol de la verdad y sombra de la caverna. Ante tal división planteada por el pensamiento platónico, Deleuze señaló la singularidad de Platón al efectuar tan burda y detallada separación entre estos dos mundos.

Para Deleuze, esta fina operación precede al descubrimiento de la esencia puesto que el objetivo de esta cirugía era apartarla, separarla del pueblo de la apariencia, de los malos simulacros. Para *invertir* el platonismo Deleuze diseñó una estrategia que le permitió advertir que es inútil restituir los derechos de la apariencia, devolverle solidez y sentido lo mismo que acercarle formas esenciales que le proporcionen como vértebra el concepto. "*No animemos a la tímida a que se mantenga erguida*" –dice Deleuze. Y, reconocer que no se trata de recobrar el gran gesto solemne que estableció de una vez por todas la inaccesible idea. Para Michel Foucault, los procedimientos anteriores no son más que esfuerzos corporales vanos, según él, la propuesta *deleuzeana* va mucho más lejos, ya que una vez sumergida la apariencia, rotos los noviazgos con la esencia, entrará el acontecimiento, y expulsando la pesadez de la materia, el cuerpo da entrada a lo incorporal, y rompe el círculo que imita la eternidad y la insistencia de lo intemporal (Foucault, 1981, pp. 10-11).

En el enfoque *deleuzeano*, *convertir el platonismo* (trabajo de lo serio) es inclinarlo a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo. *Subvertir el platonismo* es tomarlo desde arriba (distancia vertical de la ironía) y retomarlo en su origen. Y así, en este esfuerzo por darle otro estatuto al cuerpo, diferente al que había

tenido en otros momentos de su historia, fue necesario *pervertir al platonismo*:

> Pervertir al platonismo es apurarlo hasta su último detalle, es bajar (de acuerdo con la gravitación propia del humor) hasta este cabello, esta mugre de debajo de la uña, que no merecen en lo más mínimo el honor de una idea; es descubrir, el descentramiento que ha operado para volverse a centrar alrededor del Modelo, de lo Idéntico y de lo Mismo; es descentrarse con respecto a él para representar (como en toda perversión) superficies. La ironía entonces se eleva y subvierte, el humor se deja caer y pervierte (Foucault, 1981, p. 11).

Por todo lo anterior, es posible decir que los despreciadores del cuerpo desde Platón se han empeñado en negar aquello que se designa como "materialidad incorporal", que viene siendo algo así como el envés de la corporeidad. En la época contemporánea es preciso volver a pensar en esta abundancia de lo impalpable, intentar descubrir la función que desempeña la sombra en la constitución de la corporeidad; de tal modo pueden configurarse las estrategias propias de una micro-política de lo corporal. Este trabajo consiste en dar cabida a los efectos de superficie que se expresan en la multiplicidad de las relaciones entre los cuerpos. Es la voluntad de poderío, entendido lo corporal como un campo de fuerzas, para hacerse cargo del acontecimiento sin arredrarse, ni contentarse sólo con mirar el modo en que las sombras –convertidas en fantasmas dentro del pensamiento moderno– se elevan como un jirón en la niebla, sino que los captura para trabajarlos en detalle, para entonces sí, verlos partir como miserables esperanzas llevadas por el viento.

Dice Foucault:

> En cualquier caso, es inútil ir a buscar detrás del fantasma una verdad más cierta que él mismo y que sería como el signo confuso (inútil es, pues "sintomatologizarlo"); inútil es también anudarlo según figuras estables y constituir núcleos sólidos de convergencia a los que podríamos aportar, como a objetos idénticos a sí mismo, todos estos ángulos, destellos, películas, vapores […] Es

> necesario dejarlos desarrollarse en el límite de los cuerpos: contra ellos, porque allí se pegan y se proyectan, pero también porque los tocan, los cortan, los seccionan, los particularizan, y multiplican las superficies; fuera de ellos también, ya que juegan entre sí, siguiendo leyes de vecindad, de torsión, de distancia variable que no conocen en absoluto. Los fantasmas no prolongan los organismos en el imaginario; topologizan la materialidad del cuerpo. Es preciso, pues, liberarlos del dilema verdadero-falso, ser no-ser (que no es más que la diferencia simulacro-copia reflejada de una vez por todas), y dejarlas que realicen sus danzas, que hagan sus mimos como "extra-seres" (Foucault, 1981, pp. 12-13).

De este modo, para un filósofo como Foucault es necesario emprender una crítica con el objetivo de desilusionar a los fantasmas del cuerpo; se trata de un ejercicio en el que el fantasma se halla fuera de todo modelo, y en el juego de las superficies. Dicho ejercicio piensa al hombre al margen de lo *uno-bueno*, exige su desempeño en ausencia de Dios y adopta el rango de los juegos epidérmicos de la perversidad. Así pues, es inevitable dejar de reconocer que para develar al fantasma en su "materialidad incorporal", hace falta un cierto roce con el ateísmo y con la transgresión (Foucault, 1981, p. 14). Este ejercicio se efectúa o se mima a partir de dos caminos posibles: desde el psicoanálisis o desde el teatro.

HILO CONDUCTOR DEL MÉTODO

Una de las aportaciones más importantes del pensamiento *nietzscheano* al campo de la educación y de la pedagogía consistió en haber explicitado la conexión entre la posibilidad de construir una vida provista de un hilo conductor –que expresaría en nuestros días una suerte de "milagro personal"– con la capacidad de descifrar y ordenar los acontecimientos. La relación entre estas dos actividades implica que de fragmentarios, los hombres pueden convertirse en unidades significativas. En este sentido, frente a esa fuerza creadora-interpretativa que caracterizó al modelo de hombre *nietzs-*

cheano, el nihilista por el contrario, es quien no tiene ya la fuerza para interpretar y crear ficciones. Lo anterior, trae consigo la debacle de todo proyecto de formación. Desde esta perspectiva, abordar el problema de la constitución del cuerpo en la educación significa tomarlo como un hilo conductor, como un medio para contrarrestar la dispersión y la falta de cohesión social y cultural.

La unidad entre crear sentidos y descifrar enigmas constituye la esencia misma de lo simbólico en el trabajo pedagógico. El símbolo de acuerdo con su etimología proviene del griego *symbolé*, *symbolon,* y significa acuerdo, encuentro, reunión. El símbolo es portador de sentido, evoca un significado que parece no estar presente (Mélich, 2004, p. 63). Lo anterior significa que no basta con que el hombre se sitúe *ante* las cosas, sino que *incorpore* además su misma actividad teórico-práctica en la transformación del mundo. A través de la producción de sentido el hombre llega a las cosas: el símbolo representa un puente con el que se supera la distancia entre el adentro y el afuera del cuerpo. Así pues, creando sentidos y ordenando el mundo, interpretándolo, según su voluntad y su imagen, el hombre se apodera de las cosas, y por esa razón, a tal actividad se le llama voluntad de poder.

La idea de la libertad de la volición dentro de la pedagogía es sólo la formulación de cierto "error" originario que no trata de comprender la "causalidad"; es decir, los nexos entre los estados internos y los refiere entonces a una libre (es decir, milagrosa e inexplicable) decisión de la voluntad. En el campo educativo, la necesidad de seguridad expresada por el cuerpo no obra sólo en el plano práctico-técnico del conocimiento de los principios para dominar el mundo, impulsa más bien, en un nivel menos directamente vinculado a la práctica, a la búsqueda de cuadros estables y generales de la experiencia, de la fundación, incluso en su sentido más abstracto (Vattimo, 1998, pp. 111-112). De ahí una crítica al voluntarismo y a la racionalidad técnico-instrumental dentro del campo pedagógico.

En tanto que el cuerpo es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos, en el enfoque *nietzscheano* se le reconoce el primer

puesto en el plano del método, sin establecer nada sobre su significado último. "Si nuestro yo es para nosotros el único ser a cuya conformidad modelamos y comprendemos todo el ser, entonces resulta muy oportuna la duda de que aquí existe sólo una *ilusión* de perspectiva, la unidad aparente en la que todo se cierra como en un horizonte." Para Nietzsche sólo el absoluto se presenta como final, como clausura de la historia, la realización del espíritu absoluto significa negar el devenir. Desde esta óptica, lo corpóreo se constituye bajo el signo del movimiento llevado por cierto gusto por lo inseguro y por la aventura. Pero, se pregunta Gianni Vattimo (1988): ¿cómo se puede pensar un tipo de existencia que sintetice en sí los rasgos aparentemente opuestos de la movilidad y la estabilidad, de la novedad y de la ausencia de devenir, de la creatividad y del retorno? El cuerpo así, es elegido como un hilo conductor del método:

> justamente sobre la base del descubrimiento del carácter ilusorio del conocimiento y de la necesidad del error. Descubrir el carácter ilusorio del saber significa comprender que nuestro yo se nos convierte en modelo para todo conocimiento de las cosas externas; pero éste es tan sólo el primer paso. Si desarrollamos hasta las últimas consecuencias este descubrimiento, no podremos no preguntarnos si acaso también la unidad del yo, que sirve de modelo a todo conocimiento, en el sentido de que proporciona los esquemas a través de los cuales se ordena la multiplicidad de los fenómenos, […] no es, ella misma, producto de una unificación a su vez ilusoria. (Vattimo, 1998, pp. 111-112).

Así, el verdadero procedimiento de la percepción interior –dice Nietzsche (1981)– consiste en hallar el encadenamiento de las causas entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y el objeto, que está por completo oculto a nuestros ojos, y quizá resulte solamente en nosotros, motivo de la imaginación. Por ello, nada es tan ilusorio como ese mundo interior del cuerpo que observamos con ese famoso "sentido interior". Este encadenamiento puesto de manifiesto en ese "sentido interior" se comprende como el instinto de sobrevivencia del hombre en la cultura, el *ethos*, el carácter.

Con base en el trabajo del cuerpo por comprender su mundo interior con el uso del lenguaje a su disposición, y, poniendo en juego concepciones incluso contrarias como si nada fuera activo, como si solamente actuara dominado por las fuerzas reactivas, como si nada fuera real para él sino el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, es que sale a la luz la dimensión inconsciente del cuerpo. Tanto para Nietzsche como para Freud todo lo que resulta conciente es un fenómeno final que se produce después de una experiencia que tiene sentido para el sujeto. La adquisición de la conciencia es una conclusión que ya no produce ningún efecto; en cierto sentido "llega cuando el juego ha terminado".

De este modo, todo intento por pensar a lo corpóreo desde el positivismo representa de antemano una empresa más que fallida. Ello se debe a que el positivismo reduce el estudio a los fenómenos; pues no –dice Nietzsche (1981)– "sólo hay hechos", y más que hechos, sólo hay interpretaciones. El mundo es algo que puede conocerse, en cuanto la palabra "conocimiento" tiene algún sentido; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Es a esto a lo que el filósofo alemán denomina el perspectivismo.

En el modelo cartesiano el hombre se encuentra determinado por el pensamiento –como ya se señaló–; y en un terreno más bien popular se cree que el "Yo pienso" coincide con la conciencia inmediata. Para comprender la noción de sujeto dentro del sistema de Descartes no basta con decir que hay una correspondencia entre el pensamiento y la conciencia, sino que en su intento por explicarlo recurrió al modelo de las relaciones causales utilizado en las ciencias formales; y así, las acciones del sujeto se vieron reducidas a la fórmula causa-efecto. Nietzsche, muy por el contrario, dice que por muy normal y necesaria que sea esta ficción del "Yo pienso" no es posible olvidar su carácter fantástico; esto es, puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa. En *La voluntad de poderío*, afirma: "Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no llegamos con la vista, ponemos una palabra; por ejem-

plo, la palabra 'yo', la palabra 'acción', la palabra 'pasión', que son quizá líneas de horizonte de nuestro pensamiento, pero de ninguna manera verdades" (Nietzsche, 1981, p. 277-278).

Al final, puede uno interpretar que es preciso tomar con ironía no sólo al objeto y al predicado sino también al sujeto, lo cual parte del descubrimiento de que la conciencia (o razón) que representa el aspecto fundamental en la configuración de la oposición entre el yo y el mundo, y que se considera constitutiva del sujeto en la modernidad, no es en realidad su instancia suprema. En diversos momentos este filósofo hace la crítica del sujeto sometido, a aquel que se cree libre centro de iniciativa y de decisión, al que sólo se apoya en sí mismo. Este cuestionamiento *nietzscheano* a la noción dominante del sujeto se expresa de modo significativo en *Así hablaba Zarathustra* (Nietzsche, 1983) donde emprende la verdadera obra de desenmascaramiento del sujeto, al exponer un concepto en que no cabe dualismo alguno: "la conciencia, la razón, el alma, o sea, algunos de los principales modos en que la metafísica y la moral tradicional designan al yo, son referidas al cuerpo como instrumentos y máscaras del mismo". Dice:

> "¡Yo soy cuerpo y alma!" afirma el niño. ¿Por qué razón no hemos de hablar como los niños? Mas él ya despierto, el sabio, dice: "Todo mi yo es cuerpo, y el alma no es sino el nombre de algo propio del cuerpo". El cuerpo es una gran razón, una enorme multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor. Tu pusilánime razón es también un instrumento de tu cuerpo, y a eso llamas espíritu: un instrumentito, un juguetillo a disposición de tu gran razón. "Yo" dices una y otra vez, ensoberbeciéndote con esa palabra. No obstante, lo más ingente, algo en lo que no quieres creer es en tu cuerpo y su gran razón, la cual no dice ciertamente "Yo", pero hace "Yo"… Detrás de tus pensamientos y sentimientos se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámase sí-mismo–. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo (Nietzsche, 1983, pp. 51-52).

En fin, una de las primeras consecuencias que trae consigo tomar a lo corporal como hilo conductor consiste en sacar a la luz el carácter

reduccionista del racionalismo cognocitivista. Desde la perspectiva *nietzscheana* la conciencia, la razón como conciencia cognoscitiva de la verdad o como instancia suprema que pretende dirigir el comportamiento no es en realidad la instancia suprema de la personalidad. Reconocer esto significa quitar a esa conciencia el derecho a erigirse en juez o antagonista del cuerpo y, sobre todo, eliminar su pretensión de dictar por sí misma los principios de la jerarquización de los impulsos, ya que estas normas serían el resultado de una jerarquía que se ha establecido a espaldas de la conciencia misma (Vattimo, 1998, p. 198).

Como ha podido observarse, la perspectiva *nietzscheana* es particularmente rica para adentrarse en los estudios sobre el cuerpo y trabajar con base en su noción de éste como unidad significativa, que implica tomarlo como hilo conductor. De este modo, la verdad es la del "cuerpo subjetivo" como producto de una cultura, de una serie ordenada de experiencias vividas, de la aplicación de una serie de "prácticas de sí" en el proceso de constitución del sujeto. Lo anterior guarda un estrecho vínculo con el problema de la relación entre el "cuerpo subjetivo" y el trabajo de la interpretación. Para Nietzsche:

> la representación de la vida interior consiste en un juego alternado y un movimiento de instintos. Los instintos no son el texto que el espíritu interpreta; pero es espíritu la "ficción poética", el mundo de las imágenes y de los conceptos que constituyen la vida interior consciente, incluso sólo a nivel de la imaginación, es ya el resultado de una interpretación que hacen los instintos de los estímulos externos que el organismo va recibiendo. Los instintos son pues las instancias individuales de la personalidad, que en la sucesión temporal, se sustituyen en la dirección y en la determinación de las interpretaciones que constituyen la base de la conciencia. Así vista, "toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, tal vez incognoscible y pese a ello sentido" (Vattimo, 1998, p. 201).

El cuerpo vivido es polisémico, polifónico y multifacético; si está atravesado por múltiples interpretaciones se comprende que por

detrás del hecho empírico de la pretendida uniformidad social del lenguaje, estuvo también, la intención de uniformar al cuerpo, de estandarizarlo. Al mismo tiempo, quiso uniformarse el sentimiento del deber ser veraces. Dicho con otras palabras, son sólo razones o necesidades de utilidad social, las que dan lugar a que en una sociedad determinada se premie la verdad y se penalice la mentira. Cuando se vulnera el pacto social, por ejemplo, se hace necesario investigar de dónde o cómo dimanan la verdad y la mentira con la finalidad de someterlas a un código. Nietzsche insistirá en que dicha codificación es ficticia puesto que resulta de una convención de grupo. Respecto del cuerpo, eso significaría la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras que son externas (Nietzsche, 1980, pp. 1-2). Esto es:

> entre el sujeto y el objeto no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora, que es nuestra fantasía. La fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica ("el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico"), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen (Nietzsche, 1980, pp. 1-2).

Con esa óptica, es posible comprender la resistencia que se opone desde el fondo del cuerpo a ser atrapado en un sistema rígido de categorías conceptuales. Hay incluso quienes han señalado –es el caso de Roland Barthes (1985) y de Paul Ricoeur (1996)– que para referirse al cuerpo de forma simultánea capturar su lenguaje existen únicamente la metáfora, la literatura. La sujeción más tenaz en el proceso de individuación es sin duda la de las categorías, pues permite –señala Michel Foucault– al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribu-

ción del ser, al imponer de cierta manera su esquema de distribución de los entes, preservar en la cima más alta, su quietud sin diferencia (Foucault, 1981, p. 34).

En el siglo XX los estudios sobre lo corporal se vieron favorecidos con la irrupción del psicoanálisis. De allí que en este trabajo se haga una somera recuperación de algunas de sus nociones básicas, con el objeto de comprender cómo se interpreta dentro de este enfoque. Asimismo, se dejarán planteadas algunas de las críticas al psicoanálisis, propuestas por algunos filósofos franceses desde una óptica neo-*nietzscheana*. Para comenzar:

> El psicoanálisis no es una ciencia natural. El sujeto del que habla tiene un cuerpo, sí, pero un cuerpo hecho por el discurso y por el deseo del otro que ha ido inscribiendo sus huellas en él. El cuerpo del que habla el psicoanalista no es el organismo sino el cuerpo como organización libidinal, como sistema de representaciones centrado imaginariamente en el "yo" del enunciado, el efecto imaginario inducido por el orden simbólico a partir de la represión originaria (Braunstein, 1980, p. 95).

Dentro del vocabulario psicoanalítico se comprende como represión originaria en su primera acepción, un cierto recalque o recalcamiento primitivo; en segundo término, designa al proceso hipotético descrito por Freud, como el primer momento de la represión. Como proceso, la represión originaria tiene por efecto la formación de cierto número de representaciones inconscientes o lo que se denomina "reprimido originario". Los núcleos inconscientes así constituidos contribuyen en otro momento a la "represión con posterioridad". En ese sentido, el cuerpo del que habla el psicoanálisis se refiere a algo, al inconsciente más radical en tanto que el individuo es su único producto. Cuestionando así al individuo es como el psicoanálisis ha labrado su camino.

Es conocida la ruptura que el psicoanálisis efectúa con las explicaciones de la biología en la medida en que ésta considera al cuerpo como un organismo. El psicoanálisis tuvo que dar un salto, abando-

nar la biología para poder decir que un individuo es mientras halla quien lo nombre y a través del nombre se le asigne un lugar en la diferencia de los sexos y en la sucesión de las generaciones, en esto consiste la *identificación libidinal sancionada por la cultura*; y en lo que respecta al lugar que se le asigna al sujeto en la ideología y en política, se le conoce como *identificación civil*.

Como es sabido, al introducir el concepto de inconsciente se produce al interior de la cultura una verdadera revolución copernicana, puesto que el sujeto del que habla no es el individuo omnipotente de la conciencia; el sujeto del psicoanálisis no es dueño absoluto de sus acciones ni de sus discursos, esto ubica al psicoanálisis muy lejos de las teorías del *Cogito*. A partir de Lacan, por ejemplo, el inconsciente está estructurado como un lenguaje; al mismo tiempo que es definido como "el discurso del otro". De este modo, el lenguaje es condición de existencia del sujeto. Así, toda la experiencia de Freud y la de sus continuadores se caracteriza por escenificarse y resolverse en el plano de la palabra.

En términos generales, dentro del psicoanálisis el hecho de que la satisfacción de la necesidad en la cría del hombre pase por los senderos del deseo materno, y éste por las estructuras históricas, lingüísticas y psicoanalíticas se derivan consecuencias fundamentales para la cultura, en tanto que la madre está habitada por el lenguaje y es un acontecimiento legislado y regulado por el lenguaje. Este hecho cultural es interpretado por el psicoanálisis a partir de sus consecuencias en la organización de las pulsiones, en la estructuración del deseo inconsciente, en la constitución del narcisismo primario, es decir, en el modo en que se produce la determinación del Yo Ideal, en la instauración del ideal del yo y en los modos en que se ejercita la represión, por un lado, y se formula la demanda, por otro.

De lo anterior se deriva que el complejo de Edipo propuesto por el psicoanálisis como un acontecimiento de carácter universal, que marca de modo irremediable el proceso de constitución del sujeto, aluda al momento fundacional de la constitución del yo, al comienzo

del proceso de individuación. El complejo de Edipo guarda relación con la teoría del espejo elaborada por Lacan, en la fase del espejo la existencia de una relación de in-diferenciación del niño con la madre representa la primera relación edípica: el niño se identifica con el deseo de la mamá: el falo, no reducido en el planteamiento de Lacan al sexo biológico, sino entendido como un significante metafórico. En esta relación niño-madre interviene la Ley del padre, que representa el segundo momento del complejo de Edipo. Esto lleva a un tercer momento, que consiste en la identificación con el padre, que es cuando se opera la entrada en el orden simbólico, que para Lacan es el orden del lenguaje.

