

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
MAESTRIA EN PEDAGOGÍA**

**ALGUNOS ENFOQUES PARA ESTUDIAR AL CUERPO EN LA EDUCACIÓN.  
(UN INFORME A LA ACADEMIA)**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRÍA EN PEDAGOGÍA**

**PRESENTA**

**MARTHA GABRIELA NOYOLA MUÑOZ**

**ASESORA: DRA. ROSA MARÍA TORRES HERNÁNDEZ**

**SEPTIEMBRE DE 2010**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Chela Noyola,  
con amor.

Para Alfonso Montelongo,  
por el viaje y el sueño.  
(Gracias).

Para Jorge Borja, una  
de mis tres cruces.

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer a quienes me acompañaron a lo largo de esta investigación. Principalmente a la Dra. Marcela Blum Ruíz. A la Dra. Rosa María Torres y a mis demás lectores. A Miguel Angel Niño y a Jorge Lara con quienes tenía una deuda pendiente. A mi familia, obviamente a Carlos Noyola, mi papá, a Ivonne Ramírez, a mis hermanos y a mis dos sobrinos: Jaime Alberto y Carlos Eduardo. A todos mis camaradas, quienes real o virtualmente, siempre están conmigo. A Adelina Castañeda, a Mónica Calvo y a Aminita, su hija. A mis colegas del Cuerpo Académico: Formación del pedagogo: fundamentación filosófico-pedagógica de la práctica educativa, de la Universidad Pedagógica Nacional. A Mayte Chávez, maestra del Seminario del Taller Coreográfico de la UNAM. A Yolanda Campos, a María Reyes, a Azucena Franco - con quien comparto el mismo tema de trabajo- y por su puesto, a Aníbal Velázquez. A los bailarines y coreógrafos de la Escuela Nacional de Danza Clásica y Contemporánea, quienes me transmitieron su pasión por el cuerpo como objeto de indagación. A todos ellos, gracias.

tantos seres(tantos dioses y demonios  
cada cual más codicioso)es un hombre  
(tan fácilmente uno se esconde en otro;  
y,sin embargo,el hombre no puede,siendo todos, escapar de ninguno)

tumulto tan enorme es el deseo más ligero:  
matanza tan implacable la esperanza  
más inocente(tan profundo el espíritu de la carne  
y tan lúcido lo que la vigilia llama sueño)

que el hombre más solitario nunca está solo  
(su respiro más breve dura lo que el año de algún planeta,  
su vida más dilatada es el latido de algún sol;  
su inmovilidad más leve lo lleva hasta la estrella más joven)

-¿cómo un necio que le llama "Yo" podría atreverse  
a abarcar un innumerable quién?

e. e. cummings

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	1
<b>1. Elementos para una cultura reflexiva del cuerpo</b>	
1.1. Una aproximación general a los estudios sobre el cuerpo.....	4
1.2. El cuerpo abierto y el cuerpo cerrado.....	20
1.3. Los afectos del cuerpo ante el dualismo cartesiano.....	32
<b>2. Algunas posiciones filosóficas de ruptura frente a los dualismos del cuerpo</b>	
2.1. El cuerpo como un campo de fuerzas.....	45
2.2. Tomar al cuerpo como un hilo conductor.....	58
2.3. Acerca del trabajo de los sentidos en la educación.....	71
<b>3. Del cuerpo y el problema de la mediación pedagógica</b>	
3.1. Cuerpo, poder y educación.....	84
3.2. Las <<prácticas de sí>> y la cuestión del otro.....	96
3.3. Por una pedagogía de la experiencia (a modo de corolario).....	111
<b>4. Bibliografía</b> .....	121



## Introducción

Con esta investigación se pretende reducir la distancia entre la pedagogía y los estudios sobre el cuerpo en la cultura actual desde una perspectiva filosófica. La recuperación de algunas nociones teóricas básicas tomadas principalmente del campo de la filosofía, permite comprender la experiencia corporal en la educación 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 intento 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 cotidiano de los educadores se confirma a diario la serie de 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 de entrada 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, trajo consigo mucho de autocrítica, al mismo tiempo que tomó como punto de partida el reconocimiento de que la primera violencia ejercida sobre el cuerpo 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 despliegue. 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 entonces, 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 tal, 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 del cuerpo 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 no sólo a seguir una cierta 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, como es el caso del debate sobre la cuestión del sujeto y su vínculo sobre el poder entablado entre René Descartes y Baruch Spinoza, sino que proporciona algunas herramientas para revisar el modo en que dicha noción 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 básicamente tres. En primer lugar, se trató de recuperar algunas concepciones elementales sobre el cuerpo, con el objeto de introducirlas al campo de estudio de la pedagogía y con la intención de que sirvan como herramientas en el trabajo 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 cuestión del cuerpo como el que aquí se sugiere. Y por último, de manera 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 el cuerpo 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 cuerpo?

En fin, 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 del cuerpo 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 del cuerpo dentro de la filosofía al retomar a Baruch Spinoza y al enfoque nietzscheano como puntos de partida. Lo anterior, lleva a la noción del cuerpo como un campo de fuerzas y a indagar sobre el problema de la voluntad de poder, del tal modo que 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, se aborda el problema del desarrollo de la sensibilidad y del trabajo de los sentidos, dado 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 propios 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; 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 del cuerpo y es entendido como un acontecimiento ético.

Para finalizar, si tuviera que ubicarse la presente investigación en alguna de las áreas temáticas identificadas por el Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE), estaría inscrita en el Campo: Procesos y prácticas de disciplina y convivencia en la escuela. Los problemas de la “indisciplina”, “incivildades” y “violencia”. Campo abierto atinadamente por el Dr. Alfredo Furlán.

# **1. Elementos para una cultura reflexiva del cuerpo**

## **1.1. Una aproximación a los estudios sobre el 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 al cuerpo en un olvido. La abrupta fórmula de ignorar al cuerpo en los procesos de producción de teoría pedagógica se ha convertido en cómplice de un silencio, que ha sido fuertemente vulnerado por la forma en que se han dibujado nuevos enfoques en el seno de una gran diversidad 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 pedagógico basado en la racionalidad instrumental. Pese a sus intentos en pedagogía dicha racionalidad instrumental no alcanza con su reducida mirada, a sobreponerse de la atrofia progresiva de su experiencia ni consigue captar, más que con miedo<sup>1</sup>, la insurrección de los saberes soterrados del cuerpo en la modernidad.

En la cultura contemporánea se presenta el resurgimiento del problema del cuerpo que obliga no sólo a pensarlo si no a problematizarlo, a ejercitarlo, a explorarlo, a escucharlo. Aún cuando se presenta como lo más cercano, íntimo y directo, paradójicamente el cuerpo como objeto de estudio es poco conocido. La pregunta ¿qué puede un cuerpo? formulada en su tiempo por Baruch Spinoza sigue guardando una notable actualidad. El cuerpo humano 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 sobre la corporeidad, cabe señalar el carácter tan basto de estas indagaciones, así como el hecho de que distintas ciencias y artes muy diferentes se hayan desarrollado haciéndose cargo de un cuerpo determinado.

Ha sido apuntada la existencia de varios cuerpos, en tanto el cuerpo ha sido asunto de los fisiólogos, se tiene pues al cuerpo fisiológico, al cuerpo como organismo viviente que ha sido tema de la biología, se tiene al cuerpo de la anatomía objeto de estudio de la medicina. El cuerpo de los etnólogos que se han dedicado a comparar las distintas razas humanas. Y, apoyado en las descripciones de los etnólogos se destaca dentro del campo de la antropología, el trabajo de Marcel Mauss, uno de los primeros en interesarse por las

---

<sup>1</sup> Véase: PALAMIDESSI, M. I. "La producción de los sujetos de la educación: el 'gobierno económico' y la gestión del riesgo en las sociedades de seguridad".

<<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 el cuerpo es entendido como el primer objeto natural y técnico del hombre, por tanto se encuentra incorporado en 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.<sup>2</sup> Según este antropólogo las <<técnicas del cuerpo>> son actos tradicionales y eficaces, conservados y transmitidos culturalmente, e históricamente considerados adecuados para alcanzar ciertos fines. 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.<sup>3</sup> Cabe recalcar que entendió todas estas técnicas del cuerpo como “técnicas del alma”, puesto que el cuerpo al que alude Marcel Mauss 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.<sup>4</sup>

Existe otro cuerpo, que podría llamarse religioso por ser un cuerpo humano 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 del cuerpo (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

---

<sup>2</sup> Cf., Ugo Volli, “Técnicas corporales” en Barba E. y N. Savarese, *El arte secreto del actor. Diccionario de antropología teatral*, p. 195.

<sup>3</sup> Marcel Mauss formuló una serie de principios de clasificación de las técnicas del cuerpo con la finalidad de registrar las formas en que los hombres, en las diferentes culturas utilizan su cuerpo y adquieren identidad en la tradición. Las agrupó en: División de las técnicas del cuerpo entre los sexos. Variaciones de las técnicas del cuerpo con la edad. Clasificación de las técnicas del cuerpo respecto al trabajo y al rendimiento. Transmisión de la forma de las técnicas. Una enumeración biográfica de las técnicas del cuerpo. Técnicas del nacimiento y del parto. Técnicas de la infancia-crianza y nutrición del niño. Destete. El niño después del destete. Técnicas de la adolescencia. Técnicas de la edad adulta. Técnicas del sueño. Vigilia: técnicas del reposo. Técnicas de la actividad, del movimiento. Técnicas de los cuidados del cuerpo, frotamiento, lavado, enjabonamiento. Técnicas de la alimentación: comer, beber; y, las técnicas de la reproducción. Cf., Ugo Volli, *Ibid.*, pp. 195-207.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 199.

sobre las representaciones del cuerpo humano. En todo lo que atañe a la cultura reflexiva del cuerpo, en la actualidad se manifiesta el problema de lo sagrado del cuerpo 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. Aquí 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 un cuerpo estético, el cuerpo humano que ha sido objeto de representaciones artísticas. Las primeras de estas representaciones se hicieron con fines religiosos y sólo más tarde, cuando la estética se laicizó se llega a lo que podría denominarse una erótica del cuerpo humano. En las sociedades tradicionales, el hecho de reproducir al cuerpo como dibujo o como pintura era algo sumamente costoso, era un lujo que sólo podía darse la clase adinerada. A lo largo de la historia de la humanidad millones de seres humanos vivieron sin mirar su propio cuerpo, 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 y con el cuerpo 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 cuerpo aparentemente glorioso, bello, soberano, joven, apetecible y sano. Es un cuerpo que se impone, que se impone en 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 un cuerpo al que obligan en cierta forma a 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 el cuerpo al 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, el cuerpo es finito, ha sido verdaderamente sujetado y moldeado por la historia, las culturas, los regímenes, las ideologías y, por lo tanto, el sujeto está absolutamente autorizado para

interrogarse sobre lo que es su cuerpo.<sup>5</sup> De ahí, que el discurso sobre el cuerpo nunca pueda ser neutral; y no se acceda al cuerpo mediante los discursos sobre el cuerpo si no por medio de las acciones físicas corporales, y del uso de las <<tecnologías del yo>> de acuerdo con Michel Foucault.<sup>6</sup>

La idea de que el cuerpo pertenece a la naturaleza y no a la cultura predominó por mucho tiempo en el quehacer de la historia. El cuerpo, no solamente 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”.<sup>7</sup>

A partir de los años cincuenta del siglo XX, los estudios sobre el cuerpo 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 operatorias del cuerpo.

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*. 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 no puede dejar de comunicar en todo momento, el cuerpo nunca miente, aun cuando sus acciones se prestan a múltiples interpretaciones en tanto que objeto poli-sémico, pluri-simbólico. 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 del cuerpo en los espacios físicos, tanto privados como públicos, y que han sido incorporadas a algunas investigaciones dentro del campo de la arquitectura.<sup>8</sup> Así, continúa vigente el reconocimiento de algunos historiadores que han señalado que:

---

<sup>5</sup> Cf., Roland Barthes, “El cuerpo de nuevo” en *Diálogos*, p. 3.

<sup>6</sup> Cf., Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*.

<sup>7</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Un historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 24.

<sup>8</sup> Cf., Ugo Volli, “*Técnicas corporales*”, pp. 197-199.

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.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> El cuerpo se comprende históricamente como catalizador y espejo de las relaciones sociales y culturales. En ese sentido, se ha señalado que el cuerpo humano 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.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Op.cit.*, p. 25.

<sup>10</sup> Cf., Ilán Semo, “El malestar en la historia” en *Fractal*, núm. 3.

<sup>11</sup> Cf., Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 12.



En los estudios sobre el cuerpo la obra de Norbert Elias 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, la historia del cuerpo se aplaza sin cesar, se programa, se afirma, pero apenas se practica, o se asume. Los motivos de la tardanza con la que aparece la historia del cuerpo pueden ser 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 realmente 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.<sup>12</sup> 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 acarrearán 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.<sup>13</sup>

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. Algunos de los fragmentos de la historia del cuerpo indican las primeras preocupaciones éticas 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

---

<sup>12</sup> Cf., *Ibid.*, p. 22.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 23.

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 ligada a la tradición, puede implicar un efecto directo sobre el cuerpo. 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 última posibilidad se menciona con menos frecuencia, sólo aparece en momentos en los que la reflexión sobre una política de los gestos deviene más intensa.<sup>14</sup> 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 indisolubles. <<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.<sup>15</sup>

Como es sabido, el problema de la relación cuerpo-alma tiene una larga historia en el pensamiento filosófico. Desde los antiguos griegos la filosofía no ha dejado de interrogarse acerca de las relaciones entre el cuerpo y el alma, de tal suerte que puede reconstruirse una historia de la filosofía si uno se limitara a considerar las diferentes maneras en que los filósofos han reflexionado sobre el cuerpo. 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 *psyché*). Se sostiene que a partir de Platón en la cultura occidental 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 sobre el cuerpo. El esquema dualista de Platón expuesto en el *Fedón*,

---

<sup>14</sup> Cf., Jean Claude Schmitt, “La moral de los gestos” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte segunda*, pp. 129-130.

<sup>15</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Op.cit.*, p. 34.

se elabora a partir de un Conglomerado Heredado<sup>16</sup> 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 un cuerpo, la *psyqué* por su relación con el verbo respirar significa el último aliento que se exhala al morir, aliento 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. El cuerpo 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 se incorporan elementos del orfismo que concibe al hombre como poseedor de una *psyqué* 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 el cuerpo 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 –en este caso al cuerpo orgánico- al cuerpo humano como el sepulcro del alma. Según ellos, el cuerpo no tiene en principio forma ya que el alma no se encuentra en él como un elemento que da forma 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 del cuerpo como prisionero del alma.

Aún cuando Platón modifica su concepción inicial del cuerpo en *La República*, la idea que arraiga en la cultura occidental es la que elabora en el *Fedón*, momento en que se divide al hombre entre cuerpo y alma, atribuyéndole al alma, como es sabido, la superioridad sobre el cuerpo entendido como lo de “abajo” en la jerarquía de las facultades humanas. 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).<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> La separación platónica entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible, tuvo fuertes repercusiones en el campo de la epistemología, de la política, de la ética y de la estética.

