



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

NADIE SABE LO QUE PUEDE UN CUERPO:
UNA LECTURA SPINOZISTA DE LA CORPORALIDAD
EN LOS MÁRGENES DE LA PSICOLOGÍA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
PSICOLOGÍA

PRESENTA:

SULAMITA XANATH HERRERA GÓMEZ

DIRECTORA: LIC. BLANCA ESTELA REGUERO REZA

REVISOR: MTRO. CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES



CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F.

MAYO 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Teo y Ana, mis padres.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	Pág. 5
PRIMERA PARTE: LAS PARADOJAS DEL CUERPO	Pág. 8
1. DUALISMO: ESCISIÓN DEL CUERPO	Pág. 9
2. TENDENCIAS: CUERPO, COMO EXPERIENCIA BIOLÓGICA Y COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL.	Pág. 14
2.1. La Fenomenología de Merleau-Ponty	Pág. 17
3. CUERPO QUE SEPARA, CUERPO QUE COMUNICA	Pág. 19
3.1. El Cuerpo y el lenguaje	Pág. 24
4. EL CUERPO VISIBLE E INVISIBLE	Pág. 30
4.1. Cuerpo doliente	Pág. 33
4.2. Cuerpo emergente	Pág. 41
5. EL CUERPO ORGANIZADO: SÍMBOLO Y CONSTRUCCIÓN CORPORAL	Pág. 44
5.1. Cuerpo Organizado vs. Cuerpo sin Órganos (CsO)	Pág. 48
SEGUNDA PARTE: EL CUERPO EN LA ÉTICA SPINOZISTA	Pág. 57
6. FRENTE A LA DUALIDAD, UNA SOLA SUBSTANCIA	Pág. 58
7. AFECTOS Y AFECCIONES	Pág. 65
8. SIGNOS Y GÉNEROS DEL CONOCIMIENTO	Pág. 69
CONCLUSIONES: APUNTES PARA UNA CORPORALIDAD EN LA PSICOLOGÍA	Pág. 79
BIBLIOGRAFÍA	Pág. 84
AGRADECIMIENTOS	Pág. 87

El enmascaramiento inconsciente de necesidades fisiológicas bajo las máscaras de la objetividad, de la idea, de la intelectualidad pura, es capaz de cobrar proporciones asombrosas; y con frecuencia me he preguntado si, a fin de cuentas, la filosofía no habrá sido hasta hoy únicamente una exégesis del cuerpo y un malentendido con relación al cuerpo.

Nietzsche. La Gaya Ciencia

INTRODUCCIÓN

El tema de este trabajo de tesis, como es evidente, es el cuerpo por sí mismo. En un primer momento, la inquietud por abordar este tema estuvo tentada a ser dirigida por problemáticas que se manifiestan a través del cuerpo o con éste de por medio, y que como tales interesan a la Psicología, digamos por ejemplo el dolor crónico o el maltrato físico. Sin embargo al sumergirme en lecturas sobre la corporalidad desde las ciencias sociales y específicamente la Psicología, me encontré con que a pesar de ser el objeto de estudio, el acercamiento a él se hace casi siempre de manera tangencial, abordándolo como el contenedor de la mente o de la psique, los cuales constituyen el principal interés de esta disciplina y que nos permite entrever un intento de comprensión que parte del racionalismo y por lo tanto de un abordaje, más o menos, dualista.

Cuerpo y mente, mente y cuerpo. Al adentrarse en este tema, en sus perspectivas de análisis, es inevitable girar la cabeza hacia oriente. Orientales nunca seremos, existen los *orientalistas* y ciertamente no soy una de ellas, este trabajo de tesis no se perfila en absoluto en este sentido. Sin embargo mencionaré aquí que la lectura de algunos textos –estos sí– orientalistas, me hizo percatarme de que en ellos ciertamente no aparece una división entre cuerpo y mente, o digamos espíritu, alma. Y porque no existe así, como línea divisoria, como frontera, es que el cultivo del ser completo se realiza cotidianamente. Regresamos la mirada a occidente y sería tendencioso decir que el cuerpo no existe de este lado del océano. Existe, se habla de él, se discurre sobre él, se intenta atrapar su esencia *en el discurso*. Sería igualmente