Existen, dos fases, la del espejo que tiene tres etapas y la de Edipo que tiene tres tiempos. La identificación primaria se da en la coincidencia de la tercera etapa de la fase del espejo con la del primer tiempo de la fase de Edipo. La identificación secundaria, acceso al nombre del padre y al orden simbólico, se da en el tercer tiempo de la fase de Edipo. El papel principal del padre está pues en la palabra que significa la ley. Ahora bien, si la madre niega la función paternal y si el niño rechaza la ley el imaginario persistiría a través de la dependencia del niño hacia la madre. Si el niño acepta la identificación del padre, con la ley, entra en la constelación familiar y encuentra su posición: el niño se convierte en sujeto distinto a los otros, es liberado, y se produce la subjetivación así como la entrada del sujeto al mundo del lenguaje, de la cultura y de la civilización El vínculo entre el estadio del espejo y el complejo de Edipo puede entenderse del siguiente modo:

> La imagen proyectada en el espejo permite al sujeto reconocerse como cuerpo, tomar conciencia de su cuerpo como totalidad, defenderse de la experiencia del cuerpo fragmentado y anticipar un dominio sobre el cuerpo del que carece por su propia inmadurez, [...]. Asimismo, aquí ve el psicoanálisis lacaniano, el asiento de la agresividad constitutiva del yo con su semejante. [...] El surgimiento del yo es vehiculizado por los procesos de identificación con la propia imagen (identificación imaginaria en el espejo); en un segundo momento es la

> identificación con el semejante: el sujeto se reconoce en el otro [...]. Sin olvidar que lo que sostiene la identificación narcisista especular… la mirada de la madre es la que ratifica el lugar desde donde el niño/la niña descubre su propia imagen en el espejo. Este proceso de identificación con la imagen del cuerpo es la fuente narcisista de todas las identificaciones secundarias posteriores. El narcisismo [...] determina el nivel de lo imaginario, es lo que nos introduce en un campo de imágenes, de objetos ilusorios. [...] Lacan define lo imaginario en dos sentidos: en primera instancia, se refiere a la relación del sujeto con sus identificaciones formadoras; en segundo lugar, a la relación del sujeto con lo real, cuya característica es la de ser ilusoria (Baz, 1996, pp. 50-51).

Para complementar el problema del estadio del espejo, cabe señalar que el hecho de que la imagen especular sea mirada por el sujeto como una unidad, como la totalidad de su propio cuerpo, es posible puesto que la percepción visual se adelanta, con respecto al resto de las estructuras senso-motrices. El estadio del espejo es el momento en que el sujeto se reconoce en el otro, su deseo es el deseo del otro; y, al mismo tiempo demanda el reconocimiento del otro. De ahí que uno más de los aportes de Jacques Lacan consistió en la introducción de una nueva estructura psíquica conformada por lo real, lo simbólico y lo imaginario, misma que sirve para comprender a la psique y su expresión en la cultura:

> La formación de este yo narcisista, de esta representación libidinalmente cargada, es el resultado de una integración de lo real del cuerpo con lo simbólico de una asignación del ser y una designación del ser que otros, que el otro hace. Lo imaginario del sujeto se estructura en esa juntura de lo real del cuerpo y del deseo con lo simbólico que preexiste y preside a la presencia del sujeto. Y lo que se produce en esa juntura tiene un nombre específico en psicoanálisis: fantasma. El fantasma no es otra cosa que la integración del cuerpo deseante sobre el que se ha inscrito la marca del deseo del otro, en una estructura imaginaria inducida por lo simbólico que es el que asigna los lugares, los modos y las barreras del cumplimiento del deseo y que en tanto ley, funda la posibilidad de su trasgresión (Baz, 1996, pp. 50-51).

Ahora bien, dentro de los estudios destacan los esfuerzos por unir al marxismo con el psicoanálisis, dando pie a la construcción de utopías fundadas en el cuerpo libidinal como punto de partida. Por ejemplo, Herbert Marcuse (1985) plantea que no importa qué tan justa y racionalmente esté organizada la producción material en una sociedad industrial, si nunca podrá ser el campo de la libertad y de la satisfacción, si no puede liberar de forma simultánea el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de la imaginación y del conjunto de las facultades humanas, fuera del campo del trabajo enajenado al que critica.

Bajo esta óptica, mientras más sea la enajenación del trabajo mayor es la potencialidad de la libertad, de tal modo que la automatización del cuerpo es su resultado óptimo. En este sentido, Herbert Marcuse considera que en la esfera ajena al trabajo es donde se define la libertad y su realización, lo mismo que la existencia humana en términos de dicha esfera del trabajo es el lugar donde se constituye la negación del principio de actuación. Así:

> Las lamentaciones sobre el efecto degradante del "trabajo total", las exhortaciones para apreciar las cosas buenas y bellas en este mundo y el mundo que está más allá de éste, son en sí mismas represivas en tanto que reconcilian al hombre con el mundo del trabajo, al que dejan sin tocar, a un lado y por debajo. Más aún: mantienen la represión desviando el esfuerzo de la misma esfera en la que la represión está enraizada y es perpetuada (Marcuse, 1985, p. 168).

En ese intento por reunir al marxismo con el psicoanálisis Marcuse reflexiona sobre las distintas formas en que la actual civilización obstruye la libre satisfacción de las necesidades instintivas del sujeto; para Marcuse ésta es incompatible con la sociedad civilizada puesto que la renuncia y el retraso de la expresión de dichas necesidades son los prerrequisitos del progreso. De este modo, la intensificación del progreso está ligada a una mayor falta de libertad.

Para Herbert Marcuse (1985) la felicidad, por ejemplo, no es un valor cultural. Según este autor, la felicidad en esta civilización se

subordina a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo, a la reproducción monogámica, al sistema establecido por la ley y el orden. El sacrificio de la libido es una desviación provocada para servir a actividades y a expresiones socialmente útiles, llegando incluso a constituirse en la cultura. Así, la idea de una civilización no represiva es la marca distintiva de esta utopía que toma al cuerpo libidinal como punto de arranque. La propuesta de Marcuse se basa en el estudio acerca del papel que juegan los procesos de sublimación y des-sublimación represiva, que sirven para dar cuenta de y favorecer la libertad de expresión y creación artística del sujeto. En palabras de Marcuse, la dirección del cambio hacia un orden no represivo está claramente indicada en la concepción de estética que subyace a dicho planteamiento: **1.** La transformación de la fatiga (el trabajo) en juego, y de la productividad represiva en "despliegue" –una transformación que debe ser precedida por la conquista de la necesidad (la falta) como el factor determinante de la civilización–. **2.** La auto-sublimación de la sensualidad (del impulso sensual) y la resublimación de la razón (del impulso de la forma) para reconciliar a los dos impulsos antagónicos básicos. **3.** La conquista del tiempo en tanto que éste destruye la gratificación duradera (Marcuse, 1985, pp. 201-202).

Ahora bien, el animal hombre –según Marcuse– llega a ser humano sólo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza, que afecta no sólo a sus aspiraciones instintivas, sino también a sus valores instintivos; esto es, a los principios que gobiernan la realización de estas aspiraciones. El cambio en el sistema de valores puede definirse provisionalmente como sigue: de la satisfacción inmediata a la satisfacción retardada, del placer a la restricción de éste, del gozo (juego) a la fatiga (trabajo), de la receptividad a la productividad, de la ausencia de represión a la seguridad (Marcuse, 1985, p. 28). Dicho cambio fue descrito como el tránsito del principio del placer al principio de realidad. La diferencia entre estas dos dimensiones es genética-histórica tanto como estructural:

> el inconsciente, regido por el principio del placer, abarca "los más viejos procesos primarios, los residuos de una fase de desarrollo en la cual eran la única clase de proceso mental". No luchan más que por obtener placer; ante cualquier operación que puede provocar desagrado ("dolor") la actividad mental retrocede. Pero el principio del placer irrestringido entra en conflicto con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. […] El principio de realidad invalida al principio del placer: el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido, pero seguro. De acuerdo con Freud, a través de esta perpetua conciliación por medio de la renunciación y la restricción, el principio de la realidad "protege" más que "destrona", modifica antes que negarlo, al principio del placer (Marcuse, 1985, p. 29).

Ahora bien, una de las críticas más radicales al psicoanálisis se encuentra en los trabajos de Gilles Deleuze y de Felix Guattari, que dieron como resultado *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1985) y *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1994). De otra forma, también Foucault, había estudiado el cuerpo como uno de los ámbitos de aplicación privilegiados para el ejercicio del poder, él señaló que los dispositivos de poder no operan mediante represión ni mediante ideología. En lugar de éstas a Foucault le fueron más útiles los conceptos de normalización y de disciplina. A partir de él se reconoció que ya no se trata de estudiar la naturaleza del poder, sino de saber cómo se ejerce, dónde se forma, por qué está en todas partes; al punto de llegar a construir el concepto de microfísica del poder. Al plantear más menos lo mismo, Gilles Deleuze usa el concepto de dispositivo para dar cuenta de los enunciados y de las enunciaciones que lo constituyen; los agenciamientos de deseo que conforman dichos enunciados y dichas enunciaciones, nada tienen que ver con la represión.

Según la perspectiva *deleuzeana*, el psicoanálisis habla mucho de inconsciente, pero, en cierto modo, siempre para reducirlo. El inconsciente se concibe como una contra-conciencia, un negativo o un parásito de la conciencia. Aquello que el psicoanálisis denomi-

na formación o producción del inconsciente está formado siempre por tropiezos, actos fallidos, etcétera. No se trata de una cuestión teórica, sino que hace referencia a la práctica psicoanalítica de la interpretación; interpretar, forzar la regresión, regresar. La verdadera expresión del deseo, en la que se ha apoyado el psicoanálisis es el complejo de Edipo, y éste le sirvió para estructurar el todo. Cuando el deseo produce cualquier cosa, relacionándose con un afuera, con un devenir, se desmonta esa construcción, se destruye. En el psicoanálisis, la expresión de un deseo verdadero significa otra cosa, oculta otra cosa, otro deseo. El psicoanálisis –según Deleuze (1980)– impide toda producción de deseo.

El inconsciente es lo que no se tiene, en ese sentido –plantea– hay que invertir la fórmula del psicoanálisis: el inconsciente es lo que se debe producir. Esto no es fácil, no puede hacerse de cualquier manera, con un *lapsus* o con un chiste, ni siquiera con un sueño. El inconsciente es una sustancia que hay que fabricar, situar, hacer circular, un espacio social y político que hay que conquistar. Decir que el inconsciente produce significa que hay que dejar de considerarlo como un teatro en el que se representa un drama que siempre remite al complejo de Edipo. El inconsciente no es un teatro, es una fábrica (Deleuze, 1980, pp. 90-91).

De este modo, decir que el inconsciente produce significa que es una especie de mecanismo que produce otros. Así, el inconsciente no tiene nada que ver con una representación teatral, sino con algo que Deleuze y Guattari denominan "máquinas deseantes". Cuando se habla de máquinas deseantes, del inconsciente como un mecanismo del deseo, se quiere decir que desear consiste en interrumpir o dejar correr ciertos flujos, hacer extracciones de éstos y cortar las cadenas que los retienen. Ahora bien, todo este sistema de deseo, que circula, que se interrumpe, que deja brotar, en cierta forma no significa nada. Aparentemente no tiene sentido, no hay que darle interpretación alguna (Deleuze, 2005, pp. 297-298). Al considerar que el deseo no puede comprenderse más que a partir de la categoría de producción, plantea:

> había que introducir la producción en el deseo mismo. El deseo no depende de una carencia, desear no es carecer de algo, el deseo no remite a una Ley, el deseo produce. […] Una idea como la de Edipo, de la representación teatral de Edipo, desfigura al inconsciente, no expresa nada del deseo. Edipo es el efecto de la represión social de la producción deseante. Incluso al nivel del niño, el deseo no es edípico, funciona como un mecanismo, establece vínculos entre las cosas. […] Es aún más: es revolucionario por naturaleza, porque construye máquinas, que insertadas en el campo social, son capaces de hacer saltar algo, de desplazar el tejido social (Deleuze, 2005, p. 298).

La segunda crítica se refiere a la manera como el psicoanálisis impide la formación de enunciados. El psicoanálisis –según Deleuze– procede de la siguiente forma:

> parte de enunciados colectivos ya formados, del tipo Edipo, y pretende descubrir la causa de tales enunciados en un sujeto de enunciación personal que le debe todo al psicoanálisis. Es una trampa desde el principio. Habría que actuar al revés: partir de los enunciados personales de alguien y descubrir su verdadera producción, que nunca es la de un sujeto sino siempre la de dispositivos maquínicos [agenciamientos] del deseo, dispositivos colectivos de enunciación que atraviesan al sujeto y circulan por él, hundiéndose aquí, quedando bloqueados allá, y siempre en forma de multiplicidades que le habitan y le frecuentan. No hay sujeto de la enunciación, sólo hay dispositivos productores de enunciados (Deleuze, 2007, p. 91).

Otra parte de la crítica consiste en mostrar cómo procede el psicoanálisis para lograr este efecto, la liquidación del enunciado y la destrucción del deseo. Para ello, el psicoanálisis dispone de una máquina doble: para empezar, una máquina de interpretación que garantiza que todo lo que pueda decir el paciente esté de antemano traducido a otro lenguaje, que todo lo que supone querer signifique otra cosa. De este modo, a diferencia del psicoanálisis que considera al deseo como carencia, en Deleuze, se entiende como proceso de producción. En lo que respecta a Foucault por ejemplo, no sopor-

taba la palabra "deseo" en tanto no podía dejar de sentir ni de pensar que deseo=carencia, lo mismo que el deseo se considerara reprimido. Así, para ambos filósofos, el deseo no significa como en el psicoanálisis carencia alguna, ni tampoco está ligado a la Ley. "El deseo no debe nunca interpretarse, él es el que experimenta". Dentro del enfoque *deleuzeano*, el deseo configura un *cuerpo sin órganos*, definido por lo que pasa sobre él, en él, continuos de intensidades, bloques de devenir, emisiones de partículas, líneas de fuga, conjugaciones de flujos. En resumen:

> Los tres contrasentidos del deseo son: relacionarlo con la carencia o la ley; con una realidad natural o espontánea; con el placer o incluso y sobre todo con la fiesta. El deseo siempre está agenciado, maquinado, en un plano de inmanencia o de composición que debe construirse al mismo tiempo que el deseo agencia y maquina. Y no sólo queremos decir que el deseo está históricamente determinado, puesto que la determinación histórica reclama una instancia estructural que jugaría el papel de ley o de causa de la que nacería el deseo, sino que es el deseo el operador efectivo que en cada caso se confunde con las variables de un agenciamiento. Ni la carencia ni la privación producen deseo: si hay carencia es con relación a un agenciamiento del que se está excluido, si hay deseo es en función de un agenciamiento en el que se está incluido (Deleuze, 1980, p 117).

Dicho con otras palabras, la queja fundamental expresada tanto por Gilles Deleuze como por Félix Guattari está en que el psicoanálisis parece haber llegado a un callejón sin salida. El psicoanálisis, al hacer derivar todo del complejo de Edipo, no deja de interpretar al cuerpo a partir de los dramas familiares. De esta manera, lo que hay que reprocharle al psicoanálisis no es el haber elegido tal conexión en lugar de otra, sino que se haya metido en un callejón sin salida, el que haya inventado unas condiciones de enunciación que aplastan de antemano los nuevos enunciados, que sin embargo, suscitaba. Más que una historia, el psicoanálisis debería ser una geografía.

Para Deleuze y Guattari, el cuerpo está compuesto de líneas que varían a cada instante, que se pueden combinar de diferentes mane-

ras, paquetes de líneas, longitudes, latitudes, trópicos, meridianos, por lo tanto, no hay mono-flujo. La sexualidad, por ejemplo, no tiene el papel de una infraestructura, sólo puede ser pensada como un flujo entre otros. Ningún agenciamiento de deseo puede ser calificado a partir de un único flujo. Estamos compuestos de líneas que varían a cada instante, que se pueden combinar de diferentes maneras: ¿qué líneas se encuentran bloqueadas, calcificadas, emparedadas, en un callejón sin salida, cayendo en un agujero negro, o agotadas, qué líneas están activas o vivas y por las que algo se escapa o nos arrastra? (Deleuze, 1980, pp. 114-115).

El concepto de cuerpo sin órganos alude a la constitución de un campo de inmanencia, zona de intensidad, gradientes y umbrales; es tanto biológico como colectivo y político, sobre éste se hacen y se deshacen los dispositivos. Lo corporal está dentro de un campo de inmanencia; es superficie de inscripción y no alude a unas pulsiones interiores sino que es como el exterior del que procede el deseo; se comprende no tanto como un organismo sino por su organización.

EL TRABAJO DE LOS SENTIDOS EN LA EDUCACIÓN

Con el objeto de continuar con las líneas del pensamiento filosófico que expresaron una ruptura con los dualismos, se recuperan las aportaciones de Maurice Merleau-Ponty (1994), quien se niega a pensarlo partiendo de la separación entre el cuerpo y la mente, lo mismo que a considerarlo como una cosa. Situar la atención en el cuerpo supone para este filósofo un cambio de lugar con respecto a las corrientes intelectualistas y racionalistas de la segunda mitad del siglo XX. Con este autor queda planteada la posibilidad de abordar el estudio de lo corporal en la educación, a partir de la problemática de la percepción, de la sensación o del trabajo de los sentidos.

Para empezar a trazar el problema del trabajo de los sentidos hay que señalar que la diferencia entre la percepción y la sensación

no ha sido del todo aclarada. Según el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora, el sentido más común para referirse a "percepción" es el de "recogida" de datos, como acción y efecto de recoger "algo". El significado de percepción ha oscilado entre dos extremos: la percepción sensible cuyos instrumentos son los sentidos, y últimamente, como sensación, y la percepción como percepción nocional o mental. En muchos casos, la percepción se ha entendido como una actividad o un acto psíquico que incluye algún elemento sensible y algún elemento intelectual. La distinción ha tomado a menudo la siguiente forma: puede haber sensación sin percepción, pero no percepción sin sensación.

La relación entre lo intelectual y los elementos de la sensibilidad, entre el pensar y el sentir, ya había sido estudiada por los filósofos del siglo XVIII. Hume, uno de los primeros en reflexionar sobre el lugar de la percepción en el proceso de conocimiento, considera que entendimiento y percepción son equiparables según la fuerza o la violencia con que se presente esta última. Dividió la percepción entre impresiones e ideas: las percepciones que ingresan con la máxima violencia se llaman impresiones, y con ese nombre entiende todas las sensaciones, pasiones y emociones en tanto que hacen su primera aparición en el alma. Por ideas, quiso decir las tenues imágenes de esas ideas dadas al pensar y al razonar. Así, a partir de Hume ha sido posible comprender por impresiones, a "nuestras percepciones más vívidas, cuando oímos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, deseamos, queremos". Posteriormente, se ha entendido por percepción solamente la sensible, aquella relacionada con los órganos de los sentidos. Desde un punto de vista psicológico y epistemológico se han propuesto varias teorías sobre la percepción, y particularmente sobre el modo como se aprehenden realidades externas. A veces se ha pensado que las sensaciones son simples y la mayoría de las veces "pasivas" mientras que las percepciones son complejas y "activas". De cualquier forma, la distinción entre sensación y percepción no ha sido del todo resuelta.

El problema de la percepción corporal es fundamental en el pensamiento de Merleau-Ponty; ésta es una modalidad original de la conciencia. El mundo percibido no es un mundo de objetos como el que concibe la ciencia; en lo percibido hay una materia y una forma. El sujeto de la percepción no se ocupa de la interpretación ni del desciframiento ni del ordenamiento de un mundo supuestamente caótico y desordenado. Antes bien, toda percepción se presenta dentro de un horizonte y en el mundo, en una situación dada históricamente. Así, la certidumbre de una idea no se funda en la percepción, sino que descansa en ésta; es decir, produce experiencia. De este modo, toda la filosofía de Merleau-Ponty gira en torno a la experiencia vivida y rechaza toda pretensión intelectualista del conocimiento absoluto, lo mismo que la ambición de una pretendida autoconciencia absoluta.

> La fenomenología le ayuda a practicar un saber en situación que analiza la forma singular de revelarse que tiene el cuerpo propio para comprender lo vivido como medida de lo pensable. No es de extrañar entonces que el cuerpo ocupe un lugar central en su pensamiento. […] la conciencia no es una actividad reflexiva distinta de nuestra relación con las cosas, sino que *siempre está encarnada*; puesto que es intencional, se dirige al mundo, no para poseerlo y dominarlo, sino para constituirlo dándole un sentido que le es propuesto por el mismo. El cuerpo vivido es la base de esa intencionalidad que, al proyectarse en el mundo, lo convierte en el campo de las intenciones teóricas y prácticas (Rivera, 2002, p. 180).