---

<sup>16</sup> Cf., E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, pp. 194-210.

<sup>17</sup> Cf., Hilda Islas, *Tecnologías corporales: cuerpo, danza e historia*, p. 137.

<sup>18</sup> Cf., Jean Claude Schmitt, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte Segunda*, p. 53.

En *La República* 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 entonces, 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 noción tripartita del cuerpo le sirve a Platón para justificar la noción de predestinación, pero, puede ser interpretada también como el esbozo de un ser ya no dual, si no 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 *psyqué* cuenta con la capacidad de dominar al cuerpo, y prefigura la posibilidad del autodomínio de sí y la multiplicidad del alma en tanto el hombre es una sustancia compuesta y/o mixta. En esta noción, el acento ya no está puesto en la oposición entre el cuerpo y el alma si no 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, representa la parte pasiva. Cuando un elemento pasivo está destinado a ser dominado por un elemento activo, todo el cuerpo del hombre experimentará necesariamente el gobierno de un alma. Si se trata del alma a la cual está asociada, el hombre que los dos componen formará un hombre 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 de las que aquel es objeto, se somete enseguida a la actividad de otro y vivirá siempre en estado de dependencia exterior. El hombre entregado a las pasiones del propio cuerpo, el depravado o el violento, se ve en efecto condenado, pero no tanto por maldad si no por blandura y pasividad. Un hombre de estas características no está activo, está <<agitado>>, es decir, animado por una fuerza exterior.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Cf., Eric Aliez y Michel Feher, "Las reflexiones del alma" en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte Segunda*, 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 propio cuerpo 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. Así, a este propósito recordando la vieja aspiración educativa griega de *kalokagathía* –síntesis de lo bello y lo bueno- que por lo menos significa formar tanto el carácter como el cuerpo, 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”.<sup>20</sup>

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 del cuerpo a una disciplina rigurosa, que doma 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Aquí pueden 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

---

<sup>20</sup> Antonio Santoni Ruigi, *Historia social de la educación*, p. 79.

<sup>21</sup> Es preciso subrayar que muy lejos de este trabajo está esa influyente imagen de Grecia como espacio modélico de serenidad y equilibrio. Nietzsche 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, la elevada simplicidad. Los antiguos lo habían preservado, de esa elevada simplicidad que para él no era en el fondo más que una bobería. Nietzsche 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. Cf., Federico Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 16.

<sup>22</sup> Cf., Eric Alliez y Michel Feher, *Op.cit.*, p. 50-51.

opuestas, representadas por Dionisio y por Apolo, e interpretadas analíticamente como las fuerzas vitales y la razón técnica.<sup>23</sup>

Pueden entonces observarse, los efectos en el cuerpo de los distintos juegos de poder en el seno de una sociedad, se sedimentan según el modo en que ciertas creencias, sistemas filosóficos y/o líneas teóricas dejan una profunda 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 brutal 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 el vínculo entre el cuerpo y el alma 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.<sup>24</sup>

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, y particularmente 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, 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*, el cuerpo 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

---

<sup>23</sup> Amparo Sevilla, "El cuerpo como metáfora de la ciudad", p. 130.

<sup>24</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Troung, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, pp. 34-35.

maligno llega pues, 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”.<sup>25</sup>

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 idea 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.<sup>26</sup>

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, 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 del cuerpo 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-<sup>27</sup> 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 necesidades 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. De acuerdo con Spinoza, 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

---

<sup>25</sup> René Descartes, *El discurso del método*, p. 50.

<sup>26</sup> Cf., Jaime Labastida, “Palabra y silencio (a un siglo del nacimiento de Jacques Lacan)”, p. 44.

<sup>27</sup> Cf., Baruch Spinoza, *Ética*, p. 132.

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.<sup>28</sup>

Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay).<sup>29</sup> Para Spinoza, la mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas como en la medida en que las tiene 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 del cuerpo. Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de alegría, tristeza o deseo.<sup>30</sup> 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 [...].<sup>31</sup>

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, quien consigue efectivamente 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. El cuerpo es así, el receptáculo de un conjunto de múltiples fuerzas en movimiento.

---

<sup>28</sup> Cf., *Ibid.*, p. 148.

<sup>29</sup> Cf., *Ibid.*, p. 135.

<sup>30</sup> Cf., *Ibid.*, p. 149.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.139.



La cultura reflexiva del cuerpo se ha visto notablemente beneficiada con la irrupción del psicoanálisis. El psicoanálisis 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 el sujeto omnipotente de la conciencia. El sujeto del psicoanálisis no es dueño absoluto de sus acciones ni de sus discursos. La acción de lo psíquico sobre lo somático se expresa en el cuerpo 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 incorporar 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.”<sup>32</sup>

Entre los trabajos más especialmente influidos por la obra de Freud (aunque por lo demás hayan pretendido enmendarla o mejorarla) puede señalarse 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 del cuerpo que reivindica una revolución sexual a la que se adhieren Marcuse y todo el movimiento de 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, y, la psicología del niño con las investigaciones de Henry Wallon sobre la conciencia del cuerpo propio.<sup>33</sup>

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*. En esta obra se destaca un debate sobre el tema de la percepción del propio cuerpo, basado en un estudio en el que se articulan conocimientos de la neuropatología y de la 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

---

<sup>32</sup> Jacinto Rivera de Rosales, *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, p. 210.

<sup>33</sup> Cf., Michel Bernard, *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, pp. 14-15.

psiquiatría, el cuerpo ya no se reduce a lo fisiológico, sino que el estudio reconoce al cuerpo subjetivo a partir de la realidad de la experiencia de la corporeidad.

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 transmiten 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 al cuerpo. De la noción de esquema han derivado otros términos como la 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” conciben al cuerpo como algo moldeable e incluye dos categorías: la referida al aspecto postural y la 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 del cuerpo.

Se ha discutido si la noción de esquema corporal puede interpretarse como una forma o como una 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 el cuerpo se manifiesta como una forma, es decir, como una totalidad espacio-temporal y comprobar simultáneamente que el cuerpo se siente como una multiplicidad.<sup>34</sup>

En fin, de este mosaico de enfoques teóricos a penas esbozado, se seguirán las líneas que comprenden al cuerpo como productor y producto de la cultura. El cuerpo como un valor en tanto que representa el lugar de inscripción de múltiples poderes, ámbito en que reside la historia 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, donde lo único que cobra relevancia son los logros de carácter

---

<sup>34</sup> Cf. Margarita Baz, *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, pp. 28-33.

cognitivo y los resultados supuestamente cuantificables que esperan quienes elaboran los discursos oficiales sobre la educación. La disposición e indisposición de los educadores y de los educandos para la enseñanza y el aprendizaje se ubican en el cuerpo. Y, no es ninguna novedad en el campo de la práctica educativa, el necesario trabajo que el maestro se ve obligado a hacer sobre sí mismo. Cada educador en su actividad cotidiana es portador de concepciones y usos del cuerpo que no sólo median la relación pedagógica si no que definen las estrategias de su intervención.

## 1.2. 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 del cuerpo 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 desprecio 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 ser humano. Esta ambigüedad hace referencia a la finitud esencial del hombre 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, luego el de todos los que crean en él. Es precisamente de la creencia en la noción del cuerpo resucitado 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 del cuerpo 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 pues 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.<sup>35</sup>

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 un cuerpo 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 el cuerpo 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?, ¿se puede esperar la misma dignidad del cuerpo, o únicamente se redime el alma?

En el cristianismo oficializado sobre todo en el catolicismo, las cosas relacionadas con los usos y abusos del cuerpo 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 un cuerpo 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”.<sup>36</sup>

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

---

<sup>35</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Troung, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 31.

<sup>36</sup> Fabrizio Andreella, “Los gestos del alma” en *La Jornada*, p. 8.

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. El cuerpo en la Edad Media es entonces, 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 el cuerpo se resiste a ser encauzado por dicha ideología, y con un gesto irónico rechaza cualquier intento por reprimirlo.

Picco della Mirandola uno de los primeros humanistas que concibe al hombre como un dios mortal, se enfrenta a la ideología anti-corporal heredada de la Edad Media. En su *Oración sobre la dignidad del hombre* 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. Picco 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 Picco- se distingue por la mutabilidad de su carácter y tiene una tal naturaleza que le permite auto-transformarse. “¿Quién no podría admirarse de éste nuestro camaleón?”<sup>37</sup>

Por otra parte, el debate sobre la conducta sexual del hombre al interior de 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>>

---

<sup>37</sup> Giovanni Picco della Mirandola, *Oración sobre la dignidad del hombre*, pp. 231-233.

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.<sup>38</sup>

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 primar sobre lo corporal. De ahí, puede desprenderse que el cuerpo sexuado en la Edad Media 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 espiritual, 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>>.<sup>39</sup>

Se reconoce entonces, la oposición entre dos concepciones del cuerpo. Una de éstas se refieren a un cuerpo 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 del cuerpo es subrayado siempre. La otra postura, alude a un cuerpo 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 sobre la cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento a propósito de *Gargantúa y Pantagruel* de F. Rabelais. En esta novela –según Bajtín- 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 del cuerpo. Combate que, por lo demás, está muy lejos de haberse terminado.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Lluís Duch y J. C. Mélich, *Los escenarios de la corporeidad*, p. 90.

<sup>39</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Troung, *Op. cit.*, p. 47.

<sup>40</sup> Cf., Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*.

En dicho estudio se 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. Estas imágenes 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 del cuerpo clásico, 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 un cuerpo alegre y festivo; un cuerpo que toma por objeto de burla a la cultura oficial y cuyas fronteras se hallan abiertas al otro y al mundo. El rol esencial es atribuido en el cuerpo grotesco a las partes y lados por donde éste se desborda, rebasa sus propios límites y activa la formación de otro, o segundo cuerpo.<sup>41</sup>

En el realismo grotesco, el elemento espontáneo material y corporal es un principio profundamente positivo que, por otra parte no aparece bajo una forma egoísta ni separado 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 separado e independiente de la tierra y del cuerpo. 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 en el 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

---

<sup>41</sup> Cf., *Ibid.*, p. 285.



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.<sup>42</sup>

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; la tierra es 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 su faz 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, entrar en comunión con la tierra 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.<sup>43</sup>

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*.”<sup>44</sup> 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 por un sentimiento del tiempo que 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 el cuerpo grotesco propio del realismo todas las *excrecencias* y *orificios* están caracterizados por el hecho de que son el lugar donde *se superan las fronteras entre dos cuerpos y entre el cuerpo y el mundo*, donde se efectúan los cambios y las orientaciones recíprocas. Esta es la razón por la cual los acontecimientos principales que afectan al cuerpo grotesco, los *actos 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

---

<sup>42</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>43</sup> Cf., *Ibid.* p. 25.

<sup>44</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 24-25.

absorción de un cuerpo por otro -se efectúan en los límites del cuerpo y del mundo; o, en los del *cuerpo antiguo* y en los del *cuerpo nuevo*. En todos estos acontecimientos del drama corporal, *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, etc., 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. Esta es precisamente la concepción grotesca del cuerpo.<sup>45</sup>

Por lo anterior, en la concepción del cuerpo grotesco se ignora la superficie del cuerpo y no se ocupa sino de las prominencias, excrecencias; bultos y orificios, es decir, únicamente de lo que hace rebasar los límites del cuerpo e introducir al fondo de ese cuerpo. Montañas y abismos, tal es el relieve del cuerpo grotesco o, para emplear el lenguaje arquitectónico, torres y subterráneos. En realidad el cuerpo individual está totalmente ausente de la imagen grotesca que se pretende conformar, pues está formada de huecos y excrecencias 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 el cuerpo, volviéndolo objeto aislado y acabado propio de la cultura oficial. La imagen grotesca muestra la fisonomía no solamente externa, sino también interna del cuerpo: 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

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 29.

porque testimonian una *tensión puramente corporal*. Sin embargo, 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.*<sup>46</sup>

Frente al cuerpo grotesco por lo menos desde los últimos cuatro siglos se impuso un nuevo canon que asumió un rol preponderante en la cultura *oficial*. El rasgo característico de este nuevo canon es un cuerpo perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, visto desde el exterior, sin mezcla, individual. Todo lo que emerge y sale del cuerpo, es decir todos los lados donde el cuerpo franquea los límites y suscita otro cuerpo, se separa, se niega, se elimina, se cierra, se debilita. Asimismo, se cierran todos los orificios que dan acceso al fondo del cuerpo. 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 unida del cuerpo adquiere una importancia primordial en la medida en que constituye la frontera del cuerpo individual cerrado, que no se funde con los otros.<sup>47</sup>

En otras palabras, todos los signos que denotan inacabamiento o 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 del cuerpo 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 puede añadirse, gestual, corporal.<sup>48</sup>

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 totalmente: 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*

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>47</sup> *Cf.*, *Ibid.*, p. 288.

<sup>48</sup> *Cf.*, *Idem.*

*dispuesto, en un mundo exterior*, en función de los cuales las fronteras entre el cuerpo y el mundo no son de ningún modo superadas.<sup>49</sup>

El cuerpo cerrado del nuevo canon es *un solo cuerpo* que no conserva ningún resto de dualidad en oposición a la bi-corporalidad del cuerpo grotesco. El cuerpo cerrado parece bastarse a sí mismo al no requerir del otro, no habla si no en su nombre. 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.<sup>50</sup> Según Bajtín, 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*.<sup>51</sup>

El cuerpo es un microcosmos donde aparece en un todo único lo que está disperso y desligado del cosmos.<sup>52</sup> 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:

---

<sup>49</sup> Cf., Mijaíl Bajtín, *Op. cit.* p. 289.

<sup>50</sup> Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, p. 289.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 327.

en *formas y rituales del espectáculo* (festejos carnavalescos, obras cómicas representadas en las plazas públicas, etc.); 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, etc.).<sup>53</sup> 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 del cuerpo 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, el cuerpo estuvo separado en partes nobles (la cabeza, el corazón) e innobles (el vientre, 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. Desde esa óptica, la risa es una macilla de la boca, por ello el cuerpo debe ser una muralla frente a esa gruta del Diablo que es la boca.

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, etc.). 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 establecer en la vida ordinaria. Era 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 otras formas verbales como las obscenidades, al ser investigadas de forma aislada, separadas

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 10.

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.<sup>54</sup>

En otro orden de ideas, Norbert Elias 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 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

---

<sup>54</sup> Cf., *Op.cit.*, pp. 21-23.

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>>.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup> De ahí que una problematización del cuerpo tenga que ver necesariamente con aquellos escenarios que han llevado al hombre occidental a reconocerse como sujeto de una moral.

---

<sup>55</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, p. 228.

<sup>56</sup> Michel Foucault, M., *Historia de la sexualidad. 2-El uso de los placeres*, pp. 7-8.

### 1.3. Los afectos del cuerpo ante el dualismo cartesiano

Una muestra del peso que tuvo el siglo XVII en la conformación de la subjetividad moderna se encuentra en los debates que se 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 un cuerpo considerado 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 del cuerpo 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 diferente, al margen del dualismo propio del pensamiento de Descartes, llegando a representar a uno de sus opositores más sobresalientes.

