Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

"*EL CUERPO: ENTRE LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPÍA*"

T E S I S T E Ó R I C A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A

LUIS ENRIQUE BAUTISTA VÁZQUEZ

Director: Mtro. CARLOS OLIVIER TOLEDO

Dictaminadores: Dra. MARÍA DE LOURDES JACOBO ALBARRÁN

Mtro. JESÚS LARA VARGAS

Los Reyes Iztacala, Edo. de México 2011.

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

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.

Dedicatoria

Dedico este trabajo a mi padre por enseñarme que, pese a la dura que pueda parecer la vida, siempre hay que permanecer altivos como el sol.

A mi madre por haberme dado la vida, cuidarme y enseñarme que un camino con corazón vale la pena ser recorrido, aún con sacrificios y penurias, siempre mirando al horizonte en busca de una vida mejor.

Agradecimientos

A mi hermano Miguel por su amistad y el apoyo brindado

A mis hermanos Oswaldo y Esmeralda por haber compartido la experiencia de la vida

A Olivier por ayudar a educarme con paciencia y tolerancia

A Rayo por todos los instantes compartidos y los no compartidos

A Pancho, Marlon, Oscar y Mario por su valiosa amistad, por los días y noches de discusiones y reflexiones, por compartir camino en este peregrinar

ÍNDICE

Resumen ……. 05

Introducción …….……..…... 06

Capítulo I: La estructura simbólica de la realidad social ……... 15

1.1 Postulados de la filosofía naturalista ……... ... 16

1.2 Estructura, Naturalismo y Realidad social ……..... ... 17

1.3 La estructura superficial de la realidad: el lenguaje y las instituciones ……. 19

1.4 La estructura inconsciente de la realidad (la estructura semántica) ……..... 23

Capítulo II: Las funciones de la ideología y el cuerpo …….…… 32

2.1 Funciones de la ideología: deformación, legitimación, integración ...……... 34

2.1.1 Deformación/disimulo …….……..... 35

2.1.2 Legitimación/creencia ……..... 41

2.1.3 Integración/conservación de la identidad ……..... 44

2.2 La ideología de la modernidad, las significaciones y el cuerpo ……..... 50

2.2.1 La integración, conservación de la identidad y el cuerpo ……..... 51

2.2.2 Antecedentes de la ideología de la ciencia y la tecnología ……..……..... 53

2.2.3 La ideología científico-tecnológica y el cuerpo hoy ……..... 56

Capítulo III: Cuerpo, utopía e iniciativa: hacia un proyecto de transformación 66

3.1 De la significación del cuerpo objeto a la resignificación del cuerpo propio …… 67

3.2 De la subversión de la imaginación a la utopía hecha carne …… 74

3.3 La iniciativa: del “no lugar” de la utopía al aquí y ahora de la vida cotidiana……..……..... 78

Reflexiones finales ……..……..….... 83

Bibliografía …...……...……..…..... 91

RESUMEN

El presente trabajo analiza el proceso de construcción del cuerpo entre dos expresiones del imaginario social, a saber, la ideología y la utopía; esto a través de una filosofía reflexiva. Se sostiene que el símbolo, así como el elemento imaginario, a través de la expresión ideológica nombrada científica-tecnológica juega un papel fundamental para la institución de la realidad social, así como el impacto que se ejerce sobre el cuerpo y que se manifiesta en las nuevas patologías. A sí mismo se realiza un intento por demostrar que la utopía como ejercicio reflexivo-imaginario ofrece la posibilidad de ensayar con responsabilidad nuevas formas de estar en el mundo de una manera plena y equilibrada. Se propone además que, para que exista un verdadero proyecto de transformación además de la utopía es necesaria la resignificación del cuerpo y tener un referente en el presente vivo, la iniciativa.

INTRODUCCIÓN

> Para saber cabalmente lo que soy, para entender bien lo pienso y hago, necesito conocer cuál es mi situación en la historia de la humanidad y, precisando más, en la historia de la actividad a que me consagro.
>
> Pedro Laín.

La siguiente investigación gira en torno al cuerpo y su construcción entre dos fenómenos simbólicos en los que éste se construye, se representa y se recrea: la ideología y la utopía. La presente tesis se apoya esencialmente en la obra de Paul Ricoeur, entendiendo así la ideología y la utopía como dos fenómenos esencialmente simbólicos que le son propios al ser humano, como animal constructor de realidades. Es mi intención demostrar que si el cuerpo se construye sobre universos simbólicos de percepción, discurso y representación –los cuales determinan en gran medida la praxis– estos adquieren formas histórico-sociales muy definidas, y que bien, actualmente el sistema ideológico en turno ha sido nombrado científico-tecnológico o racional-capitalista, tiene como principales características el control, la dominación y la manipulación de la naturaleza, siendo que dentro de esta se encuentra el cuerpo del hombre y la mujer, teniendo esto en cuenta podemos afirmar que el cuerpo es el lugar y el espacio donde se evidencia y se manifiesta las deformación y distorsión de un sistema ideológico. Por otro lado, considero que la utopía como expresión simbólica-imaginaria ofrece la posibilidad de ensayar nuevas posibilidades de estar-en-el-mundo, siempre con una praxis más consciente y encarnada, es decir, que el cuerpo del hombre deje de ser cuerpo-en-sí y lo lleve a buscar el cuerpo-para-sí.

Si bien la ideología atiende a un fenómeno en el que se construye la realidad social; "*EL CUERPO"* (ese objeto, cosa, organismo, ente) se vive, se siente, se representa desde esa ideología que determina su relación consigo mismo, con el otro y con el mundo. Y esta ideología más allá de permitir un conocimiento, una aproximación y un desarrollo al cuerpo del ser humano; ésta lo somete, lo explota, lo controla, lo manipula, lo enajena ¿La utopía como fenómeno simbólico-imaginario que puede ofrecer al cuerpo para su liberación?

Parto de la idea de que cuando el ejercicio de la función simbólica es deformado a favor de un poder ejercido para el control y la manipulación de las sociedades humanas;

este poder necesita de aparatos de poder para legitimar los sistemas que fundamentan la realidad social, es decir, discursos ideológicos, sistemas económicos, modos de producción, estilos de vida, que se encarguen de reproducir la realidad como dada. Conocer los mecanismos sobre los que se estructura y fundamenta esta realidad social permite entrever las trampas del juego simbólico en las que cae el genio de dicha creación, y muy particularmente el cuerpo. Esta es una forma de evidenciar y cuestionar la ideología en turno que más allá de permitir y propiciar una aproximación, un conocimiento y un desarrollo del ser humano, los sistemas ideológicos terminan por someter, explotar, deformar, y enfermar el cuerpo.

Esta alienación del mundo de la modernidad es posible gracias a la distorsión de las significaciones, teniendo en cuenta que dentro de estas, se encuentra precisamente la concepción y experiencia del cuerpo concebido a sí mismo como objeto, manipulado y consumido para que pueda instituirse en un proceso económico de rentabilidad, en donde las estructuras actuales de producción y consumo proporcionan al individuo una doble representación de su cuerpo: como una forma de capital y como fetiche, es decir, el cuerpo moderno se exhibe como una forma de inversión y signo social a la vez. Si antaño el alma envolvía el cuerpo, hoy es la piel la que lo envuelve, pero como un signo de prestigio y de referencia, siendo que bajo estas nuevas significaciones se han venido instituyendo prácticas sociales y representaciones mentales que de él se tiene. Hoy el cuerpo se ha convertido en un objeto que hay que despertar, llevar a sus justas medidas y mortificar con fines estéticos siempre obedeciendo a los imaginarios instituidos, pero hay que señalar que esta realidad no es natural, sino que obedece a complejos procesos de sistematización y codificación de la realidad, es nuestro objetivo intentar develar estos mecanismos.

Han sido varios los teóricos consagrados al estudio de la relación del discurso y la relación directa con las prácticas sociales, teniendo en cuenta que en esta relación se juegan complejos y abstractos procesos para el control y manipulación de la realidad social. Dentro de ellos Costa[1] realiza un trabajo en donde estudia la relación directa entre discurso y sociedad analizando por un lado: 1) La incidencia de las condiciones sociales en la elaboración de sentidos y 2) La probabilidad, fundada en las características de los

[1] Ricardo Costa y Danuta Mozejko, *El discurso como práctica. Lugares desde donde se escribe la historia*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 2001.

discursos, de influir en la percepción, reforzando procesos de imposición de sentidos y generando prácticas sociales.

En el discurso como practica, recalca el acento en lo que denomina el agente social y su competencia que vendría siendo su función en el proceso de producción. Su planteamiento es el siguiente: "las condiciones que influyen en el agente social puede llevar, por acentuación de las condiciones externas, a convertir el agente social en un soporte a través del cual estas operan, o en un intermediario que transfiere al producto los dictados de una fuerza exterior que se impone"[2]. Esto sugiere la aparición del fenómeno de poder inherente a todos los discursos. Costa analiza los trabajos relacionados con la problemática de poder y representación identificando un mecanismo social reiterado; lo socialmente producido y, por lo mismo, arbitrario, es representado como natural y, en consecuencia, transformado en principio de legitimidad y aceptabilidad de las practicas. De esta forma asegura la reproducción de lo arbitrario como natural y hace uso del juego las representaciones, así como el poder de elaborarlas e imponerlas, aparece como capaz de producir cambios ontológicos que operan como principios éticos de definición y redefinición de las prácticas.

Estudiar la institución de las prácticas a través de complejos procesos de codificación de las significaciones al interior de los discursos demuestra que la eficacia en el proceso de imposición de representaciones depende, en buena medida, del recurso a significaciones ya consensuadas en la sociedad donde circulan los discursos. Los enunciadores producen variaciones a partir de modos de representación compartidos, de modo tal que los efectos específicos de sentido resulten más aceptables. En este punto Costa se detiene en un punto crucial de esta relación discurso-practica, el ejercicio del poder, siendo que para él, el poder no se manifiesta no tanto en la producción, cuanto en la capacidad de imponerse-ser-aceptado. En este punto es válido preguntarse ¿Quién o qué personifica él poder? y ¿cuáles son los mecanismos para que estos funcionen?

La cuestión del poder es un fenómeno que ha sido estudiado recientemente por diversas disciplinas y por ende los marcos teóricos, así como sus métodos de estudio distan mucho entre estas disciplinas. Lo que se pretende en este trabajo es abordar no de manera directa, sino comprenderlo como un fenómeno que surge dentro de una compleja estructura

[2] *Ibíd.,* p. 11.

simbólica, y queda claro que el poder como practica siempre ha estado presente en todas las sociedades y civilizaciones bajo distintas formas, por lo tanto la ideología como fenómeno simbólico e imaginario no se desliga de los complejos procesos de estructuración, sino que es inherente para cualquier tipo de organización social.

Es también Foucault otro de los teóricos que se han detenido a estudiar esta relación palabra-poder; en el texto *Microfísica del poder*[3] revela que existe una correspondencia histórica compleja entre lo que constituiría la sociedad tardomoderna y la actividad de la escritura, apostando a esta ultima la producción de su emancipación. Establece que hay una relación entre el texto y el poder, haciendo explicita la necesidad de desciframiento de aquel lenguaje utilizado en la representación. Ya que es en la escritura, donde se registra el paso de la historia y sus sobresaltos.

Para Foucault la escritura occidental es una herramienta fundamental para legitimar los sistemas de poder; esto sucede cuando la escritura se disocia del habla constituyendo un texto que deviene sistema en nombre de lo legible. A partir de aquí ha podido sustentarse la idea de un único texto fundado en la plenitud del sentido; el texto será localizado, finalmente, al interior de una hermenéutica de bordes cada vez más conocidos. Pero la supremacía del habla no sólo se basa en el diagnóstico de dicha clausura, sobre el texto escrito pende la exigencia inextinguible de igualar el movimiento del habla. La *Microfísica* querría hacer de ambos regímenes, de la oralidad y la escritura, un dispositivo diferenciado cuya identidad viene a ser sólo la obra a-posteriori de las relaciones de poder.

Es al texto al que Foucault le confiere un examen hermenéutico ya que dice: «se trata de descifrar el mundo más que de transformarlo, por consiguiente, de problematizar las tácticas destinadas a una política emancipadora». En donde en este desciframiento se evidencia una especie de encierro simbólico. Pareciera como si toda la economía de la producción de occidente hubiera impuesto sus reglas al interior de una escritura fonética.

La crítica de Foucault al poder se basa fundamentalmente en que la mecánica del poder en sociedades como las nuestras se vincula a la economía política de la verdad caracterizándola por cinco rasgos históricamente importantes: 1) la “verdad” está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; 2) está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la

[3] Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Edisa, 1980.

producción económica como para el poder político); 3) es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); 4) es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero si dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, 5) es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»)[4]. Para Foucault, la economía política de la verdad se relaciona esencialmente con el ejercicio del poder para el desarrollo del sistema capitalista en donde ésta se liga circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan.

Cabe señalar que ha sido Foucault uno de los grandes estudiosos y críticos del complejo fenómeno del poder, a su vez, considero que una de sus limitantes para poder comprender este fenómeno, se debió a su postura anti- estructuralista. En este trabajo se estudiara la realidad social como una estructura simbólica e imaginaria, con esto no pretendemos tomar una postura netamente estructuralista y eliminar cualquier evidencia de subjetividad, por el contrario, retomamos el estructuralismo como un instrumento, "*un principio heurístico para examinar partes de la realidad, o aspectos de la realidad, de manera a evidenciar estructuras latentes, ordenadoras y explicadoras de amplias zonas de fenómenos privados de orden y, por lo tanto, no comprendidos*"[5]

Teniendo en cuenta estas consideraciones, es desde la obra del filosofo Paul Ricoeur, de quien tomaremos las bases teóricas que servirán como sustento para permitirnos abordar la complejidad de la problemática que pretendemos dilucidar. La justificación en la elección de parte de su obra como eje guía de la presente tesis se debe a la posibilidad y apertura sin prejuicio a otros campos del saber, como el Psicoanálisis, la Antropología, la Lingüística, la Filosofía, teniendo siempre presente, que esta apertura a otras disciplinas es posible siempre desde una postura crítica y reflexiva cuyo fin último estará encaminado a una mejor comprensión de sí mismo. "*comprenderse para ser dueño*

---

[4] *Ibíd*., p. 188.

[5] Marilene Valerio, *Estructuralismo y subjetividad en la obra de Paul Ricoeur: ¿Un diálogo posible?,* Memoria otorgada para optar al grado de Doctor, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de filosofía, 2005, 216 págs. Disponible en: http://biblioteca.universia.net/ficha.do?id=30798105 consultado 3 de Noviembre del 2010.

de sí mismo, para no ser tierra de otro. Comprenderse para transformarse, para superarse, para liberarse".[6]

Es evidente la influencia que ha tenido para Ricoeur los tres grandes pensadores de la época por él nombrados "maestros de la sospecha": Nietzsche, Marx y Freud, en donde lo que los tres han intentado por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos conscientes de desciframiento con el trabajo inconsciente de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente.[7] Desde esta misma duda por la conciencia, surge así, en este proyecto la duda no solo de la conciencia sino de su evidencia más concreta, surge la duda por el cuerpo-ideologizado. Un cuerpo que se funda en una ideología de la que ya no puede dar cuenta, que se erigió sobre una visión de "desarrollo", "progreso" y "civilización" y que lo han conducido a una era del cuerpo en donde se transforma en mercancía y pasa a ser el medio principal de producción y distribución, acarreando a la humanidad a un atolladero de miseria económica, espiritual, de indiferencia, en el que la existencia misma se ha separado del misterio más grande que nos concierne en tanto que seres humanos: "el misterio de la vida".

Ricoeur considera a la ideología como una estructura simbólica: "La ideología ya no es solo un fenómeno psicológico, relativo a los individuos, ya no es una deformación como la mentira, en un sentido moral, o como el error en un sentido epistemológico. La ideología es en cambio la estructura total del espíritu característico de una formación histórica concreta, incluso de una clase… El enfoque es particular en el sentido de que es particular del individuo. La concepción total, por otra parte, incluye toda una visión del mundo y está sustentada por una estructura colectiva." [8] El carácter negativo de la ideología se sustenta en "la creencia", cuando se sedimenta la realidad como natural, como lo dado.

La importancia de entender la ideología como estructura simbólica de la vida social es fundamental para poder comprender y explicar las nuevas patologías y problemas sociales relativos al cuerpo, ya que los modelos actuales se ven incapaces –la mayoría de las veces por su limitación epistemológica– de proporcionar una interpretación "con sentido" que pueda dar cuenta y ofrecer una posibilidad de transformar el padecer humano.

---

[6] *Ibíd.*, p. 4.
[7] Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2007.
[8] Paul Ricoeur, *Ideología y Utopía*, Barcelona, España, Gedisa, 2001, p. 193.

Siguiendo a Ricoeur parto precisamente de la idea de que la vida tiene una estructura simbólica, ya que si no fuese así, no habría manera de comprender como vivimos, como hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no habría manera de comprender como la realidad puede llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones.[9] Pero, al mismo tiempo, precisamente por el hecho de que la realidad social es simbólica, ésta puede y es deformada, y es aquí donde aparece nuevamente el cuerpo, ya que este al construirse dentro de un sistema ideológico, el nivel de deformación y distorsión de un sistema ideológico se manifiesta de igual manera en las manifestaciones físicas, psíquicas, psicosomáticas o espirituales, llámense depresión, ansiedad, anorexia, bulimia, obesidad, entre otras, que al parecer son patologías propia de nuestra modernidad.

Queda claro que si bien muchas veces los sistemas ideológicos, específicamente hablando, el científico tecnológico, más allá de permitir un desarrollo pleno y consciente del ser humano, lo oprime, reprime, enajena y enferma, en los estilos y prácticas de vida que ya han sido instituidos a través de un complejo proceso, ¿Cómo abrir la realidad social?

La utopía es precisamente otra figura tanto simbólica, como del imaginario social no instituido y que obedece a otro tipo de lógica que rompe con la cosmovisión condicionada de la realidad instituida. Uno de los rasgos más importante de la utopía que son de interés para este trabajo es el espacio referencial que abre, es decir, un segundo plano referencial que suspende el primer plano, la realidad social, y es a partir de este distanciamiento como se puede explorar otras posibilidades.

> Aquello en lo que se debe hacer hincapié en la utopía es el provecho de esta especial extraterritorialidad. Desde ese ningún lugar puede echarse una mirada al exterior, a nuestra realidad, que súbditamente parece extraña, que ya no puede darse por descontada. Así, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es pues un campo de otras maneras posibles de vivir.[10]

La importancia del fenómeno utópico consiste en ese segundo plano de referencia que se da a través de la capacidad de imaginación que un sujeto, una comunidad, puedan ejercer. Así la utopía se vale de la imaginación para que desde "ningún lugar" nos aproximemos a una realidad que aspira a realizarse. La función neutralizante de la

[9] *Ibíd.,* p. 51.
[10] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 8, p. 58.

imaginación con respecto a la tesis del mundo es solo la condición negativa para que sea liberada una fuerza referencial de segundo grado. Un examen del poder de afirmación desplegado por el lenguaje poético muestra que no es solo el sentido lo que desdobla el proceso metafórico, sino la referencia misma. Lo que se suprime es la referencia del discurso ordinario, aplicada a los objetos que responden a uno de nuestros intereses, nuestro interés de primer grado por el control y la manipulación. Suspendidos este interés y la esfera de significación que controla, el discurso poético permite que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vinculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser. A este plano del imaginario social Ricoeur lo llama referencia de segundo grado, ya que para él, es en realidad la referencia primordial.[11]

La relevancia e importancia de la utopía va más allá de un género literario, no es solamente un sueño, sino un sueño que aspira a realizarse. Es el motor que mueve a todo individuo y sociedad para alcanzar y explorar nuevas formas y estilos de vida. Una sociedad sin utopía estaría muerta porque no tendría ningún proyecto para el futuro. La utopía proporciona los elementos que permiten explorar otras posibilidades de ser en el mundo. La imaginación productora como la capacidad de jugar con los símbolos, ensayar otras posibilidades, la metáfora viva como la capacidad de los sujetos de re-estructurar campos semánticos, descifrar *la realidad*, el universo, el mundo, la iniciativa como el presente vivo, activo, operante, que replica al presente visto, considerado, contemplado y reflexionado[12], y el cuerpo que es mi existencia real, lo que me permite percibir, ser cuerpo entre los cuerpos, accionar en el mundo, son elementos reflexionados que nos pueden permitir ensayar nuevas posibilidades de vida. La diferencia del puedo y la simple ilusión se da por y en el cuerpo.

La importancia teórica del estudio del cuerpo desde sus estructuras simbólicas radica en poder ampliar el campo conocimiento; es necesaria una nueva interpretación ante las nuevas problemáticas de salud. Una comprensión del elemento simbólico como característica esencial del ser humano, permite pensar y reflexionar la necesidad de una ontología del cuerpo que permita recuperarse, una liberación de la carne.

---

[11] *Ibíd.,* p. 204.

[12] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 8, p. 241.

Ya explicitada la problemática a trabajar, el objetivo general de la presente investigación es conocer las estructuras simbólicas en la que opera la ideología para la deformación/distorsión de la relación símbolo-cuerpo, así como la posibilidad de transformación que ofrece la utopía, el cuerpo y la iniciativa para gestar un proyecto de liberación.

El método utilizado para lograr nuestro objetivo se apoya en la filosofía reflexiva. Está filosofía como método de conocimiento fue desarrollado por Ricoeur, parte esencialmente de una filosofía reflexiva sobre el sí mismo; para conocer el sí mismo recurre a la necesidad de explicación y comprensión de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos, así la reflexión no debe dirigirse entonces directamente hacia el Yo sino hacia sus obras y acciones, las que dado su carácter ambiguo, deben ser interpretadas. Así, la filosofía reflexiva se convierte en "filosofía hermenéutica" o interpretativa. La interpretación, objeto primordial de la hermenéutica, es una búsqueda constante de sentido, y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser, o mejor dicho, con la necesidad de desvelar el sentido del ser.

La presente tesis estará integrada por tres capítulos de los cuales el primero estará dedicado a refutar la idea naturalista de que la realidad está dada; esto llevara a desarrollar una comprensión de la idea de la realidad social como poseedora de una estructura simbólica, de la cual se desprende también el elemento imaginario.