La fenomenología es entendida en términos generales como la "teoría de la apariencia", fundamento de todo saber empírico, a la vez un "método" y un "modo de ver". La fenomenología se funda en la noción de la intencionalidad de la conciencia, que aprehende las significaciones tal como son dadas, poniendo en suspenso todo juicio y reconociendo que toda intuición primordial es una fuente legítima de conocimiento. La fenomenología no presupone nada: ni un mundo natural, ni un sentido común, ni las proposiciones de

la ciencia, ni las experiencias psíquicas ya que se sitúa antes de toda creencia en una realidad natural.

En parte, su adhesión a la fenomenología lleva a Merleau-Ponty a comenzar antes que por el *Cogito ergo sum*, por la pregunta acerca del sujeto de la percepción, a esta última le otorga una dimensión activa en la medida en que representa la apertura primordial del sujeto al mundo de la vida. De este modo, propone abordar el problema corporal en términos de su relación con la experiencia:

> El descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia y la consigna husserliana de la "vuelta a las cosas mismas" motivaron su retorno a la experiencia originaria de la que deriva todo conocimiento. Dicha experiencia no es una ciencia, ni un simple acto, sino un horizonte perceptivo o "trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen".
>
> La percepción no es una simple función sensorial, sino la motricidad primordial que posibilita los encuentros con las cosas; por su parte, éstas solicitan esa relación; por eso la percepción es una "modulación existencial". Desde esta concepción, volver a las cosas mismas no significa detenerse en las impresiones sensibles, sino partir de ellas para descubrir su sentido, el cual no está ni en la conciencia aislada ni en la situación, sino en la capacidad encarnada de reorganizar esta última (Rivera, 2002, pp. 179-180).

El reconocimiento *merleau-pontiano* de una carne del cuerpo y otra del mundo, como si éste fuera también subjetivo por comportar una invisibilidad susceptible de manifestarse, lo lleva a plantear que el *cuerpo propio* está en el mundo, como el corazón en el organismo; siendo mediante la percepción que la corporeidad captura al mundo, lo organiza y le da sentido. Lo corporal mantiene continuamente en vida el espectáculo de lo visible, lo anima y lo alimenta interiormente; forma con él un sistema. En este orden de ideas, la carne es lo originario de la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto.

La noción de cuerpo propio es básica para Merleau-Ponty; no es la corporeidad constituyente de lo visible, sino el sitio en que cristaliza la visibilidad que le antecede; señala la oposición entre el

cuerpo objetivo y el subjetivo (propio). Para ello, se planteó un regreso al ser bruto o salvaje, al mundo vivido que no es aún ni sujeto ni objeto, a esa experiencia prediscursiva, anterior a toda codificación racional, previa al ser que somos y a la carne que nos envuelve por todas partes. La empatía que se origina entre ambas carnes es precognitiva, algo así como un conocimiento latente, previo al esfuerzo del conocimiento. Ese silencioso entrelazamiento corporal con el mundo es lo que posibilita la sensibilidad, y ésta actúa como un tercer término *entre* la materia pasiva y el espíritu activo, entre el objeto y el mundo, entre la conciencia y el sujeto.

De esta manera, Merleau-Ponty busca otras formas de entender la relación entre el hombre y su historia, esto es, entre el individuo y su tiempo a partir de la percepción –lo que *aparece* como realidad–, que es la que da forma a la conciencia del individuo y se hace dialéctica a través de su proyección social. La ausencia de comunicación, de sedimentación de la experiencia y de conocimiento acumulado, de conciencia, nos situaría en el 'mundo salvaje', previo al pacto social. Es el mundo del silencio, de los seres y las cosas mudas, previo a la formación cultural de la conciencia, previo al lenguaje. El lenguaje da el significado, la vida a las cosas. La relación entre el individuo y su entorno crea la conciencia, la idea subjetiva de la realidad en un momento dado. Así, la percepción no es un fenómeno causal, una síntesis de sensaciones, ni una valoración, o juicio ante la realidad, sino un proceso que se enriquece y se define con la experiencia vivida, con base en la constitución de una estructura de comunicación entre el cuerpo y el mundo. De manera que la percepción es un fenómeno de significaciones conscientes.

En la perspectiva *merleau-pontiana*, la unidad de comunicación es el cuerpo humano que despliega su relación con el entorno y se hace ente social a través de los flujos bi-direccionales de los sentidos. El lenguaje como construcción de la experiencia sensible juega un papel decisivo, ya que actúa como 'inter-mundo', como un tejido en el que se sustenta la relación entre la conciencia y el mundo. Para Merleau-Ponty no hay separación entre el cuerpo y la mente. La existencia se

encarna en la base biológica del individuo, a través de la "animación" del cuerpo. La mente es una auto-construcción del cuerpo forjada a través de su comunicación con el entorno, con la historia como el lugar donde se fija y se determina el modelo cultural de la percepción. De este modo, la percepción no consiste en una radiografía estable de la realidad, no es verdad universal, es más bien, una construcción corporal que lleva la marca del conocimiento.

Una de las claves que proporciona Merleau-Ponty para comprender al cuerpo consiste en hallar las relaciones entre el *logos* del mundo sensible y el *logos* explícito, entre el mundo silencioso y el lenguaje. En este orden de ideas, es que Maurice Merleau-Ponty incorpora la noción de esquema corporal –en la que se ha reconocido la influencia de la teoría de la Gestalt– al referirse al modo en que se unifica el cuerpo como unidad práctica, motriz en sus compromisos con el mundo. Este esquema que organiza y coordina todos los tipos de actividad responde a un arco intencional o existencial inseparable del movimiento, de la vida y de la comprensión. Por arco intencional Merleau-Ponty:

> denomina esa estrecha conexión cuerpo-mundo, gracias a la cual el cuerpo adquiere destrezas, entendidas no como representaciones dentro del intelecto, sino como disposiciones para responder a las demandas de las situaciones por las que atraviesa. El arco intencional conecta las habilidades pragmáticas con las perceptivas entablando relaciones con las cosas y con los otros. Su meta no está predeterminada, porque consiste en la adquisición del máximo asimiento del mundo. De ahí que Merleau-Ponty entienda el cuerpo-sujeto no como *ego cogito*, sino como "yo puedo" o habilidad de reducir tensiones, como centro de acción virtual hacia sí y hacia el exterior (Rivera, 2002, p.186).

La experiencia del cuerpo propio en Merleau-Ponty es unitaria debido a un esquema entendido no como un mapa o representación estática de las distintas partes físicas, sino comprendido como su integración dinámica al servicio de los proyectos del organismo: el cuerpo "es una postura orientada hacia determinada tarea actual

o posible". Por ello, este esquema es un sistema abierto, pero organizado de variaciones perceptivo-motrices. Además,

> el esquema corporal en tanto matriz de habitualidades, anticipa nuestros comportamientos, actúa como un diálogo perceptivo natural entre el cuerpo y el mundo y posibilita la institucionalización […] en el sentido activo de la palabra, es decir, como dialéctica de lo sedimentado y la creación del significado. El esquema corporal es este *stock* de sedimentación que organiza y coordina todas las formas actuales o posibles de actividad corpórea […]. El esquema corporal es una unidad funcional, capaz de auto-organizarse en su entorno con relación a un objeto. Es la forma de utilizar sistemáticamente el cuerpo de la que arrancan los poderes sinérgicos (Rivera, 2002, p. 185).

Por otra parte, en nuestro filósofo "el cuerpo es una cosa en la que *yo resido*", es mi vínculo con las cosas, es la condición de posibilidad y el principio estructurante de esas mismas cosas; pero, no se comprende objetivándolo, sino viviéndolo, ya que "yo estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo". Así para Merleau-Ponty, un "Yo" que no fuera encarnado no sería "Yo". De este modo, la corporeidad propia no es el sujeto de la receptividad sensible, sino la huella de una existencia, el núcleo de una dinámica expresiva, operante. Por ello, piensa la existencia y a lo corporal como una potencia para significar, para aprehender y comunicar sentido.

Merleau-Ponty reacciona de modo tan radical ante la cosificación del cuerpo, que comprende al cerebro como una entidad funcional y la función como una realidad propia, no como consecuencia de la existencia de órganos. La naturaleza humana aprehende las distintas formas de la materia y crea otras más elevadas de vida y conciencia vital. De tal manera, que lo psíquico y lo somático no son dos órdenes de hechos separados y opuestos sustancialmente, sino diferentes niveles de integración, modos de relaciones funcionalmente diferenciadas, pero correlativas de la percepción. De manera que tanto lo psíquico como lo somático

son expresiones de la totalidad orgánica (Rivera, 2002, p. 183). Comprender así,

> el comportamiento normal implica concebir la enfermedad como una significación distinta, como desintegración sistemática de la función. Lejos de abordarla como causa de la ruptura instrumental con el cuerpo material, Merleau-Ponty la entenderá como una expresión más del cuerpo en tanto *medium* material-espiritual. Sólo en una cultura que da por descontado al cuerpo y evita pensarlo, se explica la tendencia a objetivarlo cuando enfermamos, tomando sólo entonces, conciencia de él. Esta cultura que satisface artificialmente las necesidades humanas a costa de colonizar hasta la naturaleza, también ha instrumentalizado el cuerpo desentendiéndose de su significado (Rivera, 2002, pp. 183).

Es así como la percepción no es una simple recepción de datos sino una aprehensión activa de significados inherentes a los signos sensibles. Hablar de "percepción" implica pasar de la percepción directa al pensamiento de la misma. Ni siquiera la sensación, de la que se nutre la percepción, es pasividad pura, porque sus contenidos poseen un sentido fundado en la experiencia corporal. De este modo, los significados sensoriales latentes guían a la percepción, la significación de lo percibido es motriz, ya que es relación de una totalidad orgánica con un acontecimiento de su medio y cualquier fijación por un objeto implica un movimiento corporal; éste así como la visión no son un *stock* de datos sensibles, sino un proyecto de estructuración del entorno. En Merleau-Ponty, el origen de las cinestesias (conjunto de sensaciones percibidas físicamente, distintas de aquella en la que se ha producido) está en la motricidad. De lo anterior, se desprende que el cuerpo no es un organismo sino un sintiente-sentido (Rivera, 2002, p. 190-191). A este respecto, en su estudio sobre Francis Bacon en el que indaga sobre lógica de la sensación, Gilles Deleuze dice lo siguiente:

> escoger el grito antes que el horror, la violencia de la sensación antes que la del espectáculo, ¿en qué es un acto de fe vital? Las fuerzas invisibles, las po-

> tencias del porvenir, ¿no están ya ahí, y mucho más insuperables que el peor espectáculo e incluso el peor dolor? Sí, en cierta manera, como lo testimonia cualquier pieza de carne. Pero, de otra manera no. Cuando el cuerpo visible se enfrenta cual luchador a las potencias de lo invisible, no les da otra visibilidad que la suya. Y en aquella visibilidad es donde el cuerpo lucha activamente, afirma una posibilidad de triunfar, que no tenía en cuanto que ellas permanecían invisibles en el seno de un espectáculo que nos quitaba nuestras fuerzas y nos desviaba. Es como si ahora llegara a ser posible un combate. La lucha con la sombra es la única real. Cuando la sensación visual se enfrenta a la fuerza invisible que la condiciona, despeja entonces una sombra que puede vencer a ésta, o bien hacerse su amiga. La vida grita *contra* la muerte, pero la muerte ya no es precisamente sino ese demasiado-visible que nos hace desfallecer, es esa fuerza invisible que la vida detecta, desaloja y muestra gritando (Deleuze, 2002, p. 68).

Una de las críticas de Merleau-Ponty al intelectualismo se refiere al hecho de que en la experiencia común siempre se establece una clara diferencia entre el sentir y el juicio. Por una parte, el juicio es una toma de posición que se ordena para conocer algo que sea válido para mí en todos los momentos de mi vida, y para los demás espíritus existentes o posibles; el sentir, por el contrario es remitirse a la apariencia del ser sin querer poseerla ni saber su verdad. Esta distinción entre el sentir y el juicio se borra y se oculta en el intelectualismo, porque el juicio invade todo lo que sea pura sensación, esto es, mira con repulsión el testimonio de los fenómenos sensibles del cuerpo y se aparta de ellos.

Queda claro, entonces, que se educa con todo el cuerpo, lo mismo que se reconoce la estrecha relación entre los diferentes estilos de formar pero hay que admitir la existencia de una atrofia de los sentidos en el ámbito de la cultura. La época contemporánea ha pretendido conformar una cultura en la que lo visual, por ejemplo, busca situarse por encima de los demás sentidos. No obstante, la mirada desempeña un papel fundamental en el trabajo pedagógico, difícilmente uno se detiene a pensar en sus posibilidades, en cómo reconstruir los

diferentes significados que produce y los caminos de reflexión que abre, más allá de los modos en que se muestren los grados de enajenamiento de los sujetos por la mirada. La vista constituye el más intelectual de los sentidos en parte porque supone una mayor comunicación nerviosa con el cerebro. Por medio de la vista se captan las distancias, los movimientos y los atributos visuales de los objetos que luego pueden transformarse en señales, signos y símbolos. Respecto de la mirada Foucault dice:

> El velo de la mirada es esa delgada superficie que el azar, la prisa, el pudor ha colocado y se esfuerzan por mantener; pero su línea de fuerza irremediablemente está dictada por la vertical de la caída. El velo desvela, por obra de una fatalidad que es la de su tejido ligero y la de su forma suelta. Para que el velo juegue su papel que –evidentemente– es cubrir y ser exacto, el velo debe multiplicar exactamente las superficies, repasar las líneas, correr sin discursos superfluos a lo largo de los volúmenes y multiplicar con una blancura resplandeciente las formas que despoja de su sombra. Los pliegues del velo apenas añaden una inquietud imperceptible, pero esa efervescencia de ropa es sólo un anticipo de la próxima desnudez: es, de ese cuerpo que oculta, como la imagen ya arrugada, la dulzura maltratada. Y más aún por ser transparente. Con una transparencia funcional, esto es, desequilibrada e hipócrita.
>
> Así, el velo de la mirada juega bien su papel opaco y protector, pero sólo para aquel que se cubre con él, […] Pero para quien asiste a tantos esfuerzos y, de lejos, permanece al acecho, ese velo deja aparecer. Paradójicamente, el velo esconde el pudor a sí mismo y hurta lo esencial de su reserva a su propia atención: pero manifestando esta reserva al indiscreto, le permite ver indiscretamente aquello que reserva. Traidor dos veces, el velo muestra lo que esquiva y esconde a aquel a quien debe ocultar que lo desvela (Foucault, 2003, p. 154).

Antes que la captura de la imagen está la percepción visual que deviene una "interpretación" de los signos vistos, de aquéllos que la sensibilidad va proporcionando según sean los estímulos corporales exteriores; dicha interpretación es una "conjetura" que el cuerpo hace para "explicarse esas impresiones". Inmediatamente después

entra en juego el juicio del sujeto para explicarse el exceso de la percepción en las impresiones de la retina. La percepción visual es una interpretación inmediata de la intuición primitiva adquirida por el hábito y corregida por el razonamiento, por el juicio de valor.

Ahora bien, en lo que respecta a la relación entre lo visible y lo invisible Maurice Merleu-Ponty (1970) propone un retorno a las fuentes de la intuición, el regreso a lo que está antes de la reflexión, con el objeto de entender el origen de la mirada. Para este filósofo, se trata de restaurar, de reconstruir el camino por donde pudo surgir la visión no del cuerpo sino de ese algo que ha llamado la carne del mundo (Merleau-Ponty, 1970, p. 299). En *Lo visible y lo invisible* describe en qué consiste la *carne del mundo*, todo ello, a propósito del tiempo, del espacio y del movimiento; de tal modo, que llega a entender dicho concepto en términos de segregación, dimensionalidad, continuación, latencia y superposición.

Para Merleau-Ponty (1970) el cuerpo en tanto percipiente-percibido significa que estamos ya dentro del ser; esto quiere decir, que mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo (es un ser percibido), además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, en tanto que percipiente. De modo que la carne de mi cuerpo *refleja* a la carne del mundo, se superpone a ella, y ella a él –lo sentido, colmo de subjetividad y materialidad a la vez– están en una relación de transgresión, o de encabalgamiento. Lo anterior significa que "mi" cuerpo, no sólo es algo percibido entre lo percibido, sino que es la herramienta con la que mido a otros. Así, lo invisible deja de ser algo inaccesible, cuando lo concibo, no según el pensamiento de proximidad, sino como englobante asedio lateral, *carne* (Merleau-Ponty, 1970, p. 263).

Para pensar el problema de la mirada específicamente vale la pena recuperar los comentarios que hace Roland Barthes (2002) a propósito de la fotografía, en un emotivo trabajo que lleva por título *La cámara lúcida*. De ahí se retoman dos nociones: el *studium y* el *punctum.* En el lenguaje técnico de la fotografía por *studium* se comprende algo que visiblemente es una extensión, algo que tiene

una extensión de campo, el encuadre que el sujeto puede percibir en función de su cultura. Una aproximación a la utilidad que estas nociones de la práctica fotográfica tienen en el quehacer educativo, pueden valorarse siguiendo ese texto.

Es un hecho que en la práctica el maestro obtiene una serie de "cuadros vivos" realizados con ese campo visual dados por su cultura, por los cuales siente una especie de interés general, emocionado a veces, pero cuya emoción es impulsada racionalmente por una cultura moral y política. Lo anterior hace referencia al primer efecto que tienen esos "cuadros vivos" en el maestro; se trata del modo en que predomina un afecto mediano, eso es, el primer sentimiento causado por ese encuentro producto de un tipo de adiestramiento de la mirada provocado por su saber y su práctica cotidiana (Barthes, 2002, pp. 63-64). Esa forma de mirar, dice, expresa únicamente un simple interés humano y se define como *studium*, que no quiere decir "el estudio", sino la aplicación con que se mira una cosa, el gusto por alguien, una suerte de dedicación general, ciertamente afanosa, pero sin agudeza especial. En ese sentido, señala lo siguiente:

> Por medio del *studium* me intereso por muchas fotografías, ya sea porque las recibo como testimonios políticos, ya sea porque las saboreo como cuadros históricos buenos: pues es culturalmente (esta connotación está presente en el *studium*) como participo de los rostros, de los aspectos, de los gestos, de los decorados, de las acciones. El segundo elemento que viene a dividir (o escandir) es el *punctum*. Esta vez no soy yo quien va a buscarlo (del mismo modo que invisto con mi conciencia soberana el campo del *studium*), es él quien sale de la escena como una flecha y viene a punzarme (Barthes, 2002, p. 64).

Es así, que Roland Barthes no comprende al *punctum* precisamente como esa flecha que el sujeto ha sentido, sino a la herida, al pinchazo, a la marca hecha por un instrumento puntiagudo. Sin embargo, –continúa– esa palabra iría tanto mejor dado que remite también a la idea de puntuación y que esos "cuadros vivos" están en efecto como puntuados, a veces incluso moteados por esos puntos sensi-

bles. Precisamente esas marcas, esas heridas no son más que puntos. El *punctum* es ese segundo elemento que viene a perturbar al *studium*, pues no sólo es pinchazo sino el agujerito, la pequeña mancha, el pequeño corte, y lo más importante, también la casualidad. Así, el sujeto que mira puede ocuparse sucesivamente de uno y de otro (Barthes, 2002, p. 65).

La mirada en la acción pedagógica juega un papel sustantivo en la medida en que no cuantifica, cualifica, distribuye valores. El educador imagina, muchas veces es lo único que puede hacer; no obstante, sabe que mirar es fundamental porque consiste en sorprender algo o a alguien, y que tal gesto, es pues perfecto cuando se efectúa sin que lo sepa el otro sujeto. De mirar derivan abiertamente todos los "cuadros vivos" cuyo principio y justificación es el "choque"; éste es un encuentro que no consiste para nada en traumatizar sino en revelar, lo que tan bien escondido estaba, que hasta los propios actores no tenían conciencia de ello. Ese algo tan bien escondido puede constituirse en un punto a partir del cual es posible desplegar nuevas acciones pedagógicas. De modo tal que no se trata más que de apurarse para inmovilizar una escena rápida en un momento decisivo, para captarla y decidir qué hacer al respecto.

Quienes se dedican a la educación saben que una de las cuestiones más sobresalientes del trabajo pedagógico está constituida por la gama de sorpresas: la primera es la de lo "raro"; la segunda, se refiere a la agilidad con que la mirada es capaz de inmovilizar una escena significativa y de archivarla en la memoria; la tercera es la de la proeza. La cuarta sorpresa es la que posibilita la apropiación y el desarrollo del trabajo de la mirada: explotación voluntaria de ciertos defectos, encuadre y desencuadre, enfoque y desenfoque, entrecruzamiento de perspectivas y definición de horizontes. Todas obedecen a un principio de desafío. En la acción de mirar deben desafiarse las leyes de lo probable e incluso de lo posible. en último término, de lo interesante. Los "cuadros vivos" sorprenden sólo a partir del momento en que no se sabe por qué han sido mirados (Barthes, 2002, pp. 75-76).