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 donde 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. Con el objeto de arribar a una afirmación de la que ya no pueda dudar, 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 por Descartes como una verdad incommovible. El *Cogito* que no se interpreta como un mero acto intelectual, sino 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. En palabras de Paul Ricoeur:

[...] 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.<sup>57</sup>

Así pues, mediante la duda metódica Descartes consigue identificar dos sustancias independientes una de la otra: por una parte, la *res cogitans* entendida como el pensamiento puro y sin ligas con el cuerpo; y por otro lado, la *res extensa*, esto es, el cuerpo en tanto que ocupa un lugar en el espacio y posee una extensión y un volumen. La independencia entre la cosa pensante y la cosa extensa es absolutamente clara y distinta justamente 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, si no únicamente 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

---

<sup>57</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p.xix.

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.<sup>58</sup>

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”.<sup>59</sup> 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 la cosa pensante. El alma se define como lo no corpóreo mientras que el cuerpo es lo no pensante. El cuerpo en tanto que cosa extensa tiene como atributo principal la extensión. La extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la sustancia corpórea y es entendida, en sentido material, como extensión y movimiento, éstos últimos anclados a los principios de la geometría y de la mecánica. La cosa pensante o el alma, cuya único atributo es el pensar, es enteramente distinta del cuerpo, distinta 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 si no la mente y es ésta, la que da identidad al sujeto, no el cuerpo. De ahí se sigue que ese 'Yo' es el alma, por la que el 'Yo' es, y ese 'Yo' es entera y absolutamente distinto de 'mi' cuerpo y puede existir sin éste. Aquí se encuentra el dualismo cartesiano en el que vuelve a encontrarse 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

---

<sup>58</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 23-24.

<sup>59</sup> René Descartes, *El discurso del método*, p. 50.

soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.<sup>60</sup>

Con base en esta separación que atomiza al cuerpo para privilegiar 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. De este modo, Descartes 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. Antes bien, aún cuando concibe al cuerpo como una máquina ésta ni siquiera guarda confiabilidad suficientemente. Por ello entonces, 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.<sup>61</sup>

En fin, 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

---

<sup>60</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 139-140.

<sup>61</sup> René Descartes, *Ibid.*, pp. 39-40.

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.<sup>62</sup>

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

De acuerdo con Paul Ricoeur en las meditaciones metafísicas 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* y, 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.<sup>63</sup>

Ahora bien, una vez mostrada la distinción y la separación cartesiana entre la cosa pensante y la cosa extensa, así como haber identificado algunos de los rasgos principales del racionalismo inaugurado por Descartes, se hará mención al mecanicismo con que abordó el problema de las acciones del cuerpo. Esto es, una concepción mecanicista del cuerpo lo condujo a concebir al hombre básicamente como un autómatas, puesto que

---

<sup>62</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. xvi.

<sup>63</sup> Cf., *Idem*.

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 [...].<sup>64</sup>

El movimiento forma parte de una *substancia corpórea* en Descartes y dicho movimiento 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 donde todos los movimientos 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 como pequeños tubos que vienen del cerebro, y contienen, como éste mismo, un cierto aire o viento muy sutil, a los que denomina <<espíritus animales>>.<sup>65</sup>

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 causa que hace que un músculo se contraiga antes que su opuesto, es que le llegan más espíritus del cerebro que a su contrario. El concepto de movimiento en Descartes tiene bases fisiológicas y mecanicistas; entiende que la función del cuerpo 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 del cuerpo se efectúan sin que la voluntad entre en juego. He ahí el automatismo cartesiano.<sup>66</sup>

Según Descartes, el principio corporal de todos los movimientos del cuerpo 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 para mover el cuerpo. "Este calor continuo que hay

---

<sup>64</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 144.

<sup>65</sup> Cf., Luz Elena Gallo, "De las cosas que se pueden poner en duda en Descartes: el cuerpo" en [http://www.efdeportes.com/Revista Digital-Buenos Aires-Año 10-No. 87-Agosto-2005](http://www.efdeportes.com/Revista_Digital-Buenos_Aires-Año_10-No._87-Agosto-2005). Consultada el día 14 de Octubre de 2007.

<sup>66</sup> Cf., *Idem*.

en 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".<sup>67</sup> Así, y curiosamente, 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, Descartes muestra que el alma está unida al cuerpo en tanto unidad orgánica y no tanto en extensión divisible en partes. La elección de la glándula pineal como el sitio de unión entre el alma y el cuerpo, aparece como el elemento fundamental para explicarse la percepción sensible. La razón que me convence –dice Descartes- 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.<sup>68</sup>

La idea cartesiana del cuerpo como una cosa contribuyó en 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 de este modo, 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 cuatro 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.<sup>69</sup>

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

---

<sup>67</sup> Cf., *Idem*.

<sup>68</sup> Cf., *Idem*.

<sup>69</sup> Cf., Jean Le Blouch, *Hacia una ciencia del movimiento humano*, p. 61.

los valiosos aportes de un filósofo como Baruch Spinoza, quien se opuso a la división cartesiana entre el cuerpo y el alma. En su momento, 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>>. Con este filósofo holandés se reconfigura una ética que parte del cuerpo. 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 Gilles Deleuze, quien con base en sus estudios sobre Baruch 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 aquella que exige 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.<sup>70</sup>

Para recuperar la noción del cuerpo en 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 el cuerpo como una potencia. A diferencia del pensamiento cartesiano Spinoza está más interesado por las ciencias humanas y fue más creador en ellas; siendo contemporáneo de René Descartes, el cartesianismo nunca llegó a ser el pensamiento de Spinoza. En la *Ética* se sirve del cartesianismo sólo como de una retórica.<sup>71</sup> De hecho, Spinoza propone un nuevo modelo del cuerpo en que se sustentan sus reflexiones en torno a la ética. En principio 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.”<sup>72</sup> De este modo, al proponer al cuerpo como un modelo para la ética busca un conocimiento

---

<sup>70</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 10.

<sup>71</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Ibid.*, p. 15.

<sup>72</sup> Gilles Deleuze, *Ibid.*, p. 27-28.

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.<sup>73</sup>

En la *Ética* hay una física o estudio de los cuerpos siendo que la reflexión sobre la naturaleza y el origen del alma, comienza por una definición del cuerpo como sustrato material. La superación de las concepciones dualistas del cuerpo 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. Si Spinoza rechaza cualquier supremacía del alma sobre el cuerpo, no es para instaurar una superioridad del cuerpo sobre el alma. 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 el alma no actuaba sin que el cuerpo padeciera a su vez. En la *Ética* de Spinoza, por el contrario lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también, necesariamente, pasión en el alma.<sup>74</sup>

Ahora bien, en el campo de la ética ninguno se había ocupado como lo hizo Spinoza de los afectos del cuerpo. Según nuestro autor tenemos ideas de las afecciones del cuerpo, “De aquí se sigue que el hombre consta de mente y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.”<sup>75</sup> Y plantea: “Lo primero que constituye el ser actual de la mente

---

<sup>73</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, p. 136-137.

<sup>74</sup> Gilles Deleuze, *Ibid.*, p. 28.

<sup>75</sup> Cf., Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 75.



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.”<sup>76</sup> 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 sino 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.<sup>77</sup>

En Spinoza puede encontrarse una noción de la multiplicidad del ser que se expresa en su idea de un cuerpo compuesto, que dará pie al concepto foucaultiano de microfísica del poder. Esto es, la formación de un cuerpo compuesto se debe a la unión de varios cuerpos más simples; los individuos compuestos se descomponen siempre en individuos que son compuestos 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 los cuerpos simples que lo constituyen, siempre y cuando dichos cuerpos simples conserven la misma relación definida de reposo y de movimiento. Cabe señalar aquí, que según Spinoza, cada cuerpo es determinado al movimiento o al reposo por la acción de otro cuerpo exterior. La unidad del cuerpo compuesto, es pues, una unidad móvil, dinámica y no estática.

Desde esta perspectiva, el cuerpo humano es un cuerpo compuesto de muchísimos individuos de diversas naturalezas (duros, blandos y fluidos). La complejidad y diversidad de los componentes del cuerpo humano hacen que éste pueda ser afectado de numerosas maneras por cuerpos exteriores. De este modo, el cuerpo humano necesita absorber una gran cantidad de cuerpos exteriores para mantenerse. Asimismo, el cuerpo humano posee una memoria debido a que el choque con otros cuerpos deja en él vestigios. Y, el cuerpo puede actuar y mover de muchas maneras los cuerpos exteriores. Asimismo, cuando algunos cuerpos 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, que se comuniquen sus movimientos entre sí según cierta razón, diremos que

---

<sup>76</sup> Bruch Spinoza, *Ética*, p. 72.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 75.

esos cuerpos están unidos entre sí y que todos componen a la vez un mismo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.<sup>78</sup>

De este modo 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 puesto que, unas son como el revés de las otras. Hay composición cuando mi relación es conservada y se compone 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 aún muchas de mis relaciones, son destruidas.<sup>79</sup>

Dicho con otras palabras, cada cuerpo en su extensión, cada idea o cada espíritu en el pensamiento están constituidos por relaciones características que subsumen las partes de este cuerpo, las partes de esta idea. Cuando un cuerpo se <<encuentra con>> otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede, o bien 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 del cuerpo compuesto 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 concientes, 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, o, 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.<sup>80</sup>

Además, es posible hallar en Spinoza 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, a este grado de potencia corresponde un poder de afección. Deben distinguirse en primer lugar, dos tipos de afecciones: 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 afección se presenta entonces como potencia de acción en tanto que se encuentra

---

<sup>78</sup> Baruch Spinoza, *Ibid.*, p. 79.

<sup>79</sup> Cf., Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 66.

<sup>80</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 29-30.

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.

Lo propio de la pasión consiste en satisfacer el poder de afección a la vez que separa la potencia de acción. Las afecciones designan lo que sucede al cuerpo, las modificaciones del cuerpo y los efectos de otros cuerpos sobre él. Estas afecciones son imágenes o huellas corporales. Las imágenes de las cosas son las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como si se hallaran presentes ante nosotros, y diremos que el espíritu imagina cuando observa a los cuerpos conforme a esta relación. La afección remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el afecto remite al paso de un estado a otro distinto. Hay por tanto -dice Deleuze<sup>81</sup>- 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 espíritu 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) de un cuerpo? ¿Qué es lo que puede un cuerpo?

La estructura de un cuerpo 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 la potencia del cuerpo: la acción es una virtud en el sentido de que es la expresión de una potencia. 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, activa, y en 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, un cuerpo se define por su capacidad de ser afectado.

Por ahora, me interesa volver -dice Spinoza<sup>82</sup>- 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. De acuerdo con Spinoza, el cuerpo humano puede sufrir muchas mutaciones y no obstante retener las

---

<sup>81</sup> Gilles Deleuze, *Ibid.*, p. 67.

<sup>82</sup> Cf., Baruch Spinoza, *Ética*, pp. 131-132.

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.<sup>83</sup>

Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente al cuerpo al movimiento, ni al reposo, ni a ninguna otra cosa (si es que la hay).<sup>84</sup> 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 como en la medida en que las tiene confusas se esfuerza por perseverar en su ser, por una duración indefinida, y es consciente de este esfuerzo suyo.<sup>85</sup> De este modo, el deseo según Spinoza 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*.<sup>86</sup>

De este modo, cercano al freudismo Spinoza define el deseo o apetito como el *conatus* que se ha vuelto conciente, 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 tal o cual afecto se le llama deseo, siendo el deseo siempre deseo de algo determinado.<sup>87</sup> En la propuesta spinozista al *conatus* como esfuerzo acertado o la potencia de acción como potencia poseída, se le denomina virtud.

---

<sup>83</sup> Cf., *Ibid.*, p. 135.

<sup>84</sup> Cf., *Idem*.

<sup>85</sup> Cf. Baruch Spinoza, *Ética*, p. 143.

<sup>86</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 31-32.

<sup>87</sup> Gilles Deleuze, *Ibid.*, p. 130.

## 2. Algunas posiciones filosóficas frente a los dualismos del cuerpo

### 2.1. El cuerpo como un campo de fuerzas

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 el cuerpo 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 exagerada exaltación de la razón-científica erigida a costa del cuerpo 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 el alma y el cuerpo planteada por Descartes, cobran una nueva vitalidad y se implantan como versiones dominantes en la modernidad.

Con Spinoza se inaugura una línea de pensamiento que supera los dualismos y se va configurando una ética en la que el cuerpo es comprendido como un campo de fuerzas, como se verá más adelante. Por Spinoza fue posible saber que la fuerza de un cuerpo se mide por su capacidad para formar las nociones comunes. “La noción común es la representación de una composición de dos o más cuerpos, y de la unidad de dicha composición”.<sup>1</sup> La formación de nociones comunes más generales que abarquen *incluso* a cuerpos que no le convienen, que son contrarios o le producen tristeza, se posibilita por las primeras nociones comunes y los afectos activos.<sup>2</sup> De ahí, el interés por el concepto de nociones comunes en el sistema de Spinoza, puesto que sirve para responder a una pregunta 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?”<sup>3</sup>

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 especies de nociones comunes. La primera de ellas son las menos universales pero también, las más útiles; estas nociones representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su punto de vista. Son nociones que encuentran en la similitud de composición, una razón interna y necesaria de conveniencia

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 122.

<sup>2</sup> Cf., *Ibid.*, p. 124.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 125.

de los cuerpos. En el otro polo, se hallan las nociones comunes más universales y representan una similitud o comunidad de composición, pero entre cuerpos que convienen desde un punto de vista muy general y no desde *su propio* punto de vista. Las nociones comunes más universales representan pues lo que es común a todas las cosas. Estas nociones tienen aún su utilidad puesto que con ellas pueden comprenderse las inconveniencias y otorgan una razón interna y necesaria. Es por ello, que cuando Spinoza le asigna un papel a las nociones comunes, diga que “el espíritu es determinado desde el interior a comprender las conveniencias entre los cuerpos, y también las diferencias y oposiciones.”<sup>4</sup>. Desde ese momento el cuerpo en cierta forma, sí consiste en una vía para acceder a la verdad pues las nociones comunes encarnan en el hombre mediante una especie de trabajo interior que le permite reconocer la conveniencia o inconveniencia entre los cuerpo mediante el tipo de afectos producido.