En el segundo capítulo se abordara la relación que existe entre la ideología científico-tecnológica y el cuerpo. Se divide en dos apartados, el primero está dedicado a la comprensión del fenómeno ideológico a partir de las tres funciones descritas por Ricoeur, a saber, deformación/distorsión, legitimación/creencia y la ultima de identidad/integración. El segundo apartado de este capítulo estará dedicado al estudio de la relación ideología cuerpo humano, en donde se ejemplificaran algunas patologías de las sociedades avanzadas o de consumo en donde las significaciones inherentes de la ideología científico-tecnológica tiene mayor impacto en los estilos de vida.

En el tercer y último capítulo se abordara la relación del cuerpo, la utopía y la iniciativa como elementos necesarios para ensayar la posibilidad de un proyecto de transformación y emancipación.

CAPÍTULO I

LA ESTRUCTURA SIMBÓLICA DE LA REALIDAD SOCIAL.

> Cabe admirar al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente compleja: -ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: está construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquel con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo.
>
> Friedrich Nietzsche

Existe una postura dominante sobre la realidad que se funda en la filosofía naturalista la cual concibe a la realidad como algo dado, que contiene cosas y objetos que existen de modo independiente del observador. El objetivo de este capítulo, es refutar esta postura al considerar la realidad social, no como una cosa dada, independiente del sujeto, algo natural, sino como una estructuración simbólica, dinámica e histórica, en donde el símbolo y la imaginación juegan un papel fundamental para su construcción.

Para refutar los preceptos del naturalismo sobre la realidad, es necesario identificar la estructura y los elementos simbólicos que intervienen en la construcción de la realidad social. La evidencia de que en la relación del sujeto y objeto, o, si se prefiere, entre el observador y realidad, existe una percepción *a priori* sobre la realidad, nos lleva a sostener que en esta percepción, existe ya una mediación simbólica que determina una visión particular de la realidad. Esta evidencia vendría a refutar la idea naturalista de la realidad y colocarla en otra dinámica, como construcción histórico-social estructurada simbólicamente. Un segundo objetivo, estará encaminado a descubrir en la estructura

simbólica de la realidad la facultad en los elementos o fenómenos simbólicos que permiten que sea dinámica, es decir nos interesa la facultad que hace del símbolo un elemento que permite transformar el sentido de la realidad, haciendo de esta una tarea.

1.1 Postulados de la filosofía naturalista

La filosofía naturalista tiene como preceptos que la realidad existe como cosa, como materia física independiente del sujeto que la observa. En este sentido el observador capta la realidad, Husserl describe la postura naturalista y su relación con la realidad de la siguiente manera: "el naturalista, sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario"[13]. Bajo esta postura naturalista, se concibe a la realidad como algo que existe de manera independiente del observador de las cosas físicas, además de reducir al psiquismo como un reflejo de lo físico.

La importancia del naturalismo como punto de partida, para desarrollar todo un debate que gira en torno a la realidad, se fundamenta en la gran influencia del naturalismo sobre la ciencias físico-naturales ya que ha sido fundamental para el desarrollo de la ciencia moderna, que al ligarse íntimamente con el positivismo y el empirismo intenta crear una ciencia estricta que pretende alcanzar a través de la objetividad la verdad sobre la realidad ultima y verdadera; "el naturalismo, que se proponía crear una filosofía basada en la ciencia estricta, filosofía que debía ser ella misma una ciencia estricta, se ha desarrollado la tendencia a no poder considerar como estricta más que a una ciencia positiva, y como científica más que a una filosofía fundada en una semejante ciencia"[14]. Esta pretensión del naturalismo por la cientificidad y la verdad ha otorgado a la ciencia, el poder sobre lo real, reconociéndose como institución poseedora y legitimadora de la verdad ultima.

Este desarrollo de las ciencias naturales fue posible gracias a la creación de una epistemología que pudiera acceder al conocimiento pretendidamente objetivo de la naturaleza, esta epistemología dominante que subyace a la mayoría de las explicaciones,

[13] Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta: filosofía naturalista,* Buenos Aires, Nova, 1973, pp. 49-85.
[14] *Idem*.

sostiene que la realidad objetiva, existe independientemente de nosotros, los observadores, concediendo cierta confianza al aspecto puramente físico de la realidad. El empirismo es el nombre otorgado a dicha epistemología la cual "hace de la fuente sensorial la fuente ultima del conocimiento; todo conocimiento genuino debe ser relativo a los datos de los sentidos". Para poder alcanzar dicho conocimiento intenta controlar los prejuicios del observador, excluyendo al observador mismo. De esta manera se cree alcanzar la pretendida objetividad de la realidad al validar la veracidad de los observadores y de las explicaciones lógico-formales ó razonables.

No por nada, Husserl considera al filósofo naturalista como "idealista y objetivista" ya que por un lado "lo anima el deseo de presentar científicamente (o sea de modo obligatorio para todo ser racional) lo que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas"; bajo esta pretensión se esconde el carácter idealista de todo naturalista, además "cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza y de una filosofía derivada de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar". Ante esta pretensión de los naturalistas de cientificidad y veracidad, Husserl, refuta los postulados del naturalismo de su supuesta objetividad, señalando que, en esta percepción a *priori* existe ya un mundo de significaciones que no toma en cuenta el observador: "lo que deja fuera la visión naturalista es que presupone la realidad de acuerdo a su significación que le otorga"[15] En la percepción de la realidad, la antecede todo un mar de significaciones que no contempla la filosofía naturalista. En toda percepción de la realidad existe ya una mediación simbólica que generalmente pasa desapercibida, conocer la estructura simbólica es la tarea que pretendemos desarrollar.

1.2 Estructura, Naturalismo y Realidad social

El hecho de conferirle una estructura simbólica a la realidad social, nos lleva a considerar que la percepción, no es pura u objetiva como creen los naturalistas, sino que

[15] *Idem*.

existe mediación simbólica entre los sujetos y la realidad social. Esta mediación posee una estructura, es decir, instrumentos o elementos que ayudan a representarnos el mundo, la realidad, de una forma particular, relativa, además esta visión es dinámica e histórica, es decir nunca está dada, ni terminada, es una tarea.

Para una mejor comprensión de la estructura de la realidad, basta con distinguir una cualidad importante que nos servirá como preámbulo al adentrarnos en el estudio de la estructura simbólica en sí misma; esta cualidad es señalada por Lévi-Strauss quien considera que las estructuras pueden ser conscientes o inconscientes. Las estructuras inconscientes aparecen ocultas a simple vista. Por otro lado "los modelos conscientes, en efecto —que se llaman comúnmente «normas»— se cuentan entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos"[15]. Lévi-Strauss además de reconocer cierta funcionalidad en las estructuras profundas, también señala la dificultad para conocer las estructuras inconscientes o profundas a causa de sus deformaciones "cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto"[16].

Es así como distinguiremos un nivel de estructura simbólica superficial de la realidad, en donde la realidad se da como establecida, distinguiendo fundamentalmente el lenguaje en sí, y las instituciones en la que éstas se encarnan, cuya tarea primordial es proporcionar los signos y símbolos, necesarios para que los sujetos puedan aprehender la realidad y reproducirla.

En el nivel de estructura inconsciente o profunda de la realidad, es tarea escudriñar en el interior del lenguaje, a través del símbolo y elementos simbólicos que intervienen en su constitución como son: discurso, el texto, el sentido, y la imaginación.

En el nivel superficial de la realidad podemos reconocer lo que Ricoeur nombra "instrumentos culturales", estás son determinadas entidades simbólicas que ayudan a nuestra aprehensión de la realidad: lenguaje, religión, arte, ciencia, filosofía[17]; todos estos instrumentos comparten un objetivo común: la pretensión de otorgar un sentido total a la

[15] Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 303.
[16] *Idem*.
[17] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 7, p. 13.

realidad, aproximarse, conocerla, nombrarla. Estas entidades poseen una historia, una tradición teórica y social, una metodología para conocer, fundamentar y legitimarse como verdaderas. Aquí el símbolo escrito juega un papel fundamental. Todas estas entidades poseen un discurso, que se apoya en textos, tratados, obras, postulados teóricos que legitiman la tradición en los discursos propios de cada instrumento.

1.3 La estructura superficial de la realidad: el lenguaje y las instituciones

La importancia de los postulados naturalistas sobre la realidad radica en su capacidad de proyección al abarcar los dominios de la realidad social y la vida cotidiana. Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad* sostienen que ésta, es construida socialmente, a través de un proceso de institucionalización, que es externo al sujeto, que va de las instituciones físicas, hasta alcanzar la subjetividad en un proceso de internalización de la realidad. La idea rectora de Berger es que la realidad es construcción que entraña un proceso social, mediado por las instituciones y el lenguaje.

Este proceso de construcción social de la realidad se manifiesta en la vida cotidiana; "la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente; cabe tomar esta realidad como dada, aceptar como datos fenómenos particulares que se producen en su seno, sin investigar mayormente sus fundamentos[18]. La construcción de esta realidad es posible gracias a la internalización de formas de creer, de percibir, de pensar, "es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real para estos"[19].

Es a través del lenguaje y las instituciones considerados como medios, los encargados de otorgar los signos, símbolos, significados, creencias que permitan proporcionar un sentido a la vida de los sujetos. La adquisición de estos signos, símbolos, sentidos, se da de manera inconsciente y de una forma natural, "todo hombre al nacer se encuentra en un mundo ya existente, independiente de él. Este mundo se le presenta ya constituido y aquí él debe conservarse; se nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, en instituciones concretas". Para poder conservarse en

[18] Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Argentina, Amorrortu, 1998, p. 36.
[19] *Ibíd*.,p.37

esta realidad, "se debe de aprender a usar las cosas, apropiarse de los sistemas de usos y de los sistemas de expectativas" [20]. Para lograr esta conservación, y dar prueba de lo que Heller denomina capacidad vital, debemos desarrollar el lenguaje.

El lenguaje en sí, posee formas, estructuras semánticas que determinan mis relaciones con los otros y con la realidad, el lenguaje en sí, proporciona sentido a mi hacer en el mundo; "el lenguaje en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual estas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí; el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos"[21]. El papel fundamental del lenguaje para la aprehensión de la realidad, consiste en que constituye un universo simbólico, es en el discurso donde la realidad adquiere sentido gracias a ciertos convencionalismos aceptados implícitamente: las creencias, los hábitos, las tradiciones culturales, estilos de vida; "el lenguaje, aparece como inherente a la naturaleza de las cosas y no puede captar la noción de su convencionalismo. Todas las instituciones aparecen en la misma forma, como dadas, inalterables y evidentes para sí mismas"[22].

Así como las instituciones, los significados, el mundo, la realidad, aparecen como naturalmente aceptables, como dadas e independientes, entraña estructuras más complejas y profundas que se enraízan en la función del símbolo y la imaginación. Al interior del lenguaje se vinculan significaciones que se ocultan en los signos y en los símbolos. En el mundo occidental generalmente estas significaciones pasan desapercibidas y se dan por establecidas; además, cabe mencionar, que estas no surgen tampoco de manera independiente de las instituciones, existen mecanismos profundos y sofisticados, para legitimar la realidad. Para que ésta pueda ser captada, se requiere de una participación intelectual o reflexiva profunda, en este intento de captar un sentido interno de esta realidad.

Aquí el problema aparece cuando una sociedad, comunidad o individuo cae en el naturalismo, es decir tomamos la realidad social como algo dado. Es en este sentido cuando este proceso de naturalización de la realidad, aparece como un fenómeno de sedimentación o reificación, es decir, se cree que la realidad social es así, que aparece como algo exterior

[20] Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, España, Península, 2002, pp. 41-42.
[21] Berger y Luckmann, *op*., *cit*., *supra*, nota 19, p. 39.
[22] *Ibíd*., p. 82.

al sujeto. La descripción que Luckmann emplea sobre este concepto es la siguiente: "la reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de objetivación, por el que el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable"[23]. Al considerar la realidad social como algo independiente a mí mismo, se confirma la tesis de la filosofía naturalista sobre la realidad social: "los significados humanos no se entienden como productores de un mundo, sino, a su vez, como producidos por la naturaleza de las cosas"[24].

Es gracias al fenómeno de reificación de la realidad, como logra establecerse la presuposición *a priori* sobre la realidad, olvidando el hecho fundamental de que en "la reificación, el hombre es capaz de olvidar que el mismo ha creado el mundo humano, que la dialéctica entre el hombre, productor, y sus productos pasa inadvertida para la conciencia"[25]. Pero hay que señalar que este olvido no es un acontecimiento fortuito, detrás de este olvido se ocultan intereses políticos y económicos generadores de mecanismos sofisticados de control y manipulación involucrando complejas relaciones de poder desde los distintos aparatos institucionales encargados de preservar, reproducir y legitimar una visión dominante de la realidad.

Cabe señalar que a lo largo de la historia, han existido distintos instrumentos culturales (lenguaje, religión, filosofía, ciencia, arte) que han pretendido ofrecer una visión de la realidad. Hoy la ciencia juega un papel importante al glorificar el conocimiento y la verdad sobre la realidad. Foucault señala que en esta pretensión por la verdad absoluta, la ciencia se liga íntimamente con las relaciones de poder al interior de los aparatos institucionales por medio del cual se controla lo verdadero, se valida la normalidad y se descalifica y excluye lo anormal. Foucault descubre en la ciencia relaciones de poder "Husserl – remitido por Foucault – plantea esta cuestión en la crisis de las ciencias europeas. La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad occidental desde hace milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización"[26] Es así como en la institución de la realidad se descubre

[23] *Ibíd*., p. 117.
[24] *Idem.*
[25] *Ibíd*., pp. 116-117.
[26] Michel Foucault, *op*., *cit*., *supra*, nota 3, p. 114.

la norma, la regla, la obligación, la ley *a priori* de mi percepción de la realidad y de la verdad[27].

Sin embargo, es importante reconocer que esta reificación de la realidad social en las sociedades occidentales, no está determinada por la ciencia de manera aislada y vacía, sino que se estructura y se relaciona con complejos sistemas políticos y económicos. En esta aprehensión Foucault distingue que la verdad juega un papel importante en la legitimación de los sistemas establecidos:

> …la economía política de la verdad está caracterizada por cinco rasgos importantes: la verdad está centrada en forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política; es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo; es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero si dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos; es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social[28]

La importancia de las instituciones en la estructura simbólica de la realidad social, es que en éstas se reproduce y se legitima la realidad, son concretas, son visibles, representan la autoridad. "Un mundo institucional, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica"; se nace en las instituciones ya dadas y se cree que estas existen como realidad externa al individuo. Además las instituciones proporcionan las reglas, las normas, el conocimiento, que en su totalidad proporciona una visión, una forma de percibir; "toda institución posee un cuerpo de conocimiento de receta transmitido, o sea, un conocimiento que provee las reglas de comportamiento institucionalmente apropiadas; dicho conocimiento se objetiva socialmente como tal, o sea, como un cuerpo de verdades en general acerca de la realidad. Programa los canales en los que la externalización produce un mundo objetivo; lo ordena en objetos que han de aprehenderse como realidad"[29] La

---

[27] Foucault entiende por verdad a "un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados; la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que mantienen y a los efectos de poder que induce y que la acompañan". A esto lo nombra Régimen de la verdad.

[28] *Ibíd*., p. 188.

[29] Berger y Luckmann, *op*., *cit*., *supra*, nota 19, p. 89.

función fundamental de las instituciones radica en que son éstas, las transmisoras de significados. En la integración de significados dentro de la sociedad surge un problema de alienación que consiste en armonizar el sentido que para mí tiene mi propia biografía con el que le atribuye la sociedad.

1.4 La estructura inconsciente de la realidad (la estructura semántica)

Se ha mencionado ya, que el papel fundamental del lenguaje y de las instituciones es perpetuar la realidad, proporcionando los signos, símbolos, *sentidos*, necesarios para vivir en una comunidad o sociedad. También se ha señalado que la apropiación de éstos sucede de manera inconsciente o natural, de tal forma que aprendemos a percibir una visión de la realidad social, es en este sentido en que se pueden comprender las instituciones, así como el lenguaje su función de estructura superficial, en tanto que medios en donde aprendemos las significaciones inherentes que nos proporcionen los sentidos necesarios para vivir y reproducirnos en la realidad social. Sin embargo, ésta superficialidad es opaca y oscura, en la medida en que muchas de las significaciones se nos escapan, así como el sentido que estas cobran en la cotidianidad de manera inconsciente. Una vez establecida esta diferencia, veamos ahora cuál es la estructura de profundidad (semántica) que se establecen mediante el símbolo, para la construcción simbólica de la realidad.

Ya hemos hecho mención de que la aprehensión de la realidad social es posible gracias a instrumentos culturales como la filosofía, la ciencia, la religión, el lenguaje, etc. En cada uno de estos instrumentos existe la pretensión de proporcionar una descripción determinada de la realidad. El signo y el símbolo son elementos cuya distinción se fundamenta en su nivel funcional en relación con la realidad.

Para comprender mejor la función del elemento simbólico y su relación con la realidad, veamos las definiciones proporcionadas por Cassirer y Bachelard estudiadas por Ricoeur. La primera función que proporciona Cassirer considera que la función simbólica es “la función general de mediación por medio de la cual la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso”; continúa “Lo simbólico designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad; lo simbólico es la mediación universal entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el

carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad"[30] Esto viene a confirmar nuestra tesis, al considerar que en la relación del observador y la realidad, la realidad no existe de manera independiente, sino que está mediada simbólicamente.

Sin embargo es posible señalar ya un problema en el momento de diferenciar el significante del símbolo, ya que, en el signo existen expresiones univocas y expresiones multívocas; es decir mientras que en el signo se designa la cosa ausente, el símbolo designa otro sentido distinto y que sólo puede ser alcanzado por el sentido intencional. "Si se llama simbólica a la función significante, ya no tenemos termino para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato"[31]

El problema esencial radica en la diferencia de grado entre el signo y el símbolo y su relación con la realidad. Para poder aclarar esta diferencia y seguir confirmando la tesis describiremos de manera breve la estructura del signo. Para Ricoeur existe en el signo dos pares de factores que pueden considerarse en cada caso como componentes de la unidad de significación: la estructural y la intencional. La unidad estructural se compone de un signo sensible y una significación, mientras que la dualidad intencional es sensible y espiritual y la cosa u objeto designado[32]. Este esquema permitirá una mejor comprensión.

Signo	Dualidad Estructural	signo sensible (significante)	
		significación (significado)	
	Dualidad Intencional	sensible y espiritual (significante y significado)	
		cosa u objeto designado	

[30] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 7, p. 13.
[31] *Ibíd*., p. 14.
[32] Ibíd., p. 15.

En el signo las significaciones hacen que los signos sensibles valgan por una cosa designada; las palabras por su cualidad sensible, expresan significaciones, y gracias a su significación designan alguna cosa. La palabra significar abarca estos dos pares de la expresión y la designación[33]. En el símbolo la dualidad alcanza un grado superior, el símbolo presupone signos que ya tienen un sentido primario y que a través de este sentido remiten a otro. La diferencia fundamental entre el signo y el símbolo es una diferencia de grados, el símbolo alude a expresiones de doble o múltiple sentido[34].

Para comprender mejor la diferencia del símbolo, retomemos un ejemplo, que Ricoeur toma de la fenomenología de la religión; en los ritos y mitos en las expresiones que se encuentran en las teofanías o hierofanías, "estos símbolos no se inscriben al lenguaje como fisionomías perceptibles; es en el universo del discurso donde esas realidades adquieren dimensión simbólica; son los elementos del universo los que llevan el símbolo – cielo, tierra, agua, vida, etc. – es la palabra la que dice la expresividad cósmica gracias al doble lenguaje"[35].

Este doble sentido, es la diferencia fundamental que lo distingue de una estructura meramente semiótica y lo conduce a una estructura semántica. Para Ricoeur podría decirse que "hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de un enfoque o intención"[36].

Una segunda función simbólica es proporcionada por Bachelard, la cual el símbolo hace emerger: el mundo, el cosmos, el deseo y el imaginario. "Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario llegan a la palabra". En esta segunda función del símbolo, el mundo, *la realidad* adquieren forma gracias al lenguaje; "es el poeta quien nos muestra el nacimiento del verbo, tal como estaba enterrado en los enigmas del cosmos y la psique. La fuerza del poeta esta en mostrar el símbolo en el momento en que la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia".[37] En esta definición es donde se descubre en el símbolo otro fenómeno fundamental, sin el cual sería imposible pensar la realidad, la facultad de

[33] *Ídem*.
[34] *Ídem*.
[35] *Ibíd*., p. 17.
[36] *Ibíd*., p. 18.
[37] *Ibíd*., p. 18.

poiesis, en donde se asoma la imaginación. Por el momento seguiremos estudiando formas más elaboradas del símbolo y dejaremos a la imaginación para el final de este capítulo.

¿Cómo se articulan estos símbolos, que es lo que les permite dar coherencia a un sentido? Lo que permite diferenciar a los distintos instrumentos culturales, es que, en cada uno de ellos, existen discursos establecidos coherentes y cerrados en sí mismos y que difieren parcialmente con los discursos de otros instrumentos culturales. Émile Benveniste – remitido por Ricoeur – logra distinguir en la oración la unidad básica del discurso"[38]. En la oración los signos y los símbolos, se estructuran en un nivel superior, al adquirir nuevas formas de estructura que se vuelven más complejas, es gracias al sentido y al acontecimiento los elementos que permiten conformar el discurso.

Ricoeur enumera cuatro criterios para poder considerar al discurso como acontecimiento: 1) se realiza en el tiempo y en el presente; 2) el discurso remite al hablante por medio de un conjunto de complejo de indicadores, es decir la instancia del discurso es autorreferencial; 3) el discurso es siempre a propósito de algo: se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. Un mundo llega al lenguaje por medio del discurso; 4) en el discurso todos los mensajes se intercambian, es decir, tiene otro, otra persona, un interlocutor al cual está dirigido[39].

Estas características al ser aplicables a los instrumentos culturales y a los sujetos, se evidencia que la realidad se estructura a través de una dialéctica entre las instancias o instrumentos culturales y la subjetividad de los sujetos. En esta dialéctica puede descubrirse que la realidad nunca es independiente del observador, por el contrario, la realidad está en función del observador referencial y de los sistemas culturales a los que pertenezca. Detrás de toda percepción de la realidad, siempre hay una mediación simbólica que se funda en el discurso.