Así, el problema de la captura del mundo por medio de la imagen ha sido objeto de múltiples investigaciones y se ha efectuado desde distintas disciplinas sobre todo en las artes y en las humanidades. El psicoanálisis no ha sido la excepción. La mirada desde el psicoanálisis se concibe primero como un rechazo al sujeto cartesiano, puesto que el sujeto de Descartes no mira, únicamente ve, puesto que se halla en un estado de anonadamiento activo en tanto que se reduce a la certeza única de ser sujeto pensante. Esto es, reducido al pensamiento el sujeto queda anonadado, enajenado bajo la creencia de que sus representaciones sólo le pertenecen a él, en un *me veo verme.*

De este modo el sujeto cartesiano, dado que tiene por única certeza la de ser sujeto pensante, termina por creer que sus representaciones sólo le pertenecen a él mismo. Únicamente la meditación filosófica posterior vuelca al sujeto hacia la acción histórica transformadora, que consiste, en primera instancia, en ordenar y distribuir la serie de representaciones guardadas en el archivo de su memoria; todo este proceso se refiere al momento que se conoce como la toma de conciencia, en tanto que implica el trabajo del sujeto capaz de auto-observarse a través de sus metamorfosis en la historia colectiva (Lacan, 1985, p. 88). Por otra parte, la vía que abrió el psicoanálisis constituye una posibilidad para entender no solamente el papel que juega el ojo y la mirada en los procesos de formación, sino también para comprender en cierto modo la relación entre el adentro y el afuera de lo corpóreo.

El proceso de restauración de la mirada que propone el psicoanálisis se opone al recorrido en sentido contrario, que consiste en ir quitando un velo tras otro. Esto es, de las líneas y de la luz, de una serie de reflejos del que primero forma parte, el sujeto surge como ojo, se deslinda así del campo escópico en que se encuentra indiferenciado, de tal forma que emerge la función de mirar. Ir de lo accesorio y banal a lo profundo, es un trabajo que el sujeto realiza con el fin de situar una imagen fundante, que tenga sentido para sí mismo en tanto que lo conduce a identificar su propio deseo.

De este modo, la mirada tiene un papel privilegiado en la función deseante –dice Lacan (1985)–; el sujeto puede discernirla colocándose en las vetas que recorrió el deseo para luego ser incorporada al campo de la producción deseante. Lacan designa a este acto de ordenamiento de la mirada, la función de las imágenes, que se halla definida por:

> una correspondencia punto por punto de dos unidades en el espacio. Independientemente de los intermediarios ópticos a través de los cuales se establece su relación, ya sea una imagen virtual o real, la correspondencia punto por punto es esencial. Aquello que pertenece al modo de la imagen en el campo de la visión puede reducirse, por ende, a este esquema tan sencillo que la anamorfosis permite establecer, esto es, a la relación de una imagen, en tanto ligada a una superficie, con cierto punto que llamaremos geometral. Podrá llamarse imagen a todo lo que se determina mediante este método –en el cual la línea recta desempeña su papel, que es el de ser el trayecto de la luz (Lacan, 1985, p. 93).

El concepto de anamorfosis sirve para comprender, en primer lugar, una transformación: la forma en que en un dibujo, por ejemplo, la figura se ve deformada o no según desde donde se mire. En términos geométricos no es un asunto de espacio, sino de visión. Además, la anamorfosis puede llegar a ser el envés de la conciencia, de ahí su primera inscripción en el terreno del inconsciente. Este término técnico puede comprenderse pensando en una red, una retícula o un filtro, que atravesará las líneas rectas –no tienen que ser rayos luminosos, pueden ser hilos– que unen cada punto que se ofrece a la mirada, con el punto en que la tela es atravesada por una línea.

A propósito de *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty, en el que el ojo no es sino la metáfora de algo que Jacques Lacan llama el brote del vidente –anterior a su ojo– el meollo reside en deslindar la preexistencia de una mirada, esto es, "sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes". El espacio entre el ojo y la mirada se conoce como la esquicia del ojo, lugar donde se expresa la pulsión a nivel del campo escópico (Lacan, 1985, pp. 80-81).

La pulsión escópica, según Lacan, consiste en la incorporación temprana y concreta de la mirada al campo visual con el fin de obtener el reconocimiento del otro. La pulsión escópica está asociada con el ojo al punto de desempeñar un papel esencial en la constitución del sujeto en relación con el otro: "en la pulsión, de lo que se trata es de *hacerse ver*. La actividad de la pulsión se concentra en este *hacerse*". El sujeto existe sólo en relación con una mirada imaginaria, la del otro. Cabe señalar que en el pensamiento de Sartre, "*le regard*" (la visión) está del lado del sujeto mientras que en los desarrollos más avanzados de Lacan "*le regard*" (la mirada) está del lado del objeto, en el campo del otro.

Ahora bien, si la vista es uno de los sentidos del cuerpo más sobrevalorado, el tacto lo mismo que la escucha, no ha gozado de tanto privilegio. Para cualificar la relación del ojo y de la mano, lo mismo que los valores por los que pasa dicha relación, no basta ciertamente con decir que el ojo juzga y que las manos operan. La relación de la mano y el ojo es mucho más rica, y pasa por tensiones dinámicas, inversiones lógicas, intercambios y se enlazan casi religiosamente con otros órganos. De acuerdo con Deleuze, respecto a la mano se pueden distinguir varios valores, según se posean: lo digital, lo táctil, lo propiamente manual y lo háptico (Deleuze, 2002, p. 157).

Al hacer referencia a lo digital puede decirse que la mano se halla atrofiada con respecto al ojo, en la medida en que lo digital parece marcar el máximo de subordinación de la mano con respecto al ojo. La visión –dice Deleuze– se ha hecho interior, y la mano se reduce al dedo, es decir, sólo interviene para escoger las unidades correspondientes a formas visuales "puras". Cuanto más subordinada está la mano, más desarrolla la vista un espacio óptico "ideal" y tiende a captar sus formas según un código visual. Esta subordinación rebajada de la mano al ojo puede dejar sitio, a su vez, a una verdadera insubordinación de la mano.

Por otra parte, se llama manual a ese algo que se obtiene al invertir dicha relación de subordinación entre la mano y el ojo. Y aparece lo háptico, toda vez que desaparece cualquier tipo de relación

de subordinación estricta en un sentido o en otro, esto es, ni subordinación rebajada ni conexión virtual entre la mano y el ojo. Se trata entonces de que la propia vista descubra *en sí* una función de tacto que le es propia, y que no le pertenece más que a ella, distinta de su función óptica (Deleuze, 2002, pp. 157-158).

Así, en la perspectiva del cuerpo como un campo de fuerzas y en relación con el trabajo de los sentidos, y a propósito de la sensación, se plantea un problema para la labor pedagógica que consiste ya no en inventar formas ni en reproducirlas, sino en captar fuerzas. Según Deleuze:

> La fuerza está en estrecha relación con la sensación: es preciso que una fuerza se ejerza sobre un cuerpo, es decir, sobre un punto de onda, para que halla sensación. Pero, si la fuerza es la condición para que haya sensación, ella sin embargo, no es sentida, puesto que la sensación "da" cualquier otra cosa a partir de las fuerzas que la condicionan. ¿Cómo podrá suficientemente la sensación dar media vuelta sobre sí misma, aflojarse o contraerse, para captar en lo que nos da las fuerzas no dadas, para hacer que se sientan fuerzas insensibles y elevarse hasta sus propias condiciones? (Deleuze, 2002, p. 63).

sobre el modo como se aprehenden
que las sensaciones son simples y la
70

CAPÍTULO III

EL CUERPO Y LA MEDIACIÓN PEDAGÓGICA

Difícilmente puede entenderse la problemática del cuerpo si no se toman en cuenta los efectos directos que tienen sobre éste, el poder y los procesos de constitución de una gubernamentalidad. Como se ha tratado de mostrar, lo corporal siempre ha sido objeto de control y de poder. En el siglo XVII comienza a esbozarse una pedagogía que se halla inscrita en procesos de normalización, centrados en la crítica de las costumbres y en los procedimientos de interiorización de ciertas técnicas y comportamientos corporales, de tal forma que las cuestiones políticas aparecen cada vez más vinculadas a las de carácter ético.

Los dispositivos de poder que empiezan a desplegarse en ese momento se relacionaron en lo político con el arte de gobernar y con la policía, en el campo moral con el dominio de sí mismo, en el pedagógico se encuentran vinculados con el control de los niños y en lo pastoral con el gobierno del alma, de la conciencia y de la vida; e incluso en lo económico con el manejo de la casa y con la riqueza del Estado. Hay pues una relación entre "gobierno", "autogobierno" y "subjetivación". La forman en que se conectan las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es a lo que se denomina gobernabilidad.

CUERPO, PODER Y EDUCACIÓN

Como es sabido, la disputa por la conducción moral del individuo fue larga y sangrienta puesto que se planteaba un triple conflicto: el de la seguridad, el del territorio y el de la población. Como mostró el combate entre católicos y protestantes, el sentimiento del deber tiene una raigambre religiosa. Con la supresión de la mediación del sacerdote para acercarse a la palabra divina se implanta una nueva cultura en la que la construcción de la interioridad subjetiva adquiere un sentido distinto. En general, el problema del gobierno emerge en el siglo XVI a propósito de cuestiones muy distintas y bajo múltiples aspectos. Problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo que se manifiesta como una ritualización de las maneras de auto-gobernarse. El punto está en la problemática acerca del gobierno del alma y de la vida, que es todo el tema de la pastoral cristiana. A partir de allí, se produce una "gubernamentalidad", esto es, una conciencia del sujeto acerca de la necesidad de gobernar-se. (Foucault, 1991, p. 9). Por "gubernamentalidad" se entienden, tres cosas:

> El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por "gubernamentalidad" [se entiende] la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, […] hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar "gobierno" sobre todos los demás; soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra parte, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, […] por "gubernamentalidad" habría que entender el proceso por el que el Estado de justicia, convertido […] en Estado administrativo, se vio poco a poco "gubernamentalizado" (Foucault, 2001, p. 195).

Aquello que ha permitido la sobrevivencia del Estado ha sido la gubernamentalización, que es a su vez interna y exterior al Estado, ya que las tácticas de gobierno son las que hacen posible definir en cada momento lo que le debe concernir y lo que no le debe concernir al Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es. Así, los problemas de la gubernamentalidad se han convertido desde ese entonces en el único reto político y en el espacio privilegiado de rivalidades políticas y culturales. Debido a lo anterior, no es tan difícil reconocer el hecho de que la gubernamentalización del Estado aparezca como un fenómeno particularmente retorcido (Foucault, 2001, p. 196). En el arte de gobernar deben señalarse dos líneas de continuidad, una ascendente y otra descendente:

> Continuidad ascendente, en el sentido de que quien quiera poder gobernar el Estado debe en primer lugar saber gobernarse a sí mismo; después, a otro nivel, gobernar a su familia, a su bien, a su dominio y, finalmente, llegará a gobernar al Estado. […] Inversamente, tenemos una continuidad descendente en el sentido, de que, cuando un Estado está bien gobernado, los padres de familia *saben* gobernar bien su familia, sus riquezas, sus bienes, su propiedad, y los individuos también se conducen como es debido. Esta línea descendente, que hace que el buen gobierno del Estado repercuta hasta en la conducta de los individuos o la gestión de las familias, es lo que se empieza a llamar la "policía" (Foucault, 2001, p. 181).

De este modo, las bases de la gubernamentalidad actual se fundan a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana, se apoya sobre una técnica diplomático-militar, y por último, en la adquisición de una serie de instrumentos muy particulares, cuya formación es muy contemporánea en el arte de gobernar, y se conoce como la policía (Foucault, 2001, p. 197). Desde el feudalismo se reconoce que la parte física de los individuos es muy importante: ¿cómo se ejerce entonces, el poder político, económico y religioso sobre ésta? Según Michel Foucault de tres formas: en primer lugar, se exige que el cuerpo del sujeto provea, produzca y ponga en circu-

lación signos de respeto, de devoción, de sujeción y de servidumbre; éstos se manifiestan en los gestos y en los vestidos. En segundo lugar, es objeto de poder en la medida en que existe el derecho de ejercer sobre él la violencia e incluso la muerte; el poder de la vida o la muerte, no en cualquier caso y siempre según ciertas reglas, forma parte de las marcas de la soberanía. En tercer lugar, se puede imponer el trabajo (Foucault, 2001, p. 197). De este modo, es a partir de los siglos XVII y XVIII que:

> el poder político, el poder económico y el poder cultural en las sociedades occidentales se han interesado por el cuerpo de una forma totalmente nueva: bajo la forma de adiestramiento, de la vigilancia permanente y de la adaptación, de la intensificación de las adaptaciones. Siempre es necesario hacer más, siempre más en un tiempo cada vez más rápido. La aceleración de la productividad del cuerpo ha sido […] la condición histórica del desarrollo de las ciencias humanas, de la sociología y de la psicología. A partir de ahí, se desarrolla toda una tecnología del cuerpo y la psiquiatría aparece, finalmente, como uno de los aspectos de la medicina moderna (Foucault, 2001, p. 166).

En fin, para mostrar estos vínculos entre el cuerpo, el saber y el poder con base en el estudio de fuentes teológicas, jurídicas y médicas, Foucault abordó el problema de la cultura en el siglo XIX, enfocándose en el conjunto de individuos "peligrosos" a quienes se les denominaba anormales. Al efectuar una arqueología del instinto y del deseo, identifica tres figuras fundamentales: *los monstruos*, que hacen referencia a las leyes de la naturaleza y a las normas de la sociedad; *los incorregibles* de quienes se encargan los nuevos dispositivos de domesticación del cuerpo y *los onanistas*, que inspiran desde el siglo XVIII, una campaña orientada al disciplinamiento de la familia moderna (Foucault, 2000).

Al estudiar lo corporal desde el vínculo entre el saber y el poder distingue tres tipos de poder: el poder disciplinario, el de normalización y el bio-poder. La identificación de estas tres cuestiones dio origen a otra serie de clasificaciones posteriores que no habían

tenido un *status* en el orden de la "anormalidad" y que luego fueron incluidos dentro de algunos dominios de saber. En dicho estudio, Michel Foucault plantea que en el umbral de la modernidad, entre los siglos XVIII y XIX:

> el funcionamiento sintomatológico de una conducta, lo que va a permitir que un elemento de conducta, una forma de conducta figuren como síntoma de una enfermedad posible va a ser, por una parte, la distancia que esa conducta representa con respecto a reglas de orden y conformidad, definidas contra un fondo de regularidad administrativa, contra un fondo de obligaciones familiares o, por fin, contra un fondo de normatividad política y social (Foucault, 2000, p. 152).

Ahora bien, desde el momento en que se dejó de lado la concepción que comprende al poder desde un punto de vista negativo, puede reconocerse en Occidente la producción de un fenómeno muy positivo que alude al modo en que se aborda la sexualidad, pues no es algo que se calla, es lo que se está obligado a confesar. Según Foucault, la regla del silencio puede actuar alrededor de ese procedimiento que es la confesión, mismo que hay que identificar y cuya economía hay que aprender a ver. De este modo, el proceso primario no es la censura. Entonces, ya se entienda por ésta una represión o simplemente una hipocresía, de todas maneras, no hay en ella más que un proceso negativo ajustado a una dinámica positiva. En diferentes épocas se halló la yuxtaposición de una obligación de la confesión estatutaria, reglamentaria, institucional de la sexualidad y una libertad muy grande en el plano de la enunciación de esta práctica de la confesión (Foucault, 2000, p. 160). Se formula la pregunta:

> ¿cómo ha ocurrido que, en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los hombres exige de aquellos que son dirigidos, además de actos de obediencia y sumisión, "actos de verdad" que tienen como particularidad el que el sujeto es requerido no solamente a decir verdad, sino a decir la verdad a propósito de

> sí mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma, etc.? ¿Cómo se ha formado un tipo de gobierno de los hombres donde no se es requerido simplemente a obedecer, sino a manifestar, enunciándolo, lo que uno es? (Larrosa, 1995, p. 285).

A propósito del dispositivo de la sexualidad, el filtro de las obligaciones y de las infracciones se refiere a lo que se denomina su aspecto relacional; se observa así, la configuración de un código a partir del cual se efectúa un nuevo examen en el que lo corporal es objeto de un meticuloso recorrido. De una prueba que tiene como fondo el inventario de las relaciones permitidas y prohibidas, se pasa a una especie de anatomía del cuerpo voluptuoso; son sus diferentes sensaciones, lo que va a permitir el esbozo del *cuerpo del placer*, con una sexualidad (Foucault, 2000, p. 178). De ahí, el papel que desempeñaron las prácticas de la confesión y del interrogatorio en la conformación de todo un orden moral. Sin embargo continúa una de las paradojas del cuerpo, aquella que significa el desconocimiento del propio deseo:

> Freud mostró que el desconocimiento de sí mismo por parte del sujeto fue el punto de anclaje del psicoanálisis y que consistía en un desconocimiento, no de sí mismo en general, sino de su deseo o empleando, un término que quizá no sea el más adecuado, de su sexualidad. […]. Éste es el punto de partida del psicoanálisis, y, a partir de aquí, dicho desconocimiento fue localizado y utilizado por Freud como medio general, a la vez de análisis teórico y de investigación práctica […] (Foucault, 2001, p. 131).

Es interesante señalar que en la historia de la sexualidad se halla la oposición entre dos tipos de sociedades, una que intenta mantener un discurso científico sobre la sexualidad, como hace Occidente, y otro que no busca fundar una ciencia, sino intenta definir un arte, el de producir, a través de la relación sexual o con los órganos sexuales, un tipo de placer que pretende ser más intenso, lo más fuerte y duradero posible (Foucault, 2001, p. 133). El esquema que

habitualmente se usa para estudiar la historia de la sexualidad se desarrolla en tres tiempos:

> Un primer movimiento: en la antigüedad griega y romana, donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente; existía, en todo caso, un discurso en forma de un arte erótico. Después interviene el cristianismo imponiendo, por primera vez en la historia de Occidente, una gran prohibición sobre la sexualidad, negando el placer y de la misma forma el sexo. Esta negación, esta prohibición condujo a un silencio sobre la sexualidad, fundado, esencialmente, en prohibiciones morales. Pero a partir del siglo XVI, la burguesía en situación hegemónica de dominación económica y cultural retomó por su cuenta el ascetismo cristiano, el rechazo cristiano a la sexualidad –para aplicarlo de forma más severa todavía y con medios más rigurosos– prolongándolo hasta el siglo XIX, momento en el que, con Freud se comienza a destapar el velo (Foucault, 2001, p. 135).

Al margen del psicoanálisis, puesto que en cierta forma supuso una distancia con toda una serie de dominios de saber y de poder que Michel Foucault documentó a propósito del modo en que se constituye el cuerpo del placer y el sujeto del deseo, se halla todo un conjunto de procedimientos, reglamentaciones y técnicas que sirven para examinar los grados del pecado, o de infracción del sujeto. Por ejemplo: "cómo el pecado de impureza se comete de una infinidad de maneras, mediante todos los sentidos corporales y todas las potestades del alma, el confesor […] recorrerá uno tras otro todos los sentidos. A continuación examinará los deseos. Y por último, los pensamientos" (Foucault, 2000, p. 180). En este caso, la confesión ya no se desarrolla según el orden de importancia en la infracción a las leyes de la relación, sino que deberá seguir una especie de cartografía pecaminosa:

> Primeramente, el tacto: […] La forma primera del pecado contra la carne es haber tenido contacto consigo mismo; es haberse tocado, es la masturbación. En segundo lugar, luego del tacto, la vista. Hay que analizar las miradas: "¿Ha-

> béis mirado objetos deshonestos? ¿Qué objetos? ¿Con qué intención? ¿Esas miradas estaban acompañadas por placeres sensuales? ¿Esos placeres os llevaron hasta los deseos? ¿Cuáles? […] En tercer lugar, la lengua: Los placeres de la lengua son los de los discursos deshonestos y las palabras sucias. Las palabras sucias dan placer al cuerpo; los malos discursos provocan concupiscencia […] Cuarto momento: los oídos. Problema del placer al escuchar palabras deshonestas, discursos indecentes. […] En suma, podemos decir que, con ello, se asiste a un recentramiento general del pecado, del pecado de la carne en torno del cuerpo. Ya no es la relación ilegítima sino el cuerpo mismo el que debe hacer la división. La cuestión que se plantea a partir de él. [Se asiste] a la fijación de la carne en el cuerpo. La carne, el pecado de la carne, era ante todo la infracción a la regla de la unión. Ahora, ese pecado habita dentro del cuerpo mismo (Foucault, 2000, p. 180).

Las cuestiones que se quieren mostrar con lo anterior son dos: en primer lugar, cómo esa fisiología moral de la carne llegó a coincidir con los problemas de la disciplina del cuerpo útil, en el umbral de la modernidad; por otro lado, cómo se constituyó algo que podría llamarse una medicina pedagógica y cómo ésta trasladó el problema del deseo hasta el del instinto, problema que es precisamente el elemento central de lo que se denomina el campo de la "anomalía". Ciertos usos de lo corporal y algunas expresiones de la sexualidad, convertidos en problemas pedagógicos y médicos, es lo que llevará a la sexualidad al campo de la anomalía (Foucault, 2000, p. 186). Se observa, entonces, la forma en que va configurándose el disciplinamiento de un cuerpo útil mediante todo un dispositivo de poder, que apunta hacia el control del sujeto y a la conformación de ciertos dominios de saber.