Para comprender el problema de los afectos, la amplia gama que va de las pasiones tristes a las pasiones 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 cuerpos, se efectúa por desdoblamiento o por sustitución la supresión de las pasiones pasivas dando lugar a las activas. Así pues, la formación de nociones comunes está situada *entre -en medio-*, del primero y del tercer género de conocimiento guardando 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.<sup>5</sup>

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 conocimiento 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

---

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 269-270.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 124-127.

corpórea que las partes le pertenecen a un cuerpo o no le pertenecen, al entrar en composición con otros cuerpos.<sup>6</sup>

El primer género de conocimiento es entonces, el conocimiento de los efectos de encuentro o de los efectos 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 una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas y exteriores que posee permanentemente percepciones de las cosas exteriores, percepciones de sí mismo, percepciones de sí mismo en sus relaciones con las cosas exteriores, y, percepciones de las cosas exteriores en relación consigo mismo.<sup>7</sup>

El punto está en que son los efectos causados por el choque o por el encuentro de partes exteriores las unas con las otras, los que definen únicamente al primer género de conocimiento. Los géneros de conocimiento son modos de existencia, puesto que el conocer se prolonga en los tipos de conciencia y en los afectos que le corresponden, 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. Muy diferente es el segundo género de conocimiento con respecto al primero, puesto que ya no es producto del conocimiento de los efectos si no del conocimiento de las relaciones de composición y de descomposición. El segundo género de conocimiento sólo puede ser adecuado puesto que ya no se contenta con recoger los efectos, los datos del mundo exterior, si no que se eleva a la comprensión de las causas que producen tales efectos. Mientras tanto, el segundo género de conocimiento no es para nada un conocimiento abstracto.<sup>8</sup>

Spinoza y sus contemporáneos muestran interés por el esquema de la colisión, del choque entre los cuerpos, puesto que hace referencia, en primera instancia, al cuerpo como un campo de fuerzas. En este nivel las afecciones designan lo que le sucede a un cuerpo, sus modificaciones, los efectos de otros cuerpos sobre él. Estas afecciones son primero imágenes y huellas corporales, y sus ideas envuelven a la vez, la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo afectante. En la *Ética* las imágenes de las cosas son las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan a los cuerpos exteriores como si se hallaran presentes *ante* nosotros y podrá decirse que el espíritu imagina cuando contempla a los cuerpos según esa relación. Además estas afecciones –imágenes o

---

<sup>6</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 133.

<sup>7</sup> Cf., Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 134.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p.135.

ideas- conforman un estado determinado del cuerpo y del espíritu afectado e implican mayor o menor perfección que el estado precedente.<sup>9</sup>

De un estado a otro distinto, de una imagen o idea a otra distinta se dan obviamente transiciones, pasajes, trasposos vividos, duraciones en las que el cuerpo pasa a una perfección más o menos grande. Aún más, estos estados, estas afecciones, estas imágenes o ideas no pueden separarse de la noción de duración que las vincula al estado precedente y las proyecta al estado posterior. A estas duraciones o variaciones continuas de perfección se les llama afectos o sentimientos.<sup>10</sup> Bajo esta óptica, la perfección no es otra cosa que aquello que puede un cuerpo 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 producidos por los encuentros inconvenientes con la finalidad dar cuenta del conjunto de sus relaciones. A partir de lo anterior, es posible comprender la indisoluble relación entre el cuerpo y la razón, lo mismo que al cuerpo 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 una idea 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.<sup>11</sup>

En otro orden de ideas, Spinoza es uno filósofos que sostiene que no nacemos razonables, ni libres, ni inteligentes. Es un autor indiferente al problema de la libertad como perteneciente a la naturaleza del hombre. Él 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. Si ser razonable, libre e inteligente tiene algún sentido, sólo será como

---

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 66-67.

<sup>10</sup> *Cf., Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 127.



resultado 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 convienen. Así, cada uno debe descubrir lo que ama y lo que soporta del tal forma que siempre haya que hacer elecciones.

Todo lo que supone tristeza sirve a la tiranía y a la opresión. Todo lo que supone tristeza debe denunciarse como malo, como lo que separa al hombre de su potencia de acción. Todo mal se reduce a lo malo, y todo lo malo responde al modelo del veneno, de la indigestión, de la intoxicación. Aún el mal que un cuerpo causa (malo=malvado) consiste solamente en que asocia la imagen de una acción a la imagen de un objeto que no puede soportar esta acción sin perder su relación constitutiva. Así, todo lo malo se mide, por lo tanto, 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.<sup>12</sup> En ese sentido:

Todo ser, en cada momento, va hasta el final de lo que puede. <<Lo que puede>> eso es, su poder de ser afectado, que se halla necesaria y constantemente colmado por la relación de ese ser 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 vivamos separados de <<lo que podemos>>. Incluso es ésta la suerte de la mayor parte de los hombres, la mayor parte del tiempo. El débil, el esclavo, no es alguien cuya fuerza es menor, tomada absolutamente. El débil es aquel que cual sea su fuerza, 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?

En fin, el conjunto que forman la posesión formal de esta potencia de acción y la potencia de conocimiento, se presenta como el bien mayor. La razón en lugar de dejar al hombre a merced de los encuentros al azar, intenta unirlos con las cosas y con los seres cuya relación se compone directamente con la suya. Además, lo bueno y lo malo son

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73.

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, 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 auto-dirigirse. 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.<sup>13</sup>

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 a la afección por la que padece y más fuerte que ella. Dicho con otras palabras, un afecto por el que se padece no puede limitarse ni eliminarse sino por un afecto más fuerte que él y contrario a él, esto es, sino por la idea de una afección del cuerpo más fuerte que la afección por la que padece y contraria a ella. Es esta capacidad de superar los afectos tristes la que lleva al hombre a una mayor perfección. Así pues la definición de la ejemplaridad del hombre parte de su noción acerca de lo bueno y de lo malo. Aquello que oprime a la naturaleza humana es malo, lo que la engrandece es bueno; lo bueno está en la satisfacción del deseo como la fuerza que mueve al sujeto hacia la perfección tal como se definió. Por ello, en Spinoza no hay diferencia entre realidad y perfección, la perfección y la imperfección son en realidad 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

---

<sup>13</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, p. 225-228.

indignarse, que esta misma irrisión es un mal reír). El esclavo, el tirano y el sacerdote...la trinidad moralista. [...].<sup>14</sup>

Siglos más tarde, Nietzsche al igual que Spinoza sigue la tradición filosófica que mira al cuerpo como un conjunto de relaciones de fuerza, como lugar en el que encarna el conjunto de relaciones de poder. Nietzsche llega al extremo de decir que quizás todo el desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo y a su voluntad de poderío. Desde la perspectiva nietzscheana el cuerpo 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, se define en relación a la *superioridad* en términos de valores.<sup>15</sup>

El cuerpo es un conjunto de cantidades de fuerza en <<relación de tensión>> unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esa relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. De este modo, cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo químico, biológico, social y político. Más o menos en el mismo sentido que Spinoza, en Nietzsche se encuentra al cuerpo comprendido como un fenómeno múltiple, el cuerpo es una <<unidad de dominación>>. Y, el cuerpo es también en tanto que <<unidad de dominación>> los modos en que se relacionan y se diferencian en términos de cualidad dos fuerzas básicamente; a las fuerzas dominantes o superiores las denomina *activas*, a las fuerzas inferiores o dominadas las designa como *reactivas*.<sup>16</sup>

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 esas dos fuerzas. Las fuerzas que entran en relación no poseen una cantidad, sin que al mismo tiempo cada una deje de tener la calidad que corresponde a su diferencia de cantidad como tal. Nietzsche llama jerarquía a esta diferencia entre las fuerzas cualificadas. Así, al elaborar su teoría del cuerpo como un campo de fuerzas Nietzsche 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.”<sup>17</sup>

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

---

<sup>14</sup> Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 36-37.

<sup>15</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 59-60.

<sup>16</sup> *Cf.*, *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

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 fuerzas reactivas sin la relación que mantiene con aquéllas fuerzas que las domina y que no son reactivas.<sup>18</sup> Comprendido de esta manera, en *La voluntad de poderío* Nietzsche dirá: <<El cuerpo humano es un pensamiento más sorprendente que el alma de antaño>>, mucho más sorprendente que la conciencia y el espíritu.<sup>19</sup> En ese sentido, señala que:

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.<sup>20</sup>

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 de 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*.<sup>21</sup>

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. En primer lugar, la voluntad de poder es el elemento diferencial de

---

<sup>18</sup> Cf., *Ibid.*, p. 64.

<sup>19</sup> Cf., *Ibid.*, p. 60.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>21</sup> Cf., *Ibid.*, p. 157.

las fuerzas, esto es, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. <<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>>.<sup>22</sup> En segundo lugar, de la voluntad de poder se desprenden a la vez la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación y la cualidad respectiva de dichas fuerzas. De ahí que las fuerzas tengan que estar esencialmente diferenciadas y cualificadas.<sup>23</sup>

Por otra parte, el cuerpo entendido como un campo de fuerzas, como una potencia en sentido estricto, tiene un compromiso con la verdad. O, dicho de otra manera, el cuerpo posee un compromiso 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. Según la noción de 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?<sup>24</sup>

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, buscando los medios para llegar a él. “Voluntad de verdad: impotencia de la voluntad creadora” –dice Nietzsche.<sup>25</sup>

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

---

<sup>22</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 77-78.

<sup>23</sup> Cf., *Ibid.*, p. 78.

<sup>24</sup> Federico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, p. 327.

<sup>25</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 327-328.

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 Zaratustra* 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>>”.<sup>26</sup>

Por ello, a lo que Nietzsche llama necesidad, es al destino, y por esto entiende, que el destino 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>>”.<sup>27</sup>

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>>. Las cualidades de las fuerzas tienen su principio en la voluntad de poder. Quien interpreta es la voluntad de poder, por ello, la voluntad de poder debe tener cualidades, particularmente fluidas, más sutiles todavía que las de las fuerzas en cuestión.<sup>28</sup> Para Nietzsche todo lo que se instala en la conciencia como unidad es algo enormemente complejo de modo que lo único que consigue encontrarse 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

---

<sup>26</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 40.

<sup>27</sup> Cf., Federico Nietzsche, *Op. cit.*, p. 304.

<sup>28</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Op.cit.*, p. 78.

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.<sup>29</sup>

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. Una imagen invertida del origen acompaña al origen: lo que es <<sí>> desde el punto de vista de las fuerzas activas, se convierte en no, desde el punto de vista de 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>>.<sup>30</sup> 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, etc. 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.<sup>31</sup>

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 as 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.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>31</sup> Federico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, p. 300.

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 vanos del cuerpo, 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.<sup>32</sup>

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 retomararlo 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 en entonces *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.<sup>33</sup>

Por todo lo anterior, es posible decir que los despreciadores del cuerpo a partir de Platón, se han empeñado por 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 los cuerpos. Este trabajo del cuerpo -de acuerdo con Foucault- 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 del cuerpo, entendido como un campo de fuerzas, para hacerse cargo del acontecimiento sin arredrarse, ni contentarse sólo con mirar el modo en que las

---

<sup>32</sup> Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 10-11.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 11.



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>>.<sup>34</sup>

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 -tal como dice Foucault<sup>35</sup>- dejar de reconocer que para develar al fantasma en su <<materialidad incorporal>>, hace falta un cierto rose con el ateísmo y con la transgresión. Este ejercicio, especie de simulacro liberado del cuerpo, se efectúa o se mima a partir de dos caminos posibles: desde el psicoanálisis o desde el teatro.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>35</sup> *Cf.*, *Ibid.*, p. 14.

## 2.2. Tomar al cuerpo como el hilo conductor

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 nietzscheano, 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 irlo tomando 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.<sup>36</sup> 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, a

---

<sup>36</sup> Cf., Joan-Carles Mélich, *Antropología simbólica y acción educativa*, p. 63.

la búsqueda de la fundación, incluso en su sentido más abstracto.<sup>37</sup> De ahí una crítica al voluntarismo y a la racionalidad técnico-instrumental dentro el 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, el cuerpo se constituye bajo el signo del movimiento llevado por cierto gusto por lo in-seguro y por la aventura. Pero, se pregunta Gianni Vattimo: ¿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 conocimiento significa comprender que nuestro yo se nos convierte en modelo para todo conocimiento de las cosas externas; pero este 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.<sup>38</sup>

Así, el verdadero procedimiento de la percepción interior -dice Nietzsche- 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 sobre vivencia 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

---

<sup>37</sup> Cf., Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara Nietzsche y el problema de la liberación*, pp. 111-112.

<sup>38</sup> *Idem*.

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 “la conciencia llega cuando el juego ha terminado”.

De este modo, todo intento por pensar al cuerpo desde la 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- “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 Nietzsche 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 se halla una correspondencia entre el pensamiento y la conciencia, si no 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*, se encuentra: “Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no llegamos con la vista, ponemos una palabra; por ejemplo, la palabra ‘yo’, la palabra ‘acción’, la palabra ‘pasión’, que son quizá líneas de horizonte de nuestro pensamiento, pero de ninguna manera verdades.”<sup>39</sup>

Al final, puede uno interpretar que es preciso tomar con ironía no sólo al objeto y al predicado sino también al sujeto. Esta ironía nietzscheana 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 Nietzsche 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*, 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

---

<sup>39</sup> Cf., Federico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, pp. 277-278.

modos en que la metafísica y la moral tradicional designan al yo, son referidas al cuerpo como instrumentos y máscaras del mismo”. Dice Nietzsche:

<< ¡Yo soy cuerpo y alma!>> afirma el niño. ¿Por qué razón no hemos de hablar como los niños? Mas el 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 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.<sup>40</sup>

En fin, una de las primeras consecuencias que trae consigo tomar al cuerpo como hilo conductor consiste en sacar a la luz el carácter reduccionista del racionalismo cognoscitivista. 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 ésto significa quitar a esa conciencia, todo 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.<sup>41</sup>

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 del cuerpo como unidad significativa, que implica tomarlo como hilo conductor. De este modo, la verdad del cuerpo no es entonces la del “cuerpo objetivo” sino la del “cuerpo subjetivo”, la del cuerpo como el 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 conciente, 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

<sup>40</sup> Federico Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, pp. 51-52.

<sup>41</sup> Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, p. 198.

denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, tal vez incognoscible y pese a ello sentido>>.<sup>42</sup>

El cuerpo vivido es polisémico, polifónico y multifacético. Si se entiende al cuerpo 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 a los cuerpos, de estandarizarlos. 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 dimanen 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.<sup>43</sup> Esto es:

entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a la 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.”<sup>44</sup>

Desde 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 y de Paul Ricoeur- que para referirse al cuerpo y simultáneamente 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 –dice Michel Foucault- al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer de cierta manera su esquema de distribución de los entes- preservar en la cima más alta, su quietud sin diferencia.<sup>45</sup>

En el siglo XX los estudios sobre el cuerpo se vieron favorecidos con la irrupción del psicoanálisis. De allí que en este trabajo se haga una somera recuperación de algunas de

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>43</sup> Federico Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, pp. 1-2.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 34.

sus nociones básicas, con el objeto de comprender cómo se interpreta al cuerpo 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.<sup>46</sup>

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 como <<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 *del cuerpo* en el sentido más radical de la palabra 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, abandonar 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 la 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 sujeto omnipotente de la conciencia; el sujeto del psicoanálisis no es dueño absoluto de sus acciones ni de sus discursos y, 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 y su materialidad no es otra que la del lenguaje. Así, toda

---

<sup>46</sup> Néstor Braunstein, *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, p. 95.

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 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 madre: 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, intervención que representa el segundo momento del complejo de Edipo. Esto lleva a un tercer momento, que consiste en la identificación con el Padre. Y es en la identificación con el Padre, que se opera la entrada en el orden simbólico, que para Lacan es el orden del lenguaje.

Existen pues, dos fases, la del espejo que tiene tres etapas y la del 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 del Edipo. La identificación secundaria, acceso al nombre del Padre y al orden simbólico, se da en el tercer tiempo de la fase del Edipo. El papel principal del padre está pues en la palabra que significa la Ley. Ahora bien, si la madre niega la función paterna 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, el niño 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 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 vehiculado 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 es la mirada de la madre, 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.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup>

Ahora bien, dentro de los estudios sobre el cuerpo 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. Dentro de la cultura industrial Herbert Marcuse plantea que no importa qué tan justa y racionalmente esté organizada la producción material, si nunca

---

<sup>47</sup> Cf., Margarita Baz, *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, pp. 50-51.