Pasemos al otro extremo del discurso, encontrando el otro elemento que conforma la oración. Según Ricoeur todo acontecimiento se apoya sobre un *sentido,* el sentido es el significado. Los acontecimientos que se expresan en la oración expresan un acto significativo, es decir "si todo discurso se realiza como acontecimiento, todo discurso se

[38] Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 97.
[39] *Ibíd*., p. 98.

comprende como significado"[40]. Lo que nos interesa señalar es que a diferencia del acontecimiento que es fugaz, el significado es perdurable. Esta superación del acontecimiento en el significado es característica del discurso y gracias a esta facultad los significados pueden prolongarse en el tiempo. Al reproducir los significados, estos pueden ser identificados y reidentificados por los miembros de una sociedad. Asegurando con ello la reproducción y la construcción de una visión "concreta" de la realidad social.

Para una mejor comprensión del discurso, resumiremos de manera breve, cinco binas que para Ricoeur representan los rasgos distintivos del discurso:

- Primera bina: todo discurso se produce como acontecimiento, pero solo se comprende como sentido.
- Segunda bina: función identificadora y función predicativa. De ahí la polaridad esencial del lenguaje que, por una parte, se enraíza en individuos denominados y, por otra, predica cualidades, clases, relaciones y acciones que son en realidad universales. El lenguaje funciona apoyado en esta dismetría entre dos funciones. La función identificadora designa siempre seres que existen (o de existencia neutralizada, como en la ficción). En cambio la función predicativa concierne a lo inexistente, pero mira a lo universal.
- La tercera bina de rasgos se refiere a la estructura de los actos del discurso; en cada uno se puede considerar un aspecto de los actos de locución y otro de ilocución. El acto locutivo permite anclar en el lenguaje elementos considerados como psicológicos: la creencia, el deseo, el sentimiento y, en general, un *mental act* correspondiente.
- Cuarta bina: el sentido y de la referencia. La distinción entre sentido y referencia es una característica exclusiva del discurso. Con la frase el lenguaje sale de sí mismo, la referencia indica la trascendencia del lenguaje. La semántica se ocupa de la relación del signo con las cosas denotadas, es decir, de la relación entre la lengua y el mundo. Con la frase nos relacionamos con las cosas fuera de la lengua; el sentido de la frase comporta una referencia a la situación de discurso y a la actitud del locutor.

[40] *Ibíd*., p. 98.

- Quinta bina: referencia a la realidad y referencia al locutor. La referencia es un fenómeno dialectico; en la medida en que el discurso alude a una situación, a una experiencia, a la realidad, al mundo, en una palabra, a lo extralingüístico, hace referencia también al propio locutor mediante procedimientos esencialmente de discurso y no de lengua.[41]

Además del discurso existen otros elementos que ayudan en la constitución de los sistemas e instrumentos culturales, su tradición se funda en los textos que existen al interior de dichos instrumentos, estamos hablando de la obra y el texto. Ricoeur distingue fundamentalmente tres cualidades que caracterizan a una obra:

1) Una obra, es una secuencia más larga que la oración, que suscita un problema nuevo de comprensión, relativo a la totalidad finita y cerrada que constituye la obra como tal.

2) La obra está sometida a una forma de codificación que se aplica a la composición misma y que hace que el discurso sea una narración, un poema, un ensayo, etc. Esta codificación se conoce con el nombre de género literario, es propio de una obra pertenecer a un género literario.

3) Una obra recibe una configuración única que asimila a un individuo y que se llama estilo[42]

Lo que permite fijar al discurso en una totalidad, darle forma, y apreciar un estilo simbólico, es posible gracias al texto. Ricoeur llama texto a todo discurso fijado por la escritura, continua ¿Pero qué es lo que fija la escritura? Todo discurso. Se ha dicho que el discurso se funda de acontecimientos significativos, creando un sentido, que se expresa a través del acto narrativo, éste acto puede ser oral, pero con la invención de la escritura, el discurso puede fijarse creando el texto. Para Ricoeur la importancia del texto como fijación del discurso se da gracias a la escritura que es posterior al habla, cuya función primordial "estaría destinada a fijar mediante un grafismo lineal todas las articulaciones que ya han aparecido en la oralidad"[43]

---

[41] Paul Ricoeur, *La metáfora viva, Madrid*, Trotta, 2001, pp. 99-104.
[42] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 39, pp. 100-101.
[43] *Ibíd*., p. 128.

La importancia del texto en la estructura de la realidad social, trasciende su cualidad de grafismo lineal cuando se descubre en la relación existente entre el texto y la acción humana una facultad funcional dialéctica. Por el lado del texto Ricoeur reconoce su relevancia en la constitución de la realidad, al considera al texto como un paradigma para la acción humana:

> La noción de texto es un buen paradigma para la acción humana y la acción es un buen referente para toda una categoría de textos. En lo que se refiere al primer punto, la acción humana es en muchos aspectos un cuasitexto. Es exteriorizada de una manera comparable a la fijación característica de la escritura. Al liberarse de su agente, la acción adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto; deja un trazo, una marca; se inscribe en el curso de las cosas y se vuelve archivo y documento[44]

Esta consideración señala un hecho fundamental en el texto, en las obras, en los discursos al interior de estas, proporcionan referentes sobre el "deber" de la praxis social. Estos referentes pueden alcanzar muchas dimensiones de nuestras prácticas sociales, desde la moral, los deberes ciudadanos, el trabajo, las prácticas sexuales, estilos de alimentación, etc. El hecho fundamental es que estas acciones adquieran autonomía. El texto tiene un carácter de intencionalidad, por esa cualidad, esa intencionalidad se liga a relaciones de poder, deformando y sirviendo como estrategia para poder, que puede exteriorizarse, sirviendo además como instrumento de dominación sobre las acciones de los sujetos.

Ricoeur lleva más allá la función simbólica al señalar que el eslabón intermedio entre el modelo del texto y los fenómenos sociales está constituido por la noción de modelo semiológico:

> En la medida en que el modelo semiológico sea válido, la función semiótica o simbólica, que consiste en sustituir las cosas por signos y en representar las cosas por medio de signos, parece ser algo más que una superestructura de la vida social. Constituye su fundamento mismo. En términos de esta función generalizada de lo semiótico, deberíamos decir no solo que la función simbólica es social, sino que la realidad social es fundamentalmente simbólica[45]

---

[44] *Ibíd.,* p. 162.
[45] *Ibíd.,* p. 193.

Es el símbolo, el elemento fundamental para nuestra aprensión de la realidad, pero tendremos que andar con cautela, pues, por su cualidad de doble sentido, puede y es deformado. A pesar de esta advertencia no podemos negar que "el sentido sigue siendo el mediador entre las palabras y las cosas, es decir, aquello por lo que las palabras se relacionan con las cosas"[46]. Dicho sea de paso, deformada o no deformada nuestra mediación con la realidad solo es posible por la facultad que otorga el símbolo. Al final debe haber un referente para calificar o descalificar un sistema de creencias, creo que ese referente es el cuerpo. Es el lugar donde los símbolos se hacen carne. Este problema se desarrollará en el segundo capítulo.

La cualidad que nos lleva a sostener la realidad como una tarea, es gracias a la facultad que Ricoeur descubre en el símbolo su carácter heurístico. Es en la teoría de la metáfora donde se revela en el símbolo su capacidad de innovación semántica. Esta facultad es la que nos lleva a sostener que la realidad no está dada, ni acabada, por el contrario, es, una tarea.

> Una innovación semántica es una forma de responder de manera creativa a un problema planteado por las cosas; en una determinada situación de discurso, en un medio social dado y en un momento preciso, hay que decir algo que exige un trabajo de palabra – un trabajo de la palabra sobre la lengua –, que enfrenta la palabra con las cosas. Lo que está en juego es una nueva descripción del universo de las representaciones. Todo cambio implica el debate total entre el hombre que habla y el mundo.[47]

Hemos llegado casi al final de este capítulo y podemos asegurar que la genialidad de la obra de Ricoeur, radica en que, éste, encuentra en el hombre la facultad del significar humano, que demuestra el poder que tiene el hombre de, a través de los símbolos, refigurar lo real y construir el mundo de la cultura. Muestra el poder de la expresión simbólica de mediar la relación de nuestra mente, conciencia o, espíritu, con la realidad. Y quizá lo más

---

[46] *Ibíd*., p. 168.
[47] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 42, p. 170.

sorprendente, es el carácter que aparece en el símbolo: su capacidad de poiesis; además de que la realidad tampoco puede ser pensada, ni posible sin la imaginación.

A partir de la imaginación es posible la participación de nuestra experiencia en una realidad social, somos los seres humanos los que proyectamos un mundo, una representación de la realidad social, esta posibilidad sería imposible sin el encadenamiento, la orientación, la posición que nos otorga la experiencia histórica. Somos afectados por las imágenes y por las significaciones que nos proporciona la realidad y se sustentan en la historia, esa afección puede ser tanto positiva cómo negativa, y es aquí donde Ricoeur nos muestra una verdad olvidada, olvidamos que la realidad es ilusoria gracias a su carácter imaginario "quedamos afectados por los efectos de la historia solo en la medida en que somos capaces de ampliar nuestra capacidad de ser así afectados. La imaginación es el secreto de esta competencia".[48]

La imaginación es el secreto, que se vincula al símbolo, y se oculta en la realidad misma, curiosamente, gracias a la imaginación podemos representarnos una identidad y una visión de la realidad "La verdad de nuestra condición es que el vinculo analógico que convierte a todo hombre en mi semejante no nos es accesible sino a través de un cierto número de prácticas imaginativas, tales como la ideología y la utopía"[49]. La imaginación cobra forma y fuerza en la realidad, además corre en dos direcciones diametralmente opuestas y sin embargo complementarias. Ideología y Utopía como dos expresiones del imaginario social son los fenómenos que estudiaremos en los subsiguientes capítulos.

[48] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 39, p. 210.
[49] *Ibíd*., p. 211.

CAPÍTULO II

LAS FUNCIONES DE LA IDEOLOGÍA Y EL CUERPO

El pez es el último en saber que vive en el agua.

Aforismo chino

En el capitulo anterior se ha comprobado que la realidad social se estructura simbólicamente; que entre el sujeto y el objeto existe una mediación simbólica, y que ésta proporciona una visión o percepción determinada de la realidad. Está determinación de la realidad también depende del instrumento cultural de referencia, llámese, religión, ciencia, tecnología, filosofía. La importancia de estos instrumentos en la vida cotidiana, radica en que cada uno de ellos proporciona las significaciones necesarias para que el hombre pueda otorgarle un sentido a su praxis.

Otro fenómeno esencial sin el cual sería impensable la representación de la realidad, es el elemento imaginario. Aparece en la mediación simbólica la dimensión imaginaria, que según Ricoeur, en la vida social tiene dos funciones; por un lado, la imaginación puede funcionar para preservar un orden, es decir, la imaginación produce un proceso de identificación que refleja el orden existente. Para Ricoeur está forma de imaginación tiene la apariencia de un cuadro, y es designada como imaginación reproductora, que vendría a constituir el fenómeno ideológico. Por otro lado, la imaginación puede tener una función "destructora"; puede obrar como agente demoledor del orden establecido y crear nuevas significaciones, nuevos sentidos, que a su vez transformen la praxis. La función de este tipo de imaginación es productiva, es decir, producir una imagen de algo diferente, y está representada por el fenómeno de la utopía.

El desarrollo del presente capitulo, parte de la idea de que en la relación establecida entre estas figuras del imaginario social, y la realidad, lo que está en juego son las relaciones que el hombre establece con la naturaleza, con sus semejantes y, lo que nos concierne en esta investigación, su relación con el cuerpo. Para comprender los niveles en los que opera la ideología sobre éste; analizaremos las tres funciones descritas por Ricoeur en por lo menos un par de sus obras*:* deformación, legitimación, integración; y la función

de cada una en la construcción del cuerpo de las sociedades de la ideología científico-tecnológica.

Creo que en la relación ideología-cuerpo los niveles de impacto sobre éste va de los aspectos más superficiales –la representación o imagen del cuerpo, sus usos, costumbres, hábitos; así como las instituciones o entidades que intervienen en la legitimización de esta representación y de los usos– hasta alcanzar niveles de mayor profundidad, que vendría siendo la facultad de proporcionar una identidad y la encarnación más profunda del símbolo en el cuerpo del hombre.

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre la importancia del elemento simbólico y la capacidad del hombre de que al significar la naturaleza –la realidad–, no sólo nombra el mundo, sino que crea nuevas realidades, y prácticas que le permiten transformar las formas ontológicas del hombre, su cuerpo y su relación con la naturaleza. Cabe señalar que en el impacto de la ideología sobre el cuerpo tiene una función patológica, y una trascendente, una función negativa y otra positiva; pero al final el cuerpo del hombre es el agente que posibilita la realización de la ideología.

Son dos los objetivos pretendidos en este capítulo, el primero está encaminado a la comprensión y análisis del fenómeno ideológico, desde los primeras concepciones teóricas hasta alcanzar su carácter vivencial, esto a través de las tres funciones descritas por Ricoeur –deformación, legitimación e integración–, en la segunda parte de este capítulo el objetivo es conocer el impacto de la ideología científico-tecnológica en su relación con el cuerpo.

Cuando la función positiva de la ideología, que vendría siendo la de proporcionar una identidad a un grupo o individuo, pierde esa facultad, aparecen en escena las otras dos funciones de la ideología, la de deformación o distorsión y la de legitimación. Al operar la función deformadora en la ideología, se distorsionan las relaciones entre el hombre y la naturaleza; entre sus semejantes, es decir las relaciones humanas son deformadas; y además entre el hombre y su cuerpo. El cuerpo es el agente material que juega el papel principal, es el lugar, el espacio, el referente que me permite poner en cuestión los sistemas ideológicos en turno; pero también es el lugar donde la deformaciones ideológicas se encarnan, el cuerpo es el espacio donde se hacen carne los símbolos, los signos, las significaciones, creando patologías determinadas de un periodo histórico-social como la depresión, la

ansiedad, la obesidad, la soledad, que no son sino un reflejo manifiesto de un trasfondo ideológico y las distorsiones simbólicas que hay en su interior.

Me encuentro en acuerdo con Paul Ricoeur en que la realidad social por el hecho de poseer una estructura simbólica, puede y es deformada. Comprender esta deformación adquiere relevancia e importancia, al tratar de entender el impacto que genera la deformación de estos sistemas ideológicos y su impacto directo sobre el cuerpo. ¿Cómo saber cuando un sistema ideológico ha sido deformado y petrificado? ¿Cómo y en que niveles se manifiesta esta deformación en el cuerpo?

Para poder realizar un análisis de las funciones de la ideología y poder articularlas con el efecto directo sobre el cuerpo, primero será necesario realizar un esquema. Es Ricoeur quien nos proporcionara las bases teóricas para establecer y diferenciar estas funciones. Tomaremos de la obra *Ideología y Utopía*, y del capítulo III de la obra *del texto a la acción*, el apartado ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social. Para comprender la relación y el impacto de la ideología científico-tecnológica sobre el cuerpo, es Le Breton y Baudrillard quienes desde una visión antropológica y sociológica nos proporcionaran el marco teórico para comprender la relación actual de las ideologías en turno en la construcción del cuerpo.

2.1 Funciones de la ideología: deformación, legitimación, integración

La importancia en la comprensión del fenómeno ideológico como expresión del imaginario colectivo, radica en que éste juega un papel fundamental, primero para la construcción de la realidad social y segundo para la articulación de estas prácticas imaginarias en relación directa con el cuerpo. Los estudios sobre ideología, generalmente la definen como "un proceso de distorsiones y disimulos mediante los cuales nos ocultamos a nosotros mismos"[50]; cuando se habla de ideología se asocia inmediatamente con aspectos negativos, es Ricoeur quien encuentra en este fenómeno una función tanto destructiva como constructiva; partiendo así de sus usos superficiales hasta alcanzar una función de mayor profundidad, a saber, la de integridad o conservación de la identidad, que es proporcionada por Geertz.

[50] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 39, p. 349.

Las tres funciones analizadas que Ricoeur encuentra en la ideología, son de deformación-distorsión, de legitimación-creencia y de integración-conservación de la identidad. Para la primera función es Marx, Althusser y Mannheim de quien tomaremos las ideas base que permitan conocer el desarrollo y evolución de este fenómeno; por otro lado para comprender la función de legitimación, es de Weber, quien ofrecerá las herramientas teóricas necesarias para el abordaje de esta función; por ultimo para encontrar en la ideología una función que vaya más allá de la deformación y legitimación y pueda encontrar una función de mayor profundidad, es Geertz, quien proporciona las bases teóricas para la comprensión de esta función.

2.1.1 Deformación/disimulo

La primera concepción de ideología que aborda Ricoeur es tomada del joven Marx, quien define a la ideología como «todo aquello que no es realidad»[51]. Esta oposición de la ideología con la realidad tiene sus antecedentes y fundamentos en Feuerbach, para quien "la religión es el paradigma de todas las inversiones", es así como el primer concepto de ideología en Marx está construido en este modelo de inversión. Para Marx "Algo se ha invertido en la conciencia humana y nosotros tenemos que invertir la inversión, tal es el procedimiento de la crítica"[52] Este primera aproximación de la ideología se encuentra en su primer escrito *Critica de la "filosofía del derecho" de Hegel*. En esta primera aproximación Marx todavía tiene un concepto demasiado abstracto de la realidad humana; siendo su crítica sobre la realidad, la que se fundamenta en "la sospecha de la conciencia", en este primer escrito la crítica la dirige esencialmente hacia la religión.

Un segundo aporte de Marx en el desarrollo del concepto de ideología, es que en la relación entre conciencia y la realidad aparece la deformación de la conciencia, ya no mediada por la religión, sino por las condiciones materiales de trabajo; aquí la conciencia la considera como un reflejo de sus relaciones materiales, particularmente del trabajo. "El modelo que suministran los *Manuscritos*[53] es la inversión del trabajo humano en una

[51] Paul Ricoeur, *op.*, *cit.*, *supra*, nota 8, p. 65.
[52] *Ibíd.*, p. 66.
[53] Este se refiere específicamente al "Primer manuscrito" de los Manuscritos económicos y filosóficos de 1984.

entidad ajena, extraña a él, aparentemente trascendente: la propiedad privada, o más específicamente, el capital"; para Marx la transición de la era de una economía manual por el trabajo industrial y de manufactura implico la perdida de la esencia subjetiva del trabajo; "la esencia subjetiva del trabajo queda abolida y perdida frente a un poder que parece gobernar la existencia humana se convierte en el paradigma de todos los procesos similares. Algo humano se ha invertido en algo que parece exterior, superior, más poderoso y a veces sobrenatural"[54] Lo trascendente de estas primeras concepciones de ideología se da cuando este proceso de inversión no sólo es previsto en el trabajo, sino logra externalizarse a otras esferas de la realidad como el derecho, la política, la ética, el arte, la religión.

Un concepto clave que aparece en el transcurso del estudio de la ideología es presentado en *el primer manuscrito* de Marx se trata del concepto de "alienación", para Marx la alienación es "el extrañamiento, la enajenación es fundamentalmente la inversión de la capacidad humana para el proceso creativo de la objetivación"; este concepto de alienación es contrapuesto a la facultad de poiesis del hombre. Marx sabía que cuando esta capacidad le era arrebatada al hombre, peligraban las condiciones de vida para el desarrollo del ser humano. Para Marx "el ser de la especie de la humanidad es el depositario de la identidad de objetivación y autocreación. En el extrañamiento, este ser esencial queda transformado y se convierte en mero medio de existencia en el sentido de supervivencia"[55]. Este proceso de alienación, implica que mi poder de acción sobre el mundo, de objetivarme en mis acciones y en mis obras, pierde su fuerza y voluntad cuando me entrego al discurso del otro; un discurso que se da silenciosamente por establecido; además este proceso se da en la interiorización de un tipo de subjetividad y en la intersubjetividad; es decir en mis relaciones con mis semejantes. Para Marx "el extrañamiento es él mismo un proceso intersubjetivo para poder reconocer que en el extrañamiento el poder de uno es transferido, entregado a otro"[56]

En el *tercer manuscrito,* este extrañamiento además de que se da en la alienación en los procesos subjetivos; es decir es en la "esencia subjetiva" donde se da tal deformación; reconoce que fue posible gracias a la industria moderna; ésta ejerció un poder para la producción de la conciencia. "La economía política tomo la industria moderna e hizo de

[54] *Ibíd.,* p. 78.
[55] *Ibíd.,* p. 86.
[56] *Ibíd.,* p. 87.

ella un poder en la esfera de la conciencia"; aquí la conciencia asume el sentido de centro de producción. «De manera que la conciencia es el centro de referencia de toda existencia»[57].

Con la deformación de la conciencia, no sólo se da el extrañamiento de la subjetividad, sino que con esta deformación se deforman también los sentidos humanos. Marx reconoce que cuando impera la propiedad privada, surge la necesidad de tener, de poseer; para Marx el tener es extrañamiento como una alienación de todos los sentidos humanos. Este señalamiento es importante para comprender el nacimiento de las sociedades de consumo, las cuales basan sus significaciones precisamente en el hecho de tener, de poseer.

Otra aportación importante al concepto de ideología surge en el escrito *ideología alemana,* cuando Marx encuentra en lo ideológico el elemento imaginario, oponiéndolo a lo real. Para Marx "lo ideológico es lo imaginario como opuesto a lo real"[58] Pese a descubrir en lo ideológico su carácter imaginario, aun permanece la realidad en suspenso; por lo tanto la definición de ideología depende de lo que sea la realidad.

Aquí la ideología ya no es establecida entre conciencia y realidad sino entre praxis y representación. En la ideología alemana, para Marx, lo ideológico es lo que está reflejado mediante representaciones; entendiéndose así a la ideología como "la producción de ideas, de concepciones, de conciencia, está directamente entretejida con la actividad material y el intercambio material de los hombres, con el lenguaje de la vida real"[59]. Bajo este nuevo descubrimiento del carácter imaginario de la ideología, Marx señala que las deformaciones de la ideología aparecen en la medida en que nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción; encontrando aquí la esencia de la deformación.

Ante esta idea, de sospecha de la conciencia y las representaciones que de ella emanan, Marx logra vislumbrar que la producción de conciencia de los hombres no se da de manera exclusiva; sino que existe una clase gobernante, y son las ideas de ésta clase gobernante, las rectoras de la conciencia de cada época, "las ideas rectoras no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, de las relaciones dominantes

[57] *Ibíd.,* p. 104.
[58] *Ibíd.,* p. 110.
[59] *Ibíd.,* p. 117.

concebidas como idea"[60] El vínculo entre clase gobernante e idea rectora requiere de un proceso intelectual; existe implícito un verdadero trabajo mental en la trasposición de intereses particulares a intereses universales.