Ahora bien, en el plano de la pedagogía ha sido demostrado que la escuela se constituyó con base en una amalgama de gobernación burocrática y del empleo de técnicas propias de la pedagogía pastoral para la formación del sujeto, que estuvieron acompañadas por sus artes de escrutinio y por el cuidado de las almas. En la actualidad:

> Para reflexionar […] sobre la escuela tenemos que considerarla como un sistema compuesto por una pluralidad de dominios éticos. Esa es la razón por la que no cabe esperar que realice los principios superiores de ningún *ethos* concreto […] y también la razón por la que no es una expresión necesaria de "lo que podríamos llegar a ser". Es sin embargo, "una de las contingencias que nos convierten en lo que somos". Por eso importa tanto la escolarización, y por eso se halla abierta al cambio (Hunter, 1998, p. 8).

Según Ian Hunter (1998) en el ambiente de aprendizaje vigilado por el maestro pastoral que incita y observa, guiado por una influencia moral más que física, se concreta un tipo de formación que sirvió de modelo para la intervención estatal en la educación popular. Es importante señalar que dicho ambiente de aprendizaje ha demostrado ser sorprendentemente impenetrable para el análisis teórico moderno. La decadencia de la teoría moderna de la escuela se pone en evidencia cuando se constata la capacidad de la pedagogía pastoral para unir dos cosas que la teoría actual generalmente divide. Por un lado, se tiene a la vigilancia y a la auto-actividad, por el otro, a la obediencia y la espontaneidad, de forma tal que se hallan expresados –de acuerdo con este autor– el deseo de tener una población gobernable y el deseo "radical" de una población autogobernada (Hunter, 1998, p. 16). Así,

> La relación entre gobierno, autogobierno y subjetivación es fundamental en los análisis sobre el poder pastoral puesto que este tipo de poder: no puede ser ejercido sin conocer lo que pasa por la cabeza de los individuos, sin explorarles el alma, sin forzarlos a revelar sus secretos más íntimos; implica un conocimiento de la conciencia y una aptitud para dirigirla (Larrosa, 1995, p. 286).

La postura que adopta Hunter frente a los orígenes de la escuela da cuenta del vínculo entre el cuerpo, el poder y la educación al distinguir esa amalgama compuesta por esos dos tipos de tecnologías de poder en que se apoya la institución escolar. La escuela –dice Ian Hunter– emerge no como la expresión de intereses económicos,

como suele pensarse, ni como la manifestación de capacidades intelectuales ni respondiendo a principios morales predeterminados, sino como una "tecnología para vivir", como un *habitus* que alberga los escasos medios que tiene a su disposición una cultura para imaginar y conducir la educación (Hunter, 1998, p. 20).

> el cristianismo no dejó su huella indeleble en la escuela como una ideología o sistema de creencias. En lugar de eso, fue la fuente de una tecnología pedagógica específica, de un conjunto especial de "disciplinas espirituales" (de una práctica particular de relacionarse y gobernarse a sí mismo), personificada en la relación pastoral entre maestro y alumno. […] es el "juego del pastor del rebaño", propio del cristianismo, con su característica articulación de vigilancia y auto-escrutinio, obediencia y autorregulación, lo que continúa proporcionando el núcleo de la tecnología moral de la escuela, mucho después de que se hayan derribado sus apoyos doctrinales originales (Hunter, 1998, p. 23).

El surgimiento de la escuela como uno de los aparatos de gobierno al no obedecer a principios subyacentes predeterminados emerge como una institución elevadamente impura, tácticamente improvisada, como un híbrido que ha servido para satisfacer una mezcla de fines intelectuales, espirituales y mundanos, conjuntada a partir de diferentes esferas de la vida. En las actuales teorías académicas de la educación el sistema escolar ofrece el aspecto de una humilde iglesia construida con piedras que estuvieron destinadas a construir una gran catedral. De este modo –dice Hunter–, empobrecen a la escuela, al proyectar su estructura como la defectuosa realización de una forma ideal.

Por otra parte, al analizar a la escuela contra el telón de fondo de "principios críticos subyacentes, se la ridiculiza por la escala de su potencial no realizado, por la grandeza del edificio en que podría haberse convertido si sus constructores no hubieran perdido la fe y caído en la bancarrota moral y política" (Hunter, 1998, p. 27). Debido a ello, se pregunta: ¿cómo debería ser el sistema escolar si no se le tratara como la realización fracasada de un principio educativo

"más profundo" o "más elevado"? ¿Cómo aparece la humilde iglesia si descubrimos que no ha sido construida en realidad con las piedras destinadas a una gran catedral? (Hunter, 1998, p. 29).

En el siglo XIX, por ejemplo, aparece un tipo de pensamiento que propone un ideal de formación basado en el conocido principio de la persona auto-realizada y auto-reflexiva que adquiere concreción en las figuras del académico ilustrado y del intelectual crítico. Por otro lado, la clase obrera al establecer para sí misma objetivos diferentes para la educación, y al adaptar los poderes de la razón a sus propios objetivos de clase, aparece en su disfraz colectivo como una población que se auto-perfecciona. Así se configura "una tecnología pedagógica capaz de abrigar principios aparentemente muy diferentes, que unía la auto-realización con la vigilancia, y la racionalidad con la disciplina moral" (Hunter, 1998, p. 29).

Por esto se entiende que la escuela se haya encontrado siempre subordinada a un principio "superior" o "más profundo" de desarrollo del hombre. Siguiendo a Ian Hunter, el principio al que se subordinan las explicaciones de la educación basadas en principios se halla contenido en una cierta imagen de la personalidad moral. Se trata, como dice este autor, de una imagen que establece una relación recíproca entre la perfección o el desarrollo completo de las facultades y el libre ejercicio del juicio moral. En resumen, es la imagen de la persona como agente moral auto-reflexivo y auto-realizado (Hunter, 1998, p. 28).

Al encontrarse esa amalgama compuesta por las tecnologías burocrático-administrativas y las tecnologías de conducción moral e intelectual como bases de la institución escolar, se observa la manera en que tomaron cuerpo otras figuras ideales, son producto del resultado de una realidad empobrecida, conjuntada a partir de "tecnologías" morales y gubernamentales disponibles para afrontar una contingencia histórica. Se tiene entonces, a la figura del burócrata, cuyo comportamiento se caracteriza por su capacidad aprendida para subordinar los principios "personales" al *ethos* del "oficio". De ahí que pueda afirmarse que sólo mediante los oficios pragmáticos

y expertos del burócrata la educación consiguió alejarse de la esfera de las rivalidades religiosas y políticas en la que la escuela popular se halló inmersa desde sus orígenes, para constituirse en un problema pragmático de gobierno (Hunter, 1998, p. 24).

De esta forma, los orígenes de la escuela como una de las piezas clave en la constitución de la gobernabilidad resultan muy desconcertantes sobre todo cuando se trata de teorizar el gobierno bajo el modelo de la persona que se autogobierna. Como se ha mostrado, la escuela popular surgió a partir de una compleja interacción de dos fuerzas históricas bastante diferentes, ninguna de las cuales –según Ian Hunter– puede considerarse como democrática. La primera de ellas, fue el Estado administrativo y gubernamental, y la segunda se halló en las disciplinas espirituales. En el centro de esta conjunción de fuerzas, está el sujeto de la educación.

Como es sabido, fue Michel Foucault quien renovó el análisis del sujeto al plantear que su comportamiento depende de técnicas y procedimientos particulares de "subjetivación". He aquí de nueva cuenta al cuerpo como producto y agente de una cultura, puesto que el sujeto es resultado de la aplicación de procedimientos por medio de los que se hace necesario. En ese sentido, cabe señalar que:

> *hay un sujeto* porque en una cultura empieza a aparecer un cierto tipo de "relación con el sí mismo". [Digamos], por el momento, que si hay una relación especial entre la escolarización y las capacidades de la persona reflexiva, quizá sea más prudente buscarla en los esfuerzos históricos de la disciplina pastoral cristiana, antes que en las luchas democráticas de un sujeto colectivo que se hace cargo de su propia formación. No nos sorprendería nada que esta noción de una persona colectiva que se autodesarrolla resultara ser una versión "secularizada" de la noción cristiana de la persona, transmitida por intelectuales que continuaron practicando el arte de la autoproblematización y la autopreoucupación ética (Hunter, 1998, p. 80).

La formación de una gubernamentalidad entendida como la toma de conciencia por parte de la persona sobre la necesidad de gober-

narse y contar con un gobierno no es condición para que el individuo sea considerado como un sujeto, ya que no son las capacidades de conciencia ni la dialéctica de la historia las únicas que lo realizan. Dentro de la perspectiva adoptada, más bien se ve al sujeto como la materia prima para efectuar un tipo de trabajo ético, en el que se utilizan técnicas éticas –de algún modo documentadas por Michel Foucault– y que tienen como resultado el comportamiento de la persona a la que se denomina "el sujeto".

Así, se plantea el problema del cuerpo como producto de un trabajo pedagógico y cultural mediante el cual los individuos son "subjetivados"; dos de las características de dicho trabajo son: los individuos antes de que puedan comenzar a reflexionar sobre sí mismos, como sujetos de su propia conducta (antes de que puedan tener un interés ético sobre sí mismos), deben haber tenido una experiencia que los lleve a un cierto tipo de problematización. Tienen que cruzar –dice Ian Hunter– un "umbral de interrogación", y eso sólo se logra mediante prácticas específicas de problematización de sí.

Como es sabido, tales prácticas no pertenecen exclusivamente a la modernidad sino que se remontan a la antigüedad clásica griega y romana, se tienen bajo la forma del estoico que se pone a prueba a sí mismo, en la "interrogación de la carne" que efectuaba el cristiano mediante la confesión católica del pecado o en la forma del auto-examen protestante. Se entiende pues, que el sujeto moderno es heredero de toda una serie de inventos destinados al cultivo de sí mismo (Hunter, 1998, p. 80).

La segunda de las características de este tipo de trabajo pedagógico se refiere a las formas en que el sujeto se produce a sí mismo, a las maneras en que puede llegar a ser aquello que quiere ser, mediante un "trabajo sobre sí mismo", y así crear una estética de la existencia que le sirva de fundamento en una nueva ética. Es en este sentido, que se plantea el problema de la libertad individual en la educación, puesto que es necesario abandonar la idea de que el sujeto es libre de elegir su propia forma a partir de una inspección *racional* de los principios morales que hacen a una

"buena vida". El punto está en que la libertad se convierte en una característica de la acción individual, sólo después de que el individuo se ha tomado en serio la interrogación sobre sí mismo, ha sido su propio objeto de conocimiento y de problematización, y sólo así llega a ser capaz de producir un estilo de vida.

Se tiene en la base de la educación un conglomerado de técnicas para el cultivo de sí, que toma como modelo a un sujeto que reflexiona sobre su propio comportamiento. Aun cuando las fuentes son diversas –tal como se halla documentado por Michel Foucault en la *Historia de la sexualidad* (1996)– en el seno de la educación popular actual aparece el predominio de la herencia de la pedagogía pastoral cristiana. El hecho de que la pedagogía cristiana existiera como una disciplina fue lo que le permitió soltar sus amarras teológicas y reaparecer en forma de una educación moral secular y laica. Así, se entiende que la pedagogía humanista haya empleado las mismas prácticas de problematización y las formas de trabajo ético que el prototipo cristiano.

De manera general fue posible observar el vínculo entre el cuerpo, el poder y la educación al considerar esa amalgama entre las dos vertientes de poder descritas: la burocrático-administrativa y la constituida por las "tecnologías del yo", como se verá más adelante. Para Ian Hunter, la administración burocrática y la pedagogía como una disciplina han sido dos características permanentes e inevitables del sistema escolar moderno.

Queda claro que es posible aislar un dominio de análisis conformado por la experiencia de sí, en la que el sujeto se constituye como poseedor de un cuerpo. Una cultura, al desplegar toda una serie de dispositivos de control y de poder para la formación de sus miembros como sujetos, produce individuos dotados de ciertas modalidades de la experiencia de sí o modos de configuración del sí mismo. "En cualquier caso es como si la educación, además de construir y transmitir una experiencia `objetiva´ del mundo exterior, construyera y transmitiera también la experiencia que las personas tienen de sí mismas y de los otros como 'sujetos'" (Larrosa, 1995, p. 273).

En ese sentido, dentro del ámbito de la educación se trataría de producir, además de mediar ciertas "formas de subjetivación" en las que se construye y se modifica la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo y de su corporeidad.

En lo que respecta al vínculo entre la gobernabilidad, el cuerpo y la educación cabe apuntar que este entrelazamiento se funda en las relaciones que se producen entre el saber y el poder, las cuales se concretan en un conjunto de prácticas en las que se realiza, en una sola operación, tanto la producción de determinados conocimientos sobre el hombre como su captura técnica al interior de un determinado conjunto de instituciones. Es el momento en que se objetivan ciertos aspectos de lo humano cuando se hace posible la manipulación técnica institucionalizada de los individuos. En ese contexto, la problemática de la intervención pedagógica aparece como un elemento de mediación y de producción de la *experiencia de sí* de los sujetos de la educación.

LAS "PRÁCTICAS DE SÍ" Y LA CUESTIÓN DEL OTRO

Por gubernamentalidad se entendió entonces la conexión entre tecnologías de dominación de los demás y las referidas al dominio de uno mismo. Queda abierta la posibilidad de recuperar la cuestión de la gubernamentalidad bajo otro de sus aspectos específicos: el gobierno de sí por uno mismo en sus relaciones con algún otro. El proceso de apropiación del cuerpo pasa por un trabajo del sujeto sobre sí mismo, que se lleva a cabo con base en el empleo de una serie de "técnicas de sí", también denominadas por Michel Foucault como "tecnologías del yo". Éstas pueden localizarse al interior de una cultura y representan el núcleo duro de la formación del hombre.

La historia del "cuidado" y de las "técnicas" de sí sería un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad, la constitución del cuerpo subjetivo a través de una cuestión muy específica: las relaciones del sujeto consigo mismo, con su armazón técnico y sus efectos de

saber, de poder y de verdad (Foucault, p. 2001, 256). Las "técnicas de sí" se hallan en el punto de intersección entre la subjetividad y la gubernamentalidad. El cuidado de sí se refiere a un estado político y erótico activo de tal modo que siempre está presente su vínculo con el problema de la alteridad.

A lo largo de su obra, Michel Foucault se dedicó a trazar una historia de las diferentes maneras en que en la cultura occidental los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos dando lugar a la constitución de disciplinas como la economía, la biología, la pedagogía, la psiquiatría, la medicina, el derecho penal y la criminología. Aquí, el punto principal no consiste en aceptar ese saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como resultado de ciertos "juegos de verdad", relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos y dar cuenta de su experiencia. Con el objeto de situar estas técnicas, hay que comprender cuatro tipos principales de "tecnologías" que a su vez representan cada una de ellas una matriz de la razón práctica. Se tienen pues:

> **1.** las tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar, manipular cosas; **2.** tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; **3.** tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; **4.** tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o formas de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1995, p. 48).

Es precisamente el uso de esas "tecnologías del yo" las que permiten al sujeto obtener un gobierno sobre sí mismo; éstas hacen referencia a los procedimientos existentes en todo tipo de civilización y son propuestas o prescritas a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla con el objeto de alcanzar ciertos fines (Foucault, 2001, p. 255). Desde esta perspectiva, se halla que

la problematización de lo corporal en una cultura dada se encuentra ligada a ese conjunto de prácticas que constituyen algo así como unas "artes de la existencia". Con este término, se alude a aquellas prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo (Foucault, 1986, pp. 13-14).

Es cierto que en la antigüedad greco-romana a través de las prácticas de sí estuvo la problematización moral del cuerpo a través del uso de los placeres organizados en función de una estilística de la existencia. De modo general es posible considerar como ejemplo cuatro conceptos que sirven a la problematización de la moral sexual en esa época: la noción de *aphrodisia* con la que puede captarse lo que en el comportamiento sexual era reconocido como "sustancia ética"; la del "uso" de la *chresis,* que se refiere al tipo de sujeción al que la práctica de estos placeres debía someterse para ser valorada moralmente; la noción de *enkrateia* con la que se define la actitud necesaria ante uno mismo para constituirse en sujeto moral, finalmente la de templanza, de sabiduría o de *sophrosyne* que caracteriza al sujeto moral en su realización. De esta manera pueden discernirse las cuestiones que estructuran la moral del uso de los placeres en su ontología, su deontología, su ascética y su teleología (Foucault, 1986, pp. 13-14).

A su vez, en el marco de esas artes de la existencia construidas alrededor de una problematización del uso de los placeres, se desarrollan cuatro tipos principales de estilización de las formas de vida: una Dietética relacionada con el tema de la salud corporal, en particular con el vínculo entre el cuidado de sí y los estilos de vida; una Económica que se refiere al cuidado de uno mismo y al mantenimiento de una casa; una Erótica que hace alusión al tema de la relación amorosa; y una Filosofía a propósito de la verdad. En conjunto estas nociones aparecen como los espacios de aplicación práctica de una estética de la existencia (Foucault, 1986, pp. 36-37).

Conviene señalar que estas artes de la existencia, estas "prácticas de sí" que predominaron en la cultura helénica y romana entre los filósofos, los moralistas y los médicos perdieron parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas con el cristianismo, al ejercicio del poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo pedagógico, médico y psicológico (Foucault, 1995, pp. 13-14). Aunque en la actualidad la máxima socrática "Ocúpate de ti mismo" junto con las prácticas de sí que traía consigo se ha vuelto oscura y desdibujada, el precepto de "ocuparse de uno mismo" era para los griegos uno de los principios fundamentales de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal, y por ende para el arte de la vida. Vale la pena señalar que ocuparse de sí era un modo de vida que constituía un privilegio, era el distintivo de una superioridad social por oposición a aquellos que habían de ocuparse de los otros para servirles y que incluso tenían que ocuparse de un oficio para poder vivir. De ahí que la cultura del ocio estuviera asociada en este punto, al tiempo que se pasa en ocuparse de uno mismo. A lo anterior se añade que:

> Ocuparse de uno mismo ha sido, a partir de un determinado momento, denunciado casi espontáneamente, como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Esto tuvo lugar durante el cristianismo a través de la renuncia a sí mismo, pero no me atrevería a afirmar que se deba pura y simplemente al cristianismo. La cuestión es mucho más compleja porque en el cristianismo procurar la salvación es también una forma de cuidar de uno mismo. […] creo que entre los griegos y los romanos –sobre todo entre los griegos–, para conducirse bien, para practicar la libertad como era debido, era necesario ocuparse de sí, cuidar de sí, a la vez para conocerse […] y para formarse, para superarse a sí mismo, para controlar los apetitos que pudieran dominarnos (Foucault, 1994, p. 112).

A partir de Descartes, al postularse que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad, y al reducir al sujeto en el "Pienso luego

existo" –tal como se ha insistido a lo largo de este trabajo– el sujeto deja de ser cuestionado en virtud de esa necesidad de acceder al conocimiento y otorgarle un valor en sí mismo. La historia de la relación del sujeto con la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite acceder a lo verdadero, es el conocimiento y únicamente éste. De tal manera que aquel que busca la verdad es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo y sólo a través de los actos que lo propicien, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser cuestionado, modificado o alterado.

> En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad pero la verdad ya no actúa sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad –convertido en desarrollo autónomo del conocimiento– y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto, se ha visto definitivamente roto (Foucault, 1994, pp. 40-41).

Por el contrario, la práctica de uno mismo en el mundo antiguo iba del reconocimiento de la ignorancia como marco de referencia a la crítica de uno mismo, de los otros y del mundo. La educación es en este sentido la armadura del individuo frente a los acontecimientos. De este modo:

> La práctica de uno mismo ya no se impone simplemente sobre un telón de fondo de ignorancia que se ignora a sí misma; la práctica de uno mismo se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse. Más que la formación de un saber, se trata de algo que tiene que ver con la corrección, con la liberación que da la formación de un saber. […] Uno siempre está a tiempo de corregirse […] incluso si ya estamos endurecidos; siempre puede uno corregirse para llegar a convertirse en lo que se habría debido ser y no se ha sido nunca. Convertirse en algo que nunca se ha sido, tal es, […] uno de los temas fundamentales de esta práctica de uno sobre sí mismo. […] Se produce aquí una correlación cada vez más

> marcada entre […] práctica del alma y práctica del cuerpo […] (Foucault, 1994, pp. 54-55).

En este contexto, hay que advertir que en la cultura occidental la fórmula bajo el Oráculo de Delfos: "conócete a ti mismo" estuvo acompañada del "ocúpate de ti mismo". Entre estos dos preceptos existe una relación de subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas: el "ocúpate de ti mismo" tiene como consecuencia el conocimiento de sí. En Sócrates encarna este concepto filosófico y se presenta como el lugar donde se dan cita el sujeto y la verdad (Foucault, 1994, pp. 54-55). De ahí que esta nueva preocupación de sí implicara una nueva experiencia del yo. Este conocerse a uno mismo constituye entonces un movimiento caracterizado por un reenvío hacia el sí mismo del sujeto que busca conocerse y transformarse, en el que se encuentra la mediación de otro, y, se construye no sólo la relación con uno mismo, sino que se efectúa la reflexión del sujeto como agente de su acción.