<sup>48</sup> *Idem*.

podrá ser el campo de la libertad y de la satisfacción, si no puede liberar simultáneamente, 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.<sup>49</sup>

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 la libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre, es incompatible con la sociedad civilizada puesto que la renuncia y el retraso de la expresión de dichas necesidades, son los prerequisites del progreso. De este modo, la intensificación del progreso está ligada a una intensificación de la falta de libertad.

Para Herbert Marcuse 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 disciplina de 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 utopía construida por 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

---

<sup>49</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 168.

forma) para reconciliar a los dos impulsos antagónicos básicos. (3) La conquista del tiempo en tanto que el tiempo destruye la gratificación duradera.”<sup>50</sup>

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 –según Marcuse- puede definirse provisionalmente como sigue: de la satisfacción inmediata a la satisfacción retardada; del placer a la restricción del placer; del gozo (juego) a la fatiga (trabajo); de la receptividad a la productividad; de la ausencia de represión a la seguridad.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

Ahora bien, una de las críticas más radicales al psicoanálisis se encuentra en algunos de los trabajos de Gilles Deleuze y de Felix Guattari. Ya antes, había sido estudiado el cuerpo como uno de los ámbitos de aplicación privilegiados para el ejercicio del poder, fue Michel Foucault quien señaló que los dispositivos de poder no operan mediante represión ni mediante ideología. En lugar de represión e ideología a este filósofo le fueron más útiles los conceptos de normalización y de disciplina. Desde entonces 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 una microfísica del poder que tiene lugar en el cuerpo. Al plantear lo anterior, 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.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 201-202.

<sup>51</sup> *Cf.*, *Ibid.*, p. 28.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 29.

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 denomina formación o producción del inconsciente son siempre tropiezos, actos fallidos, etc. 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 este 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– 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. Producir el inconsciente, 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.<sup>53</sup>

De este modo, decir que el inconsciente produce significa que es una especie de mecanismo que produce otros mecanismos. 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 flujos, cortar las cadenas que retienen a los flujos. Ahora bien, todo este sistema de deseo, que circula, que se interrumpe, que deja brotar, este sistema estrictamente literal del inconsciente, en cierta forma no significa nada. Aparentemente, no tiene sentido, no hay que darle interpretación alguna.<sup>54</sup> Al considerar que el deseo no puede comprenderse más que a partir de la categoría de producción, Deleuze 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

---

<sup>53</sup> Gilles Deleuze y Clara Parnet. *Diálogos*, pp. 90-91.

<sup>54</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, pp. 297-298.

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.<sup>55</sup>

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

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.<sup>56</sup>

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 -dice Deleuze- 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 soportaba 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 máquina. 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

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>56</sup> Gilles Deleuze, “Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. p. 91.

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.<sup>57</sup>

Dicho con otras palabras, la queja fundamental expresada tanto por Gilles Deleuze como 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 maneras, 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, la sexualidad sólo puede ser pensada como un flujo entre otros, como un flujo que entra en conjunción con otros y que emite partículas que entran en relación de vecindad con otras partículas. 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?<sup>58</sup>

El concepto de cuerpo sin órganos alude a la constitución de un campo de inmanencia en la que el cuerpo es comprendido no como conjunto de órganos, sino que en tanto campo de inmanencia se define solamente por flujos, zonas de intensidad, gradientes y umbrales. El cuerpo sin órganos es tanto biológico como colectivo y político, sobre éste se hacen y se deshacen los dispositivos. El cuerpo es dentro de un campo de inmanencia; es superficie de inscripción, y no alude a unas pulsiones interiores si no que es como el Exterior del que procede el deseo. El cuerpo se comprende no tanto como un organismo sino por su organización.

---

<sup>57</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones con Claire Parnet*, p. 117.

<sup>58</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 114-115.

### 2.3. Acerca del trabajo de los sentidos en la educación

Con el objeto de continuar abundado sobre las líneas del pensamiento filosófico que expresaron una ruptura con los dualismos del cuerpo, se recuperan las aportaciones de Maurice Merleau-Ponty quien se niega a pensar al cuerpo 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 otra posibilidad abordar el estudio sobre el cuerpo 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 del cuerpo 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. Para 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: as 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, o vemos o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos>>. Posteriormente, se ha entendido por percepción solamente la percepción sensible o percepción por 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. Para este filósofo la percepción 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 no sólo una materia, sino 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 la percepción, esto es, hace experiencia. De este modo, toda la filosofía de Merleau-Ponty gira en torno de la experiencia vivida, y rechaza toda pretensión intelectualista del conocimiento absoluto, lo mismo que la ambición de una pretendida autoconciencia absoluta. A Merleau-Ponty:

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.<sup>59</sup>

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.

---

<sup>59</sup> Ma. del Carmen López Sáenz, "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty" en Rivera de Rosales, J., y López Sáenz, M., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. P. 180.



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 ésta 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 del cuerpo 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 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.<sup>60</sup>

El reconocimiento merleau-pontiano de una carne del cuerpo y una carne 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 el cuerpo captura al mundo, lo organiza y le da sentido. El cuerpo mantiene continuamente en vida el espectáculo de lo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, formando 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. El cuerpo propio no es el cuerpo constituyente de lo visible, sino el sitio en que cristaliza la visibilidad que le antecede. Merleau-Ponty señala entonces, la oposición entre el cuerpo objetivo y el cuerpo subjetivo, o cuerpo 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 pre-discursiva, previa 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.

---

<sup>60</sup> Ma. del Carmen López Sáenz, "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty" en Rivera de Rosales, J., y López Sáenz, M., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. pp. 179-180.

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 dimensión 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 cuerpo 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, ‘toma cuerpo’ 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 del cuerpo 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.<sup>61</sup>

La experiencia del cuerpo propio en Merleau-Ponty es unitaria debido a dicho esquema corporal, entendido no como un mapa o representación estática de las distintas partes del cuerpo, si no 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, el esquema corporal 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.<sup>62</sup>

Por otra parte, en nuestro filósofo <<el cuerpo es una cosa pero, una cosa en la que *resido*>>. El cuerpo 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, Merleau-Ponty, un “Yo” que no fuera encarnado no sería “Yo”. De este modo, el cuerpo propio 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 al cuerpo 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,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 185.

no como consecuencia de la existencia de órganos. La naturaleza humana aprehende las distintas formas de la materia y crea formas 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.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup>

Es así como la percepción no es una simple recepción de datos si no una aprehensión activa de significados inherentes a los signos sensibles. Hablar de <<percepción>> implica pasar de la percepción directa al pensamiento de la misma percepción. 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. El movimiento corpóreo así como la visión, no es un *stock* de datos sensibles, sino un proyecto de estructuración del entorno. En Merleau-Ponty, el origen de las sinestesias que se refieren al conjunto de sensaciones percibidas en una parte del cuerpo, distinta de aquella en la que se ha producido, está en la motricidad. De lo anterior, se desprende que el cuerpo no es un organismo si no un sintiente-sentido.<sup>65</sup> 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 potencias 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

---

<sup>63</sup> Cf., *Ibid.*, p. 183.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>65</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 190-191.

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.<sup>66</sup>

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 que no se educa más que con todo el cuerpo, lo mismo que se reconoce la estrecha relación entre los diferentes estilos de formar al lado de una atrofia cultural de los sentidos del cuerpo humano. 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 irremediamente, 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

---

<sup>66</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, p. 68.

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 esquivo y esconde a aquel a quien debe ocultar que lo desvela.<sup>67</sup>

Antes que la captura de la imagen está la percepción visual que deviene una <<interpretación>> de los signos vistos, de los signos 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 de la intuición primitiva, impresión más bien inmediata, pero en realidad 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 Merleau-Ponty 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.<sup>68</sup> 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 a la *carne del mundo* en términos de segregación, dimensionalidad, continuación, latencia, y superposición.

Para Merleau-Ponty, 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

---

<sup>67</sup> Cf., Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, p. 154.

<sup>68</sup> Cf., Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 299.

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*.<sup>69</sup>

Para pensar el problema de la mirada específicamente, vale la pena recuperar los comentarios que hace Roland Barthes 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 de Roland Barthes.

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 esos cuadros siente desde luego, 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 producido por ese encuentro con esos <<cuadros>>, producto de un tipo de adiestramiento de la mirada producido por su saber y su práctica cotidiana.<sup>70</sup>

Esa forma de mirar -dice Roland Barthes- expresa únicamente un simple interés humano, y se define como *studium*. El *studium* no quiere decir, o por lo menos no inmediatamente, <<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 consciencia soberana el campo del *studium*), es él quien sale de la escena como una flecha y viene a punzarme.<sup>71</sup>

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

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>70</sup> Cf., Roland Barthes, *La cámara lúcida*, pp. 63-64.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 64.

remite también a la idea de puntuación y que esos <<cuadros vivos>> están en efecto como puntuados, a veces incluso moteados por esos puntos sensibles. Precisamente esas marcas, esas heridas no son más que puntos. El *punctum* es entonces, ese segundo elemento que viene a perturbar al *studium*, pues *punctum* 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.<sup>72</sup>

La mirada en la acción pedagógica juega un papel sustantivo en la medida en que la mirada no cuantifica, cualifica, distribuye valores. El educador imagina, muchas veces es lo único que puede hacer; no obstante, sabe que el gesto de mirar es fundamental en la medida en que consiste en sorprender algo o a alguien, y que tal gesto, es pues perfecto cuando se efectúa sin que lo sepa el sujeto que no desea ser sorprendido. De este gesto derivan abiertamente todos los <<cuadros vivos>> cuyo principio y justificación es el <<choque>>. Este choque 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 sorpresa 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 sorpresa 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 estas sorpresas 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, deben desafiarse las leyes de lo interesante. Los <<cuadros vivos>> sorprenden sólo a partir del momento en que no se sabe por qué han sido mirados.<sup>73</sup>

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

---

<sup>72</sup> Cf., *Ibid.*, p. 65.

<sup>73</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 75-76.



sujeto de Descartes no mira, únicamente ve. No mira 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 sí mismo. Únicamente la meditación filosófica posterior, vuelca al sujeto hacia la acción histórica transformadora, que consiste en primera instancia, en ordenar y en distribuir la serie de representaciones guardadas en el archivo de su memoria. Todo este ordenamiento de las representaciones que efectúa el sujeto, 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.<sup>74</sup> 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 un cierto modo, la relación entre el adentro y el afuera del cuerpo.

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 in-diferenciado, 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-; 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.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 88.

<sup>75</sup> Cf., *Ibid.*, 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 correcta, según desde donde se mire. La anamorfosis 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* en debate con Merleau-Ponty, donde el ojo no es sino la metáfora de algo que Lacan llama el brote del vidente –anterior a su ojo- el asunto está, para Jacques Lacan, en deslindar por las vías del camino que esa obra indica, 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<sup>76</sup>, donde se vinculan lo visual y lo escópico (la percepción).

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. Así, 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

---

<sup>76</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 80-81.

Deleuze, respecto a la mano se pueden distinguir varios valores, según se posean: lo digital, lo táctil, lo propiamente manual, y lo háptico.<sup>77</sup>

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.<sup>78</sup>

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 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?<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Bacon. La lógica de la sensación*, p. 157.

<sup>78</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>79</sup> Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 63.

### 3. Del cuerpo y el problema de la mediación pedagógica

#### 3.1. Cuerpo, poder y educación

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, el cuerpo 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 del cuerpo, de tal forma, que las cuestiones políticas aparecen cada vez más vinculadas a las cuestiones de carácter ético.

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

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 a 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 y de la función gubernamental.<sup>1</sup> En palabras de Michel Foucault, por <<gubernamentalidad>> se entienden entonces, 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

---

<sup>1</sup> Cf., Michel Foucault, *Espacios de poder*, p. 9.

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>>.<sup>2</sup>

Aun cuando se vive bajo un modelo de gubernamentalidad descubierto en el siglo XVIII, 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.<sup>3</sup> En el arte de gobernar –según Michel Foucault- 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>>.<sup>4</sup>

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 en un modelo o más bien, 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.<sup>5</sup> Desde el feudalismo se reconoce que el cuerpo de los individuos es muy importante: ¿cómo se ejerce entonces, el poder político, económico y religioso sobre el cuerpo? Según Michel Foucault, de tres formas: en primer

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 195.

<sup>3</sup> *Cf., Ibid.*, p. 196.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>5</sup> *Cf., Ibid.*, p. 197.

lugar, se exige que el cuerpo del sujeto provea, produzca y ponga en circulación signos; signos de respeto, de devoción, de sujeción y de servidumbre. Estos signos se manifiestan en los gestos y en los vestidos. En segundo lugar, el cuerpo es objeto de poder en la medida en que existe el derecho de ejercer sobre él, la violencia e incluso, la muerte. El derecho a la vida y a 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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 “a-normales”. 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.<sup>8</sup>

Al estudiar la cuestión del cuerpo desde este vínculo entre el saber y el poder distingue tres tipos de poder: el poder disciplinario, el poder 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

---

<sup>6</sup> Cf., *Ibid.*, p. 165.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>8</sup> Cf., Michel Foucault, *Los anormales*.

regularidad administrativa, contra un fondo de obligaciones familiares o, por fin, contra un fondo de normatividad política y social.<sup>9</sup>

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. De una manera general, la sexualidad no es algo que se calla, no es lo que se está obligado a callar, 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.<sup>10</sup> 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?<sup>11</sup>

A propósito del dispositivo de la sexualidad, el filtro de las obligaciones y de las infracciones se refiere casi enteramente, 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 donde el cuerpo es objeto de un meticuloso recorrido. De un examen que tiene como fondo el inventario de las relaciones permitidas y prohibidas, se pasa a una especie de anatomía del cuerpo voluptuoso. Es el cuerpo en todas sus partes, el cuerpo con sus diferentes sensaciones lo que va a permitir el esbozo de un cuerpo: el *cuerpo del placer*, el cuerpo sujeto de una sexualidad.<sup>12</sup> 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:

---

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Los anormales*, p. 152.

<sup>10</sup> Cf., *Ibid.*, p. 160.

<sup>11</sup> Jorge Larrosa, “Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación...” p. 285.

<sup>12</sup> Cf., Michel Foucault, *Op. cit.*, p. 178.

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 [...].<sup>13</sup>

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 otra, en la que el discurso sobre la sexualidad es igualmente un discurso muy extenso, muy prolífico, que se multiplica mucho, pero que no busca fundar una ciencia, sino que por el contrario, intenta definir un arte; arte 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.<sup>14</sup> El esquema que habitualmente se usa para estudiar la historia de la sexualidad se desarrolla en tres tiempos:

Un primer movimiento: 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 de hegemonía 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- prologándolo hasta el siglo XIX, momento en el que, con Freud se comienza a destapar el velo.<sup>15</sup>

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 del cuerpo y todas las potestades del alma, el confesor [...] recorrerá uno tras otro todos los sentidos. A continuación examinará los deseos. Y por último, examinará los pensamientos”.<sup>16</sup> En este caso, la confesión ya no se desarrolla según el orden de

---

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 131.