Existe un hecho esencial en *la ideología alemana* que transformaría la posición de ésta con la realidad. En esta obra la ideología ya no es opuesta a la praxis, sino a la ciencia –ésta idea de ciencia no hace referencia al actual modelo de la ciencia moderna, sino que tiene que ver con la constitución de la doctrina marxista al ser entendida como paradigma mismo de la ciencia.

Otro teórico de relevancia que se encargo de estudiar el fenómeno ideológico desde la teoría Marxista, fue Althusser, quien siguió estudiando y desarrollando aportaciones a la teoría ideológica. Primero, en su obra *Lenin and Philosophy* atribuye un carácter de estructura al fenómeno ideológico; segundo, la ideología deja de ser entendida como concepto y adquiere un carácter vivencial.

Althusser entiende la ideología como una superestructura de pensamiento; "una ideología no ha de considerarse como un pensamiento que alguien desarrolla porque una ideología no es algo que sea pensado, sino mas bien es algo dentro de lo que pensamos". En esta nueva idea de ideología, ésta se asemeja más a un paradigma de pensamiento construida mediante conceptos. Aunque no sea explícito, Althusser ve en esta estructura de pensamiento, una construcción simbólica.

> …pensamos con algunos conceptos, mediante algunos conceptos. Esta puede ser la razón de que nos resulte imposible tener una transparencia radical en lo que pensamos; podemos tematizar algo, pero para hacerlo nos valemos de otros conceptos que no están tematizados todavía, por lo menos durante el tiempo en que los aplicamos[61].

Finalmente reconoce que la naturaleza de toda realidad, es posible sólo gracias a sistemas ideológicos; "nos apoyamos en herencias, en tradiciones, en muchas cosas que nos ayudan a pensar y a ser, y esas cosas gobiernan nuestra manera de abordar el pensamiento. En este sentido, la ideología es algo insuperable".

---

[60] Karl Marx citado en Paul Ricoeur, *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 128.
[61] *Ibíd*., p. 156.

La otra atribución importante es que la ideología adquiere un carácter vivencial, es gracias a la ideología como el hombre puede relacionarse con su mundo; pero, un señalamiento importante que no deja de otorgar a la ideología un carácter negativo es que esta relación se da de manera inconsciente.

> De manera que la ideología es una cuestión de la relación vivida entre los hombres y su mundo. Esta relación que solo se manifiesta como «consciente» con la condición de que es inconsciente, y del mismo modo sólo parece ser simple con la condición de que es compleja, que es, no una relación simple sino una relación entre relaciones, es una relación de segundo grado[62].

Lo contribución fundamental de Althusser se da en el hecho de reconocer que la importancia de la deformación en la ideología, efectivamente se da en las representaciones, pero son las condiciones de existencia donde ésta se hace vivencial. Está postura se asemeja a la tesis de Ricoeur "no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los hombres se representan en la ideología, sino que es sobre todo su relación con esas condiciones de existencia lo que se les presenta en la ideología"[63].

Continuando con el análisis realizado por Ricoeur, es Mannheim quien amplia el concepto marxista y lo convierte en un concepto desconcertante porque incluye el concepto que afirma la ideología; es decir, al hablar sobre ideología, nuestro discurso queda atrapado por la ideología; ésta es la paradoja de Mannheim "cuando el concepto – de ideología – se extiende y se universaliza de suerte que abarca a todo aquel que pretende usarlo; esta condición de universalización es una condición en la que estamos inevitablemente atrapados"[64]

Ante esta situación de desconcierto, Mannheim intenta escapar, pretendiendo que un punto de vista evaluativo podría alcanzarse mediante la comprensión de la naturaleza del proceso histórico, y mediante la comprensión de las correlaciones que obran en la historia. Para Mannheim estas correlaciones exigían la presencia de un espectador absoluto que poseyera los criterios necesarios para determinar lo que en la historia estaba correcto y lo

---

[62] Althusser citado en Paul Ricoeur, *op., cit., supra,* nota 8, p. 170.
[63] *Ibíd.,* p. 178.
[64] *Ibíd.,* p. 191.

que no lo estaba. Sin embargo, este desesperado intento fracasa porque encuentra que en esta presunción a lo absoluto, o a la totalidad, –a través de teorías, normas, modos de pensamiento– desde donde se pretende juzgar las correlaciones de la historia, al final suelen generar en ideologías.

Mannheim intenta remediar nuevamente este fracaso, e intenta salir de esta paradoja al comparar la ideología y la utopía. En esta comparación Mannheim describe la ideología y la utopía como formas incongruentes, como puntos ventajosos, pero en discrepancia con la realidad actual. Mannheim es el primero en colocar en el mismo plano a la ideología y la utopía y suministra las bases para crear un nuevo marco teórico. No podemos salir del círculo de ideología y utopía, sin embargo para Ricoeur es posible transformar ese círculo vicioso, en un círculo practico; o ¿Por qué no? en una espiral. La única forma de trascender esta paradoja, es recurriendo al fenómeno utópico para situarnos, desde un nuevo referente que permita realizar una crítica y un proceso de reflexión sobre los actuales sistemas ideológicos.

> El juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía; "la única manera de salir de la circularidad en la que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir un juicio[65]

Esta relación entre ideología y utopía será retomada en el próximo capítulo, como posibilidad que ofrece el símbolo a la imaginación productora para crear, ensayar nuevas posibilidades que nos lleven a replantear la posición del hombre en el mundo.

Hasta aquí dejaremos la primera función de la ideología de deformación y distorsión, no sin antes señalar la importancia del hecho de que la estructura de la realidad es mediada simbólicamente, y que por ese hecho esencial, la realidad cotidiana es pervertida, produciendo una imagen distorsionada y que impacta tanto la naturaleza, mi modo de conocer, mi praxis, y mi condición existencial; a saber mi cuerpo.

---

[65] *Ibíd*., p. 203.

2.1.2 Legitimación/creencia

Para pasar a la segunda función de la ideología, cabe preguntar ¿Cómo se establece este proceso predeterminado de representación de una la realidad deformada, y cómo puede ser aceptado por una sociedad?, ¿Cómo se someten mis acciones, mi voluntad a una forma particular, preestablecida de actuar?

Para responder estas preguntas es necesario analizar la segunda función de la ideología descrita por Ricoeur, la de legitimación/creencia que se encuentra entre la relación que existe entre ideología y poder. Si la primera función de la ideología era deformación, distorsión de la realidad, esta segunda se superpone a la primera, toda ideología necesita un sistema que justifique, que legitime sus representaciones y el sistema de poder que se oculta en todo sistema de creencias y que pretende preservar.

Esta función tiene que ver con la justificación de una clase o poder dominante, otorgando un carácter de universalidad a las ideas, valores, signos, símbolos que esta infunde al interior de sus discursos y en sus instituciones. La legitimación se establece en el condicionamiento social al que estamos insertos, llámense normas, reglas, leyes, es todo un simbolismo social instituido que se encarga de determinar la legalidad de mi percepción, mis relaciones, mis acciones; de mi representación de cuerpo, del uso que le dé y de mi forma de relacionarme con él.

El papel que juega el símbolo para el ejercicio de la ideología es reconocida por Ricoeur al encontrar una herramienta de persuasión, sin el cual sería muy difícil, e incluso imposible la preservación de la ideología. Es a través del recurso de los figuras y los tropos como la metáfora, la ironía, la ambigüedad, la paradoja, la hipérbole[66], de la cuales la retorica hace uso en los discursos de los sistemas de poder para hacer valer las ideas publicas y hacerlas pasar por universales. Este paso de la retorica del discurso a la ideología se da cuando se la pone al servicio del proceso de legitimación de la autoridad

Para comprender mejor la complejidad y sofisticación de estas estrategias de poder ejercidas en el interior de la ideología Ricoeur recurre a Weber, quien proporciona las herramientas teóricas que permitan comprender este fenómeno. Weber en *Economía y sociedad*, trata el problema de dominación bajo un modelo de motivación; dentro de este

[66] Paul Ricoeur, *op.*, *cit.*, *supra*, nota 39, p. 353.

marco de motivación ofrece un análisis sobre la relación entre el grupo gobernante y las ideas rectoras.

Al introducir el concepto critico de legitimidad, trata la conjunción entre pretensión a la legitimidad y creencias en la legitimidad. Para Weber la interacción de pretensión y creencia debe situarse dentro de un apropiado marco conceptual de motivación. Aquí la ideología aparece entre esta brecha entre pretensión y creencia o en palabras de Ricoeur, "la ideología se da en la brecha abierta entre la pretensión a la legitimidad de un sistema de autoridad y la respuesta que damos en punto de creencia" [67]

Weber ve que la resolución de esta tensión entre pretensión y creencia está en función de un modelo de motivación que determina la acción social. Es claro que la diversidad de motivaciones individuales es muy vasta; sin embrago la solución propuesta es a través de una clasificación de tipos ideales. Este modelo de motivación pretende clasificar la acción social con ciertos tipos de acción significativa, propone cuatro maneras de clasificar la acción social: 1) Teleológicamente racional. Determinada por lo que se espera en cuanto al comportamiento de objetos del ambiente y de otros seres humanos. 2) Valorativamente racional. Determinada por una creencia consciente en el valor intrínseco de alguna forma ética, estética, religiosa u otra forma de conducta. 3) Afectiva. Determinada por los afectos y estados anímicos específicos del actor. 4) Tradicional: es decir, determinada por hábitos inculcados.[68]

Pero resulta que las motivaciones en sí mismas, son insuficientes para poder resolver la tensión entre pretensión y creencia; además del modelo de motivaciones se requiere de un *orden*. Este concepto se relaciona directamente con los motivos, Ricoeur aborda el término de orden con un sentido original que significa "la organización de un todo con sentido constituido por individuos"; todo orden necesita ser legitimado por el grupo o sociedad para que éste pueda prevalecer; "no podemos hablar de un orden que sea meramente impuesto y que no aspire a la legitimidad"; ¿pero en función de qué puede ser aceptado o rechazado un sistema de orden?

A través de un sistema de motivos, todo sistema de orden tiene que proporcionar la fuerza necesaria al interior de los motivos para poder mantener y hacer prevalecer el orden

[67] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 8, p. 213.
[68] *Ibíd*., p. 215.

existente; además para Weber únicamente dentro de un sistema de motivos puede garantizarse la legitimidad de un orden.

Pero, y esos motivos ¿Cómo pueden ser aceptados por un grupo o sociedad? Sólo con referencia a las creencias y a las representaciones sustentadas por quienes están sometidos a ese orden.[69] Para Weber los actores pueden atribuir legitimidad a un orden social en virtud de la tradición, la fe afectiva, la fe valorativamente racional, la positiva imposición que se considera legal. Las creencias desempeñan un papel fundamental, ya que decidirán el futuro de una estructura social o su posible destrucción; lo último debido a que la gente deja de creer en la estructura. Es fundamental mantener las creencias, para que cualquier sistema ideológico pueda prevalecer.

Ahora cabe preguntar ¿Quién establece ese orden y ese sistema de creencias? Weber introduce el término de autoridad o dominación en el punto en que considera juntos el concepto de orden y de legitimidad. Este sistema de autoridad o dominación es encabezado por un "cuerpo gobernante" con este concepto aparece la noción de un orden que es ahora impuesto. "No es el grupo como todo el que determina su organización; esta está dada por aquellos que se encuentran en condiciones de imponer el orden y por aquellos que están sometidos a ese orden"; este criterio es decisivo para comprender que la acción no está meramente orientada hacia un orden; sino que la acción está específicamente dirigida hacia la imposición de ese orden. "Lo que en definitiva está en juego en toda la ideología es la legitimación de un determinado sistema de autoridad; la función de la ideología es legitimar el sistema de gobierno dado o la autoridad dada" [70]

Es curioso y paradójico que el origen de este poder –coincido con Weber– esté en el pueblo, en las creencias y en la reproducción de la praxis. Lo que está en juego en este sistema de autoridad, es la creencia en las significaciones, tomadas como universales. Para Weber, "el origen del poder que está en el pueblo es hurtado en la misma medida en que, la plusvalía del trabajo parece pertenecer al capital; en ambos casos nos encontramos frente al mismo hurto de significación"[71].

Es importante advertir que los sistemas de autoridad basan su poder precisamente en el olvido de la sociedad o grupo, de que son estos los que otorgan poder a los sistemas de

[69] *Ibíd*., p. 218.
[70] *Ibíd*., p. 221.
[71] *Ibíd*., p. 238.

autoridad, al someter la acción, la praxis a los discursos establecidos de manera inconsciente. Mientras no se reconozca que el poder está en nuestra creencia otorgada a las significaciones impuestas como universales, no es posible una transformación del sistema ideológico. Lo que está en juego en el sistema ideológico deformado es el hurto de nuestras significaciones, la ideología sólo es posible si otorgamos creencia a las significaciones impuestas, y por ende también entregamos nuestra voluntad y nuestras acciones. Aunque Weber no designe como ideología a ese sistema de autoridad, lo que a Ricoeur le obliga a decir fue que "es en virtud de algún proceso ideológico como tenemos nuestras motivaciones en relación con el poder"[72]

2.1.3 Integración/conservación de la identidad

La última función de la ideología que contempla Ricoeur pasa del aspecto superficial de deformación y legitimación de un sistema ya distorsionado y adquiere mayor profundidad; aquí la actitud ante la ideología ya no es la de sospecha, sino es vista como la facultad de un sistema ideológico de otorgar integración y conservación de la identidad de un grupo, sociedad o individuo.

Para estudiar ésta función estudiaremos directamente la obra de Geertz, *la interpretación de las culturas*, en donde el autor proporciona las herramientas necesarias desde el campo de la antropología para poder encontrar en la ideología esta última función. Aquí la ideología se asemeja más a un "sistema cultural"; para Geertz es a través de un sistema de símbolos como elaboramos un modo particular de organización, tanto social como psicológica.

La cultura, es así entendida, como un contexto simbólico que encierra a los distintos acontecimientos tanto sociales como psicológicos, que por su carácter semiótico pueden ser interpretables. En *La interpretación de las culturas* Geertz dice:

> …la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano… se trata de una meta a lo que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas de signos interpretables (que ignorando las acepciones

[72] *Ibíd*., p. 240.

> provisionales, yo llamaría símbolos) la cultura no es una entidad, no es algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales. La cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa[73].

Bajo esta idea, la función de la ideología se asemeja más a un sistema cultural en donde se exige otro enfoque para estudiar los fenómenos sociales y psicológicos que ésta encierra, ya no a través de un marco causal, ni estructural, ni de motivación, sino en un marco semiótico. En esta última función, la cultura se entiende más, como un proceso de construcción semiótico en donde el concepto de acción simbólica es fundamental. Aquí Geertz reconoce que "la acción es simbólica, lo mismo que el lenguaje"; mientras que para Ricoeur es preferible hablar de acción como algo dado por mediación simbólica.

Para comprender este proceso mediante el cual se concibe a la acción simbólica; Geertz subraya el carácter público; tanto en los deseos individuales, como en la codificación de la acción social en donde existe un vinculo establecido gracias a las significaciones; por lo tanto estos símbolos más allá de ser considerados como entidades psicológicas, son más bien entidades culturales. En este sentido la acción social se encuentra estrechamente vinculada a la relación social en la que "un curso de acción en el cual cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción de otros, sino que motiva su acción con símbolos y valores que ya no solo expresan caracteres de deseabilidad privada hechos públicos, sino reglas que son en sí públicas". Es decir el carácter público o social juega un papel esencial en la codificación, estructuración de los símbolos al operar sobre la acción individual; estos símbolos "entran en sistemas articulados y estructurados, en virtud de los cuales los símbolos tomados aisladamente se intersignifican" Geertz habla así de sistemas de símbolos en interacción, de modelos de significación sinérgicas.

Es a partir de esta idea como el fenómeno ideológico pierde la connotación negativa y adquiere en esta última función un carácter positivo al reconocer la necesidad y la dependencia de cualquier grupo, comunidad o sociedad de mantener programas culturales para ordenar las acciones de su vida y proporcionar un sentido a su praxis, este hecho señala la importancia y trascendencia de las significaciones para la vida del ser humano ya

[73] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 27.

que según Geertz, "el hombre es precisamente el animal que mas depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta"[74].

La razón de esta necesidad dice Geertz se debe a que sin estos sistemas culturales, la conducta del hombre sería imposible:

> El hombre necesita tanto de esas fuentes simbólicas de iluminación para orientarse en el mundo, porque la clase de fuentes no simbólicas que están constitucionalmente insertas en su cuerpo proyectan una luz muy difusa…si no estuviera dirigida por estructuras culturales –por sistemas organizados de símbolos significativos–, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia seria virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella[75].

Este hecho sugiere ya una cualidad única y exclusiva del ser humano, que quizá aun no hemos comprendido, ni se ha estudiado con detenimiento y tiene que ver precisamente con la naturaleza del hombre y que en este trabajo hemos designado bajo el concepto de lo simbólico y de lo imaginario, siendo precisamente los elementos que han llevado a la creación del hombre por sí mismo.

> Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determino sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. El hombre se creó a sí mismo[76].

Es así como ahora podemos comprender también a la ideología como un sistema cultural, entendida por Geertz como "una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y

[74] *Ibíd.,* p. 51.
[75] *Ibíd.,* p. 52.
[76] *Ibíd.,* p. 53.

llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas"[77].

Para Geertz las ideologías son entendidas como sistemas de símbolos en interacción, estructuras de entretejidas significaciones. Estos sistemas simbólicos son fuentes extrínsecas de información en virtud de las cuales puede estructurarse la vida humana, son mecanismos extrapersonales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo. Los esquemas culturales –religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos– son "programas"; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de la organización de procesos orgánicos.[78]

Por su parte, Ricoeur al considerar que "la acción esta mediada simbólicamente", es fundamental para la comprensión del fenómeno ideológico, en el cual un agente, no es consciente de sus razones de actuar, y estas son coordinadas en un orden simbólico representado para sí mismo, en este hecho existe ya un alejamiento de las representaciones, y es en la colectividad donde este alejamiento de la representación es más manifiesto, ya que considera que estas representaciones son principalmente sistemas de justificación y de legitimación del orden establecido. En este sentido –afirma Ricoeur– "las ideologías son en primer lugar representaciones tales que refuerzan y fortalecen las mediaciones simbólicas, incorporándolas por ejemplo en relatos, crónicas, por medio de los cuales una comunidad repite en cierto modo su propio origen, lo conmemora y lo celebra"[79]

Un señalamiento importante en esta función consiste en que los sistemas culturales son para el hombre tan vitales como los sistemas orgánico-biológicos ya que –afirma Geertz– "la conducta humana tiene que estar controlada en un grado importante, si ha de alcanzar alguna forma efectiva, por programas o modelos extrínsecos"; esto quiere decir que los esquemas de conducta del hombre están guiados por patrones culturales, antes que genéticos. El hombre tiene que construir modelos simbólicos que le permitan vivir bajo ciertas estructuras de orden social, que bien, vendría siendo la ideología. Así la función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma al proveer conceptos llenos de

[77] *Ibíd*., p. 57.
[78] *Ibíd*., p. 189.
[79] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 39, p. 227.

autoridad que le den sentido, al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales pueda captársela sensatamente.[80]

A partir de esta idea podemos comprender ahora la importancia del elemento simbólico, en el momento de interpretar las patologías que acontecen al hombre en la actualidad. Entender que las significaciones que proporciona un sistema cultural son tan indispensables para la vida del hombre, ya no sólo para darle un sentido y orientación a su vida, sino que, si el sistema cultural se deforma, éste impacta de manera directa no sólo en las representaciones de la realidad, sino que ocasiona disfunciones en el organismo biológico en y a distintos niveles.

Comprender la función de la ideología como una necesidad esencial para proporcionarnos una identidad e integración como grupo e individuos, es tan importante para entender que la deformación y las distorsiones al interior de está, afecta a todas las esferas de la vida social ya que todo nuestro sistema de percepción y cosmovisión están regidos por estos sistemas, a tal punto que las ideologías pueden convertirse en una clave o código de lectura artificial y autoritaria tanto de nuestra manera de vivir, como del lugar que ocupa el grupo y el hombre en la historia del mundo ya que al transformarse en visión del mundo, la ideología se convierte en un código universal para interpretar todos los acontecimientos del mundo.

Para resumir este largo recorrido del estudio de la ideología, señalaremos de manera breve las características que según Ricoeur encierra el fenómeno ideológico

- Hay acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de uno está orientado en función del de otro. En este nivel del carácter significativo mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción, donde el fenómeno ideológico aparece en toda su originalidad. Está ligado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, de ponerse en juego y en escena.
- La ideología corresponde a lo que se podría llamare una teoría de la motivación social; es a la praxis social lo que es un motivo a un proyecto individual; un motivo es a la vez lo que justifica y lo que impulsa. La ideología siempre es más que un reflejo en la medida en que es justificación de un proyecto.

[80] Clifford Geertz, *op*., *cit*., *supra,* nota 74, p. 191.

- Toda ideología es simplificadora y esquemática. Es una clave, un código, para permitir una visión de conjunto, no solo del grupo, sino de la historia y, en último término, del mundo. Su capacidad de transformación sólo es preservada a condición de que las ideas que vehiculiza se conviertan en opiniones, de que el pensamiento pierda rigor para acrecentar su eficacia social, como si la ideología sola pudiera mediatizar, no sólo la memoria de los actos fundadores, sino también los propios sistemas de pensamiento. Esta mutación de un sistema de pensamiento en un sistema de creencia es el fenómeno ideológico
- El código interpretativo de una ideología es algo en lo cual los hombres habitan y piensan, más que una concepción que ellos ponen ante sí. O en otras palabras una ideología es operatoria; actúa a nuestras espaldas. Más que pensar en ella, pensamos a partir de ella. La falta de transparencia de nuestros códigos culturales es una condición de producción de los mensajes sociales.
- La inercia y el retardo que caracterizan al fenómeno ideológico. Significa que lo nuevo no puede ser recibido, sino a partir de lo típico, surgido por su parte de la sedimentación de la experiencia social. La ideología se sedimenta mientras que los hechos y las situaciones cambian. Se disimula.