El primer problema que se presenta a partir de allí consiste en cómo los modos instituidos del conocimiento de sí con base en el empleo de ciertas técnicas, lo mismo que su historia, se presentan como el marco general que delimita la experiencia del sujeto y la problematización sobre las prácticas de la libertad. Es obvio que lo anterior sitúa a este conjunto de reflexiones en torno a las "tecnologías del yo" en el terreno de la ética, puesto que ocuparse de uno mismo es precisamente el modo mediante el cual la libertad individual –o la libertad cívica hasta cierto punto– es pensada como una ética. ¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? La libertad –dice Foucault– es la condición ontológica de la ética; mientras que ésta es la forma reflexiva que adopta la libertad. En ese sentido cabe señalar que mientras en la modernidad, entre los códigos y el comportamiento real, el margen para la iniciativa personal es reducido, en la cultura grecolatina exis-

te un tipo de codificación moral tan abierto que permitía un amplio campo para que el individuo problematizara su propia acción.

Con base en lo anterior es pertinente plantear que no puede haber moralidad sin sociedad, la misma verdad es una estipulación social en función de las necesidades sociales; no hay impulso que pertenezca al individuo como tal que no sea la presencia en él de un pasado y de las exigencias presentes del grupo en que ha nacido, del mundo al que pertenece. La moral se refiere al modo en que una comunidad valora, jerarquiza y disciplina los instintos del individuo, pero a la moral también se le llama instinto, ya que los mismos impulsos fundamentales están históricamente determinados y modificados. Así, el instinto es la supervivencia en nosotros de prescripciones y de normas muy antiguas y ya consolidadas, que pueden aún ser válidas, pero también entrar en conflicto con exigencias y prescripciones más recientes. Este conflicto constituye la base de la oposición entre los impulsos e instintos del individuo y las normas morales-sociales. La moral es la articulación y el entrelazarse de varios planos de esta estratificación (Vattimo, 1998, p. 98).

De este modo, la consolidación de determinadas exigencias y prescripciones no se resuelve sólo en la formación de los instintos, de impulsos irreflexivos a obrar en determinados modos, sino también, en la imposición con la misma fuerza de los instintos que tienen el carácter del "imperativo categórico" *kantiano*. La categoricidad de éstos consiste sólo en el hecho de que tales prescripciones, en origen hipotéticas, se han conservado incluso más allá de la situación contingente que las hacía necesarias (Vattimo, 1998, p. 98).

En este marco es posible destacar el valor que adquiere en el campo educativo la experiencia del sujeto como proceso de apropiación del cuerpo; entendida ésta como la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 1986, p. 8). A partir de este concepto se reconoce a la educación como un acontecimiento ético y estético, lo mismo que se advierte el modo en que el cuerpo y el alma se involucran por igual en este acto de apropiación del cuerpo, que toma

a la experiencia como punto de arranque. En ese sentido, el "ocúpate de ti mismo" con el conjunto de técnicas de sí derivadas de éste, se convierte en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de una racionalidad moral (Foucault, 1994, p. 34).

Por moral se comprende un conjunto de valores y de reglas de acción que se transmiten de modo explícito e implícito a los individuos por medio de aparatos prescriptivos como la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etcétera. Estas reglas y valores son formuladas explícitamente dentro de una doctrina y una enseñanza. Y, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen y se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias. A este conjunto prescriptivo se le denomina "código moral". Por moral se entiende también el comportamiento real de los individuos en relación con esas reglas y valores. De este modo es posible observar la forma en que los sujetos se someten a un principio de conducta en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores (Foucault, 1986, pp. 26-27).

De acuerdo con Michel Foucault, el estudio de este aspecto de la moral puede determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. A este conjunto de fenómenos se le denomina "moralidad de los comportamientos". Desde esa perspectiva, una cosa es una regla de conducta y otra la conducta que pretende medirse con tal regla. De allí que dado un código de acciones definidas por su grado de conformidad o de divergencia en relación con ese código, halla diversas maneras de "conducirse" moralmente, distintas formas para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de una acción (Foucault, 1986, pp. 26-27). También hay diferencias posibles en las formas de la elabo-

ración y del trabajo ético que realiza el sujeto sobre sí mismo, y no solamente para que su comportamiento sea conforme a una regla dada, sino para intentar transformarse a sí mismo como sujeto moral de su conducta (Foucault, 1986, p. 28). Entonces:

> Cierto [es] que toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una relación consigo mismo; ésta no es simplemente "conciencia de sí", sino constitución de sí como sujeto moral, en la que el individuo circunscribe la parte de sí que será objeto de esta práctica moral, [...] y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se prueba, se controla, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución de sujeto moral sin "modos de subjetivación" y sin una ascética o "prácticas de sí" que los apoyen. La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones (Foucault, 1986, p. 29).

Desde este enfoque, el empleo de las "tecnologías del yo" se encuentra dentro del proyecto de transformación del sujeto como el modo en que actúa sobre su propio cuerpo. Ocuparse de sí mismo se relaciona con la política, la pedagogía y el autoconocimiento. Uno de los aspectos centrales está en que el ocuparse de uno mismo se imponía debido a los defectos de la pedagogía; se trataba de completarla o sustituirla. Cuando la aplicación a sí mismo llega a ser una práctica adulta que se ejerce durante toda la vida, se presentan otras funciones como la crítica. La práctica de sí ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones. Se trata en este punto de desaprender lo aprendido. En segundo lugar, tiene una función de lucha. La práctica de sí es concebida como un combate permanente. Por ello, hay que dotar al individuo de las armas y del valor necesarios que le permitan batirse toda una vida y prepararlo para la contingencia. En tercer lugar, el ocuparse de sí tiene una función curativa y terapéutica. De allí, la pregunta:

> ¿Qué es este sí mismo al que hay que cuidar y en qué consiste este cuidado?
>
> En primer lugar, ¿qué es el sí […]? El sí es un pronombre reflexivo y tiene dos sentidos *Autó* significa "lo mismo", pero también implica noción de identidad. El sentido más tardío desplaza la pregunta desde "¿Qué es este sí mismo?" hasta "¿Cuál es el marco en el que podré encontrar mi identidad?" […] Cuando uno se preocupa del cuerpo, uno se preocupa de sí. […] Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia.
>
> La segunda pregunta es: ¿cómo debemos cuidar este principio de actividad, el alma? ¿En qué consiste este cuidado? (Foucault, 1995, pp. 58-59).

Se tiene que ante ese "conócete a ti mismo" la ignorancia se presenta como un estado de mala salud, es descrita como la peor de las condiciones con las que el hombre puede encontrarse. En el contexto de la problemática referida a las tecnologías del yo, se comprende que: "aquello a lo que el individuo debe de tender no es a un saber convertido en sustituto de su ignorancia, sino a un estatuto de sujeto que en ningún momento de su existencia ha llegado a conocer. Se trata de sustituir el no-sujeto por el estatuto de sujeto definido por la plenitud de la relación de uno para consigo mismo" siendo aquí cuando el otro interviene (Foucault, 1994, p. 58). La estulticia se presenta como el otro polo de esta práctica de uno mismo, es la manifestación de uno de los mayores defectos de la pedagogía:

> ¿Qué quiere decir por tanto estulto o estulticia? En primer lugar apertura a las influencias del mundo exterior, recepción absolutamente acrítica de las representaciones. Mezclar el contenido objetivo de las representaciones con las sensaciones y elementos subjetivos de todo tipo.
>
> En segundo lugar, estulto es aquel que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que deja que su vida transcurra sin más, es decir, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin. Su existencia transcurre sin memoria y sin voluntad. Es aquel que cambia sin cesar su vida (Foucault, 1994, p. 59).

Por lo anterior, la práctica de uno mismo guarda un estrecho vínculo con la libertad: se ha presentado como un problema de la educación en la medida en que puede traer como consecuencia que el individuo estulto no sea capaz de querer de un modo adecuado. La estulticia es una voluntad limitada, relativa, fragmentaria y cambiante. La voluntad del estulto no es libre ni absoluta. Por el contrario, querer libremente es una determinación provocada por cualquier representación, por cualquier dicho o inclinación; querer de forma absoluta significa siempre no querer con inercia o pereza. Una voluntad absoluta es querer siempre del mismo modo sin cambio de objetivo (Foucault, 1994, p. 58). En esta práctica de sí –hay que subrayar– si bien la multiplicidad de relaciones sociales puede servirle al sujeto como soporte, se considera que la relación con uno mismo ha de apoyarse en la relación con un maestro, con un director, o en todo caso, con un otro. Pero, lo que define la posición del maestro es que se ocupa precisamente del cuidado que pueda tener sobre sí mismo aquel a quien sirve de guía (Foucault, 1994, p. 49).

Se comprende entonces que en esta problematización sobre la constitución del sí mismo el otro desempeña un papel primordial. De hecho, el sí mismo es la expresión de una relación dialéctica en la que se hayan implicadas dos significaciones que imprimen un sesgo al término "mismo"; según se entienda por idéntico el equivalente de *idem* o de *ipse.* Según Paul Ricoeur la identidad en el sentido de *idem* hace referencia a la temporalidad del *sí*, en tanto que su permanencia en el tiempo constituye su grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante, variable.

La *mismidad,* como sinónimo de identidad-*idem,* recoge de algún modo la voluntad de permanencia y de resistencia del sujeto ante cualquier factor de desemejanza, mientras que *ipseidad*, como sinónimo de identidad-*ipse* se refiere por el contrario, a otro, distinto, diverso, desigual, inverso. La identidad-*ipse* reivindica el potencial constitutivo de la alteridad (Ricoeur, 1996, pp. xii-xiii). En sus palabras:

> la identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto del sí*. Mientras se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad*, la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: "otro" figura, como de paso […] en la lista de antónimos de "mismo", al lado de contrario, "distinto", "diverso", etcétera. Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad*. Una *alteridad* que no es –o no sólo es– de comparación [sugerida en el título *Sí mismo como otro*] una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la *ipseidad* misma. *Sí mismo como otro* sugiere en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra […] Al "como" quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en cuanto… otro (Ricoeur, 1996, pp. xiii-xiv).

Para Paul Ricoeur la comprensión del sí mismo se presenta como una filosofía del rodeo que aborda el *yo* tentativa e indirectamente, al hilo del nunca definitivo proceso –simbólico y textual– por el que se va construyendo. En estas coordenadas, Ricoeur elabora su proyecto en los términos de una hermenéutica del sí. Este giro hacia el lenguaje que se adentra en el dominio de la narración implica la pérdida del privilegio de la autoconciencia y niega definitivamente el acceso directo y la transparencia que definen al sujeto de cuño cartesiano. La comprensión de la identidad se presenta como una actividad interpretativa y creativa que pretende situarse en una "zona media": "entre el camino de la prueba, sometida a la construcción lógica, y el sofisma, motivado por el gusto de seducir o la tentación de intimidar" (Nájera, 1996, pp. 73-74).

Con esta intención mediadora, la hermenéutica del sí emerge como la frontera entre dos tradiciones filosóficas radicalmente diferentes. Una, cercana al proyecto epistemológico moderno que compromete al sujeto en la búsqueda de claves esenciales que desestima el recurso a la ficción; y otra que reivindica la eficacia de la invención para dar cuenta de un yo tocado por la contingencia. En este camino, vuelve a encontrarse la oposición entre Descartes y Nietzsche,

y ante ellos, Ricoeur pretende guardar una distancia, con el objeto de superar el falso dilema entre un sujeto ensalzado a modo de fundamento y otro "ofendido" a causa de su fragmentación (Nájera, 1996, p. 73-74).

En esta perspectiva, al ubicarse en esa *zona media* que explora la hermenéutica del sí Paul Ricoeur se deslinda de las posiciones que hacen de la mismidad una identidad aséptica y vacía, pero tampoco afirma una *ipseidad* que elude cualquier referente, y en el yo se entrega a un movimiento creativo irrefrenable. El tipo de certeza subjetiva a la que aspira la hermenéutica del sí localizada entre el *Cogito* cartesiano y el anti *Cogito nietzscheano*, se designa en *Sí mismo como otro,* como *atestación* (Nájera, 1996, p. 78). La noción de atestación representa el estilo apropiado a la hermenéutica del sí en su triple armazón, ya que con esta palabra se designa la conjunción del análisis y la reflexión, el reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y el despliegue de la dialéctica del sí y del otro. En ese sentido:

> la atestación se opone más a la certeza reivindicada por el *Cogito* que al criterio de verificación de los saberes objetivos. El rodeo por medio del análisis impone, precisamente, el modo indirecto y fragmentario de todo retorno al sí. […] La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme,* de ciencia en la acepción de saber último y autofundamentador. […] La atestación, […] se presenta primero como una especie de creencia. […] Mientras que la creencia "dóxica" se inscribe en la gramática del "creo que" la atestación depende del "creo en". En esto se aproxima al testimonio […] en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. De la creencia o, si se prefiere, del *crédito* que se vincula a la triple dialéctica de la reflexión y el análisis, de la ipseidad y de la mismidad, del sí y del otro, no se puede recurrir a ninguna instancia epistémica más elevada (Ricoeur, 1996, pp. xxxiv-xxxv).

Dicho lo anterior, el esfuerzo de Ricoeur consiste en demostrar que en el ámbito de la teoría narrativa alcanza su pleno desarrollo la dialéctica concreta de la ipseidad y de la mismidad. La comprensión del

sí es una interpretación; la interpretación del sí encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada en la que se unen la historia y la ficción. De esta manera, la identidad está lejos de constituir un dato que hay que descubrir, la constitución del sí no puede entenderse como auto-conocimiento, pues siempre está presente la mediación del otro. Por ello, al *Cogito* cartesiano sustancializado convertido en un qué se opone la pregunta por el quién; a la intemporalidad del *Cogito* se opone la necesidad de reflexionar la *identidad personal* que se articula en la dimensión temporal de la existencia. Esta aproximación supone la reflexión en torno a los cambios que afectan a un sujeto capaz de designarse sí mismo al significar al mundo en su transcurrir histórico (Ricoeur, 1996, p. 107). En este contexto en las reflexiones sobre el actuar del hombre, Ricoeur considera el cuerpo como un particular de base, lo mismo que la persona. Usa como estrategia para definir el sí mismo un modelo que parte de la siguiente pregunta:

> ¿Cómo pasar del individuo en general al individuo que somos cada uno? […] Esta estrategia consiste en aislar, entre todos los particulares a los cuales podemos referirnos para identificarlos […] particulares privilegiados que responden a cierto tipo y que [Strawson] define como "particulares de base". Los cuerpos físicos y las personas que nosotros somos son, según esta hábil estrategia, tales particulares de base, en el sentido de que nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno o a otro de estos dos tipos particulares. En este sentido, el concepto de persona, como el concepto de cuerpo físico, sería un concepto primitivo, en la medida en que no podríamos remontarnos más allá de él, sin presuponerlo en el argumento que pretendiese derivarlo de otra cosa. (Ricoeur, 1996, p. 6).

Ricoeur le atribuirá un carácter enigmático al fenómeno del cuerpo propio, como vía para dar respuesta a cómo predicados físicos y psíquicos inconexos pueden ser adscritos a una sola y misma entidad. Así reconoce que si las personas son también corporeidades es en la medida en que cada una es para sí su propio cuerpo. Es el

lugar mismo –en el sentido fuerte del término– de esta pertenencia gracias a la cual el *sí* puede poner su sello sobre estos acontecimientos que son las acciones. Así, la noción del cuerpo propio se juega efectivamente en la problematización de la identidad personal en la medida en que han de vincularse criterios corporales y psíquicos: continuidad del desarrollo, permanencia del carácter, de los *habitus*, de las funciones y de las identificaciones al mantenimiento de un *sí* que encuentra su punto de anclaje en el cuerpo propio (Ricoeur, 1996, p. 354).

Por otra parte, en el filósofo ruso Mijaíl Bajtín –poco conocido en el campo de la pedagogía– la alteridad ocupa un lugar absolutamente central en la constitución del yo. Cuando se refiere a "acontecimiento del ser" quiere decir "ser juntos en el ser", *yo* y *otro* implicados.

> Las divisiones sociales, raciales, sexuales, en las que se suele basar para definir al otro son necesariamente limitantes. En Bajtín, el *otro* es la primera realidad dada con la que nos encontramos en el mundo, cuyo centro, naturalmente, es el *yo*, y todos los demás son otros para mí. Percibimos este mundo mediante una óptica triple generada por *mis* actos llevados a cabo en presencia del *otro*: *yo-para-mí*, *yo-para-otro*, *otro-para mí* (Bubnova, 2000, p. 16).

En la relación del *yo* y el *otro* el diálogo se postula aquí en términos de acto ético, y como tal, no sólo es ontológico y social sino que debe aceptar a un tercero. La crisis del pensamiento contemporáneo, según nuestro filósofo, está precisamente en la crisis del acto ético y su producto (Bubnova, 2009, pp. 259-261). Así,

> Por acto ético se entiende el acto como resultado de la interacción entre dos sujetos radicalmente distintos, pero con valor propio y autónomo equivalente […] Una sola conciencia, para Bajtín, es imposible: una contradicción en los términos. Al mismo tiempo, la absoluta alteridad implica una profunda personalización de las posiciones de los dos sujetos en interacción. Pero hay que advertir la diferencia: para Bajtín, "la personalización de ninguna manera es una posición

> subjetivista. Su límite no es un yo, sino el yo en su interrelación con otras personas, esto es, *yo* y *otro*, *yo* y *tú*" […] La otredad es la condición de posibilidad para la existencia, la forjadora del *yo*. Elemento básico constructivo de la subjetividad, […] la otredad posee sobre el yo una serie de ventajas ontológicas estructurales que lo mismo permiten la autovaloración del yo e inauguran la posibilidad de visualización y globalización estética (Bubnova, 2009, pp. 260-261).

Mijaíl Bajtín concibe al cuerpo como un valor y al tratarse de un problema de valor se deslinda tajantemente del punto de vista de las ciencias naturales: del problema biológico del organismo, del problema psicofisiológico de la relación entre lo psíquico y lo somático, así como de los problemas respectivos que atañen a la filosofía natural. Por ello estudia el problema de la corporeidad en el plano ético y estético, y en parte religioso.

Un aspecto fundamental en su filosofía está en que focaliza el mundo real y cotidiano, no teorizado sino "*vivenciado*" mediante una óptica triple: yo-para-mí, otro-para-mí, yo-para-otro. "El principio ético bajtiniano se basa en estos modelos primarios de relación del sujeto con el mundo". Así, la intersubjetividad y la intercorporalidad no implica a dos sujetos aislados en proceso de comunicación, sino el fundamento para la concepción de la persona en cuanto una compleja estructura dialógica.

> Nadie puede ocupar una posición neutral respecto del *yo* y del *otro*; el punto de vista abstractamente cognitivo carece de un enfoque valorativo, porque para obtener una orientación valorativa es necesario ocupar un lugar único en el acontecimiento unificado del ser, es necesario encarnarse. […] *Yo* y el *otro* son las principales *categorías axiológicas* que por primera vez hacen en general posible cualquier *valoración real*, siendo que el momento de la valoración o, más exactamente, la orientación axiológica de la conciencia tiene lugar no sólo en el acto ético en el sentido propio de la palabra, sino en cada vivencia e incluso en la sensación más simple: vivir significa ocupar una posición valorativa en todo momento de la vida, establecerse axiológicamente (Bajtín, 2000, p. 124).

Desde este punto de vista se entiende que la otredad es constructiva respecto al yo, que no es autárquico ni solitario. Dos voces determinan el 'microdiálogo interior' en la concepción de Bajtín. El enunciado ontológico fundacional no es "yo soy", sino "yo también soy", proposición que implica un "tú eres", como premisa. El otorgamiento inicial de la experiencia, el de "yo también soy", no es individualista, pero tampoco impersonal: es dialógico, dialogizado y no coincide con uno mismo" (Bubnova, 2009, p. 264). Lejos del cartesianismo, la primera certeza ontológica real de la conciencia y la autoconciencia, el "yo también soy" implica que el yo no sea el inicio ni la fuente de sí mismo. Así, dentro de la concepción "yo también soy", yo no me instituyo a mí mismo, sino que me recupero en la experiencia de ser creado por otro (Bubnova, 2009, p. 264). De este modo emerge un cuerpo del lenguaje en el que efectivamente las respectivas ópticas de un yo y un otro son únicas y autónomas, pero: "la interacción entre dos sujetos tan distintos por su posición en el mundo no puede llevarse a cabo en el territorio interno de ninguno de los dos, sino, […] en un "entre" que los vincula a modo de puente. El diálogo ontológico apunta a la concepción de este puente como lenguaje […]" (Bubnova, 2009, p. 264).