<sup>14</sup> Cf., *Ibid.*, p. 133.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Los anormales*, p. 180.



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: “¿Habéis 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.<sup>17</sup>

Las cuestiones que se quieren mostrar con lo anterior, son dos: en primer lugar, cómo esa fisiología moral de la carne, o del cuerpo encarnado, o de la carne incorporada, 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 esa medicina pedagógica trasladó el problema del deseo hasta el del instinto, problema éste que es precisamente el elemento central de lo que se denomina el campo de la “anomalía”. Ciertos usos del cuerpo y algunas expresiones de la sexualidad, convertidos en problemas pedagógicos y médicos, es lo que llevará a la sexualidad al campo de la anomalía.<sup>18</sup> 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 general del cuerpo 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. Dichas técnicas 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

---

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Cf., Ibid., p. 186.*

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.<sup>19</sup>

Según Ian Hunter, 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 Ian Hunter-, el deseo de tener una población gobernable y el deseo <<radical>> de una población autogobernada.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

La postura que adopta Ian 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.<sup>22</sup>

[...] 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 continua proporcionando el núcleo de la

---

<sup>19</sup> Ian Hunter, *Repensar la escuela*, p. 8.

<sup>20</sup> Cf., *Ibid.*, p. 16.

<sup>21</sup> Jorge Larrosa, "Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación..." p. 286.

<sup>22</sup> Cf., Ian Hunter, *Op.cit.*, p. 20.

tecnología moral de la escuela, mucho después de que se hayan derribado sus apoyos doctrinales originales.<sup>23</sup>

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>>.<sup>24</sup> Debido a ello, Ian Hunter 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?<sup>25</sup>

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. De este modo, 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>>.<sup>26</sup>

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

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>26</sup> *Idem.*

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.<sup>27</sup>

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. Dichas figuras, son productos ya no de la realización defectuosa de un principio, sino el 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.<sup>28</sup>

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 auto-gobierna. 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, se halla 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. De hecho, 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

---

<sup>27</sup> Cf., *Ibid.*, p. 28.

<sup>28</sup> Cf., *Ibid.*, p. 24.

persona, transmitida por intelectuales que continuaron practicando el arte de la autoproblematización y la autopreocupación ética.<sup>29</sup>

La formación de una gubernamentalidad entendida como la toma de conciencia por parte de la persona sobre la necesidad de gobernar-se y contar con un gobierno, no es condición para que el individuo califique 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>>. Para comprender este trabajo pedagógico que toma como punto de arranque al cuerpo, hay que destacar dos de sus características. La primera se refiere a que 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), tienen que 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. Estas prácticas 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.<sup>30</sup>

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 formas en que puede llegar a ser aquello que quiere ser, mediante un <<trabajo sobre sí mismo>>, y de este modo 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,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>30</sup> *Cf.*, *Ibid.*, p. 80.

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.<sup>31</sup>

Se tiene pues, 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 este conglomerado es relativamente diverso –tal como se halla documentado por Michel Foucault en la *Historia de la sexualidad-*, en el seno de la educación popular actual aparece el predominio de la herencia de la pedagogía pastoral cristiana. Según Ian Hunter, 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 modo general, fue posible observar un posible modo de hallar 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’”.<sup>32</sup> En ese sentido, dentro del ámbito de la educación se trataría de producir y 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 cuerpo.

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. Dichas relaciones se concretan en un conjunto de prácticas en las que

---

<sup>31</sup> Cf., *Idem*.

<sup>32</sup> Jorge Larrosa, “Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación...” p. 273.

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 –dice Jorge Larrosa- que se hace posible la manipulación técnica institucionalizada de los individuos. De este modo, la intervención pedagógica aparece como un elemento de mediación y de producción de la *experiencia de sí* de los sujetos de la educación.

### 3.2. 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 efectúa con base en el empleo de una serie de <<técnicas de sí>>, también denominadas por Michel Foucault como <<tecnologías del yo>>. Estas técnicas 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.<sup>33</sup> 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, la penología. 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

---

<sup>33</sup> Cf., Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 256.



mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.<sup>34</sup>

Es precisamente el uso de esas <<tecnologías del yo>> las que permiten al sujeto obtener un gobierno sobre sí mismo. Estas técnicas de sí, hacen referencia a los procedimientos existentes en todo tipo de civilización, y son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla con el objeto de alcanzar ciertos fines.<sup>35</sup> Desde esta perspectiva, se halla que la problematización del cuerpo 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.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup>

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

---

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 48.

<sup>35</sup> Cf., Michel Foucault, *Op. cit.*, p. 255.

<sup>36</sup> Cf., Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2-el uso de los placeres*, pp. 13-14.

<sup>37</sup> Cf., *Idem*.

verdad. En conjunto estas nociones aparecen como los espacios de aplicación práctica de una estética de la existencia.<sup>38</sup>

Conviene señalar que estas artes de la existencia, estas <<técnicas 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.<sup>39</sup> 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 principales principios 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 ha tenido 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.<sup>40</sup>

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 el conocimiento. De tal manera que aquel que busca la verdad es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo y sólo a través de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que

---

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>39</sup> Cf., Michel Foucault, *Op. cit.*, p. 13-14.

<sup>40</sup> Cf., Michel Foucault *Hermenéutica del sujeto*, p. 112.

ser cuestionado, modificado o alterado. Siguiendo el hilo de Michel Foucault: “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.”<sup>41</sup>

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 [...].<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> 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

---

<sup>41</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>43</sup> Cf., *Ibid.*, p. 33-34.

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 la ética 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 existe 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 instintos e impulsos fundamentales son 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 pueden 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.<sup>44</sup>

De este modo, la consolidación de determinadas exigencias y de determinadas 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, de imperativos que tienen el carácter del imperativo categórico kantiano. La categoricidad de estos imperativos 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.<sup>45</sup>

En este marco, es posible destacar el valor que adquiere en el campo educativo la experiencia del sujeto como proceso de apropiación del cuerpo. De aquí en adelante por

---

<sup>44</sup> Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, p. 98.

<sup>45</sup> *Idem.*

experiencia se entenderá la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.<sup>46</sup> A partir de esta noción de experiencia, 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.<sup>47</sup>

Por moral se comprende entonces, 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, etc. Estas reglas y valores son formuladas explícitamente dentro de una doctrina y dentro de 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 más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores.<sup>48</sup>

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 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 diferentes maneras de “conducirse” moralmente, diferentes formas para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de una acción.<sup>49</sup> También hay diferencias posibles en las formas de la elaboración y del trabajo ético que realiza el sujeto sobre sí mismo, y no solamente para que su comportamiento sea conforme a una regla

---

<sup>46</sup> Cf., Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 2 el uso de los placeres*, p. 8.

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 34.

<sup>48</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2 el uso de los placeres*, pp. 26-27.

<sup>49</sup> *Idem*.

dada, sino para intentar transformarse a sí mismo como sujeto moral de su conducta.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup>

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, con la pedagogía y con el conocimiento de uno mismo. 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 de sustituirla. A partir del momento en el que la aplicación a sí mismo llega a ser una práctica adulta que se ejerce durante toda la vida, se presentan otras funciones: en primer lugar, la función 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?<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Cf., *Ibid.*, p. 28.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>52</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 58-59.

Se tiene pues, 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.<sup>53</sup> La estulticia a su vez, 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.<sup>54</sup>

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, es una voluntad que no siempre quiere, una voluntad que no es una voluntad absoluta. Por el contrario, querer libremente es en efecto, querer sin 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.<sup>55</sup> 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 aquello de lo que él se ocupa es precisamente el cuidado que pueda tener sobre sí mismo aquel a quien sirve de guía.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 58.

<sup>54</sup> *Cf., Ibid.*, p. 59.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>56</sup> *Cf., Ibid.* 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 es 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 semejanza, 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.<sup>57</sup> En palabras de Ricoeur:

[...] 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>>, etc. 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.<sup>58</sup>

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”.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Cf., Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. xii-xiii.

<sup>58</sup> *Ibid*, pp. xiii-xiv.

<sup>59</sup> Elena Nájera, “La *hermenéutica del sí* de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche”, p. 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 ubicada en el extremo, 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 “humillado” a causa de su fragmentación.<sup>60</sup>

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 la 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*.<sup>61</sup> 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 de 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.<sup>62</sup>

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-

---

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> Cf. Elena Nájera, “La *hermenéutica del sí* de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche”, p. 78.

<sup>62</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. xxxiv-xxxv.

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 el mundo en su transcurrir histórico.<sup>63</sup> En este contexto, en las reflexiones sobre el actuar del hombre para Ricoeur el cuerpo figura como un particular de base, lo mismo que la persona. Como estrategia para definir el sí retoma como marco general un modelo adoptado por P. F. Strawson en *Les individus*. Se 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.<sup>64</sup>

Una vez definido el cuerpo como un particular de base 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 cuerpos, es en la medida en que cada una es para sí su propio cuerpo. El cuerpo propio 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.<sup>65</sup>

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

---

<sup>63</sup> Cf., *Ibid.*, p. 107.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>65</sup> Cf., *Ibid.*, p. 354.

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*.<sup>66</sup> 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 ruso, está precisamente en la crisis del acto ético y su producto.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

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 del cuerpo localizado 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.<sup>69</sup>

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

---

<sup>66</sup> Tatiana Bubnova, "Prólogo" en Mijaíl Bajtín, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, p. 16.

<sup>67</sup> Tatiana Bubnova, "El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín", pp. 259-261.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 260-261.

<sup>69</sup> Cf., Mijaíl Bajtín, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, pp. 123-124.

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.<sup>70</sup>

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 necesariamente un "tú eres", como premisa primera. 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."<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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 [...]."<sup>73</sup>

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'."<sup>74</sup> 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 desde el tercero como Cristo o como Dios Padre, 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

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>71</sup> Cf., Tatiana Bubnova, "El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín", 264.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> Cf. Tatiana Bubnova, *Op.cit.*, p. 266-267.

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".<sup>75</sup>

Ahora bien, en este sistema filosófico que toma al *yo* y el *otro* como principio ético y estético fundamental, el estético se presenta como 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 mediante 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...<sup>76</sup> "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."<sup>77</sup>

En este punto, Bajtín se refiere a la visión estética como 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. Así, la visión estética está constituida por acciones contemplativas, que son actos en la medida en que la contemplación es activa y productiva, y que no rebasan los límites de la dación del otro, sino que tan sólo la unifican y la ordenan. Al mirarnos uno al otro, -dice Bajtín- 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."<sup>78</sup> En resumen, estas acciones contemplativas, generadas por el excedente de la visión extrínseca e intrínseca del otro, son precisamente acciones puramente estéticas.<sup>79</sup>

Como se ha visto, en el conjunto de estas reflexiones el cuerpo ocupa un lugar fundamental definido en primera instancia, por la relación entre un cuerpo interior y un cuerpo exterior. Mi cuerpo es básicamente un cuerpo interior, mientras que el cuerpo del otro es en principio un cuerpo exterior. Para Mijaíl Bajtín:

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

---

<sup>75</sup> Tatiana Bubnova, "El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín", p. 267.

<sup>76</sup> Cf., *Ibid.*, p. 268.

<sup>77</sup> Mijaíl Bajtín, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, p. 33.

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> Cf., Mijaíl Bajtín, *Op. cit.*, p. 36.

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.<sup>80</sup>

De nuevo, en este enfoque se ponen 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.<sup>81</sup> 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 Mijaíl Bajtín, dentro de la cual el ingrediente decisivo es la palabra.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Cf., Mijaíl Bajtín, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, p. 68.

<sup>81</sup> Cf. Tatiana Bubnova, “El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín” p. 263.

<sup>82</sup> Cf., Tatiana Bubnova, “Prólogo” en *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. p. 18.

### 3.3. Por una pedagogía de la experiencia (a modo de corolario)

En el fondo, este prolongado alegato dirigido hacia una reivindicación del cuerpo en el campo de los estudios y de la intervención pedagógica se construyó a partir de un desplazamiento necesario del discurso de la pedagogía al de la filosofía. El privilegio otorgado a algunos filósofos que toman al cuerpo como punto de partida de sus reflexiones, permitió un avance en la comprensión de la problemática corporal al interior de la pedagogía. El camino abierto por Nietzsche cuyo replanteamiento se efectuó en el siglo XX con Michel Foucault y Gilles Deleuze significó la posibilidad de optar por una vía que no sólo permite la adopción de una serie de conceptos y de enfoques para emprender el estudio del cuerpo en esta área del conocimiento sino que en conjunto proporcionan las claves para orientar la intervención pedagógica. En lo que sigue, se esbozará una serie acotada de algunos de los problemas teóricos más relevantes que se derivan de la presente investigación. Conviene señalar que este trabajo se inscribió en un contexto caracterizado por el agotamiento del discurso pedagógico, incapaz de dar respuesta a los problemas de la formación en un momento marcado por el cambio de paradigmas.

En primer lugar, aparece el problema de la conexión entre la razón y el afecto en la práctica pedagógica que se desprende del debate entre Baruch Spinoza y René Descartes. La insistencia en reducir la problemática de la formación al aprendizaje y centrar la atención únicamente en asuntos de carácter cognitivo, trae consigo el abandono del cuerpo como objeto de reflexión cuando fue posible reconocer que todo un dispositivo de poder y de control toma lugar en el cuerpo, para impedir o permitirle al sujeto la adquisición de un conocimiento de sí como una condición elemental, para emprender su trayecto formativo. Con la atención centrada en la crítica al dualismo cartesiano, que dividió al sujeto en *res cogitans* y *res extensa* se pudo situar el hilo conductor que va de Baruch Spinoza hasta Gilles Deleuze y Felix Guattari. La identificación de esta línea crítica del sujeto cartesiano, construido a partir de una idea de la omnipotencia de la conciencia que tuvo como corolario al *Cogito ergo sum* se replantea el lugar del cuerpo en el debate filosófico contemporáneo. Es fundamentalmente Gilles Deleuze quien realiza una reivindicación de Spinoza –filósofo poco conocido en el ámbito pedagógico- y con quien pudo situarse la línea de reflexión sobre el cuerpo y el poder adoptada en este trabajo. Una interpretación resumida de la concepción spinozista del cuerpo que sirve como antídoto contra la separación entre la

razón y los afectos del cuerpo heredada por la cultura occidental, puede comprenderse a partir de lo siguiente:

El alma y el cuerpo, nadie tuvo una idea tan original de la conjunción “y”. Cada individuo, alma y cuerpo, posee una infinidad de partes que le pertenecen bajo cierta relación más o menos compuesta. Cada individuo también está compuesto de individuos de orden inferior y entra en la composición de individuos de un orden superior. Todos los individuos están en la Naturaleza como en un plano de consistencia del que forman la figura completa, variable en cada momento. Y se afectan unos a otros, puesto que la relación que constituye cada uno supone un grado de fuerza, un poder de ser afectado. En el universo todo son encuentros, buenos o malos, eso depende. [...] De ahí la fuerza de la pregunta de Spinoza: *¿qué puede un cuerpo?*, ¿de qué afectos es capaz? Los afectos son devenires: a veces nos debilitan, en la medida en que disminuyen nuestra fuerza de obrar y descomponen nuestras relaciones (tristeza), y otras nos hacen más fuertes, en la medida en que aumentan nuestra potencia y nos hacen entrar en un individuo más amplio o superior (alegría). Spinoza no cesa de asombrarse del cuerpo. No se asombra de tener un cuerpo, sino de lo que puede el cuerpo. Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción.<sup>83</sup>

De lo anterior, es posible derivar un sin número de consecuencias que aluden a un modo diferente de comprender al cuerpo en el ámbito de la teoría pedagógica, frente a la tentación de reducirlo a un organismo viviente como quiso hacer la biología. Con Spinoza se abre la posibilidad de ubicar un primer momento en el debate sobre la cuestión de la voluntad de poder en las ciencias humanas. Para comenzar, el punto de vista spinozista sobre el cuerpo tiene como base la noción de un sujeto múltiple caracterizado por el conjunto de fuerzas que lo componen en cada momento. Los afectos constituyen un tipo de afección particular que permite identificar lo que dimana del cuerpo, aquello que está *entre* dos cuerpos como mínimo, por su parte, el afecto es lo que se traduce comúnmente como el sentimiento. En el siglo XVII –y no está por demás decirlo- las afecciones eran percepciones o representaciones.<sup>84</sup> El cuerpo entonces, se comprende no tanto como el conjunto integrado de órganos que le da vida sino por su organización interna, por los afectos de que es capaz.