Es importante señalar que en las dos primeras funciones los teóricos abordados describen el fenómeno ideológico de manera negativa, ante este hecho habría que preguntar ¿Cuál es la ideología que todos estos teóricos tratan de describir y estudiar? Al encontrar deformación y distorsión en la realidad trata específicamente de una ideología en particular, Ricoeur llega a la conclusión de que en la era capitalista “la mayor ideología no es una ideología religiosa sino que es precisamente la ideología del mercado” la ideología emigró de la esfera religiosa a la esfera del mercado, a la ciencia y a la técnica.[81] Para Ricoeur la ciencia y la técnica se vuelven ideología desde el momento en que ocultan detrás de su pretensión de cientificidad su función de justificación del sistema militar e industrial del capitalismo avanzado

.

[81] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 39, p. 254.

2.2 La ideología de la modernidad, las significaciones y el cuerpo

Hemos llegado a la segunda parte de este capítulo, entendiendo que el largo recorrido por el que nos ha llevado el estudio de la ideología, ha sido con el único fin de clarificar el denso y complejo fenómeno de la ideología, desde sus primeras concepciones teóricas, sus mecanismos y estrategias en las que opera hasta llevarlo, o mejor dicho, traerlo al campo de la experiencia, lo vivencial; es decir al cuerpo.

Preguntar por la importancia de la ideología en el hombre, es preguntar por la importancia que tiene para el hombre el hecho de significar, de dar sentido y orientación a su vida en el mundo a través del acto de imaginar, de convenir en los imaginarios colectivos. Como ya se ha visto este acontecimiento es más complejo que una simple intención fantasiosa del hecho de querer imaginar algo; esto no es así, estos imaginarios están previamente esquematizados, simplificados, arreglados de manera inconsciente; es decir, hemos olvidado que somos los creadores de esas formas de organización e interpretación y que somos responsables de mantener esas ilusiones a través de la reproducción de las significaciones –inherentes a cada sistema ideológico– y de la praxis que toda ideología exige, reclama, a través de los sistemas de autoridad que se encargan de perpetuar el sistema dado. Finalmente podemos reconocer que la importancia de la imaginación radica en que, el hombre necesita de estas "ilusiones" que sirvan de recurso para la "conservación de la vida".

Preguntar por la relación de la ideología con el cuerpo, es preguntar por la función y la posición en las que se juega el cuerpo. En primer lugar considero que él cuerpo es el referente, el lugar y el espacio que permite crear, que hace posible ese plan trazado por la ideología, es el soporte último que me permite encarnar y dar vida a un sistema ideológico. Sin embargo, el actual sistema ideológico, así como tiene el poder de hurtar los significados, lo mismo ha sucedido con el cuerpo, el cuerpo como carne, como experiencia y posibilidad de desarrollo humano; le ha sido arrebatado al hombre, transformándolo en un alter ego y en un objeto más de consumo. En segundo lugar creo que es necesario realizar una reflexión sobre las formas en que es concebido el cuerpo; para así poder repensar su situación y su posición en el mundo.

Entender que el cuerpo entra un campo ideológico-político que operan sobre él, es volver a captar la importancia que juega los sistemas culturales, los signos, los símbolos,

las significaciones en la creación de la condición humana cuyo impacto directo no sólo es manifestado en la naturaleza, sino en el caso que nos concierne, en el cuerpo del hombre. El símbolo se hace carne en el cuerpo, le proporciona una forma ontológica que es dinámica e histórica. Estas formas no necesariamente adquieren un carácter lineal-evolutivo, sino que los sistemas ideológicos pueden deformar inclusive la imagen, los usos, y los abusos a los que se somete al hombre y a su cuerpo.

Para desarrollar esta segunda parte será necesario responder a estas preguntas ¿Cuál es la función del símbolo en el cuerpo?¿Cuál y en que niveles se relaciona la ideología de la ciencia y de la tecnología con el cuerpo?; ¿Cuáles, o quiénes son las entidades que legitiman, la representación y los usos del cuerpo? ¿Cuáles y cómo se manifiestan las deformaciones en el cuerpo? ¿Cómo saber cuándo las ilusiones que proporciona una ideología, más allá preservar la vida, atentan contra esta?

2.2.1 La integración, conservación de la identidad y el cuerpo

Le Breton, en *Antropología del cuerpo y modernidad* menciona que "vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna"[82]. La relación que establece entre el cuerpo y la realidad social, radica en que la construcción del cuerpo va del mundo simbólico, hacia la encarnación de éstos sobre el cuerpo del hombre. Le Breton considera que en cada sistema cultural, o en cada ideología, existe en su interior, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos; estas ideologías le otorgan un sentido y valor[83], y que además son variables de una sociedad a otra.

> Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explicitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana[84].

---

[82] David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva visión, 2002, p. 7.
[83] *Ibíd*., p. 8.
[84] *Ibíd*., p. 13.

Continua:

> Aunque el sujeto tenga solo una comprensión rudimentaria de sí mismo, [la cultura] le permite otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de que esta hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas, y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores[85].

Pero ¿Qué es lo que ocurre cuando una ideología ya no es capaz de conservar la identidad y por lo tanto la capacidad de integración del individuo?

El momento en que una ideología pierde su función más profunda, aparece cuando un sistema cultural ya no puede proporcionar los sentidos, las significaciones necesarias para que una sociedad o individuo pueda sentirse identificado con el grupo y con la identidad o imagen de sí mismo para orientarse en la vida. Le Breton considera que esta disfunción se presenta en la escisión entre el agente social y la capacidad de integración.

> Es posible un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el hombre se abandono a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad[86]

Ante esta incapacidad del sistema ideológico de poder preservar una integridad y conservación de la identidad, sabemos que la facultad de los imaginarios ya no pueden ofrecer las ilusiones necesarias para conservar la vida; por el contrario existe una deformación que atenta y encarna en el cuerpo. Sabiendo esto es necesario preguntar ¿Cuál es la situación actual de la ideología científico-tecnológica en la que se encuentra inserto el cuerpo?

---

[85] *Ibíd.,* p. 13.
[86] *Ibíd.,* p. 15.

2.2.2 Antecedentes de la ideología de la ciencia y la tecnología

Actualmente en las sociedades de occidente existe una forma muy particular de representar al cuerpo; Según Le Breton, el cuerpo es concebido como un *alter ego*. Para Le Breton esta nueva forma de representar el cuerpo moderno pertenece a un orden diferente, ya que, implica la ruptura del sujeto con los otros. Según ésta nueva concepción, el cuerpo occidental es el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del ego; es la parte invisible del sujeto, el factor de individuación"[87], para éste autor las actuales concepciones del cuerpo están vinculadas, con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber oficial sobre el cuerpo.

Al parecer todos estos acontecimientos, hunden sus raíces en los siglos XVI y XVII, en la Europa renacentista, en donde diversos acontecimientos históricos transformarían los paradigmas hasta entonces establecidos y legítimos sobre la realidad, y pasarían a dar paso a una nueva era en la historia del hombre de las sociedades occidentales. El emprendimiento de los anatomistas en el estudio del cuerpo, que vendría a reivindicar el saber biomédico; el advenimiento de la filosofía mecanicista; el matrimonio entre el racionalismo y el empirismo, que daría forma a la nueva visión científica; el surgimiento de la revolución comercial, que establecería las bases del nuevo sistema de producción capitalista, transformaría los paradigmas ideológicos hasta entonces establecidos sobre la realidad; ocasionando una transformación ontológica en el hombre; en sus sistemas de organización económicos, políticos, sociales y en la representación y usos del cuerpo.

Antes del advenimiento del renacimiento, la representación que se tenia del cuerpo era distinta. Según Le Breton en las sociedades tradicionales de la edad media, la concepción del cuerpo era muy distinta a la de la modernidad, en estas sociedades en el hombre existía un vínculo con la naturaleza.

> El cuerpo humano en las tradiciones populares estaba subordinado a una totalidad social y cósmica. Un tejido de correspondencias entremezcla en un destino común a los animales, las

[87] *Ibíd.,* p. 8.

> plantas, el hombre y el mundo invisible; todo está vinculado, todo acontecimiento significa. Estas sociedades estaban regidas por las leyes de la participación, vinculada con una relación de simpatía con todas las formas animadas o inertes que se juntan en el medio en el que vive el hombre[88].

Bajo esta cosmovisión, afirma Le Breton que no existía ninguna ruptura cualitativa entre la carne del hombre y la del mundo. El cuerpo humano era, en las tradiciones populares, el vector de una inclusión; el que vincula al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren el mundo. Con el advenimiento del renacimiento esta concepción del cuerpo perdería todo su sentido, para recobrar uno nuevo, ahora el cuerpo vendría a definir al individuo, al mismo tiempo que lo separa de los otros y del resto de la naturaleza.

Esta, no es la única visión, existe otra que se contrapone a ésta, la visión cristiana, ya había en el cuerpo un dualismo, sólo que no era mente-cuerpo, sino alma-cuerpo, en donde de igual forma se desvirtuaba al cuerpo y se ponderaba el alma como medio de liberación y salvación. Este dualismo cristiano era la visión que legitimaban y suministraban las instituciones clericales sobre las que apoyaba el cristianismo. En la edad media, predominó el cristianismo como instrumento cultural de poder; la institución cristiana ocupaba hoy el lugar de la ciencia y la tecnología. Ya existía un dualismo, sólo que la diferencia radicaba en que la dualidad imperante era la de alma-cuerpo. Según Heller los intelectuales de la modernidad pudieron encontrar que éste dualismo cristiano de la edad media, había sido inventado con el fin de armonizar dos tareas contradictorias en un acto. Por una parte, es de esa dualidad de donde proviene el carácter pecaminoso del actor humano, atado a su parte perecedera, el cuerpo, y no sólo produjo esto un axioma ontológico, sino que aporto también de hecho una descripción realista de la política y la ética cristianas. Al mismo tiempo, la dualidad invistió al sujeto cristiano con un componente, el alma, que era el órgano de comunicación con lo divino y el heraldo de la redención de esta frágil vasija[89]. Esta diferencia sobre la concepción del cuerpo, durante la edad media, difiere a la descrita por Le Breton de las sociedades tradicionales; en éste trabajo no es nuestra intención refutar una visión y validar otra, nuestro interés se centra, en

[88] *Ibíd*., p. 33.
[89] Ágnes Heller, *Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995, p. 11.

la representación o concepción que le es otorgado al cuerpo, siempre, por una ideología que es respaldada por un sistema de poder. Lo que no se puede negar es reconocer que durante la edad media, la ideología operante estaba en gran medida controlada por el cristianismo y su poder como sistema de autoridad para legitimar la cosmovisión de la realidad.

Otro acontecimiento significativo, dentro de los hechos históricos que terminarían por transformar la organización social y psicológica de las sociedades occidentales fue la reivindicación del saber biomédico naciente. El saber sobre el cuerpo se convierte en un saber más o menos oficial de un grupo de especialistas protegido por las condiciones de racionalidad de su discurso[90].

Con el surgimiento de la "filosofía mecanicista", cambiaria por completo la representación que se tenia del cuerpo para ser reemplazada por la de una maquina. Esta metáfora se volvería la concepción dominante de la era moderna. Con el matrimonio del racionalismo y el empirismo se asentarían las bases para que se gestara la nueva ciencia moderna, adquiriendo un poder explicativo y factual que fue cobrando mayor fuerza al inspirar el desarrollo del sistema capitalista.

Este nuevo paradigma que redefiniría la realidad, se asienta en la clave del método cartesiano, la duda radical en su ya conocido «*cogito ergo sum*», este principio deduce que la esencia de la naturaleza humana se halla en el pensamiento. Este forma de conocer la realidad cambiaria completamente la forma ontológica del ser humano; el cogito hizo que la razón fuese más cierta que la materia, dando lugar a la separación de la mente y el cuerpo.

Con este nuevo paradigma el cuerpo adquiere una nueva representación y es colocado bajo la mirada de la sospecha. El universo de lo vivido, de lo sentido, tal como aparece a partir de la actividad sensorial, cae en desgracia a favor de un mundo inteligible, que sólo puede ser expuesto, sin errores, por el pensamiento racional" [91]. Según Descartes, era preciso purificar la inteligencia de las escorias corporales e imaginarias que pueden mancillar la actividad de conocimiento con el peso de lo ilusorio. Con el surgimiento del racionalismo no sólo se coloca a la razón como único medio para poder alcanzar el

[90] David Le Breton, *op*., *cit*., *supra,* nota 85, p. 59.
[91] *Ibíd*., p. 196.

conocimiento, sino que a además se funda una nueva epistemología que excluiría por completo al cuerpo del campo del conocimiento.

> Este imaginario tecno-científico instruye el proceso del cuerpo fundado en la constante de la precariedad de la carne, de su falta de resistencia, de su imperfección en la aprehensión sensorial del mundo, de la enfermedad y del dolor que lo aquejan, del envejecimiento ineluctable de sus funciones y de sus órganos, de la ausencia de confiabilidad en sus capacidades y de la muerte siempre amenazante[92].

Este dualismo colocaría al cuerpo en dos extremos opuestos, para Le Breton, en un extremo el cuerpo fue despreciado y destituido por la tecno-ciencia y en el otro extremo colocaría al cuerpo como un objeto mimado de la sociedad de consumo. Por una parte el cuerpo bajo la mirada de la sospecha, terminaría por anularlo, por eliminarlo, a causa de su débil rendimiento informativo, de la fragilidad, de la gravedad, de su falta de resistencia; por otra parte el cuerpo reaparecería como una manera de resistencia, como instrumento y único medio de salvación a través de lo que éste experimenta, de su apariencia, de la búsqueda de la mejor seducción posible, de la obsesión por la forma, por el bienestar, de la preocupación por mantener la juventud. En ambos casos afirma Le Breton el cuerpo esta disociado del hombre al que encarna y deja de ser la fuente de identidad indisoluble del hombre al que le da vida, originando una especie de distancia ontológica que los separa.[93]

2.2.3 La ideología científico-tecnológica y el cuerpo hoy

La situación actual del cuerpo inmerso en la ideología en turno que impera en las sociedades occidentales, lo han llevado a disociarlo del hombre, transformándolo en una cosa, un objeto, una mercancía, un *alter ego*, un fetiche, un signo.

Existe en toda esta transformación de representaciones, una inversión de la representación y los usos del cuerpo. Si en un inicio el cuerpo fue devaluado, por la ciencia, por su fragilidad y gravedad, se debe a que éste en comparación con la maquina resultaba demasiado humano. Para Baudrillard quizá esta transformación se debió al hecho de encontrar en el individuo ya no su fuerza de producción, sino su fuerza de consumo. Y bajo

---

[92] David Le Breton, *Adiós al cuerpo*, México, La cifra, 2007, p. 19.
[93] David Le Breton, *op*., *cit*., *supra*, nota 85, p. 217.

esta lógica era necesario recuperar, salvar al cuerpo. En lugar de ser el signo de la caída, se convierte ahora en una tabla de salvación. La sensibilización más narcisista del individualismo contemporáneo ha modificado los términos de la relación dualista del hombre con su cuerpo.[94]

¿Cómo se ha expresado esta inversión en el hombre? Para Le Breton el hombre occidental tiene, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como un objeto especial. La identidad de sustancia entre el hombre y su arraigo corporal, se rompe, por esta singular relación de propiedad: poseer un cuerpo.[95]

Ante esta inversión de la revalorización del cuerpo; surge en las sociedades modernas una nueva era del cuerpo, en donde ahora es concebido como un accesorio, "objeto de una escenificación de sí mismo". El cuerpo es sometido a un *design* impuesto por los sistemas de comunicación. Expuesto como representante de sí mismo, origen identitario manipulable, el cuerpo se convierte en afirmación de sí, puesta en evidencia de una estética de la presencia[96]. Los imperativos de apariencia y juventud son los imaginarios sociales que rigen nuestra sociedad sobre la idea del cuerpo. Bajo este nuevo crisol el cuerpo ha adquirido nuevos sentidos y nuevos usos en donde aparece la pretensión de una exaltación de la imagen del cuerpo. En ésta nueva representación éste es vivido como un *alter ego*, en donde al parecer toda la existencia del hombre, se ha volcado sobre un cuidado obsesivo y exacerbado de la imagen que éste refleja.

> Actualmente, el cuerpo se ha convertido en blanco de múltiples atenciones y es, al mismo tiempo, objetivo de grandes inversiones. La presentación y representación del «yo»,… ha ganado una especial relevancia en relación con los nuevos estilos de vida y el retorno del mito de la eterna juventud. Las prácticas y los saberes son promovidos por múltiples especialistas, como los estilistas, los médicos, los publicistas y los esteticistas, que han contribuido a crear o definir y legitimar los nuevos códigos éticos y estéticos de los usos sociales del cuerpo. Todo este nuevo interés que despierta el cuerpo está estrechamente ligado a transformaciones sociales profundas, a cambios en el modo de producción y en las formas de relación, como también a la emergencia de nuevas formas de dominación.

---

[94] *Ibíd.,* p. 155.
[95] *Ibíd.,* p. 97.
[96] David Le Breton, *op*., *cit*., *supra*, nota 93, p. 25.

> La exaltación de la cultura consumista el cuerpo se transforma en mercancía y pasa a ser el medio principal de producción y distribución de la sociedad de consumo. Así, su mantenimiento, reproducción y representación se convierten en temas centrales en la sociedad de consumo[97].

Para comprender este complejo proceso de sistematización de la ideología y su *modus operandi* sobre el cuerpo, Baudrillard realiza un análisis muy lúcido en su obra *La economía política del signo*[98], en donde analiza el proceso de revalorización del cuerpo como mercancía –y como medio principal de producción y distribución– que tiene que ver con la fetichización de éste al servicio de la nueva cultura del consumo.

En *la economía política del signo,* para Baudrillard el termino fetiche, "remite a una fuerza, a una propiedad sobrenatural del objeto, y por lo tanto a la misma virtualidad mágica del sujeto, a través de los esquemas de proyección y de captura, de alienación y de reapropiación"[99]. Este complejo proceso de disimulo, de artificio, requiere de un trabajo cultural de signos, en donde lo que se encarnaría para el sujeto alienado, sería el significante; siendo así en el fetichismo, lo que habla es la pasión del cifrado que, regulando y subordinándose a la vez objetos y sujetos, los destina juntos a la manipulación abstracta, para Baudrillard es ésta la articulación fundamental del proceso de la ideología.

Ahora, en cuanto al proceso de fetichización de la mercancía, sucede que el producto es vaciado de su sustancia concreta de trabajo y es sometido a un trabajo de significación, de abstracción cifrada, "proceso activo, colectivo, de producción y reproducción de un código, de un sistema, investido de todo el deseo desviado, errante, desintrincado del proceso de trabajo real y transferido sobre lo que precisamente niega el proceso de trabajo real"[100] El dominio de esta lógica opera de la misma manera sobre el cuerpo.

Baudrillard al centrar su análisis principalmente sobre las sociedades posindustriales, las sociedades de consumo en donde actualmente existe una obsesión por la

---

[97] Martínez, Ana, *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*, Universidad de A Coruña, Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración, Revista Papers 73, 2004, págs.127-152., p. 131.

[98] Jean Baudrillard, *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974.

[99] *Ibíd*., p. 92.

[100] *Ibíd*., p. 95.

liberación del cuerpo y de la belleza, se da cuenta que esta cultura del consumo opera bajo una lógica de consumo de signos, en donde el cuerpo –como imagen invertida– aparece dentro del abanico de los objetos de consumo, y bajo el signo de la liberación sexual, comienza a ser objeto de numerosas inversiones narcisistas, físicas, eróticas. Esto confirma la idea del cuerpo como objeto de salvación, con esta idea vuelve a ser mistificado sólo que ahora no es el alma, el medio de salvación, sino la imagen distorsionada del cuerpo.

Este proceso de inversión, funciona de acuerdo a las leyes de la «economía política del signo», en donde, el individuo debe tomarse a sí mismo como objeto, como «el más bello de los objetos» psíquicamente poseído, manipulado y consumido para que pueda instituirse en un proceso económico de rentabilidad. Lo que Baudrillard ha encontrado en sus análisis es que las estructuras actuales de producción y consumo proporcionan al individuo una doble representación de su cuerpo: como una forma de capital y como fetiche[101], es decir, el cuerpo moderno se exhibe como una forma de inversión y signo social a la vez.

En este proceso sólo es posible a través de una reinversión narcisista –que es orquestada como mística de liberación y de realización–, en donde el cuerpo es reapropiado en función de objetivos capitalistas; es decir, según la exigencia de instrumentalidad directamente valorada en función del código y de las normas de una sociedad de producción y consumo dirigidos. Es así como el cuerpo es manipulado como uno de los múltiples significantes del status social.[102] En este proceso de sacralización, deja de ser carne, y se convierte en un objeto de culto narcisista.

> Es necesario que el individuo pueda redescubrir su cuerpo e invertirlo narcisísticamente para que la fuerza del deseo pueda convertirse en demanda de objetos/signos manipulable racionalmente. Es necesario que el individuo se considere a sí mismo, como el más bello de los objetos, como el material de intercambio más preciado, para que pueda instituirse a nivel del cuerpo desconstruido, de la sexualidad desconstruida, un proceso económico de rentabilidad[103].

---

[101] Jean Baudrillard, *La sociedad de consumo*. *Sus mitos, sus estructuras*, España, Plaza y Janes, 1974, p. 186.
[102] *Ibíd*., p. 188.
[103] *Ibíd*., p. 194.

La gravedad de este problema radica en que esta ideología, nombrada del consumo, no sólo opera en los sistemas económicos de mercantilización sino que esta ideología opera como sistema cultural, otorgando una organización muy peculiar tanto social como psicológica, que se toma por norma y exigencia, abarcando muchas esferas de la realidad social. El sistema de salud no escapa a esta ideología. Según Baudrillard para la medicina moderna, la salud es definida como "una función general de equilibrio corporal, que está mediada por una representación instrumental del cuerpo"; pero, cuando esta mediación es también cruzada y representada como un bien de prestigio, se convierte en exigencia funcional de status, y es en ese momento, donde la salud entra a formar parte de la lógica competitiva, que se traduce en una demanda ilimitada de servicios médicos, quirúrgicos y farmacéuticos.[104]

Para Baudrillard la salud es más un imperativo ligado al status; es una valorización y dentro de esta valorización, la «forma», se junta inmediatamente con la belleza. El impacto que paradójicamente pueden generar estas exigencias de salud –como status social– sobre el cuerpo como carne del hombre cobra sentido si se toma en cuenta que "cualquier decepción de prestigio, cualquier revés social o psicológico es inmediatamente somatizado".