En esta reflexión en torno al diálogo, la cuestión de la alteridad tiene un rasgo que convierte a la "dialogía" bajtiniana de un sistema binario en uno ternario: la presencia de un *tercero* en el diálogo ontológico y en el diálogo social. Esta problemática se inscribe en su filosofía del acto ético en la que: "Lo que yo puedo hacer desde mi lugar único en el mundo nadie puede realizarlo, pero nada puedo realizar sin la participación y/o presencia del otro. La presencia del otro confiere un sentido y aporta valores a la existencia del yo; de este modo, 'el principio ético no es la fuente de los valores, sino el modo de relacionarse con los valores'" (Bubnova, 2009, pp. 266-267). Siguiendo los comentarios de Tatiana Bubnova:

> Más allá de la otredad física o interna, el tercero es fuente de valores que permite apreciarlo desde dos puntos de vista: el teológico […] y el sociológico. En

> una perspectiva es una presencia en el diálogo que permite ajustar la teleología a nuestros actos por encima de su efecto inmediato: la gama que abarca puede oscilar […] hasta el destinatario futuro que, pensamos, podrá comprender mejor el sentido del acto ético. Desde la segunda perspectiva, la del diálogo social, en la cual el elemento lingüístico-discursivo modela tanto la *psique* individual pluralizándola, como la concepción del lenguaje en cuanto instancia que nos determina y rebasa, se puede hablar del tercero como el fondo social […]. Desde ambos puntos de vista, la filosofía bajtiniana se basa indudablemente en una "metafísica de la presencia (Bubnova, 2009, p. 267).

Ahora bien, en este sistema filosófico que toma al *yo* y el *otro* como principio ético y estético fundamental, este último representa un valor constructivo y positivo en la inauguración del *yo* por el *otro*. Lo estético, antes de constituirse en un área autónoma del quehacer humano, es ontológicamente inherente a las relaciones a través de las cuales organizo mi subjetividad, es decir: mediante las modalidades principales de mi relación con el otro. Lo estético tiene como un punto de partida la contemplación del cuerpo del otro en el espacio y comporta un cierto tipo de trabajo corporal. La visión estética se basa en el excedente de visión que posee el otro sobre mí… (Bubnova, 2009, p. 268). "Este excedente de visión que siempre existe con respecto de cualquier otra persona, este sobrante de conocimiento, de posesión, está condicionado por el carácter singular e irremplazable de mi lugar en el mundo" (Bajtín, 2000, p. 33).

En este punto, Bajtín se refiere a la visión estética como una sucesión de acciones contemplativas en las que el espectador singular y de *carne y hueso* es capaz de una percepción real de una totalidad única, al ocupar un lugar muy determinado con respecto al otro. Las acciones contemplativas son actos en la medida en que la contemplación es activa y productiva y no rebasan los límites de la dación del otro, sino que tan sólo la unifican y la ordenan. Al mirarnos, dos mundos distintos se reflejan en nuestras pupilas. "Para reducir al mínimo esta diferencia de horizontes se puede buscar la posición más adecuada, pero para eliminar del todo la diferencia es necesario

que los dos se fundan en uno, convirtiéndose en la misma persona" (Bajtín, 2000, p. 33). En resumen, estas acciones contemplativas, generadas por el excedente de la visión extrínseca e intrínseca del otro son precisamente acciones estéticas (Bajtín, 2000, p. 36). En el conjunto de estas reflexiones el cuerpo ocupa un lugar fundamental definido en primera instancia por la relación entre uno interior *y* otro exterior. Mi corporeidad es básicamente interior, mientras que la del otro es en principio exterior. De este modo,

> El cuerpo interior –mi cuerpo en cuanto momento de mi autoconciencia– representa el conjunto de sensaciones orgánicas, necesidades y deseos unificados en torno a un centro interno; el momento extrínseco aparece fragmentado y no alcanza independencia y plenitud […] el valor de mi personalidad exterior en su totalidad (y ante todo el valor de mi cuerpo exterior […] tiene un carácter de préstamo, es construido por mí pero no es vivido por mí directamente […] Tan sólo otra persona se plasma para mí en un plano valorativo y estético. En ese respecto, el cuerpo no es algo autosuficiente sino que necesita del otro, necesita de su reconocimiento y de su actividad formadora. Es sólo el cuerpo interior –la carne pesada lo que se le da al hombre mismo, y el cuerpo exterior del otro está apenas planteado: el hombre tiene que crearlo de una manera activa (Bajtín, 2000, p. 68).

En este enfoque se ponen de nuevo los cimientos de una forma de pensar que debe dar cabida al hombre ubicado en un tiempo y en un lugar concretos, para explicitar no sólo su relación con la ciencia, el arte y la cultura, sino también la unicidad de su posición existencial en el mundo en cuanto sujeto y cuerpo individual, y en su interacción con el otro (Bubnova, 2009, p. 263). Ser en el mundo compromete, "en el ser no hay coartada", en su filosofía del acto ético la responsabilidad no es un término jurídico ni una obligación normativa y abstracta relacionada con algún código de conducta, sino una especie de impulso que mediante cada acto concreto vincula al hombre con el mundo, antes que nada en su relación con el otro. Así, el acto ético es el punto de partida de la filosofía dialógica de Bajtín.

De
ha
etito
ante

CONCLUSIONES
POR UNA PEDAGOGÍA DE LA EXPERIENCIA[1]

En el fondo este prolongado alegato orientado hacia la reivindicación del cuerpo en el campo de los estudios y de la intervención pedagógica encuentra su punto de llegada en el seno de una pedagogía de la experiencia. Se sabe que es a partir de John Dewey que la noción de experiencia vuelve a tener cabida en el campo de la educación. En contra de todo dualismo la recuperación de la noción de experiencia y su vínculo con la parte física como el sitio que le da vida significa la necesidad de introducir un nuevo orden de concepciones que lleven a nuevos modos de acción educativa. Aquí se sostiene que es precisamente lo corpóreo, cuya problemática se ha intentado esbozar en algunos de sus puntos, lo que permite elaborar una teoría coherente de la experiencia que opere en la práctica, tal como quería John Dewey.

Para adentrarse en los problemas que plantea la relación entre experiencia y educación es necesario retomar la propuesta de este pedagogo norteamericano, en el sentido de valorar las prácticas educativas de manera reflexiva, lo que supone la puesta en juego

[1] La primera versión de esta última parte del presente trabajo se publicó el 20 de diciembre de 2010 en Núm. 5-Dossier-*www.educa.upn.mx/idex.php*

de una serie de conceptos para orientarlas y aquilatar sus efectos de forma que éstas se vayan reformulando y reconstruyendo permanentemente. En contra de toda receta John Dewey puso el acento en la observación cuidadosa del tipo de efectos que produce la intervención pedagógica en los sujetos de la educación. Esto es, pone el énfasis en el tipo de sujetos que se producen por una práctica educativa en constante experimentación. Esta observación tiene dos dimensiones estrechamente relacionadas: los cambios en el carácter o las actitudes de los sujetos y la "calidad" de sus experiencias en la escuela (Sáenz, 2004, p. 38).

Hay que señalar que el uso de la noción de experiencia en la educación propuesto aquí necesita separarse de experimento. Se trata de quitarle a la palabra experiencia sus connotaciones empíricas y experimentales, puesto que la moderna teoría científica ha cometido el error de tener como meta objetivar la experiencia hasta que ha quedado libre de cualquier momento histórico. La ciencia ha convertido la experiencia en experimento, mientras que en la primera se da la sorpresa y la novedad, lo imprevisto; en el segundo estos rasgos son considerados negativos. De este modo, tradicionalmente la experiencia ha sufrido un desprestigio al interior de la filosofía (Mélich, 2002, pp. 66-67).

En ese sentido, se tiene que la distinción que Platón establece entre el mundo sensible y el inteligible equivale a la diferencia entre *doxa* y *episteme*, en cierta medida a la distinción entre experiencia y razón. La experiencia en el pensamiento platónico es aquello que se produce en el mundo que cambia, en el sensible, en apariencias. Así, el saber de la experiencia está más cerca de la opinión que del conocimiento verdadero, dado que la ciencia es siempre lo que es, lo inteligible, lo inmutable, lo eterno. En el caso de Aristóteles la experiencia es necesaria, pero no suficiente, no es la ciencia misma sino su presupuesto necesario. Además, la experiencia (*empeiría*) es inferior al arte (*techné*), a la razón y a la ciencia, puesto que el saber de experiencia es conocimiento de la singular y la ciencia sólo puede serlo de lo universal (Larrosa, 2003, p. 3).

De acuerdo con un somero recorrido al interior de la filosofía, efectuado por Mélich (2002) para situar la evolución de la noción de experiencia, es importante dejar por sentado que en el origen de las formas dominantes de racionalidad, la posibilidad del saber está en un lugar distinto del de la experiencia. Así lo han mostrado los filósofos racionalitas a partir de Descartes y los mismos empiristas desde Bacon, quien realiza casi una apología de la experimentación. Un sitio aparte merece Montaigne, humanista escéptico que considera que no es posible tratar cuestiones, sea del tipo que sean, al margen del contexto, de la historia y de la experiencia. "Tolerar la pluralidad, la ambigüedad, la falta de certeza no es según el humanismo del Renacimiento y a diferencia de la filosofía cartesiana y postcartesiana, ni un error, ni un pecado, sino el precio que hemos de pagar por ser seres humanos" (Mélich, 2002, pp. 69-70).

Y, para finalizar, si bien en Kant la experiencia tiene un lugar decisivo en la razón teórica, no pasa lo mismo en la razón práctica, cuestión que atañe a la ética y a la moral. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2004) Kant expone abiertamente que el fundamento de la obligación moral no puede buscarse en la experiencia sino en la razón *pura* práctica, en el deber, en la buena voluntad, que como es sabido, es la voluntad de actuar no sólo según o en conformidad con el deber, sino *por* deber. Así, Kant se plantea construir una filosofía moral pura, "limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología", dicho con otras palabras, al margen de la experiencia. De este modo, la razón pura práctica y no la experiencia es la que prescribe la ley moral. Para el filósofo del deber se trata de hacer abstracción de los datos sensibles, culturales y sociales, de la experiencia, para así descubrir la obligación moral. Si hay una filosofía moral contraria a la experiencia, Kant sería su mejor representante (Mélich, 2002, pp. 70-72).

En somera síntesis, la razón tiene que ser pura, producir ideas claras y distintas, y la experiencia es siempre impura, confusa, demasiado ligada a la historia, a la fugacidad y a la mutabilidad del tiempo, relacionada con situaciones concretas, particulares, con-

textuales, demasiado vinculada al cuerpo, a las pasiones, al amor y al odio. Por ello, al obedecer a las formas de la racionalidad dominante hay que desconfiar de la experiencia cuando se trata de hacer uso de la razón, de pensar, de hablar y de actuar racionalmente. De esta manera, el *logos* del saber, el lenguaje de la teoría, discurso de la ciencia no puede ser nunca el lenguaje de la experiencia (Larrosa, 2003, p. 3).

Ahora bien, John Dewey, considerado el último pedagogo de la modernidad, no se refiere a cualquier tipo de experiencia sino a aquella típicamente educativa.

> La creencia de que toda auténtica educación se efectúa mediante la experiencia no significa que todas las experiencias son verdaderas o igualmente educativas. La experiencia y la educación no pueden ser directamente equiparadas una a otra. Pues algunas experiencias son antieducativas. Una experiencia es antieducativa cuando tiene por efecto detener o perturbar el desarrollo de ulteriores experiencias. Una experiencia puede ser de tal género que engendre embotamiento; puede producir falta de sensibilidad y de reactividad. Entonces se restringen las posibilidades de tener una experiencia más rica en el futuro. […] las experiencias pueden estar desconectadas unas de otras de tal suerte que aun siendo cada una de ellas agradable o excitante no se hallen unidas acumuladamente entre sí (Dewey, 2004, p. 72).

Así pues, siguiendo el hilo del pensamiento de Dewey, cuando la educación le impide al sujeto conectar el conjunto de sus experiencias, lo que sucede es que su energía se dispersa y la persona se convierte en un ser atolondrado. Cada experiencia puede ser vivaz, entusiasta o "interesante" y sin embargo su falta de conexión puede engendrar artificialmente hábitos dispersivos, desintegrados, centrífugos. La consecuencia de la formación de tales hábitos deriva en la incapacidad del sujeto de controlar las experiencias futuras. Éstas son recibidas tal como vienen de modo mecánico sea en forma de goce, descontento o protesta. En tales circunstancias es ocioso hablar de autodominio (Dewey, 2004, p. 72).

En contraposición a lo anterior, es el concepto de experiencia educativa el que constituye el corazón del pensamiento pedagógico de John Dewey, mismo que reconstruye radicalmente: una experiencia para este filósofo de la educación no es simplemente lo percibido por los sentidos ni "todo aquello que nos sucede". Para J. Dewey, muy por el contrario, la experiencia constituye la totalidad de las relaciones del individuo con su entorno; es de suma importancia señalar que ésta no es primordialmente un evento cognitivo, aunque la cognición sea parte de la experiencia educativa, en la medida en que se aprende su sentido. La experiencia educativa tiene más bien un aspecto activo y otro pasivo, puesto que es simultáneamente una acción y un ensayo sobre el mundo; es algo que le sucede al individuo: el sujeto actúa sobre el mundo y éste a su vez actúa sobre aquel. Pero la experiencia no sólo transforma al mundo y al individuo, también transforma la experiencia pasada en futura: constituye una reconstrucción de la experiencia pasada y modifica la cualidad de las experiencias posteriores (Sáenz, 2004, p. 37). De tal modo que:

> La naturaleza de la experiencia sólo puede comprenderse observando que incluye un elemento activo y otro pasivo peculiarmente combinados. Por el lado activo, la experiencia es *ensayar* un sentido que se manifiesta en el término conexo "experimento". En el lado pasivo es *sufrir* o *padecer.* Cuando experimentamos algo, actuamos sobre ello, hacemos algo con ello; después sufrimos o padecemos las consecuencias. Hacemos algo a la cosa y después ella nos hace algo a su vez: tal es la combinación peculiar. La conexión entre estas dos fases de la experiencia mide la fecundidad o valor de ella. La mera actividad no constituye experiencia. Es dispersiva, centrífuga, dispersadora. La experiencia como ensayo supone cambio, pero el cambio es una transición sin sentido a menos de que esté conscientemente conexionada con la ola de retorno de las consecuencias que fluyen de ella. Cuando una actividad se continúa en el sufrir las consecuencias, cuando el cambio introducido por la acción se refleja en un cambio producido por nosotros, entonces el mero fluir está cargado de sentido. Aprendemos algo (Dewey, 2004, p. 124).

Lo anterior cobra relevancia en la medida en que el pensamiento de Dewey expresa la síntesis que intentó realizar entre la razón Ilustrada y el Romanticismo. En este esfuerzo se reconstruyeron las tensiones presentes en la práctica pedagógica, fundamentalmente entre la razón y la sensibilidad. Al efectuar tal síntesis se redefinen los conceptos centrales de toda práctica pedagógica al interior de la escuela: la experiencia educativa, la función del maestro y el gobierno escolar. Así, en lo que respecta a la función del docente se plantea un retorno al maestro del siguiente modo:

> El maestro deja de ser concebido como un administrador del método de enseñanza y de unas materias de estudio diseñadas por otros. Se trata de un retorno del maestro, y no de cualquier retorno, puesto que el maestro debe ejercer simultáneamente como artista, académico y experimentador. Como artista tiene que desarrollar un conocimiento empático e individual con los alumnos –de sus impulsos, de sus deseos, de sus hábitos, sus necesidades, sus experiencias, sus capacidades–, para poder guiarlos en su desarrollo. Como académico debe ser portador del conocimiento que ha de enseñar, así como del de la psicología […]. Y como experimentador, las ideas de las materias que debe enseñar deben conectarse con la experiencia de los alumnos […] (Sáenz, 2004, p. 44).

Así pues, la enseñanza es un asunto que tiene bastante menos que ver con la aplicación técnica de reglas y principios derivados de un modelo preestablecido que con la capacidad para ajustar valores éticos a situaciones problemáticas humanas. De este modo, puede observarse la relación entre el pensamiento pedagógico de J. Dewey y la perspectiva adoptada a lo largo de este trabajo. En el debate con la pedagogía racionalista e instrumental conviene volver a reconocer que la educación es esencialmente una actividad moral relativa a la promoción de valores humanos e ideales políticos y sociales. También supone reconocer, como dice W. Carr, que como todas las actividades informadas moralmente, la enseñanza es un proceso flexible y abierto que no puede ser regulado y controlado por la aplicación de principios técnicos y normas. En aquello que se refie-

re a la práctica docente, la educación entendida como una actividad moral es la que contribuye a que los profesores puedan hacer informadamente juicios prácticos sobre lo que deben hacer en una situación concreta (Bárcena, 2005, p 161). A diferencia de lo que ocurre en la actividad teórica, en la educación la relación del pensamiento con la acción es en cierto modo dialéctica, en el sentido de que aquí la teoría es la indispensable dimensión de una práctica obligada a conformarse de acuerdo con una estructura ética general que le da sentido como actividad formativa (Bárcena, 2005, p. 48).

Una vez esbozada la noción de experiencia tanto como su dimensión ética hay que subrayar que tiene relación con la conceptualización del cuerpo que se ha venido trabajando, en tanto que éste es el receptáculo de la experiencia educativa y la práctica pedagógica se encuentra constituida por un conjunto de acciones éticas. Pareciera pues que en la práctica pedagógica actual es difícil, pero no imposible, producir un retorno de la educación a la avenida del sentido. Lo anterior debido al predominio de una visión en pedagogía que, como aquí se ha señalado, se funda en un discurso heredero de una concepción parcial de la modernidad, según la cual la teoría pedagógica, por ejemplo, para asegurarse la "verdadera" racionalidad debe partir de cero, hacer tabla rasa del pasado y de los conceptos heredados por la experiencia y, en consecuencia, someterse a una política de la certeza en que las ideas son claras y distintas al modo cartesiano, asentadas además en un fundamento cierto. Así las cosas, es prácticamente imposible la experimentación y el ensayo en la educación. Hay, pues:

> tres modos de pensar la educación. Por una parte, a partir de la relación entre la ciencia y la técnica, entenderla como aplicación de un saber científico elaborado, donde el educador es un aplicador de las tecnologías educativas y estrategias pedagógicas. En segundo lugar, a partir de la relación entre la teoría y la práctica, presentarla como actividad reflexiva, en sus múltiples variantes. Si en la primera modalidad de lo que se trata es de reforzar la racionalidad de la actividad educativa de manera precisa y rigurosa, al margen de posicionamien-

> tos ideológicos, en este segundo caso se trata de apostar por una configuración de la práctica de la educación que es consciente de la dimensión ética, política y crítica que todo compromiso educativo contiene. Pero hay un tercer modo de pensar lo pedagógico, una posibilidad que permite replantear la "práctica reflexiva" desde otro ángulo más interesante. Aquí la palabra clave es *experiencia* (Bárcena, 2005, p. 52).

Entonces ¿cómo comprender la *experiencia* del cuerpo en la cultura actual? En principio con base en la existencia de los signos que indican la fractura de la noción clásica de la corporeidad entendida como una unidad en un contexto de crisis de las estructuras de acogida que expresa a su vez otra en el terreno de la pedagógica en sentido amplio. A partir de la condición de incertidumbre propia de las sociedades contemporáneas, en parte producto de la fragmentación de la cultura que trae consigo la necesidad no sólo de preparar al sujeto para afrontar la contingencia, sino de dotarlo de las herramientas necesarias para el trabajo de construcción del sentido de la experiencia.

Se ha señalado con frecuencia que el concepto "contingencia" procede de la filosofía escolástica, mismo que era utilizado para designar lo que es casual en contraposición a lo que es necesario. La precariedad del sentido de la existencia humana en su conjunto –dice Duch (1998)–, la dificultad que tan a menudo experimenta el hombre en la cultura actual para incluir sus pensamientos y acciones en un contexto con sentido, la angustia que se manifiesta ante la falta de armonía en la unión entre yo y el mundo son algunos de los rasgos que sirven para comprender al *cuerpo propio*, los cuales se hallan en el centro de la problemática sobre la contingencia como radical puesta en cuestión del sentido del paso del ser humano por este mundo (Duch, 1998, p. 18). Es obvio que lo anterior representa varias cuestiones en cuya solución no cabe el recurso a las recetas técnicas de los expertos en el campo educativo. De este modo:

> son expresión de la contingencia aquellas situaciones humanas que no pueden adquirir sentido por mediación de las transformaciones que son inherentes

> a la creatividad y actividad humanas; se trata, en definitiva, de aquellas situaciones sobre las cuales no puede expresarse nada que sea concluyente e irrefutable. Puede afirmarse que la contingencia tiene que ver con lo indisponible de la existencia humana, con lo directamente relacionado con el nacimiento y la muerte del hombre y con las insoslayables acotaciones de la libertad humana (Duch, 1998, p. 19).

El núcleo más íntimo de la experiencia de la contingencia significa entonces que todo podría ser casual, que la totalidad de la realidad podría carecer de sentido. La aguda y, con frecuencia, trágica percepción de la contingencia (a menudo significa: de la falta de sentido de la existencia) se ha agravado en un mundo como el actual. Ya ha sido señalado que los datos más significativos del contexto actual son la segmentación y la autonomización de los fragmentos que lo componen. En esta situación, el sentido de la totalidad, incluido el del ser, se capta con enorme dificultad debido a la complejidad de los sistemas actuales. Parece que en este orden de ideas sobresale la fragilidad del sentido, la vulnerabilidad y la desorientación del sujeto como consecuencia de la "sobre complejidad del mundo". Tales condiciones repercuten en la vida cotidiana de tal modo que suponen el marco en que se desenvuelven los cuerpos (Duch, 1998, p. 20).