Una forma de comprender la relación entre la razón y el afecto a partir de Spinoza, se halla en su teoría de los tres géneros de conocimiento, que además tiene un vínculo con la cuestión de la voluntad de poder, con aquello que más tarde, pudo denominarse como una micro-política del cuerpo. El cuerpo como objeto físico, puede ser reconocido como un campo de múltiples fuerzas, como el conjunto de las relaciones de fuerza que lo

---

<sup>83</sup> Gilles Deleuze y Clara Parnet, *Diálogos*, pp. 69-70.

<sup>84</sup> *Cfr.*, Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 157.



componen y le dan sentido. Así, es posible experimentar con distintos grados de intensidad el juego entre la idea y el afecto, esto es, entre los modos representativos y los no representativos del pensamiento. Lo anterior, alude a los movimientos entre la interioridad y la exterioridad del cuerpo, que en el primer género de conocimiento se expresa cuando el individuo se encuentra dominado por ideas inadecuadas, por afecciones pasivas, por los afectos-pasiones que derivan de las ideas inadecuadas. En esta condición el individuo se encuentra a expensas de los efectos del choque y del azar de los encuentros.

El asunto cambia en el segundo género de conocimiento identificado por Spinoza en tanto que el sujeto es conciente de las relaciones que lo componen y de las relaciones que componen a las otras cosas. Esta condición del sujeto se consigue debido a que sus partes extrínsecas son radical y absolutamente exteriores a él mismo. Este tipo de conocimiento sólo puede ser adecuado pues no se contenta con recoger los efectos, ya que se eleva a la comprensión de la causas de tal o cual efecto. Una micro-política del cuerpo comprendida con base en un ejercicio en el que la interioridad del sujeto cuenta menos que la captura del contenido que está *entre*, afuera de los cuerpos, tiene un lugar de mediación entre dos cuerpos como mínimo. Para concluir con esta parte, el tercer género de conocimiento hace referencia al conocimiento de las esencias, singulares por excelencia. Por ello, Deleuze acuña el concepto de *cuerpo sin órganos*.

Un segundo problema teórico derivado de este trabajo se formula a partir de la puesta en juego de la noción del sujeto de la percepción tan importante en la época contemporánea. En un primer momento, en esta indagación se prefirió hacer referencia al “trabajo de los sentidos” como una vía para comprender el lugar activo del sujeto, en su intento por aprehender el mundo que le rodea. Pese a que aquí se fragmenta el ejercicio de la sensibilidad, lo anterior responde a la imposición de un tipo de jerarquía atribuida a los sentidos en la sociedad contemporánea. Merleau-Ponty proporcionó las primeras claves para comprender la relación dialéctica entre cuerpo percibido y cuerpo percipiente, entre cuerpo sentido y cuerpo sintiente. Para este filósofo, el cuerpo representa un filtro a través del cual el sujeto realiza la captura de los datos que le proporciona el mundo para poder actuar en él. En la crítica de Merleau-Ponty al intelectualismo, la percepción constituye una modalidad de la conciencia, de tal modo que la certidumbre de una idea se construye con el apoyo de la percepción, esto es, hace experiencia. En su intento por comprender la experiencia de la corporalidad y el lugar que tiene la percepción en la constitución del sujeto este autor, ve una relación

entre la noción del cuerpo vivido y la del cuerpo propio. De ahí que la apropiación del cuerpo propio resulte no sólo de la interpretación y del ordenamiento de un mundo supuestamente caótico y desordenado sino de su lugar de inscripción en un horizonte de sentido y en el mundo.

En otras palabras, Merleau-Ponty practica un saber en situación que le permite analizar 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 tan central en su pensamiento puesto que 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.

Merleau-Ponty se opone a la cosificación y a los automatismos del cuerpo al plantear que la corporeidad es una cosa pero, una cosa en la *yo resido, yo habito mi cuerpo*. Además, el cuerpo 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 según Merleau-Ponty, un “Yo” que no estuviera encarnado no sería “Yo”. De este modo, el cuerpo propio no es el sujeto de una receptividad pasiva, sino la huella de una existencia, el núcleo de una dinámica expresiva, y operante. Por ello, piensa la existencia del cuerpo como una potencia para significar, para aprehender y comunicar sentido.

Ahora bien, es muy importante señalar en este trabajo el reconocimiento merleau-pontyano de una carne del cuerpo y una carne del mundo, como si éste fuera también subjetivo por comportar una invisibilidad susceptible de manifestarse. Esto lleva a Merleau-Ponty a plantear que el *cuerpo propio* está en el mundo, como el corazón en el organismo; siendo que mediante la percepción el cuerpo no sólo captura al mundo, lo organiza y le da sentido sino que como muestran desarrollos teóricos contemporáneos<sup>85</sup> ocupados en el problema de la percepción corporal ésta puede llegar a ser de tipo háptico. De algún modo, lo anterior quiere decir que el cuerpo mantiene continuamente en vida el espectáculo de lo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, formando con él

---

<sup>85</sup> Para un estudio más por menorizado sobre el concepto de la percepción háptica, veánse los trabajos de Paul Virilio, particularmente, *La máquina de la visión* y *Estética de la desaparición*. Y, para una definición del vínculo entre cuerpo dinámico y cuerpo cinético también veáse: Spinoza, B., *Ética...*p.60.

un sistema en el que predominan ciertas conexiones. En este orden de ideas, la carne es lo originario de la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto.

Otro punto problemático identificado en este trabajo hace referencia a que al postularse –tal como se hace a partir de Descartes- que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad, y al reducir al individuo en el *Cogito ergo sum*, el sujeto deja de ser cuestionado no sólo en virtud de esa necesidad de acceder al conocimiento sino al otorgarle al conocimiento científico un valor en sí mismo. En el fondo, a lo largo de este trabajo quiso plantearse el problema acerca de la constitución del sujeto moderno al tomar como base al cuerpo. Un primer obstáculo se halla representado obviamente por la noción del sujeto en el pensamiento cartesiano. Allí, 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 producido únicamente por el acto del pensar. Por ello, -se dijo aquí- que aquel que busca la verdad es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo y sólo por medio de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser cuestionado, modificado o alterado.

Siguiendo el hilo neo-nietzscheano que de alguna manera tiene un punto de anclaje en Michel Foucault, en la época moderna la verdad ya no es la única vía que podría haber salvado al sujeto al interior de la modernidad. 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 como dijo Michel Foucault en su momento.

Así, en tanto que el cuerpo es el más rico y fructífero, en el enfoque nietzscheano es elegido como el hilo conductor de su propio método con la condición además, de no establecer nada sobre su significado último. Contra la lógica formal como el método adoptado por Descartes, se antepone así el método hermenéutico interpretativo propuesto por F. Nietzsche. Un aspecto de la crítica nietzscheana al sujeto cartesiano la expone atinadamente Gianni Vattimo al señalar que si el yo es para el sujeto el único ser que sirve además como único modelo para comprenderse, entonces resulta muy oportuna la duda de que ahí sólo existe una *ilusión* de perspectiva, la unidad aparente en la que todo se cierra como en un horizonte. Para Nietzsche por el contrario, sólo el absoluto se presenta como final, como clausura de la historia, de este modo, la realización del espíritu absoluto significa negar el devenir. Dentro de la perspectiva nietzscheana, el cuerpo se constituye bajo el signo del movimiento, llevado de algún

modo, a partir de cierto gusto por lo in-seguro y por la aventura. Y, Gianni Vattimo se formuló la pregunta siguiente: ¿cómo se puede pensar un tipo de existencia que sinteticamente 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?

Junto con lo anterior, aquí se plantea el problema del desplazamiento del lugar que ocupa el sujeto en la filosofía de Descartes hacia el sitio que le otorga la filosofía hermenéutica interpretativa desde Nietzsche en adelante. El sujeto cartesiano al verse no sólo reducido por el “Pienso, luego existo” sino que separado del contenido de su pensamiento se halló prisionero de la lógica formal. Por el contrario, al seguir las pistas de la tradición nietzscheana puede anteponerse no sólo al sujeto como átomo ficticio de la realidad sino al sujeto de la ficción literaria. Por ello, la comprensión del sí mismo se presenta como una filosofía del rodeo que aborda al 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 propia del sujeto cartesiano y niega definitivamente el acceso directo y la transparencia que lo definían. Así, la constitución de la identidad se presenta entonces, como una actividad interpretativa y crítica.

De este modo, se comprendió que una problematización sobre la constitución del sí mismo tiene que ver necesariamente con la pregunta sobre la alteridad. En la construcción de la identidad entran en juego dos cuestiones, por un lado, sobresale el papel activo del sujeto en este empeño, por el otro, dicho esfuerzo se ve delimitado por los recursos que le da el lenguaje a su disposición. De hecho, el sí mismo puede llegar a ser la expresión de una relación dialéctica, siempre en movimiento, en la que se hallan implicados -según Ricoeur- dos significados atribuidos al término <<mismo>>. El sí mismo se comprende en una primera acepción como idéntico (o sea, *idem*), o en su segunda acepción como diferente, (o sea, *ipse*).

El sujeto comprendido por la hermenéutica de este modo, surge como posibilidad de una identidad narrada, en el seno de una narración. Lo anterior, supone que la identidad en el proceso de construcción de un personaje, incluso en el ámbito pedagógico, incluye el modo cómo van jugándose tanto lo *idem*, que se refiere a una temporalidad del *sí*, hace alusión a su permanencia en el tiempo y se constituye como su grado más elevado; y lo *ipse*, en tanto que identidad cambiante, puesto que la posibilidad de transformación de uno en otro, y/o por el otro, siempre está ahí. La *mismidad*, como

sinónimo de identidad *idem* recoge de este modo, no sólo la voluntad de permanencia sino también, la resistencia del sujeto ante la amenaza de invasión de algún otro; mientras que *ipseidad*, como sinónimo de identidad-*ipse* se refiere por el contrario, a otro, distinto, diverso, desigual, inverso, y no necesariamente dañino.

Imposible dejar de señalar, que el sujeto tiene un papel activo en este proceso de construcción de su identidad, entonces puede ser posible que identifique el conjunto de técnicas de sí al interior de la cultura en la que se halle inserto. Así, una conclusión que se deriva de este trabajo, consiste en repensar la forma en que la cultura occidental en aras de su proyecto de expansión y de dominio, pretendió hacer prevalecer un tipo de problematización del yo, que ha desembocado no sólo en un narcisismo sino en un hedonismo, propios de la actual cultura actual. La soberbia y la prepotencia mediante las cuales han querido imponerse modelos de conducta propios de la cultura dominante, han traído consigo un tipo aparente de “problematización del yo” que tiene como centro y destino un uso hedonista de los placeres, y por tanto, reenvía al sujeto siempre a sí mismo como identidad *ipse*.

De la antigüedad clásica grecorromana se retomaron cuatro tipos principales de estilización de las formas de vida, producto de un cuidado de sí, de unas prácticas de sí, según Michel Foucault. El ordenamiento de estas técnicas en aquella cultura, dieron origen a una Dietética, saberes relacionados con el tema de la salud corporal, en particular con los estilos de vida. Una Económica, saber referido al cuidado de uno mismo, y a la administración del hogar; y, una Erótica, conjunto de saberes que aluden al tema de la relación amorosa y del matrimonio; y, una Filosofía a propósito del tema de la verdad. En conjunto estas nociones aparecen como los espacios de aplicación práctica de una estética de la existencia, construidas alrededor de unas técnicas de sí, no necesariamente centradas en un “Yo” cartesiano.

Estas artes de la existencia que predominaron en el helenismo y fueron practicadas fundamentalmente por los filósofos, los moralistas y los médicos, perdieron parte de su importancia y de su autonomía –de acuerdo con Foucault- una vez que fueron integradas, con el cristianismo, al ejercicio del poder pastoral. Posteriormente, las <<técnicas de sí>>, descritas por M. Foucault, se inscribieron en otro tipo de saberes como el pedagógico, el médico y el de la psicología, dando origen a la modernidad. En la cultura contemporánea, la máxima socrática que indica la necesidad de preocuparse de uno mismo, se ha vuelto oscura y desdibujada, siendo que constituía uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas de la conducta social y personal.

Otro problema teórico fundamental en nuestra cultura viene dado por el concepto del hombre del placer y del deseo. La cuestión comenzó de algún modo, a cobrar relevancia a partir del freudismo, si bien mucho antes Spinoza ya se había referido al asunto del deseo como el *conatus*, esto es, al deseo como conciencia de sí mismo. Aquí no se abundó en la pregunta por el deseo desde el psicoanálisis, puesto que se optó no sólo por la vía filosófica, sino que el punto en esta parte del trabajo, estuvo en dejar un planteamiento sobre la relación entre el deseo, la conciencia y el poder. El *conatus*, entendido como el deseo con conciencia de sí mismo, tiende en efecto al placer así como al esfuerzo, es un impulso de vida, es decir, es un trabajo consistente del hombre por mantener y renovar las fuerzas que le pertenecen según sus relaciones. Por ello, el *conatus* es una tendencia, un esfuerzo por mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado, la voluntad de poder. A partir de Spinoza, las afecciones y los afectos son imaginaciones y pasiones; las afecciones determinan al *conatus* que a su vez, son causa de conciencia. Entonces, el deseo siempre es deseo de algo determinado. Y, de acuerdo con la propuesta spinozista al *conatus* como esfuerzo *acertado* o a la potencia de acción como potencia poseída, se le denomina Virtud.