Veamos el ejemplo de algunos análisis realizados por Baudrillard. Dentro de estas exigencias que reclama el status de una sociedad narcisista, resalta la obsesión por la delgadez, que es característico como sistema cultural en este tipo de sociedades. Esta belleza imperativa y universalizada es inseparable de la delgadez y para Baudrillard la liberación del cuerpo tiene mucho que ver en la construcción de este imperativo, de este objeto de solicitud. Según Baudrillard el cuerpo es liberado como objeto de doble solicitud, por un lado tenemos, el inmerso proceso de solicitud gratificadora, que puede ser descrito como institución moderna del cuerpo, que se acompaña de una inversión igual y asimismo considerable de solicitud represiva; que es expresada en todas las obsesiones colectivas modernas relativas al cuerpo. Para una comprensión más lúcida pone el ejemplo de la higiene. La ética contemporánea santifica el cuerpo en su abstracción higiénica, en toda su pureza de significante desencarnado. Es así como la preocupación higiénica da lugar a una moral lúdica: "elude las visiones profundas en beneficio de una religión superficial,

[104] *Ibíd.,* p. 199.

cutánea, del cuerpo"; el cuerpo es así controlado bajo estos imperativos, estas técnicas lúdicas de control.

Liberado al cuerpo, en lo que se refiere a todas sus posibilidades de satisfacción, ha creído liberar una relación armoniosa preexistente de modo natural en el hombre, entre él y su cuerpo, pero esto no es así –asegura Baudrillard–, ve en esta liberación un «*error fantástico*». Para el autor toda la pulsión agresiva antagonista, refluye al mismo centro de la solicitud universal por el cuerpo; y es ésta quien anima la verdadera operación de autorrepresión.

> Esta pulsión es la que, alimenta ese encarnizamiento autodestructivo irreprimible, irracional, en el que la belleza y la elegancia, que en el origen constituían una aspiración, no son más que una excusa para un ejercicio disciplinario cotidiano, obsesivo. El cuerpo, en un cambio total de la situación, se transforma en ese objeto amenazador que hay que vigilar, reducir, mortificar con fines estéticos, con los ojos fijos en las enflaquecidas y demacradas modelos de Vogue, en las que podemos descifrar toda la agresividad invertida de una sociedad de la abundancia hacia su propio triunfalismo del cuerpo, toda la negación vehemente de sus propios principios[105].

Dicho de otro modo, bajo este misticismo de la liberación del cuerpo, los sistemas actuales de salud juegan como sistemas de poder y autoridad con capacidad de legitimar los modelos de salud, al apoyarse sobre una lógica de status social en el que se exige, imitar, seguir estos modelos, implícitamente se reproducen las significaciones de la belleza y la delgadez, se instituyen como imaginarios sociales, como "idealismos" universales sobre lo que "debe-ser cuerpo". Pero bajo estas exigencias se descubre un profundo y complejo proceso, de represión, en el que se ejercen formas muy sutiles, controladas y legitimadas de violencia sobre el cuerpo.

Otro ejemplo ilustrativo que pone de manifiesto este deformación distorsionada de las exigencias impuestas por esta economía política del signo y que operan sobre el cuerpo, aparece –nuevamente– en las sociedades posindustriales, en donde esta vez analiza el fenómeno social que afecta de manera directa sobre el cuerpo: la fatiga. ¿No es curioso el hecho de que ésta fatiga endémica, es privativa de las sociedades ricas y es el resultado de

[105] *Ibíd.,* p. 204.

la superación del hambre y la penuria endémicas característica principal de las sociedades preindustriales? Según Baudrillard "La fatiga, como síndrome colectivo de las sociedades posindustriales, pasa a formar parte de las anomalías profundas, de las disfunciones del bienestar"; y carece de causa ya que no guarda ninguna relación con la fatiga muscular energética; por el contrario se habla de gasto nervioso, de depresividad y de conversión psicosomática. Para Baudrillard esta fatiga significa que la sociedad de consumo, es en realidad una sociedad de «*stress*», de tensión, de «doping», en la que el balance global de satisfacción acusa un déficit cada vez mayor, en la que el equilibrio individual y colectivo está cada vez más comprometido a medida que se multiplican las condiciones técnicas de su realización.[106]

Esto se debe a que bajo la lógica de las sociedades de consumo, éste proceso en lugar de equilibrar las oportunidades y suavizar la competición social, hace más violenta, más aguda, la competencia bajo todas sus formas.

> Con el consumo, estamos finalmente sólo en una sociedad de competencia generalizada, totalitaria, que opera en todos los niveles, económico, saber, deseo, cuerpo, signos, impulsos, todo ello, cosas en lo sucesivo producidas como valor de intercambio en un proceso incesante de diferenciación y superdiferenciación[107]

En una sociedad de consumo, donde la identidad del individuo está en función del prestigio de la imagen, de los signos con los que éste se presenta ante la sociedad, crea demandas y exigencias sociales, en donde los individuos entran en una competencia social e individual, con la única pretensión de poder estar a la altura de estas exigencias impuestas; esto termina por generar diversos tipos de violencia, una violencia demasiado sistematizada, sutil, silenciosa, y latente que termina por encarnar en el cuerpo del hombre.

> …la fatiga es una contestación larvada, que se vuelve contra uno mismo y se encarna en el propio cuerpo porque, en ciertas condiciones, es la única cosa de la que puede agarrarse el individuo desposeído[108].

---

[106] *Ibíd.,* pp. 255-256.
[107] *Ibíd.,* p. 256.
[108] *Ibíd.,* p. 257.

La fatiga así entendida, más allá de ser una reacción pasiva, por el contrario, es una actividad, una rebelión latente, endémica, inconsciente de sí misma. Ante la gravedad de estas nuevas patologías del cuerpo –no sólo la fatiga, sino también aquellas que se sitúan dentro de la estructura general de los estados depresivos: insomnios, migrañas, cefaleas, obesidad, anorexia, atonía, hiperactividad compulsiva– es necesario una nueva epistemología, que tome en cuenta la función del elemento simbólico; es decir, de los sistemas culturales, de la ideología científico tecnológica, y el impacto que puede provocar sobre el cuerpo a distintos niveles; desde la misma fragmentación, usurpación del cuerpo como carne, como único medio de experiencia, hasta la inversión de éste, por una imagen deformada y dirigida, en donde el cuerpo del hombre es desposeído y es suplantado por un cuerpo virtual.

Este problema concerniente a la salud del cuerpo encarnada, se puede agudizar, sino se gesta un cambio, una transformación, a nivel institucional que exige una nueva epistemología para el estudio y conocimiento de éstos nuevas patologías de la modernidad. Aunque tampoco podemos dejar de lado, la ignorancia y el desconocimiento de estos problemas para las sociedades más vulnerables; las sociedades preindustriales, siguen queriendo imitar y alcanzar los modelos culturales, económicos y políticos de las sociedades posindustriales, con ello todos los procesos de nuestras sociedades marchan en el sentido de una deconstrucción, de una disociación radical del cuerpo, y de la ambivalencia del deseo, con la única pretensión de querer totalizarlo en el goce que otorga la función del signo. De manera que bajo esta ideología de consumo –según los análisis de Baudrillard– esta ambivalencia del deseo se descompone en toda su positividad bajo la cadena de las necesidades y satisfacciones, donde se resuelve según una finalidad dirigida, y toda la negatividad del deseo, por su parte se convierte en la somatización incontrolable o el «*acting out*»[109] de la violencia.

La amenaza de las deformaciones y distorsiones de la ideología del consumo, es tal, que para Baudrillard el desenlace histórico de todo el proceso de productividad acelerada

[109] Sujeto que, "dominado por sus deseos y fantasías inconscientes", ignora la calidad de fijado que tiene su acto, su calidad de repetitivo y su origen. Por tanto no es cualquier acción, sino aquella que, estando al servicio de la defensa (es decir, a la función de desconocer el deseo por ser subjetivamente amenazante), intenta dar salida al deseo, manifestándola de forma simbólica, al margen de lo consciente y, en tanto al margen de lo consciente, destinada a no ofrecer una solución efectiva.

bajo el signo del capital, es también la era de la alienación radical.[110] Esta lógica mercantil se ha generalizado, no sólo sobre los procesos de trabajo y los productos materiales, sino también sobre la cultura entera, la sexualidad, las relaciones humanas, e incluso sobre las imágenes y deseos individuales, todas estas esferas son captadas por esta ideología, en donde su función principal ha dejado de proporcionar integridad e identidad estable al individuo, y ahora, sólo le ofrece un sistema de absorción de signos y de símbolos caracterizados por el fin de la trascendencia.

> En el orden moderno ya no hay un espejo o luna en donde, el hombre se vea enfrentado a su imagen, ya no hay más que escaparate; el individuo ya no aparece reflejado, sino que es absorbido en la contemplación de los objetos/signos multiplicados, absorbido en el orden de significantes del *status* social, etc. Ya no se refleja en él; es absorbido por él, y se anula[111].

Ante esta realidad, al parecer un tanto desesperanzadora, ante ésta especie de encierro simbólico sistemáticamente tejido ¿Qué posibilidades existen para él cuerpo, para el hombre y para la humanidad?

Es claro que la situación del actual sistema ideológico, es caracterizado por esa alienación radical, pero no debemos olvidar que las ideologías comparten al igual que los símbolos, su carácter dinámico e histórico. Debemos entender que el cuerpo es una construcción social y cultural, por lo tanto su realidad última no está dada. Que en la relación entre el cuerpo y el símbolo, las acciones, la construcción, los usos y la concepción del cuerpo son orientadas por el sentido que proporciona el símbolo. Que el símbolo es la mediación por medio de la que el mundo se humaniza o se deshumaniza; se nutre de sentido y de valores, o se desvaloriza, se desimboliza; nutre las acciones del cuerpo que operan sobre el mundo con un fin de trascendencia, que apuesta al desarrollo del ser humano, o lo convierte en mero objeto de consumo, lo deconstruye, lo fragmenta y lo aliena, lo enferma.

---

[110] *Ibíd.,* p. 268.
[111] *Ibíd.,* p. 269.

Así, al igual que el símbolo puede crear y construir mundos ficticios en las obras literarias, así como puede constituir sentido al interior de esas obras, el cuerpo también es ficción, pero una ficción muy real, que no es sino el reflejo de una sociedad dada, una representación unánime o diferencialmente compartida. De ahí la importancia de reflexionar sobre estos constituyentes del hombre, él símbolo y el cuerpo. A partir de estas representaciones, estas creencias, los hombres actúan sobre el mundo y el mundo sobre el hombre.

Ahora, volviendo a las tres funciones de la ideología –distorsión-deformación, legitimación, integridad-conservación de identidad– cuya pretensión última es fortalecer, reforzar, preservar al grupo social y la realidad social tal como es, a través de una estructura simbólica, que es tejida sistemáticamente y genera una especie de encierro simbólico, en donde nuestra percepción, nuestra cosmovisión quedan subordinadas, ¿Cómo trascender esta realidad? ¿Cómo transformar nuestra relación con el cuerpo, con mis semejantes y con el mundo? Recordemos que la realidad social en tanto que estructura simbólica es sólo una expresión del imaginario social, es el tipo de imaginación reproductora; pero también existe esa otra expresión imaginaria, la imaginación productora, en donde se descubre la fuerza heurística del símbolo. La utopía se ubica en tanto forma, dentro de este tipo de imaginación, en donde su fuerza radica en proyectar la imaginación fuera de lo real, en otro lugar que es también ningún lugar. Escudriñar esta dimensión del símbolo y su relación con el cuerpo, es tarea consagrada al próximo capítulo.

CAPÍTULO III

CUERPO, UTOPÍA E INICIATIVA: HACIA UN PROYECTO DE TRANSFORMACIÓN

> "Dada la acumulación de pruebas, no hay hipótesis más verosímil que la realidad. Dada la acumulación de pruebas de lo contrario, no hay más solución que la ilusión".
>
> Jean Baudrillard

> "Lo que hoy es evidente, una vez fue imaginado"
>
> William Blake

Hemos llegado al último capítulo de este estudio y dado que se ha dilucidado de manera humilde lo que ya presuponíamos, a saber, que el actual sistema ideológico se instituye a través de discursos simbólicos encargados de establecer y legitimar los actuales estilos de vida, que al ser considerados como naturales, estos, se traducen en prácticas concretas que se reproducen en la vida cotidiana; también se consideró necesario establecer parámetros para aceptar o cuestionar un sistema ideológico, dentro de estos, el cuerpo es un referente –entre otros– para esta tarea, en este sentido, suponemos que el nivel de deformación y distorsión de un sistema ideológico se manifiesta en los cuerpos de una sociedad, ya sea en las patologías históricas (depresión, fatiga, estrés, anorexia, bulimia, obesidad, angustia, trastornos psicosomáticos, entre otros) o también se ve reflejado en la pobreza simbólica, es decir, la incapacidad de un individuo o sociedad para poder significar su hacer en el mundo.

Teóricos como Foucault, Marcuse, Castoriadis, han coincidido en que el actual sistema ideológico, pareciera que encierra simbólicamente a los sujetos en una realidad casi totalizable, en un universo unidimensional, que invalida a los hombres para pensarse y crear otras alternativas de vida que rompan con la lógica de la ciencia, la técnica, y la racionalidad hasta entonces establecidas. Ante tal panorama, me alienta comenzar este capítulo con la siguientes preguntas ¿Es posible escapar a los condicionamientos sociales que el sistema ideológico ha instituido cuando ya no satisfacen la función de

integración/identidad de un individuo o sociedad? Presuponiendo que esto sea posible ¿Desde dónde, cómo o qué elementos posibilitarían dicha labor?

Para desarrollar el siguiente capítulo parto de la idea de que sí es posible y necesaria una transformación, y considero que son el cuerpo, la utopía y la iniciativa elementos importantes para reflexionar y llevar a cabo dicho proyecto de transformación.

3.1 De la significación del cuerpo objeto a la resignificación del cuerpo propio.

Comenzaré por enumerar algunos enunciados que hasta entonces se han podido elucidar sobre la relación ideología-cuerpo en su dialéctica de co-creación con el objetivo de poder llegar a una concepción del cuerpo que rompa con las significaciones hasta entonces establecidas y permita dicha tarea de transformación.

- El hombre es un ser multidimensional, aquí aparece una peculiaridad a la que hemos prestado atención: «la facultad simbólica» entendida como su capacidad para construir realidades.
- La realidad social necesita de paradigmas, sistemas culturales e ideológicos que se instituyen a través de diversos aparatos de poder; algunas de sus funciones principales son ofrecer una organización, integridad, identidad y un sentido a los individuos, grupos o sociedades.
- A partir del renacimiento surge una nueva visión del mundo que llevaría a revolucionar y transformar los paradigmas hasta entonces establecidos, en donde con el surgimiento y apogeo de la filosofía mecanicista se sentarían las bases para el mundo de la modernidad.
- Esta nueva visión influyó en las relaciones establecidas entre el hombre-mundo, hombre-sí mismo y hombre-semejantes.
- La nueva visión mecanicista adoptó una actitud objetiva con respecto a la naturaleza despojando al hombre de lo que hoy se llama «animismo primitivo», la idea de que todo vive, para sustituirlo por una idea mecanicista, conllevando una disociación y fragmentación radical del hombre con la naturaleza, consigo mismo, y con su cuerpo.

- Los estudios de los primeros anatomistas del renacimiento llevarían a disociar al cuerpo al compararlo con una maquina y paso a ser significado como un mero objeto.
- Fue Descartes uno de los filósofos principales quien se encargarían de instaurar las nueva significación del cuerpo, a través de la metáfora de la maquina, esto no solo lo despojo de cualquier vinculo con la naturaleza, sino que fue también a partir del *cogito* como quedaría excluido completamente del campo de conocimiento, es decir, la razón se instituyo como la única vía para poder acceder al conocimiento.
- A partir de este cambio la relación del hombre con la naturaleza se convirtió en una relación de dominación, control y manipulación, así mismo la tecnociencia se apoderaría del conocimiento del cuerpo y bajo esta nueva ideología se instituyó y legitimó el nuevo saber de lo que "ES" el cuerpo.
- Esto dio paso al nacimiento de la era del cuerpo, en donde hizo del hombre el propietario de un cuerpo, es decir, el cuerpo se consideraría y encarnaría como uno en sí mismo, en donde el cuerpo pasaría a ser vivenciado como un alter ego.
- Este nuevo paradigma de mecanización, objetividad y racionalidad de la realidad al instituirse como natural, aparece un fenómeno de alienación radical, ya que implica el hurto de la facultad simbólica; cuando la función simbólica se retira del cuerpo, no queda de él más que un conjunto de mecanismos, una disposición técnica de funciones sustituibles. desprovisto de su halo imaginario de su dimensión sacra[112].

Quisiera reflexionar sobre dos problemáticas que considero fundamentales para comprender la situación actual en la que se ha colocado al hombre y al cuerpo. Primero, por la facultad simbólica del hombre, ésta lo ha llevado a instituir una realidad social que por sus características de objetividad y racionalidad inherentes en los discursos ideológicos de la ciencia, han introyectado una ilusión acerca de la "verdad" en nuestras formas de entender y experienciar el cuerpo que lo han llevado a alejarse del mundo, la naturaleza y a la experiencia del cuerpo encarnado.

[112] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra,* nota 39, p. 202.

Bajo esta presunta objetividad al ser llevada hasta sus límites ha devenido en un materialismo radical que pondera a la materia por encima del pensamiento, conciencia, animismo primitivo, es decir, todos los seres vivos son despojados de cualquier cualidad animada, gracias a esto fue posible el control, dominio, manipulación y explotación de la naturaleza y de todos los seres vivos, incluyendo el cuerpo humano. A partir de este nuevo paradigma las significaciones encargadas de otorgar un sentido a la acción humana se encaminarían a la idea de un crecimiento material ilimitado.

> …la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es de hecho la finalidad central de la vida humana… filósofos y científicos imponen una torsión nueva y especifica al pensamiento y al conocimiento: no hay límites para los poderes y las posibilidades de la Razón. [Esta significación] se manifiesta [también] en la aplicación racional de la ciencia a la industria [Marx] se manifiesta en toda la ideología del progreso. Ya que no existen límites a la progresión de nuestro conocimiento, no existen tampoco a la progresión de nuestra potencia (y de nuestra riqueza); o […] los límites allí donde se presente, tienen un valor negativo y deben ser rebasados […] De aquí la idea curiosa, hoy todavía compartida por la mayoría de los científicos, de una progresión asintótica del conocimiento hacia la verdad absoluta […] En una palabra, el movimiento se dirige hacia más y más; mas mercancías, mas años de vida, mas decimales en los valores numéricos de las constantes universales, mas publicaciones científicas… y mas quiere decir bien… La idea de expansión ilimitada del dominio racional (seudodominio, seudoracional) habla del totalitarismo inmanente al imaginario capitalista[113].

Estas fueron las significaciones que orientaron el nuevo rumbo de las sociedades avanzadas alimentándolas con la idea de progreso, civilización y racionalidad, y que terminarían por instituir una visión de la realidad que se cierra así misma.

> La sociedad tiende a instituirse en la clausura de su lógica y de sus significaciones imaginarias fabricando individuos cerrados, que piensan como se les ha enseñado a pensar

[113] Yago Franco, Magma. *Conelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Buenos Aires, Biblos 2003, pp. 88-89.

> dan sentido a lo que la sociedad les enseño que tiene sentido, y para quienes estas maneras de pensar son incuestionables.[114]

Esta supuesta clausura nos lleva a reflexionar sobre nuestra segunda problemática: dado que existe una dialéctica de co-creación entre el hombre y la realidad, el cuerpo bajo estas significaciones inherentes de la ideología científico-tecnológica es significado, estructurado y construido bajo un proceso de doble alienación, tanto de la conciencia como de los sentidos corporales, es decir, al ser instituida una representación del cuerpo como imagen simbólica, el cuerpo deja de ser el medio de conocer, espesor de la carne, elemento del universo y se convierte en un objeto de prestigio, que entraría en la misma lógica de explotación control y dominación, este es el saber particular del cuerpo del actual sistema ideológico.

Hay que añadir, que con las significaciones de la ciencia instituidas sobre el cuerpo se ha disociado del cosmos, de la ecología de la comunidad humana y del hombre al que encarna. Esta reducción ha terminado por volverse hacia el hombre de manera violenta, ya sea por los estándares de vida que se exigen a través de los sistemas de salud, educativos, estatales, mercantiles, entre otros.

Tal situación pareciera ofrecer un panorama desolador y desesperanzador frente a la realidad, pero necesario para comprender el rol que tiene el cuerpo inserto en las telarañas ideológicas establecidas.

Es a partir de la manifestación de estos fenómenos corporales y psíquicos del hombre como Ricoeur comprende que el padecer se revela según su total dimensión pasiva, cuando se convierte en sufrir, es decir con la disminución del poder de obrar "…sentida como una dimensión del esfuerzo por existir, comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento"[115]

Es en *Sí mismo como otro* donde Ricoeur realiza una distinción entre cuerpo propio o cuerpo-sujeto, y del cuerpo ajeno o cuerpo objeto en donde esta diferencia tiene mucho que ver con la experiencia de la carne entre el sí y el mundo. Por un lado, mientras el cuerpo propio, cuerpo-sujeto puede tener la capacidad de experienciar el mundo de una

---

[114] *Ibíd*., p. 16.

[115] Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 355.

manera plena y consciente, tanto como de actuar sobre el mundo, por otro lado el cuerpo desposeído al serle hurtada su capacidad de significar disminuye también su capacidad de experienciar y obrar sobre y en el mundo, en este sentido podemos comprender que el mundo del sufrir y del padecer está relacionado con los niveles de deformación y distorsión del actual sistema ideológico, siendo el cuerpo el lugar de inscripción, el lugar donde la ideología se hace carne.

Estas nuevas formas de experienciar se hacen presentes, en prácticamente todas las esferas de la vida cotidiana. Un ejemplo de ello son los hábitos de alimentación que obedecen a un sistema económico-productivo en donde su fin último es el control y la producción en serie de "alimentos" y comida chatarra. Esta dimensión tiene múltiples implicaciones en el cuerpo de las personas que comienzan desde el arrebato de la significación del acto del comer, la promoción a través de los «*mass media*» de hábitos de consumo de comida insalubre, la perversión del sentido del gusto, la deformación de todos los órganos del cuerpo humano, hasta llegar a deformaciones corporales concretas como la obesidad, entre otras. En el caso de las patologías como la depresión, ansiedad, angustia, estrés, anorexia, bulimia, tendríamos que preguntarnos ¿Cómo y cuál ha sido el proceso que ha devenido en dichas patologías tan presentes en nuestra época? ¿Estás patologías se relacionan con la idea del sufrir y el padecer debido al hurto de significación y disminución de mi poder de actuar, la desposesión de mi cuerpo?