Así, para un autor como Lluís Duch, además de la contingencia está la ambigüedad humana como una más de las referencias de la trayectoria de los hombres en su paso por el mundo. Lo anterior significa que el ser humano no posee una trayectoria existencial predeterminada a la manera del determinismo instintivo-biológico, sino que la contingencia y la ambigüedad, sean cuales sean las circunstancias de cada momento, ponen de manifiesto que el hombre es fundamentalmente indeterminación o más bien, apertura jamás colmada a lo nuevo. Es en este contexto que vuelve a cobrar sentido la problemática de las prácticas de sí, del cuidado de sí y su vínculo con el otro, tal como fueron expuestas por Michel Foucault. De allí que el resquebrajamiento de las estructuras de acogida como la familia, la ciudad, la escuela y la religión pone

de relieve el hecho de que las transmisiones que deben llevar a cabo constituye el centro capital de la crisis actual de las sociedades modernas (Duch, 1998, pp. 20-22).

En este orden de ideas, la apuesta por una pedagogía de la experiencia obliga a repensar la tradición intelectual desde la cual se dirige la educación y se potencia la experiencia educativa. La acción educativa demanda una referencia explícita al modo en que se constituye prácticamente debido a la tradición intelectual en la que se inscribe. Esto es:

> Como humanos no partimos de cero, sino justamente de un legado y una tradición de la que nos apropiamos críticamente, porque el hombre es un *ser en situación.* La importancia del concepto tradición es doble. Primero, porque resitúa la educación desde la pareja conceptual experiencia y sentido y, segundo, porque la tradición es una forma de conocimiento experiencial. Analíticamente, la educación es definible, pero eso que es delimitable en su concepto no es una "esencia", sino un *acontecimiento*. El concepto de educación no dice una esencia, sino un acontecimiento, y su definición no es tanto ontológica (¿qué es la educación?) como hermenéutica (¿qué significa educar?, ¿en qué consiste una práctica educativa?). La educación germina, pues, como un concepto de significación múltiple, tan sólo abarcable teóricamente en el marco de un proceso dinámico de discusión reflexiva, crítica e intersubjetiva (Bárcena, 2005, p. 93).

En fin, la educación puede comprenderse como una modalidad del discurso práctico, si es captada como una experiencia de sentido y no meramente como una cuestión gobernada por el principio del saber por el saber en sí mismo. Para entender a la educación como una experiencia de sentido, es necesario –tal como procede Fernando Bárcena– diferenciar entre "sentido" y "significado":

> Un significado, tal y como aquí se entenderá, es un sentido ya dado, un sentido ya interpretado. En cambio, en el orden del sentido, los significados se abren a nuevas o ulteriores interpretaciones, a nuevas posibilidades de significación.

> En el orden del sentido, el hombre se abre a lo que viene como acontecimiento de la comprensión, o dicho de otro modo, a la comprensión como un acontecimiento del pensamiento. El sentido depende de la actividad del pensamiento, en cuanto es él, la propia actividad de pensar, quien lo *acoge*. El filósofo J. L. Nancy lo dice así: "Es el pensamiento en tanto que apertura en la cual y a través de la cual puede acaecer lo que pertenece al sentido, precisamente porque *acaece*, con su fuerza de anuncio, de llamada o de exigencia. La dimensión de lo abierto es aquella según la cual (nada esencial) se adquiere ni se depone, y según la cual todo lo que es esencial adviene". En resumen, la significación es ya sentido identificado y el sentido es apertura a nuevas significaciones (Bárcena, 2005, p. 33).

La educación comprendida como una experiencia de sentido es un acontecimiento ético que involucra al ser en su totalidad. Uno de los efectos más perversos de la pedagogía racional instrumentalista está en que no admite la problematización de la dimensión ética de la educación. Al estar enfocada en los asuntos de la previsión y el cálculo, en su obsesión por los objetivos de aprendizaje centrados en la cognición, en el constante ajuste entre fines y medios, le es imposible reconocer que:

> La vida de todo ser humano puede ser experimentada como una aventura en un grado mayor o menor de intensidad, de riesgo y de atrevimiento. Muchas de las cosas que nos ocurren podemos a veces preverlas, y en ese sentido, tratar de controlar o dominar sus consecuencias más penosas. Pero no siempre ocurre así. No siempre podemos programar lo que nos va a pasar. Porque a veces nos sobre-vienen determinados acontecimientos que rompen nuestra vivencia del tiempo en dos porciones desiguales, marcando una diferencia entre un antes y un después, entre un pasado y un futuro, instalándose en un instante que experimentamos con angustia y desazón. Tratándose de nosotros (seres humanos de frágil condición) estos acontecimientos resquebrajan, o así podemos llegar a percibirlo, la idea que tenemos de la historia como continuidad, como progreso, quizá como cadena de acontecimientos relacionados causalmente (Bárcena, 2000, p. 11).

De ahí que hoy, más que nunca, la pedagogía necesite llevar a cabo una reflexión profunda sobre la cultura en la que se inserta su concepto de educación y sus discursos; con la convicción de que no es posible –así como han propuesto muchos filósofos contemporáneos– seguir pensando a la educación y a la formación como si nada de lo que ha pasado en siglo XX tuviese la menor importancia para las prácticas sociales, incluida evidentemente la práctica educativa. Una forma posible de contribuir en este empeño está en poner en el centro de la reflexión pedagógica al cuerpo como el lugar de la experiencia individual y colectiva, histórica en el sentido estricto del término.

Entender a la educación como acontecimiento ético supone una concepción de la tarea pedagógica como *radical novedad*, frente a todos los intentos de pensarla bajo los estrechos marcos conceptuales que pretenden dejarla bajo el dominio de la planificación tecnológica –en la que lo único que cuenta son los logros y los resultados educativos que se "espera" que los sujetos de la educación alcancen después de un período–, y también porque –dicen Bárcena y Mélich– es hora ya de que quienes elaboran el discurso pedagógico oficial empiecen a tomar en serio el hecho de que *el ser humano es un ser histórico*, impensable fuera o al margen del aquí y ahora (Bárcena, 2000, p. 12). Por todo lo anterior:

> una pedagogía de la radical novedad es una pedagogía de la exterioridad y de la alteridad (es decir, una pedagogía que presta atención a lo que se coloca fuera de la lógica del sistema) y, por esta razón, para una pedagogía de la radical novedad, la educación es un *acontecimiento ético*, porque en la relación educativa, el *rostro* del otro irrumpe más allá de todo contrato y de toda reciprocidad. Para nuestra propuesta pedagógica, la relación con el otro no es una relación contractual o negociada, no es una relación de dominación ni de poder, sino de *acogimiento*. Es una relación ética basada en una nueva idea de la *responsabilidad*. Es una pedagogía que reconoce que la *hospitalidad* precede a la propiedad, porque quien pretende acoger a otro ha sido antes acogido por la morada que él mismo habita y que cree poseer como algo suyo (Bárcena, 2000, p. 15).

Otra vía para abordar la cuestión del cuerpo en su proceso de apropiación en la sociedad contemporánea consiste en problematizar cómo experimenta la vida en la ciudad una estructura de acogida. Los griegos –por ejemplo– trataron de remediar la fragilidad inherente a toda acción humana a través de la fundación de la *polis* y de la formación del ciudadano. La ciudad era así una especie de "recuerdo organizado" que aseguraba al actor mortal que su existencia pasajera nunca carecería de la realidad que procede del hecho de que uno pudiera ser visto y oído en cada aparición en la esfera pública. Bajo la perspectiva adoptada aquí, se trataría de ver la ciudad desde una "ética de la infancia" como promesa de un verdadero *initium,* esto es, como la auténtica capacidad de iniciar algo nuevo, en la que la ciudad era recorrida y habitada, y en donde pasear por la ciudad no era un simple merodearla, sino descubrirla y *aprehenderla*, tomarla para sí como la posibilidad de una ciudadanía *por venir* (Bárcena, 2000, p. 50).

En fin, en las condiciones de vida que privan en las sociedades contemporáneas parece que lo que se está imponiendo se asemeja más bien a una cultura amnésica, porque en ella predomina el crimen, la violencia, el olvido de los otros y de los sufrimientos de los vencidos de todas las historias del mundo. Según Lluís Duch, en este contexto sería muy oportuno –y no cabe la menor duda que desde una perspectiva pedagógica este tema es especialmente importante– aproximarse a los diferentes aspectos de la significación antropológica de la memoria.

No resulta difícil –dice Duch (1998)– darse cuenta de que la memoria posee una incidencia de gran alcance en todo tipo de transmisiones, porque alguna forma de rememoración (memoria antecedente) y de anticipación (memoria consecuente) ha sido siempre imprescindible para el pensamiento y acción humanos. En otro lugar, se ha observado que la modernidad ha significado el eclipse final de las denominadas "*sociétés-mémoire*": la memoria se ha fragmentado. Y este hecho se encuentra directamente relacionado con la "fragmentación de la conciencia" que viene a ser como una suerte

de experiencia cotidiana del cuerpo en la actualidad (Duch, 1998, pp. 70-71). El ejemplo anterior no es para nada ocioso pues forma parte de la crisis de las estructuras de acogida que como ya se mencionó es la expresión de una crisis pedagógica en sentido estricto.

Lluís Duch (2002) plantea que las estructuras de acogida pueden ser descritas, analizadas e interpretadas desde diferentes ópticas y niveles metodológicos, desde una perspectiva sociológica, éstas permiten la integración de los individuos en el cuerpo social ya que su función va encaminada a la construcción simbólico-social de la realidad. Son elementos imprescindibles para la socialización y la construcción de la realidad (Duch, 2002, pp. 13-14).

Desde una perspectiva psicológica, estas estructuras de acogida permiten la construcción de una identidad como un proceso nunca acabado y más o menos sancionada por la tradición en la que se encuentra ubicado el grupo humano al que pertenece. Toma como inicio la instintividad y alcanza su punto culminante en la construcción de la persona (personalidad) como el lugar en que se expresa un conjunto de relaciones significativas. Desde una perspectiva cultural, estas estructuras hacen viable la integración de los seres humanos en el flujo de una tradición concreta, de tal forma que adquieren la capacidad para establecer diferencias culturales, sociales y religiosas, no siempre exentas de xenofobia, racismo y exclusivismo. Así, las estructuras de acogida constituyen elementos imprescindibles de todo proceso de interiorización individual y colectiva de simbolismos, representaciones y valores, que lleva a cabo la selección que es propia de cada cultura concreta (Duch, 2002, p. 14).

Desde una perspectiva antropológica, permiten la actualización de las posibilidades que son inherentes a la condición humana en la historia, porque ponen de manifiesto que el ser humano, constitutivamente, es *capax symbolorum*, es decir, posee la aptitud, en el presente (en cada presente), para rememorar el pasado y para anticipar el futuro con el objeto de instalarse adecuadamente en su mundo. Y, desde una perspectiva lingüística las estructuras de acogida posibilitan el apalabramiento de la realidad por parte del hombre; que

tiene como consecuencia más significativa " venir a la existencia". De este modo las estructuras de acogida, por el hecho de que se fundamentan en las transmisiones, constituyen los marcos más importantes y decisivos de su las praxis pedagógicas, que acompañan al hombre en el trayecto de su existencia (Duch, 2002, pp. 14-15).

Queda pues esbozada la necesidad de recuperar la noción de experiencia en la educación y su vínculo con el cuerpo en la pedagogía. La fragmentación del sujeto y la indiferencia del mundo ante su ser singular exigen una suerte de retorno al trabajo sobre sí mismo que significa en último término, la captura del deber ser del sujeto. Tal como dice Bajtín (1997): yo soy el único e irremplazable, y por eso debo hacer efectiva mi unicidad. Yo como único y solo, en ningún momento puedo ser indiferente a la vida, real, irrevocable, apremiante, única, sino que he de tener un deber ser. Con respecto a todo, sea como fuere el todo, yo debo proceder desde mi único lugar. Mi unicidad, en cuanto a la forzosa no coincidencia con nada que no sea yo, siempre hace que sea también posible mi acción singular e irrestituible con respecto a todo cuanto no soy yo. Y continúa: El ser, enajenado del único centro emocional y volitivo de la responsabilidad, es sólo un bosquejo, una variante no reconocida del ser singular, sólo a través de una participación responsable en el acto singular se puede ir más allá de las infinitas variantes y bosquejos, reescribiendo la propia vida de uno en limpio (Bajtín, 1997, p. 49-51).

REFERENCIAS

LIBROS

Bachelard, G. (1987). *La intuición del instante*. México: FCE.

Bajtín, M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.

Bajtín, M. (1988). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

Bajtín, M. (2000). *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.

Bárcena, F. (2005). *La experiencia reflexiva en la educación.* Barcelona: Paidós.

Bárcena, F. & Mélich, J.C. (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.

Barthes, R. (2002). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Bartra, R. (2001). *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. México: Anagrama.

Bataille, G. (2008). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

Baudrillard, J. & Guillaume, M. (2000). *Figuras de la alteridad*. México: Taurus.

Baz, M. (1996). *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*. México: UAM-X/PUEG/UNAM/Porrúa.

Benítez, F. (1998). *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Era.

Bernard, M. (1994). *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente.* Barcelona: Paidós.

Braunstein, N. (1980). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI.

Della Mirandola, P. (2004). *Discurso por la dignidad del hombre*. México: UNAM.

Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.

Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (1995). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Deleuze, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros.

Deleuze, G. (2005). Capitalismo y esquizofrenia. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (2005). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2007). Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis y Deseo y placer. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos. Valencia.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.

Descartes, R. (1978). *Discurso del método-Meditaciones metafísicas*. México: Espasa-Calpe.

Dewey, J. (1998). *Democracia y educación*. Buenos Aires: Losada.

Dewey, J. (2004). *Experiencia y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Dodds, E. R. (2003). Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado. En *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.

Duch, L. (1998). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

Duch, L. (2002). El ser humano como ser acogido y reconocido. En *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta.

Duch, L. & Mélich, J. C. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1.* Madrid: Trotta.

Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México: FCE.

Engels, F. (2004). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Colofón.

Erasmo de Rótterdam. (1998). *Elogio de la locura*. Madrid: Alianza.

Feher, M. & Nadaff, R. (1990). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte Primera, Parte Segunda. Parte Tercera. Madrid: Taurus.

Foucault, M. (1981). *Theatrum Philosophicum*. Deleuze, Gilles. *Repetición y diferencia*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.

Foucault, M. (1991). El sexo como moral. En *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1991). La gubernamentalidad. En *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1996) *Historia de la sexualidad 1-la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1996). *Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1996). *Historia de la sexualidad 3-la inquietud de sí*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1997). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (2000). *Los anormales*. México: FCE.

Foucault, M. (2001). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2003). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales volumen I*. Barcelona: Paidós.

Freud, S. (2004). Más allá del principio de placer. En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Gombrowicz, W. (2002). *Pornografía*. Barcelona: Seix Barral.

Greimas, A. J. & Fontanille, J. (2002). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo XXI.

Hunter, I. (1998). *Repensar la escuela. Subjetividad, burocracia y crítica*. Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor.

Islas, H. (1995). *Tecnologías corporales: danza, cuerpo e historia*. México: INBA-CNA.

Islas, H. (Comp.). (2001). *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza*. México: INBA-Conaculta.

Kafka, F. (2000). *En la colonia penitenciaria*. Bogotá: Panamericana.

Kafka, F. (2004). El artista del hambre. En *Carta al padre y algo más*. México: Época.

Kant, I. (2004). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Lacan, J. (1985). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. El Seminario 11*. Barcelona: Paidós.

Lacan, J. (2001). *Los escritos técnicos de Freud. El seminario 1*. Barcelona: Paidós.

Larrosa, J. (1995). Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí. En *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid: La Piqueta.

Le Blouch, J. (1992). *Hacia una ciencia del movimiento humano. Introducción a la psicokinética*. Barcelona: Paidós.

Le Goff, J. & Troung, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.

Marcuse, H. (1985). *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. México: Joaquín Mortiz.

Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible.* Barcelona: Seix Barral.
Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
Mélich, J. C. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
Mélich, J. C. (2004). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós.
Nietzsche, F. & Vaihinger, H. (1980). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Teorema.
Nietzsche, F. (1981). *La voluntad de poderío.* Madrid: Edaf.
Nietzsche, F. (1983). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Sarpe.
Nietzsche, F. (2000). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca nueva.
Platón (2003). Fedón o del alma. En *Diálogos*. México: Porrúa.
Platón (2003). La República o de lo justo. En *Diálogos*. México: Porrúa.
Platón (2003). Symposio (Banquete) o de la erótica. En *Diálogos*. México: Porrúa.
Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
Rivera de Rosales, J. & López, M. (Coords.). (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED.
Sáenz, J. (2004). Introducción. En Dewey, J. *Experiencia y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
Santoni, A. (1996). *Historia social de la educación. Vol. I*. Morelia: IMCED.
Savater, F. (2004). *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica*. Barcelona: Destino.
Schilder, P. (2000). *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. México: Paidós.
Schmitt, J. C. (1990). La moral de los gestos. En Feher, M. & Nadaff, R *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte segunda*. Madrid: Taurus.
Sófocles. (1994). Antígona. En *Las siete tragedias*. México: Porrúa.
Spinoza, B. (1977). *Ética. Demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes*. México: UNAM.
Steiner, G (2004). *Lecciones de los maestros.* México: FCE.
Vattimo, G. (1998). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.
Virilio, P. (1998). *La máquina de visión*. Madrid: Cátedra.
Virilio, P. (2003). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.
Volli, U. Técnicas corporales. En Islas, H. (Comp.). (2001). *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza*. México: INBA-Conaculta.
Žižek, S. (2008). *Para comprender a Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Periódicos y revistas

Andreella, F. (1997, diciembre). Movimientos peligrosos. Danza y cuerpo al principio de la modernidad. (pp. 59-90). En *Historia y grafía*, (9).
Barthes, R. (1985, marzo). El cuerpo de nuevo. (pp. 3-7). En *Diálogos*, (3).

Durán, N. (1997, diciembre). La función del cuerpo en la constitución de la subjetividad cristiana. (pp. 19-58). En *Historia y grafía*, (9).

Furlán, A. (1998). Problemas de indisciplina en las escuelas de México: el silencio de la pedagogía. Dossier. El control de la disciplina en las escuelas. *Perspectivas*, 4, vol. xxviii.

Labastida, J. (2002, otoño). Palabra y silencio (a un siglo del nacimiento de Jacques Lacan). (pp. 42-54). En *Espectros del psicoanálisis*, (5).

Nájera, E. (2006). La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche. En *Quaderns de Filosofia i ciencia*, (36).

Palamidessi, M. (1998). La producción de sujetos. El "gobierno económico" y la gestión del riesgo en las sociedades de seguridad. En *Revista propuesta educativa,* (19).

Semo, I. (1996, octubre). El malestar en la historia. (pp. 153-175). En *Fractal*, (3).

Sevilla, A. (1999, enero). El cuerpo como metáfora de la ciudad. En *Cuicuilco,* (15).

FUENTES ELECTRÓNICAS

Andreella, F. (26 de septiembre de 1999). Genealogía del ojo posmoderno. En *La Jornada Semanal*. Recuperado de *www.jornada.unam.mx/1999/990926/sem-fabrizio.htlm(14/06/00)*

Andreella, F. (31 de octubre de 1999). La soledad de la carne. En *La Jornada Semanal.* Recuperado de *www.jornada.unam.mx/1999/oct99/19991031/sem-andrella.html*

Andreella, F. (28 de noviembre de 1999). Los gestos del alma. En *La Jornada Semanal*. Recuperado de *www.jornada.unam.mx*

Andreella, F. (20 de febrero de 2000). El cuerpo sin fin de la anorexia. En *La Jornada Semanal*. Recuperado de *www.jornada.unam.mx/2000/02/20/sem-andreella.html*

Andreella, F. (28 de mayo de 2000). La cantidad de la vida. En *La Jornada Semanal*. Recuperado de *www.jornada.unam.mx/2000/05/28/sem-andreella.htlm*

Bubnova, T. (11 de enero de 2008). Voz, sentido y diálogo en Bajtín. Recuperado de *dialnet.unirioja.es/servlet/articulo/codigo=2902254*

Bubnova, T. (11 de enero de 2009). El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín. Recuperado de *www.escritos.buap.mx/escri15/259-273.pdf*

Gallo, L. E. (agosto, 2005). De las cosas que se pueden poner en duda en Descartes: el cuerpo. En *Revista Digital Buenos Aires* 10 (87). Recuperado de *www.efdeportes.com*

Larrosa, J. (28 de noviembre de 2003). Conferencia: La experiencia y sus lenguajes. Algunas notas sobre la experiencia y sus lenguajes. Recuperado de *www.me.gov.ar/curriform/publica/oei20031128/ponencia.larrosa.pdf*

Esta primera edición de *Geografías del cuerpo. Por una pedagogía de la experiencia,*
estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial, de la Dirección
de Difusión y Extensión Universitaria, de la Universidad Pedagógica Nacional
y se terminó de imprimir el 31 de octubre de 2011 en Croma Dipress,
calle Dr. Durán número 48, colonia Doctores, delegación Cuauhtémoc, CP 06720.
El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.