Esta apuesta por deslindarse del psicoanálisis para estudiar al cuerpo, lleva implícito un replanteamiento de la cuestión del inconsciente y del lenguaje. Son Deleuze y Guattari quienes han propuesto una severa crítica al inconsciente freudiano que básicamente, se halla definido como ese algo que siempre le falta al sujeto. Un primer aspecto de esta crítica, consiste en lo chocante del reenvío de todo asunto relacionado con el sujeto al ámbito cerrado y reducido de lo familiar. Deleuze y Guattari advierten el acierto freudiano, cuando observan el tipo de conexiones dadas al interior del Complejo de Edipo. Igualmente, advierten el problema de una traducción mecánica de la problemática del sujeto, al lenguaje extraño del psicoanálisis. El inconsciente, no se descubre ni se interpreta sólo por la vía del lenguaje verbal; el inconsciente se produce. El abanico de conexiones que pueden identificarse a partir de una postura anti-edípica, hicieron posible a Deleuze y a Guattari, situar los dos extremos básicos, a partir de los cuales, es posible comprender a la cultura contemporánea; de allí, que propusieran una serie de conceptos que emergen del vínculo entre el capitalismo y la esquizofrenia.

Para concluir, dos cuestiones básicas en una cultura pedagógica, por una parte la pregunta por la otredad y por la otra, el problema de cómo se plantea la noción de experiencia en la educación. Para comenzar, en la filosofía de Bajtín, la otredad es constructiva respecto al yo, concepción que nada tiene que ver con cierta lectura de las

<<tecnologías del yo>>, mismas que aluden a tipo de individualismo y a un yo a-problemático, exento de crítica y del otro. El yo para Bajtín no es ni autárquico ni solitario. Muy por el contrario, dos voces determinan el ‘microdiálogo interior’ propuesto por este filósofo. Lo anterior, quiere decir que el enunciado ontológico fundacional –según nuestro autor- no es “yo soy”, sino “yo también soy”, proposición que implica necesariamente un “tú eres”, como premisa primera de acuerdo con Tatiana Bubnova. De este modo, el otorgamiento inicial de la experiencia que se apoya en el “yo también soy”, no es individualista ni tampoco impersonal. De ahí que la filosofía de Bajtín sea fundamentalmente dialógica. El yo desde esta perspectiva es dialógico, se encuentra dialogizado en tanto que no coincide con uno mismo. Así otra vez, y lejos del cartesianismo, la primera certeza ontológica real de la conciencia y la autoconciencia, es el “yo también soy” e implica que el yo no sea ni el inicio ni la fuente de sí mismo. De este modo, fue posible hallar dentro de la filosofía de Bajtín, que del enunciado “yo también soy” no se deriva un yo que instituye a sí mismo, sino que *“yo me recupero en la experiencia de ser creado por otro”*.

Debido a lo anterior, en este trabajo se intentó dejar planteada cierta noción que puede capturarse como *cuerpo del lenguaje*. Desde Bajtín, es posible comprender que si bien las respectivas ópticas de un yo y otro, son únicas y autónomas, 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, -según Tatiana Bubnova-. Éste modo de ver las cosas, entiende al diálogo interior, como la dirección que permite comprender al lenguaje del cuerpo como un puente. En fin, la noción del cuerpo que puede desprenderse del pensamiento Mijaíl Bajtín, se resume, a partir de una óptica triple: yo-para mí, yo-para-otro, otro-para mí.

Para concluir con este trabajo, hay que dejar asentado que la noción de experiencia que se juega aquí, aún cuando tiene una larga historia y siendo John Dewey quien se propuso revalorarla en el ámbito pedagógico, para entender esta noción y su vínculo con el cuerpo no basta, -como se intentó dejar claro en este trabajo- con la perspectiva evolucionista, tal como hizo este pedagogo estadounidense. Hay pues, tres modos de pensar al cuerpo en la pedagogía, por una parte, sobresale la relación entre la ciencia y la técnica al entender la corporalidad como el resultado de la aplicación de un saber científico. Ese es el caso que aplica si la pedagogía se concibe como una ciencia, desde un enfoque científicista. Ahí el cuerpo del educador, es un reproductor mecánico de las herramientas que proporciona la tecnología educativa y de ciertas estrategias

pedagógicas. En segundo lugar, la relación entre el cuerpo y la educación, se reconoce en el modo en que el educador concibe el vínculo entre la teoría y la práctica. Aquí la teoría pedagógica puede comprenderse no sólo en su significado de una filosofía educación sino que el cuerpo destaca por su desempeño reflexivo y crítico. Si en la primera modalidad, de lo que se trata es de la imposición de la racionalidad “científica” para comprender la actividad educativa, y al margen de posicionamientos ideológicos; en el segundo caso, se apuesta por una configuración de la práctica de la educación que al entender a la pedagogía como praxis, es consciente de la dimensión ética que todo compromiso profesional contiene. Y, hay un tercer modo de pensar al cuerpo en la educación –el que guió esta exploración- que concibe a la pedagogía como una <<práctica reflexiva>>. Y, aquí la palabra clave es *experiencia*.



#### 4. Bibliografía

- BACHELARD, G. *La intuición del instante*. FCE, México, 1987.
- BAJTÍN, M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*. Anthropos, España, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. Taurus, México, 2000.
- BÁRCENA, F. *La experiencia reflexiva en la educación*. Paidós, Barcelona, 2005.
- BÁRCENA, F. y Joan-Carles Mélich. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Paidós, Barcelona, 2000.
- BARBA, E., y Nicola Savarese. "Ojos y rostro" en *El arte secreto del actor. Diccionario de antropología teatral*. Ed. Escenología A.C., México, 1990.
- BARTHES, R. *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Paidós, Barcelona, 2002.
- BARTRA, R. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, México, 2001.
- \_\_\_\_\_. *El salvaje en el espejo*. UNAM/Era, México, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. Océano, México, 1999.
- BATAILLE, G. *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2008
- BAUDRILLARD, J. y Marc Guillaume. *Figuras de la alteridad*. Taurus, México, 2000.
- BAZ, M. *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*. UAM-X/PUEG-UNAM, Porrúa, México, 1996.
- BENÍTEZ, F. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. Era, México, 1998.
- BERNARD, M. *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*. Paidós, Barcelona, 1994.
- BOURDIEU, P. "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". CINVESTV-DIE, México, s.f. (Material de circulación interna).

- BRAUNSTEIN, N. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. Siglo XXI, México, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Goce*. Siglo XXI, México, 2003.
- DELLA MIRANDOLA, P. *Discurso por la dignidad del hombre*. UNAM, México, 2004.
- DELEUZE, G. y C. Parnet. *Diálogos, Pre-Textos*, España, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis" y "Deseo y placer" en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, Valencia, 2007.
- \_\_\_\_\_. *En medio de Spinoza*. Cactus, Argentina, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Arena Libros, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Capitalismo y esquizofrenia" en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-textos, Valencia, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Proust y los signos*. Anagrama, Barcelona, 1972.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es un dispositivo?* en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa, Barcelona, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores, Barcelona, 1975.
- DENIS, D. *El cuerpo enseñado*. Barcelona, Paidós, 1980.
- DESCARTES, R. *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*. Espasa-Calpe, México, 1978.
- DEWEY, J. *Democracia y educación*. Losada, Buenos Aires, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Experiencia y educación*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- DODDS, E. R. "Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado" en *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- DUCH, L. *La educación y la crisis de la modernidad*. Paidós, Barcelona, 1998.

- DUCH, L. y Joan-Carles Mélich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Trotta, Madrid, 2005.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México, 1989.
- ENGELS, F. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Colofón, México, 2004.
- ERASMO de Róterdam. *Elogio de la locura*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- FEHER, M. y otros. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte Primera, Parte Segunda. Parte Tercera. Taurus, España, 1990.
- FOUCAULT, M. *El pensamiento del afuera*. Pre-textos, Valencia, 1997.
- \_\_\_\_\_. "El sexo como moral" en *Saber y verdad*. La Piqueta, Madrid, 199
- \_\_\_\_\_. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, Paidós, Barcelona, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Genealogía del racismo*. La Piqueta, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_. "La gubernamentalidad" en *Espacios de poder*. La Piqueta, Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Los anormales*. FCE, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980.
- \_\_\_\_\_. "¿Qué es la Ilustración?" en *Saber y verdad*. La Piqueta, España, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Theatrum Philosophicum*. Deleuze Gilles. *Repetición y diferencia*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, 1995.
- FREUD, S. "Más allá del principio de placer" en *Obras completas*. Vol. XVIII. Amorrortu, Buenos Aires, 2004.
- GOMBROWICZ, W. *Pornografía*. Seix Barral, España, 2002.
- GONZÁLEZ, S. *Los bajos fondos. El antro, la bohemia y el café*. Cal y arena, México, 1988.
- GREIMAS, A. J. y Jacques Fontanille. *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Siglo XXI, México, 2002.
- HALL, E. T. *La dimensión oculta*. Siglo XXI, México, 2001.

- HUNTER, I., *Repensar la escuela. Subjetividad, burocracia y crítica*. Ediciones Pomares-Corredor, Barcelona, 1998.
- ISLAS, H. (Comp.). *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza*. INBA/CONACULTA, México, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Tecnologías corporales: danza, cuerpo e historia*. INBA/CENIDI-Danza "José Limón"/CNA, México, 1995.
- KAFKA, F., "El artista del hambre" en *Carta al padre y algo más*. Editorial Época, México, 2004.
- \_\_\_\_\_. *En la colonia penitenciaria*. Editorial Panamericana, Colombia, 2000.
- KANT, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Porrúa, México, 2004.
- LABASTIDA, J. "Palabra y silencio (a un siglo de Jacques Lacan)". S.d.p.
- LACAN, J. *Aun. El seminario 20*. Paidós, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Escritos 1. Siglo XXI*. México, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Escritos 2. Siglo XXI*. México, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La ética del psicoanálisis. El Seminario 7*. Paidós, Barcelona, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. El Seminario 11*. Paidós, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Los escritos técnicos de Freud. El seminario 1*. Paidós, Barcelona, 2001.
- LE GOFF, J., y Nicolas Troung. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2005.
- LARROSA, J. "Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí" en *Escuela, poder y subjetivación*. La Piqueta, Madrid, 1995.
- MARCUSE, H. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Joaquín Motriz, México, 1985.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970.
- MÉLICH, J.-C. *Antropología simbólica y acción educativa*. Paidós, Barcelona, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Sarpe, Madrid, 1983.

- \_\_\_\_\_ . *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_ . *La voluntad de poderío*. EDAF, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_ . “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *Revista Teorema*, Valencia, 1980.
- PALAMIDESSI, M. I. “La producción de los sujetos de la educación: el ‘gobierno económico’ y la gestión del riesgo en las sociedades de seguridad”. Brasil, 1998.
- PIÑA, J. M. y Alfredo Furlán. (Coords.) “Procesos y prácticas de disciplina y convivencia en la escuela. Los problemas de la indisciplina, incivildades y violencia” en *Acciones, actores y prácticas educativas*. COMIE, México, 2003.
- PLATÓN. “Fedón o del alma” en *Diálogos*. Porrúa, México, 2003.
- \_\_\_\_\_ . “La República o de lo justo” en *Diálogos*. Porrúa, México, 2003.
- \_\_\_\_\_ . “Symposio (Banquete) o de la erótica” en *Diálogos*. Porrúa, México, 2003.
- RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 2004.
- \_\_\_\_\_ . *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México, 1996.
- SANTONI, A. *Historia social de la educación*. Vol. I. IMCED, Morelia, Mich., México, 1996.
- SAVATER, F. *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica*. Destino, Barcelona, 2004.
- SCHILDER, P. *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Paidós, México, 2000.
- SCHILLER, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos, Barcelona, 1999.
- SÓFOCLES. “Antígona” en *Las siete tragedias*. Porrúa, México, 1994.
- SPINOZA, B. *Ética. Demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes*. UNAM, México, 1977.
- STEINER, G. *Lecciones de los maestros*. FCE, México, 2004.
- VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Península, Barcelona, 1998.
- VIRILIO, P. *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Manantial, Argentina, 2003.
- \_\_\_\_\_ . *Estética de la desaparición*. Anagrama, Barcelona, 2003.

-\_\_\_\_\_. *La máquina de visión*. Cátedra, Madrid, 1998.

-ŽIŽEK, S. *Para comprender a Lacan*. Paidós, Argentina, 2008.

### Publicaciones periódicas

-ANDREELLA, F. "El cuerpo sin fin de la anorexia" en *La Jornada Semanal*. México, 20 de febrero, 2000.

-\_\_\_\_\_. "Genealogía del ojo posmoderno" en *La Jornada Semanal*. México, 26 de septiembre, 1999.

-\_\_\_\_\_. "La cantidad de la vida" en *La Jornada Semanal*. México, 20 de mayo, 2000.

-\_\_\_\_\_. "La soledad de la carne" en *La Jornada Semanal*. México, 31 de octubre, 1999.

-\_\_\_\_\_. "Los gestos del alma" en *La Jornada Semanal*. México, 28 de noviembre, 1999.

-\_\_\_\_\_. "Movimientos peligrosos. Danza y cuerpo al principio de la modernidad" en *Historia y grafía*, Núm. 9:1997.

-BARTHES, R., "El cuerpo de nuevo" en *Diálogos*, COLMEX, México, Núm. 3:1985.

-CARDONA, P. "Cuerpos escénicos", en *Universidad de México*. Núm. 575:1998.

-DURÁN, N. "La función del cuerpo en la constitución de la subjetividad cristiana" en *Historia y grafía*. Núm. 9:1997.

-FURLÁN, A., "Disciplina, convivencia y discursos pedagógicos" en *Revista Páginas*. Escuela de Ciencias de la Educación/Facultad de Filosofía y Humanidades/Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Año 1, Núm. 1:1998.

-\_\_\_\_\_. "Problemas de indisciplina en las escuelas de México: el silencio de la pedagogía" en Dossier. El control de la disciplina en las escuelas. *Perspectivas*, UNESCO-OIE, Francia. Núm. 4:1998. Vol. XXVIII.

-LABASTIDA, J. "Palabra y silencio (a un siglo del nacimiento de Jacques Lacan)". s.d.p.

-LAPOUJADE, M. N. "Una mirada estética a lo invisible" en *Revista Filosofía*. Universidad de Costa Rica, XXXIX: 2001.

-NÁJERA, E. "La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche" en *Quaderns de Filosofia i ciencia*. Universidad de Alicante, España. Núm. 36:2006.

-RAMOS SMITH, M. "El 'silencio' del cuerpo en la época virreinal" en *Universidad de México*. Núm. 575:1998.

-SEMO, I. "El malestar en la historia. Discursos." en *Fractal*. Núm. 3:1996.

### **En páginas web**

-BUBNOVA, T. "El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín" en [www.escritos.buap.mx/escr15/259-273.pdf](http://www.escritos.buap.mx/escr15/259-273.pdf). Consultada el día 11 de Enero de 2009.

-\_\_\_\_\_. "Voz, sentido y diálogo en Bajtín" en [dialnet.unirioja.es/servlet/articulo/codigo...](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo/codigo...) Consultada el día 11 de Enero de 2009.

-GALLO, L. E. "De las cosas que se pueden poner en duda en Descartes: el cuerpo" en [http://www.efdeportes.com/Revista Digital-Buenos Aires-Año 10-No. 87-Agosto-2005](http://www.efdeportes.com/Revista_Digital-Buenos_Aires-Año_10-No._87-Agosto-2005). Consultada el día 14 de Octubre de 2007.