Para Ricoeur la concepción del cuerpo dista mucho de la significación que le otorga la ciencia, en donde mientras que una lo concibe como un mero organismo biológico, el otro lo ubica en una posición de doble pertenencia, por un lado, al reino de las cosas, y por el otro, al reino del "sí", en donde el "sí" es la identidad que me permite ser cuerpo entre otros cuerpos. Aquí el cuerpo propio es el lugar mismo de esta pertenencia gracias a la cual el sí puede poner su sello sobre estos acontecimientos que son las acciones, pero también puede caer dentro del mundo del padecer y sufrir al ser éste tratado como un paciente de su acción, que puede ser interpretado como el ejercicio del poder de un hombre o de un grupo de hombres sobre otros hombres o bien como el poder de un sistema ideológico que opera sobre grupos o sociedades.

Uno de los elementos tomados en cuenta por el autor y mediante el cual es posible dicho proyecto de transformación, es la identidad, es decir, así como el "sí mismo" puede

definir la identidad de un individuo, grupo o sociedad, esta mismidad no es determinante con respecto a la identidad, es esta la tesis fundamental de Ricoeur en su obra *Si mismo como otro,* "La identidad en el sentido del *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Y esto, aun cuando la *ipseidad* aportase modalidades propias de identidad"[116] Es así, como podemos comprender que, entre los elementos símbolo-imaginario y el mundo histórico-social existe una dialéctica y que puede comprenderse de la siguiente manera: si la transformación es tenida en cuenta, es en la medida en que puedo cambiar mi perspectiva perceptora y así moverme a mí mismo. En este sentido podemos comprender que la constitución de la naturaleza objetiva se crea también sobre la base de la intersubjetividad. Pero, para poder constituir una subjetividad extraña –afirma Ricoeur– es necesario formar la idea de un propio que sea precisamente la carne en su diferencia con el cuerpo, ¿Desde dónde puedo crear dicha identidad? volveremos a este punto cuando entremos al estudio de la utopía.

> Yo en cuanto carne, antes de la constitución del alter ego, es lo que la estrategia de la constitución intersubjetiva de la naturaleza común exige pensar. La carne se presenta así como el polo de referencia de todos los cuerpos que provienen de esta naturaleza propia, es decir el único cuerpo que no es solamente cuerpo sino precisamente carne, el único objeto dentro de mi estrato abstracto de mundo al que, de conformidad con la experiencia, añado campos de sensaciones y esto según diversos modos de pertenencia, el único objeto sobre el que reino y domino inmediatamente, y en particular sobre el que domino cada órgano[117].

Para Ricoeur bajo esta concepción de carne es lo que me permite pensar el paradigma de la alteridad "Que la carne es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas: que su actitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto, estos rasgos primordiales hacen posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento"[118] La carne dice Ricoeur es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras; es decir, la carne es el

[116] *Ibíd.,* p.XIII.
[117] *Ibíd.,* p.359.
[118] *Ibíd.,* p.360.

soporte en el que se crea siempre la ideología y sin el cual no existiría; pero también es el soporte donde puede ser pensadas y creadas otras formas de vivir.

A partir de la concepción de carne, en tanto que paradigma de alteridad lo que pretendo sugerir es que, así como el cuerpo es el elemento que se encarga de reproducir la realidad, es el agente sin el cual sería imposible la ideología, también es mi realidad más inmediata, es lo más propiamente mío, es potencia para el mundo y por lo tanto así como puede ser considerado como mi espesor sensible, agente de conocimiento o elemento del ser[119], acaso ¿No es verdad que el cuerpo humano es también el elemento fundamental insoslayable de resistencia y subversión contra la realidad instituida? ¿Acaso no es mi única realidad, mi único medio que tengo tanto para conocer y estar como para producir cambios en y sobre el mundo?

Si la realidad es dinámica, esto indica que las transformaciones son posibles solo desde mi cuerpo, primero como posibilidad más inmediata, el cuerpo es la posibilidad de poner en cuestión mi forma ideológica de vivir y convivir conmigo, mis semejantes y la naturaleza. El cuerpo es mi posibilidad de transformar y hacer la historia como experiencia vivenciada siempre desde la vida cotidiana; es mi única posibilidad sobre la cual puedo vivir de manera diferente a lo instituido, nuevas prácticas de consumo, alimentación, sexualidad, amistad, relación con la naturaleza y muchas otras.

Otra de las consideraciones para hacer posible dicha transformación y que no se puede pasar por alto, tiene que ver con el acto voluntario, es decir, recuperar el acto de mis acciones involucra recuperar mi voluntad, y, ésta solo se realiza en y por el cuerpo. "Afirmar yo quiero significa yo me decido, yo muevo mi cuerpo y yo consiento"[120] es aquí en donde el cuerpo hace su aparición como titular y agente de poderes, y este es un hecho que han pasado por alto Foucault y Weber, ya que, el poder antes de concentrarse en complejos aparatos institucionales, se concentra en la voluntad de los cuerpos, y el hurto de significación, es decir, si la realidad social "ES", es porque "yo" en cuanto identidad fundada –en gran medida– a partir de un sistema ideológico y cultural tiendo a reproducir las practicas que se me ha enseñado a ver con naturalidad, siendo que el control y manipulación que operan sobre mi cuerpo, responden tanto al hurto de mi capacidad de

[119] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 177.
[120] Pedro Laín, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 278.

significar como a la disminución y control de mi voluntad. Y es que todo sistema ideológico y cultural para poder ser, exige la voluntad que los hombres entregan –inconscientemente– a las exigencias codificadas y estructuradas a través de una compleja red semántica de la acción.

Considero que el cuerpo es un elemento insoslayable para un verdadero proyecto de transformación, pero, siempre es necesario haber conquistado ya una actitud crítica y reflexiva que me haga responsable de mi existencia, es decir, así como yo no he elegido mi situación histórica, tampoco mi cuerpo, pero ambos son lugar de mi responsabilidad, es inadmisible permanecer pasivos y conformes a un "aquí nos toco vivir", pero, puedo partir de este aquí cuando ya no ofrece posibilidades de vivir digna, plena y conscientemente, entonces es necesario emprender la búsqueda de nuevos horizontes y la única posibilidad es el cuerpo.

Me gustaría realizar una observación antes de terminar este apartado, y es que importante reflexionar sobre el ¿hacia dónde? Creo que es necesario pensar la posición misma del hombre y su cuerpo en la naturaleza. A diferencia de los demás seres vivos, "el cuerpo es a la vez cuerpo entre los cuerpos (cosa entre las cosas) y modo de existir de un ser capaz de reflexionar, de asumirse y de justificar su conducta" esto nos diferencia de los demás seres vivos, por ello, cualquier dirección, cualquier camino que se quiera emprender tiene que ser incluyente de la experiencia corporal, ya no como mera imagen, alter ego, sino como espesor de la carne que me permite relacionarme y conocer el mundo y a mis semejantes, tiene que ser con una actitud equilibrada y de respeto hacia todas las formas y manifestaciones de vida.

Por lo anterior es necesario responder ¿Cómo tomar dirección, como emprender el vuelo hacia otras posibilidades y formas de vida? ¿Desde dónde puedo elaborar un proyecto de transformación?

3.2 De la subversión de la imaginación a la utopía hecha carne.

Considero que es la utopía entendida como el lugar desde donde puedo pensar en nuevas posibilidades y formas de vida que permitan al ser humano vivir plenamente y de manera equilibrada. Antes de abordar el fenómeno utópico como posibilidad de

transformación de la realidad social, como preámbulo quisiera señalar la importancia que para Ricoeur tienen los conceptos de imaginación productora, el papel de la metáfora y la innovación semántica, como capacidades y cualidades que en su conjunto hacen posible el fenómeno utópico.

Si bien ya hemos comprobado que la realidad social posee una estructura simbólica, también entraña el complejo fenómeno de la imaginación. Para Ricoeur queda claro que la imaginación puede tener dos funciones, por un lado, puede preservar un orden, es decir, produce un proceso de identificación que refleja el orden; por otro lado la imaginación puede también tener una función destructora, es aquí donde la imagen adquiere un sentido de creación, la imaginación se vuelve productora, es la utopía la que representa esta clase de imaginación, una mirada procedente de ninguna parte. Lo interesante de la imaginación productora es que entraña un complicado y complejo fenómeno exclusivo del ser humano desde donde, aparentemente *ex nihilo* significa, crea, constituye, hace emerger el mundo, el cosmos de manera activa.

Para Ricoeur es muy importante comprender el alcance de la imaginación, ya que curiosa y paradójicamente lo que genera el orden categorial también lo infringe y aquí entra el papel de la metáfora en tanto que acto de la transgresión; la metáfora destruye un viejo orden, pero lo hace solo para inventar uno nuevo; la metáfora no es otra cosa que el complemento de una lógica de descubrimiento. Esta lógica de descubrimiento introduce la filosofía de la imaginación de Ricoeur en donde habla de la concepción de la imaginación expuesta primero en el contexto de una teoría de la metáfora que gira alrededor de la noción de innovación semántica. Es claro que para Ricoeur lo poético tiene la función de hacer y de modificar, y precisamente el efecto de significación de la metáfora pertenecen al mismo fenómeno de innovación semántica.

Ahora, el papel de la metáfora es fundamental para comprender la transformación de la realidad, ya que por un lado echa abajo las anteriores estructuras del lenguaje y también las anteriores estructuras de aquello que llamamos realidad; por otro lado la metáfora entraña también una construcción de nuevos sentidos, es decir, un acontecimiento semántico que se produce en la interacción de varios campos semánticos. Esta construcción es el medio por el que todas las palabras tomadas en su conjunto reciben sentido, de esta manera puede comprenderse como la metáfora es a la vez un acontecimiento y una

significación, un acontecimiento y un sentido.[121] Por lo anterior podemos comprender que en el acto del significar no solo se aprende a designar a las cosas u objetos, sino que el hombre en tanto que ser perteneciente a la naturaleza establece una relación con ésta, con el mundo y con el universo, ya sea de manera equilibrada y de respeto, o bien de explotación, control y dominación.

Es importante señalar que la innovación semántica surge ante la necesidad de responder de manera creativa a un problema planteado, en este caso, es romper con la unidimensionalidad que ha impuesto la ideología en turno; es necesaria una nueva descripción del universo de las representaciones, es necesario instituir nuevas formas de relacionarnos con el mundo, pero, para ello es necesario un "no lugar" que me permita ensayar dichas posibilidades. Primero es necesario imaginar, ya que sin está no puede haber acción con sentido. Estoy de acuerdo con Ricoeur en la sentencia "no hay acción sin imaginación", y es la utopía el lugar que hace posible pensar y vivir nuevas formas de vida aquí y ahora.

Es sabido ya que el concepto de utopía fue acuñado por Tomas Moro en su ya famosa obra que lleva precisamente por título *Utopía*, aquella isla que no existe en ningún lugar, un lugar que está en ningún lugar. Quiero advertir que no abordaré la utopía como un género literario, sino como una expresión del imaginario social que me puede permitir la posibilidad de ser algo diferente, como lo posibilidad de transformación del ser humano, por lo tanto, más allá de ser una fuga de lo real, más allá de la ciencia ficción, la utopía puede ser entendida como la otra facultad de subversión del ser humano en donde gracias al imaginario puede mantener abierto el mundo de lo posible para poder ensayar nuevas formas de vida en y con la participación de la experiencia del cuerpo.

Quisiera enunciar algunas de las características que considero son relevantes para cualquier proyecto de transformación:

- Una de las características tiene que ver con la facultad de proyectar la imaginación fuera de lo real, en otro lugar que es también ningún lugar. Con esta capacidad lo que se pone en cuestión es precisamente la realidad social que se aparece como dada; en este sentido puede decirse que la utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en otro modo de ser de lo social que puede ir

[121] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra,* nota 42, p. 135.

desde las practicas familiares, las relaciones interpersonales, la apropiación de las cosas, la forma de consumo, la organización de la vida política, la vida religiosa, hasta formas más conscientes de vivir de reaproiarse del cuerpo como medio de experiencia y como condición primera para pensar la alteridad.

- Una utopía encarnada esta siempre en proceso de realizarse, esto quiere decir que apunta siempre hacia un futuro, es un proyecto que se dirige hacia alguna dirección. Aquí el cuerpo tiene una doble participación, por un lado es mi agente de acción más intimo, mi voluntad más propia, desde donde puedo crear nuevas prácticas y experiencias que me lleven a transformar la realidad más inmediata, y por otro lado, es el lugar y espacio en donde quiero y deseo que sea encarnada la utopía.
- Así como la ideología es el discurso, la representación y la conciencia deformada de las mayorías, la utopía es el discurso reflexivo de un grupo que aspira a algo distinto, constituye una mentalidad, una configuración de factores que penetra toda la gama de ideas y sentimientos, por lo tanto:
- La importancia de la utopía encarnada radica en su capacidad irrumpir a través de la densidad de la realidad.
- El proyecto utópico es necesario para seguir dando forma a la historia y para que la realidad siga conservando su dinamismo, en este sentido podemos afirmar que el hombre como su cuerpo se encuentran siempre, entre la ideología y la utopía, lo cual no quiere decir que el dinamismo social sea lineal, progresivo o ascendente, sino que puede dar saltos insospechados.
- Es vital que el hombre oriente su transitar a través de su capacidad de significar, la utopía es vital para toda sociedad, y, con el abandono de las utopías, el hombre perderá su voluntad de dar forma a la historia y, por lo tanto, su capacidad de comprenderla.[122]

Es necesario tener en consideración que el hombre posee una doble peculiaridad que lo distingue del resto de los seres vivos, por un lado está el cuerpo que es su si bien más allá de ser un mero organismo biológico, es un animal simbólico que dejó de responder a los

[122] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra,* nota 39, p. 301.

estímulos de la necesidad y del instinto y que ha cobrado inédita realidad sobre la naturaleza convirtiéndole en un animal simbólico y que aun no ha logrado comprender el sentido de su naturaleza: "el significar humano", en este sentido somos víctimas de nuestra incomprensión.

Lo único que nos queda ante una realidad como la que nos ha tocado vivir es, apelar al recurso de la significación, es innovar, crear, resignificar, hacer uso de la utopía como un "no lugar" donde podamos ensayar nuevos formas de vida, siendo conscientes que nuestra única posibilidad es el cuerpo, es aquí y ahora, de lo contrario, solo estaremos evadiéndonos de la realidad. Es necesario generar proyectos, apelar a una sociedad y una vida más digna, plena y consciente. Aquí estoy completamente de acuerdo con Ricoeur en asumir nuestra responsabilidad que nos toca ante la realidad y nuestro cuerpo y de igual forma "No veo como podamos decir que nuestros valores son mejores que todos los otros valores si arriesgando por ellos nuestra vida esperamos alcanzar una vida mejor, ver y comprender las cosas mejor que los demás"[123]

3.3 La iniciativa: del "no lugar" de la utopía al aquí y ahora de la vida cotidiana.

Por último, el elemento a considerar para hacer posible que un proyecto de transformación sea real y no mera fantasía, tiene que ver –además del cuerpo y la utopía– con la relación entre el tiempo, mis acciones y la vida cotidiana. La utopía como expresión del imaginación productora no puede ser en la realidad si no es llevada al plano de la vida cotidiana, y es precisamente la iniciativa la que marca la distinción entre utopía cuya función es la evasión de la realidad y la utopía que aspira a una verdadera transformación de la realidad.

Ya hemos dicho que la realidad es dinámica, por tanto histórica y, es a partir de esta peculiaridad como vamos a introducir el elemento tiempo. De manera general, Ricoeur entiende la iniciativa como "el presente vivo, activo, operante, que replica al presente visto,

[123] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra,* nota 39, p. 327.

considerado, contemplado y reflexionado"[124] y que además entra en una relación con el pasado y con el futuro, otorgando siempre al presente una cierta centralidad.

Es así como en una primera relación el presente es siempre el referente, el *origen*, en donde el futuro y el pasado aparecen como horizontes proyectados bien hacia adelante o bien, hacia atrás de un presente; pero además es también un *tránsito,* en el sentido en que las cosas futuras que tememos o deseamos se aproximan de alguna manera al presente, lo atraviesan, para luego alejarse de nosotros, hundiéndose hacia atrás en la memoria, que será pronto el olvido.

Una segunda relación del presente con el pasado y el futuro, se presenta como una relación externa o interna al presente. Relación externa porque el tiempo se fragmenta en pasado, futuro, presente; es así como se puede hablar del carácter *ex-stático* para marcar ese fuera de sí de las dimensiones del tiempo. Relación interna, porque de alguna manera es el presente el que se exterioriza por relación a sí mismo; en este sentido se puede hablar de la espera como un presente del futuro y del recuerdo como un presente del pasado; es así como el pasado y el futuro pueden aparecer como modificaciones positivas del presente, el futuro es un será, el pasado un fue presente, mientras que el presente se refleja a sí mismo, es un presente del presente.

Una tercera dialéctica que conduce de la especulación teórica a una consideración práctica, consiste en la oposición entre el presente y el instante. Para esclarecer esta dialéctica Ricoeur aclara que, mientras el presente esta grávido de ese futuro inminente y ese pasado reciente; no ocurre lo mismo con el instante, ya que, es éste, el que marca el carácter de incidencia del ahora.

Es decir, el instante no es una forma degradada de la representación del tiempo, sino más bien, es una dialéctica interna del presente mismo, el instante es el único aspecto del tiempo que se deja representar, en este caso de un punto sobre una línea en donde el punto sirve de extremo de un intervalo, extremo determinado por el corte de un continuo. Después surge la necesidad de referir el instante al movimiento físico, al cambio, en relación con la cual, los instantes constituyen una serie de interrupciones puntuales. Es así como de la representación del tiempo mediante puntos e intervalos y el movimiento físico le es conferido al instante un derecho igual al del presente vivo.

[124] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 39, p. 241.

Este tiempo del presente vivo se distingue de la experiencia del presente como transito, en tanto que este es una experiencia de pasividad, que nos entrega a la fuerza de las cosas, éste es el tiempo del contar las horas. Ante este tiempo físico pone su marca sobre el tiempo del presente vivo en toda experiencia de pasividad: su representante es el tiempo como incidencia, acontecimiento puro, surgimiento, sorpresa. Ante este tiempo del mundo, también remite a un tiempo vivido que solo puede representase objetivándose en él. Es el hacer lo que produce la síntesis del presente vivo y del instante cualquiera y es la noción de *iniciativa* la que responde a esta demanda de síntesis práctica.

La iniciativa puede ser en esta medida considerada como un comienzo, el momento axial es el modelo de un comienzo en la medida en que este momento axial está determinado por un acontecimiento tan importante que puede extenderse, que da a las cosas un curso nuevo. Esta iniciativa puede darse tanto en el plano individual como en el plano colectivo. En el plano individual, la experiencia de comenzar es una de las más cargadas de sentido.

Sólo tomando en cuenta la iniciativa es cómo podemos orientarnos y dirigir nuevamente el sentido y el curso de la vida. Si bien, ya se ha mencionado vivir es ya haber nacido, es una condición que no elegimos, en una situación en la que nos encontramos, en una región del universo donde nos podemos sentir arrojados, extraviados, perdidos. Sin embargo sobre este fondo podemos comenzar, es decir, dar a las cosas un curso nuevo, a imagen del acontecimiento que determina el momento axial del tiempo calendario. Es importante y fundamental tanto en el plano individual como colectivo encarnar el verbo hacer, es decir comenzar una acción, pensar el comienzo, hacer suceder. Ricoeur esboza ciertas características que es necesario contemplar en toda iniciativa para que pueda darse el acto de hacer suceder.

La primera y la más importante sin la cual no podría ni siquiera pensarse la iniciativa, hace referencia a la categoría del *yo puedo,* en donde –como ya se ha visto– el mediador mas originario entre el orden del mundo y el curso de lo vivido es el cuerpo propio. La conjunción entre el presente vivo y el instante cualquiera se efectúa prácticamente en la iniciativa, que tiene como lugar propio la carne. El cuerpo propio es el conjunto coherente de mis poderes y de mis no poderes.

Un segundo elemento para la realización de la iniciativa hace referencia a la teoría de la acción o lo que también se denomina la semántica de la acción, que vendría siendo el estudio de la red conceptual en la que articulamos el orden del hacer humano, en este sentido la utopía es la expresión que nos permite tejer la red semántica de la accion: proyectos, intenciones, motivos, circunstancias. Hacer suceder nos hace activos agentes de nuestra acción, "si el mundo es todo aquello que acaece, el hacer no se puede incluir en esta totalidad; el hacer hace que la realidad no sea totalizable"[125]

Un último elemento que hay que tener presente en toda iniciativa es el carácter ético en las consecuencias políticas y en el plano colectivo. Con la iniciativa, no es solo el acto de hacer suceder algo en el mundo, sino que le es inherente la responsabilidad. Es necesario considerar la iniciativa como acción con sentido; esto implica ya un compromiso de hacer, una promesa que me hago a mí mismo y a otro. Y finalmente para que la iniciativa no pueda quedar frustrada es necesario considerar que las expectativas de la iniciativa deben ser determinadas, finitas y relativamente modestas, para que pueda suscitar un compromiso responsable.

Ante la pregunta planteada al inicio sobre si ¿es posible un proyecto de transformación de la realidad social que nos lleve a vivenciar otras formas de vida? puedo afirmar que es posible siempre y cuando se tenga presente, que, es solo desde el cuerpo, como primer lugar y posibilidad más inmediata desde donde puedo operar cambios sobre el mundo, en primer lugar al reapropiarme de mi acto voluntario, del sentido que otorgo a mis acciones, de lo que significa el cuerpo para mi, en tanto que cuerpo-sujeto, al mismo tiempo me reapropio del sentido y espesor de mi existencia, ya no como un objeto o imagen manipulada como algo distinto de mí, sino como mi medio de conocer, sentir, significar, estar y accionar en y sobre el mundo. Otro elemento necesario para poder llevar a cabo dicha transformación es la utopía en tanto facultad de ensayar nuevas posibilidades de vivir, y que obedecen a la capacidad de creación, de innovación semántica, pues es necesario significar, imaginar para poder accionar. Es la iniciativa un comienzo, un acontecimiento, un hacer suceder lo que hace que la utopía pueda ser vivida en carne propia, es la apuesta a que se puede vivir de otra forma.

[125] Paul Ricoeur, *op., cit., supra,* nota 39, p. 249.

Por último para que estos cambios puedan surgir efecto sobre la realidad social, así como el cuerpo es mi realidad individual más inmediata, la vida cotidiana es la posibilidad de que la utopía no se convierta en un solipsismo frustrante y enajenante, y surja una verdadera transformación social, ya que, la idea de un cuerpo propio, encarnado, tampoco puede ser sin la facultad que otorga el símbolo al significar la vida cotidiana en tanto que experiencia vital y compartida en la que se crea nuestra intersubjetiva constitución del mundo[126].

[126] Ágnes Heller, *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1991, p. 59.

REFLEXIONES FINALES

"Comprenderse para ser dueño de sí mismo, para no ser tierra de otro. Comprenderse para transformarse, para superarse, para liberarse"

Abordar el estudio de los elementos simbólico e imaginario en su relación con el cuerpo no ha sido tarea fácil, esto ha sido porque al elegir parte de la obra de Ricoeur como eje y estructura teórica de la tesis, resultó una tarea muy ardua debido a la complejidad y abstracción de su pensamiento. Para quien no está familiarizado con la fenomenología y la hermenéutica que sirven como antecedentes y escenarios teórico-filosóficos en el que el autor construye su pensamiento, la tarea de comprensión resulta una verdadera odisea. Cabe señalar que una de las razones fundamentales que motivó la elección de parte de las obras del autor fue precisamente la capacidad crítica-reflexiva, que sirvió como estructura metodológica permitiéndonos abordar la problemática símbolo-cuerpo bajo una perspectiva que nos proporcionara la profundidad y amplitud que exigía la naturaleza de la temática.

Digo profundidad y amplitud porque en un inicio el deseo que animó el estudio del cuerpo fue la búsqueda de un marco teórico que permitiera una mayor y mejor comprensión e interpretación de los problemas relativos a la salud y el cuerpo. Es sabido que distintas disciplinas como la antropología, sociología y la psicología se han dado a la tarea de dar cuenta de las nuevas problemáticas que han emergido en la época histórica en la que nos ha tocado vivir, sin embargo al considerar a la palabra como un eje que podría ofrecer un mayor campo de comprensión ante los procesos de construcción de las patologías, fue necesario recurrir a un método que pudiera ser abierto e incluyente de los distintos enfoques, esto sin caer en un eclecticismo, fue la filosofía reflexiva de Ricoeur la que ofrecía esa posibilidad, pero también señaló un nuevo nivel de profundidad; esto relativo al fenómeno simbólico e imaginario y que tiene que ver con la capacidad constructiva de la imaginación inherente a la complejidad de lo que significa el ser humano.

Aclarada las cualidades de este estudio, presentamos las siguientes reflexiones que de manera sucinta tratan tres problemáticas que considero esenciales. La primera refiere a la función del símbolo y su relación con el cuerpo en la tarea que se tiene sobre la "realidad". La segunda trata sobre la ideología científico-tecnológica en el acto de significar el cuerpo, legitimar sus usos, costumbres y las implicaciones directas en la sa social e individual. La tercera y última trata sobre el acto de imaginar, de ejercer la expresión utópica y la responsabilidad que conlleva.

El estudio del primer capítulo nos ha llevado a afirmar que es a través del signo y el símbolo que el hombre refleja y crea su propia realidad, deja de estar sólo y a continuación se ve inmerso en la génesis ideológica y cultural por la que después se reconocerá. Esta afirmación señala un segundo hecho, la realidad no es natural, no está dada, sino que es una tarea, una tarea que tiene que ver precisamente con la facultad y capacidad simbólica e imaginaria que le son propias al hombre. Al respecto me gustaría realizar algunos señalamientos.

El primero tiene que ver con la primera función del símbolo descrita por Cassirer es precisamente la de mediación "por medio de la cual la conciencia [el hombre], construye todos sus universos de percepción y de discurso", habría que señalar que esta facultad de significar, de objetivar, de construir, crear sentido, señala una segunda naturaleza que es propia del ser humano, estoy hablando de la naturaleza histórico-social, esto quiere decir que la realidad es historia por lo tanto no es estática, sino dinámica. A lo largo de la historia, en distintas sociedades y culturas han existido distintos paradigmas, distintas formas de concebir la naturaleza, el mundo, el universo, y es importante observar que en este recorrido ha habido saltos que han ocasionado transformaciones radicales en la cosmovisión y por tanto en la praxis de la vida del ser humano. Comprendido esto quiero señalar que en este trascurso de la historia de la humanidad existe la idea de un desarrollo y evolución social como si esta sucediera de manera lineal y progresiva. Ante este supuesto, considero que es necesario contar con criterios definidos que nos permita enjuiciar nuestra época y nuestros sistemas ideológicos y culturales en el que nos construimos como seres humanos. Ante significaciones tales como: "desarrollo", "progreso", "evolución" o "civilización" se tendría que establecer criterios concretos y para ello, habría que responder a preguntas como la siguiente ¿Podemos afirmar sin ningún titubeo que tal como lo afirma

la modernidad, actualmente, el hombre se encuentra evolutivamente por encima de los demás seres de la naturaleza? ¿Gozamos del desarrollo y progreso que caracteriza a la modernidad? Si esto es verdad ¿Cuáles son las evidencias que nos permitan demostrar el supuesto desarrollo, progreso y civilización en el hombre moderno?

He afirmado ya, que el cuerpo es un medio, un referente desde el cual se puede emitir un juicio con respecto a un sistema ideológico, pero no es el único, creo que es a partir de las relaciones establecidas con la naturaleza y con mis semejantes como podrían establecerse otros criterios valorativos, por ejemplo, el cuidado y calidad que una sociedad establezca con respecto a su medio ambiente ó los niveles de tolerancia y capacidad de inclusión a la diversidad podrían ser indicadores necesarios para enjuiciar un sistema ideológico.

Otra problemática que se desarrolla a partir de la segunda función del símbolo y tiene que ver precisamente con la facultad de hacer emerger y la función del cuerpo como medio de conocimiento. Según Bachelard ha sido el hombre el que ha hecho emerger el mundo, el cosmos, el universo, el deseo y también el imaginario, pero no solo hizo emerger el mundo, sino que a la par emergió como una nueva forma y dimensión ontológica que hasta entonces no se había presentado. Esto no sugiere que seamos superiores respecto de los demás seres vivos, simplemente que representamos una dimensión distinta, diferente y que aún desconocemos. La importancia del cuerpo reside en que, en primer lugar es mi realidad más inmediata que me permite conocer y proporcionar un sentido a lo que percibe, segundo no hay que olvidar que es el cuerpo el que me otorga espacialidad y temporalidad para poder conocer, estar y ser en el mundo.

Paradójicamente esta facultad y capacidad que nos caracteriza como seres humanos crea sistemas ideológicos y culturales en donde aprendemos a representarnos una realidad, nos procura una “conciencia” que al ser creada y producida dentro de la naturaleza social, es decir, al compartir una estructura simbólica de la realidad puede ser y es deformada, poniendo en juego las relaciones que la conciencia establece con el mundo, con mis semejantes, con el sí mismo y con el cuerpo. El problema se agudiza, cuando la conciencia significa sobre una conciencia ya de por si deformada, a esto podría llamarse enajenación radical, el ejemplo más evidente de ello, es precisamente la sospecha sobre la conciencia de la que dan cuenta los tres maestros Marx, Freud y Nietzsche sobre el *cogito* cartesiano que

caracteriza al sujeto tradicional, el cual es concebido como dueño de la conciencia y del saber. Es a partir de la sospecha de la conciencia y de la idea de Ricoeur de la «semántica de la acción» como puedo generar un proceso de reflexión e interpretación de las acciones humanas, entre ellas el discurso, siendo posible una ampliación de la conciencia, esto con el fin de devenir en un sujeto más autónomo, crítico y ético.

Al reflexionar sobre las funciones del símbolo en su relación en la construcción del cuerpo, lo que se estudia es precisamente una comprensión de lo que significa el "hombre" en tanto ser humano, encontrando dos elementos distintos de un mismo ser, es decir, del hombre. Por un lado el cuerpo es mi primera realidad inmediata, pero lo simbólico es el medio que designa, en el que se crea, se manifiesta, se transforma una entidad –o elemento del hombre– que es y no es cuerpo, llámese conciencia, subjetividad, espíritu. Lo que se quiere decir es que el hombre no es reductible al cuerpo entendido como organismo, cosa u objeto, pero tampoco se pretende decir que el carácter espiritual es el elemento esencial del hombre. El hombre en tanto que hombre representa una dimensión diferente del ser con respecto a las distintas formas de vida. Somos cuerpo, sí, pero también representamos esa conciencia que –se supondría– da cuenta de algo, nombra, descubre el universo, hace emerger realidades, las crea, las transforma, significa, resignifica; pero también cuando es deformada, manipulada puede ser opresora, represora, excluyente, discriminatoria, y por ende puede devenir en acciones de violencia consciente o inconscientemente.

La segunda reflexión de este estudio versa sobre las significaciones inherentes a la ideología científico-tecnológica y la forma en que es significado el cuerpo. Es sabido que fue a partir del renacimiento y a partir de Descartes como se instituirían las nuevas significaciones que transformarían tanto las formas de concebir como de vivenciar el cuerpo. El auge de la filosofía mecanicista no solo llevaría a revolucionar el mundo de la ciencia y la técnica, sino que también transformaría la concepción del cuerpo humano, en donde a partir de la idea de la metáfora del cuerpo concebido como una máquina establecería los cimientos de la nueva era del cuerpo que sirvió como modelo de inspiración sobre el que emergieron las ciencias dedicadas a su estudio. Otro hecho significativo que involucró cambios en la vivencia del cuerpo se dio a partir del *cogito* cartesiano a partir del cual se posicionaría la razón por encima de la experiencia del cuerpo, al pasar a segundo

plano y ser colocado bajo la mirada de la sospecha terminaría excluyéndose por completo la experiencia del cuerpo del campo de conocimiento.

Fue a partir de la institución de las significaciones del la filosofía mecanicista como surgió el paradigma dominante de lo que “ES” cuerpo. En la actualidad, este hecho histórico no sólo lo despojó de cualquier significación espiritual o trascendental, sino que terminaría reduciéndolo a un mero objeto-cosa, un organismo análogo a una maquina sofisticada. Esto terminaría por transformar la experiencia y las formas de vivenciar el cuerpo, es decir, al instituirse las nuevas significaciones no solo se deformo la conciencia, sino que también se disoció de su experiencia corporal conllevando al hombre a una enajenación radical. Bajo esta idea el hombre no solo esta disociado de su conciencia, de su memoria, de su historia, sino también de su medio de conocimiento y transformación, ha dejado de tener conciencia de lo que significa el cuerpo en tanto que espacialidad y temporalidad, ha dejado de ser la fuente de identidad indisoluble del hombre al que le da vida y lo ha convertido en un alter ego, en una escenificación deformada del hombre.

Es indiscutible que el auge de la filosofía mecanicista propició un importante desarrollo de la ciencia y la técnica, y que a su vez gestó las condiciones necesarias para la aparición del sistema capitalista, esta transformación también exigía que el cuerpo fuese concebido como fuerza de producción, pero con el desarrollo del sistema capitalista avanzado ahora vendría a ser resignificado como objeto de producción, es decir el cuerpo al ser sometido a un trabajo de significación pasaría de la concepción del cuerpo precario y defectuoso a una idea del cuerpo como objeto de salvación, bajo esta nueva significación el individuo se juega en función de la imagen de su cuerpo como objeto manipulado, controlado y consumido y se convierte en un objeto de culto narcisista.

Las formas de control, el sometimiento y manipulación del cuerpo han alcanzado un nivel de codificación y sofisticación tal, que para las ciencias y disciplinas dedicadas a la salud resulta una difícil tarea ofrecer un paradigma epistemológico que pueda dar cuenta de las nuevas patologías como la depresión, ansiedad, angustia, estrés, anorexia, bulimia, trastornos psicosomáticos, que son manifestaciones propias de la modernidad y ya no pueden seguir siendo estudiadas bajo la lógica del modelo biomédico o funcionalista; es necesario pensar y reflexionar desde una nuevo enfoque que vaya más allá de la simple funcionalidad y no soslaye la cotidianidad sobre la que es vivido el cuerpo, ni su relación

con las estructuras simbólicas e imaginarias desde donde se vivencia el cuerpo. Esta necesidad no solo rompe con los paradigmas establecidos sino que exige pensar y reflexionar la enfermedad desde la abstracción y complejidad del ser humano, es decir desde sus múltiples dimensiones simbólicas, imaginarias, corporales, etc. Es importante que esta nueva epistemología pueda concebir en sus modelos comprensivos y explicativos no a un organismo biológico, ni a un ser humano pasivo frente a una realidad acabada; sino como un cuerpo significado y significante; hasta que no hayamos comprendido que la ideología se vive en carne propia ni comencemos a reflexionar sobre nuestra posición en la naturaleza estaremos condenados a sobrevivir la vida de otros.

De ahí la necesidad de reflexionar sobre la posición del cuerpo del hombre en la naturaleza, debemos aprender a asumir nuestra responsabilidad en esta realidad que nos tocó vivir, debemos devenir conscientes de nuestra espacialidad y temporalidad y desaprendernos de la idea de naturalidad, es necesario ejercer la capacidad crítica y reflexiva para poder enjuiciar y recuperar nuestra facultad de significar, recuperar el habla y la utopía, debemos entender al cuerpo como un medio de resistencia y única posibilidad de actuar y hacer frente a la realidad que ha impuesto la ideología científico-tecnológica y racional capitalista.

Para terminar me gustaría tratar nuevamente el fenómeno utópico en tanto que expresión del imaginario individual y social, he expresado ya que la utopía es entendida en este trabajo no como un género literario, sino como la capacidad de mantener abierto el mundo de lo posible para poder ensayar nuevas realidades. En este sentido la realidad nunca está dada ni acabada, es una tarea, es decir la realidad es historia dinámica, y es el hombre el que se encarga ya sea de reproducir lo instituido o bien de transformarlo; esto quiere decir que el hombre no está en una ideología o en una utopía, sino que se ubica precisamente entre la ideología y la utopía, extraña situación la del hombre.

Me gustaría reflexionar sobre el fenómeno utópico sobre la responsabilidad que implica el acto de ejercer el imaginario individual y las consecuencias de traerlo al mundo de lo “concreto”, al mundo de la cotidianidad y de la carne, es decir de la realidad social. Hoy el mundo social que tanto hemos criticado y que se estructura a través del sistema de la ciencia y la tecnología, alguna vez fue imaginario, en un pasado este mundo actual representó el proyecto utópico de un grupo de filósofos y científicos franceses. Estoy

hablando particularmente de la utopía de Saint-Simon, para quien su sueño de una sociedad ideal era posible bajo el control de los intelectuales, los científicos y los artistas como dirigentes de esta nueva sociedad, para el autor era necesario "desplazar el poder a los intelectuales y hombres de ciencia; lo medular es el poder del conocimiento" [127] Saint-Simon afirmaba que las personas ilustradas, los científicos, serían los encargados de transformar la realidad. Su idea que motivo su utopía consistía en que el feudalismo eclesiástico debía ser sustituido por el poder industrial para así poder satisfacer las necesidades de los más necesitados.

> …los artistas, hombres de imaginación, abrirán la marcha. Proclamaran el futuro de la especie humana… En una palabra desarrollaran la parte poética del nuevo sistema… Que los artistas realicen en el futuro el paraíso general… y entonces este sistema se construirá rápidamente[128].

Desconozco si Saint-Simon pudo vivir lo suficiente, para poder ver que el gobierno de los mejores, de los más sabios, muchas veces ha devenido en una tiranía y cuando no, estos científicos poseedores del "conocimiento" terminarían por convertirse en empleados al servicio de las grandes potencias y sus grandes magnates. En fin, lo interesante de la utopía de Saint-Simon es que anticipa parte de la vida que hoy conocemos; para nosotros, su mundo industrializado ya no es una utopía, es una realidad que ha llevado a los países "avanzados" no se sabe por qué caminos, y tampoco se sabe en función de qué o hasta donde seguirán empeñados en alcanzar esos fantasmas –desarrollo y progreso– tan confusos que ahora no se sabe cómo detener.

La intención de ejemplificar esta utopía ha sido para tener presente que el acto de imaginar involucra un gran sentido ético, así como el riesgo y las consecuencias que todo acto implica. Considero que todo acto de imaginación productora implica un amplio sentido de responsabilidad pero sobre todo haber desarrollo una apertura de conciencia. Es decir permitir la realización de muchos mundos dentro de un mundo, aceptar la diversidad y la diferencia, ser capaz de aceptar la otredad sin pretensiones de conquista persuasiva, es necesario comprender que el hombre es un ser multidimensional, por lo tanto no caigamos

[127] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 8, p. 308.
[128] Paul Ricoeur, *op*., *cit*., *supra*, nota 8, p. 311.

en el error –como ha venido sucediendo– de querer totalizar la realidad y justificarla a través de significaciones tanto ingenuas como tergiversadas de justicia e igualdad para todos.

Una vez advertidos sobre la gran responsabilidad del acto de imaginar utopías, podemos continuar con la importancia y la función de leer y ensayar utopías, uno de los resultados afirma Ricoeur es que ella pone en tela de juicio lo que existe actualmente; hace que el mundo real aparezca extraño. Si queremos romper con las estructuras ideológicas es menester el ejercicio de la lectura. Si deseamos romper con la representación de la realidad debemos hacer uso del acto de imaginar, ejercitar nuevamente esa facultad, si no ¿Cómo podremos sentirnos tentados a vivir de manera diferente de cómo lo hacemos ahora?

Estoy en acuerdo con Ricoeur en la necesidad de la utopía en dos puntos, primero es necesaria como un recurso que nos permita resistir y hacer frente a las peripecias de la modernidad, no como evasión sino como el arma de la crítica y ejercicio de resignificación de la realidad, segundo el acto de ensayar utopías además de la crítica y la reflexión exige coraje y voluntad, necesitamos ser comprometidos con nuestro acto de existir.

Todo proyecto utópico de transformación implica la resignificación de la realidad y tiene que estar pensado desde la cotidianidad permitiéndonos vivir de manera plena. Es necesario tener en cuenta que toda significación y nuevo sentido creado le devuelva al hombre el equilibrio con el universo, con la naturaleza, mis semejantes y con el propio cuerpo. La única posibilidad que tengo para transformar y cambiar mi realidad inmediata es el cuerpo, mi espacialidad y mi temporalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arnau, J. (2005) *La palabra frente al vacio*. Filosofía de Nagarjuna. México: El colegio de México y Fondo de Cultura Económica.

Baudrillard, J. (1974) *La economía política del signo*. México: Siglo XXI.

Baudrillard, J (1974) *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. España: Plaza y Janes

Baudrillard, J. (2002) *La ilusión vital*. España: siglo XXI.

Berger P., y Luckmann T. (1998) *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu editores.

Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I, Marxismo y teoría revolucionaria. Barcelona. Tusquets.

Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. II, El imaginario social y la institución. Barcelona. Tusquets.

Castoriadis, C. (1990) *El mundo fragmentado*. Argentina. Altamira, Uruguay. Nordan-comunidad.

Castoriadis, C. (1992) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires. Nueva visión.

Costa, R. L. (2001) *El discurso como práctica*. Lugares desde donde se escribe la historia. Buenos Aires: Homo Sapiens.

Foucault, M. (1980) *Microfísica del poder*. Madrid, Edisa.

Franco, Y. (2003) *Magma*. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política. Buenos Aires. Biblos.

Geertz C. (1996) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Heller, A. (2002) *Sociología de la vida cotidiana*. España. Península

Heller, A.(1995) *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona. Península.

Heller, A. (1991) *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península.

Laín, P. (1989) *El Cuerpo Humano*. Teoría Actual. Madrid, Espasa Calpe.

Le Breton, D. (2007) *Adiós al cuerpo*. México: La cifra

Le Breton, D. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.

Le Breton, D, *"Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia"*, Reis: Revista española de investigaciones sociológicas, ISSN 0210-5233, Nº 68, 1994 (Ejemplar dedicado a:

Perspectivas en Sociología del Cuerpo), págs. 197-210, http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=768164, Consultado 26/07/2011

Lévi-Strauss, C. (1995) *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Marcuse, H. (1985) *El hombre unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Planeta de Agostini.

Martínez, Ana. (2004) *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*, Universidad de A Coruña. Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración, Papers 73, 2004, p. 127-152

Merleau-Ponty (1953) *La estructura del comportamiento*. Argentina: Biblioteca Hachette de Filosofía, p.177

Merleau-Ponty (1970) *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral, p.177

Merleau-Ponty (1994) *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta.

Olivier, Carlos, "*Cuerpo y mundicentrismo. Una mirada a las fronteras subjetivas y discriminaciones corporales"*, La letra ausente, Revista trimestral de subjetividad y micropolítica, No.9 Abril-junio 2008, Tema: Decir es cuerpo, sección: El ombligo del poder, http://www.laletraausente.com/indice9/f3texto.html, Consultado 26/07/2011

Olivier Carlos, "*El cuerpo: entre lo ideológico y lo cotidiano*", La letra ausente, Revista trimestral de subjetividad y micropolítica, No.2 Abril-junio 2006., Tema: Aperturas, sección el ombligo del poder. http://www.laletraausente.com/laletraausente2/principal.htm, Consultado 16/11/2010

Ricoeur, P. (1996) *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2001) *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2001) *Ideología y Utopía*. Barcelona, España: Gedisa

Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trota

Ricoeur, P. (2004) *Del texto a la acción.* Ensayos de Hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2007) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Desroche, H. (1976) *Sociología de la esperanza*. Barcelona, España: Edaf

Saussure, F.(1998) *Curso de lingüística general*. Fontamara. México DF.

Segal Lynn, (1994) *Soñar la realidad*. El constructivismo de Heinz von Foerster. Barcelona: Editorial: Paidós.

Valerio, M. (2005) *Estructuralismo y subjetividad en la obra de Paul Ricoeur: ¿un diálogo posible?* Memoria otorgada para optar al grado de Doctor (en línea). Madrid. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. 216 p. Disponible en: http://biblioteca.universia.net/ficha.do?id=30798105 Consultado 3 octubre 2010.

Wilber, K. (2001) *Después del Edén*. Una visión transpersonal del desarrollo humano. Barcelona. Kairós.

Wilber, K. (2005) *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona, Kairós.