torcido negar que el cuerpo tiene un lugar en la Psicología, aunque nadie podrá negar que éste es campo donde la mente reina, y la comprensión de nuestra humanidad se antoja abordable casi exclusivamente a través del pensamiento, el raciocinio y la lógica. Pero digamos pues, que la Psicología también *discurre* sobre el cuerpo, lo integra a la personalidad e incluso en ciertos casos aborda el ser desde este frente. ¿Dónde está la gran distancia? En que occidente –delitemos hablando de de la Psicología en occidente pues desde las artes por ejemplo, el enfoque es otro- atiende al cuerpo *terapéuticamente*, es decir, como una intervención *post factum*, como abordaje de un desequilibrio, casi como medida desesperada cuando se han probado las formas *racionales*, el análisis, el desmenuzamiento mental de la situación y sus posibles soluciones. El cuerpo parece ser el último recurso, una especie de cuerpo salvavidas. Una comprensión del cuerpo como si éste fuese una casa desordenada en la que hay que poner orden para volver al equilibrio. Un lugar que se habita entonces, un lugar del que se sale y se entra, pero sabemos que no se sale ni se entra. Se ignora, sí, se descuida, se trata con negligencia, pero también se reconoce como el plano de las sensaciones, espacio de los sentidos, el cuerpo que sirve al placer y a la vida, que enferma –y entonces enfermamos por completo-, que envejece.

Y está claro que la argumentación anterior no se trata del ensalzamiento de oriente o del reproche a occidente, sino del estudio de perspectivas. No de una confrontación, pues la posición de oriente es situada aquí como una referencia de análisis de nuestras realidades como sociedad pero sobre todo como disciplina, como el interruptor de una reflexión sobre nuestro trabajo desde la Psicología, sobre su colaboración o afectación a la percepción del ser como una integralidad y no como un aglomerado de factores que se atienden por separado y que si bien acomete al conocimiento profundo del sí mismo, olvida a veces que este sí mismo que se piensa y se habla, de inicio se vive en el cuerpo y por el cuerpo.

En la primera parte de este trabajo de tesis, hago una breve revisión del devenir histórico e ideológico del cuerpo, en cuya concepción actual encontramos una fuerte influencia de la antigüedad griega y cristiana. Esta primera parte toma el nombre de *Paradojas del cuerpo*, pues al ir adentrándome en este tema me ha

parecido que existe incluso cierta ironía en la cercanía de la vida cotidiana con el cuerpo y el desconocimiento o desinterés que sin embargo le rodea.

En la segunda parte entro finalmente en una búsqueda de rompimiento de estas distancias y categorizaciones que parecen absorbernos, tomando la *Ética* de Spinoza como faro para ir dilucidando las cuestiones planteadas en la primera parte e ir esbozando en las conclusiones un espacio para la corporalidad en la Psicología, pero no la académica o la que investiga, sino más bien para la más pragmática de sus aplicaciones, la que compete a todos como seres humanos y no solamente a aquellos que nos dedicamos a ella.

Estos son a grandes rasgos los contenidos que encontrará el lector en este trabajo de tesis que personalmente me ha llevado a una búsqueda más que amena, en la que he encontrado nuevos intereses y curiosidades en el marco de la Psicología, pero sobre todo un sentido profundo que trasciende lo académico y que conservo como un afortunado encuentro que trato de compartir en estas páginas.

PRIMERA PARTE: LAS PARADOJAS DEL CUERPO

*Lejos de que mi cuerpo sea para mí un fragmento del espacio,
no habría para mí espacio si yo no tuviese cuerpo.*

Maurice Merleau-Ponty

Las preguntas con las que podemos comenzar este capítulo son tan simples como ¿es el cuerpo hasta cierto grado ajeno a uno mismo? ¿su función sucede al margen del resto del ser? Cualquiera que sea la respuesta, reflejo de las creencias y experiencias más profundas de cada uno, no tardaremos en darnos cuenta de que la existencia tal como la conocemos es, en gran parte, una serie de comportamientos tales como comer, pensar, dormir, hablar, trasladarnos, relacionarnos, etcétera, para los cuales *hacemos uso* del cuerpo. Es decir, que nuestra experiencia en el mundo es una que sucede a través del cuerpo, pero esto no significa que seamos huéspedes suyos, sino que la manera de *vivir* el mundo es una manera encarnada, corpórea (*embodied*), que hace de la existencia una oscilación constante entre la sensación externa y la interna del estar encarnado, entre *ser* y *tener* un cuerpo.

Como este desdoblamiento, ocurren muchos alrededor del tema de la corporalidad. Pareciera que nos es difícil vivir una experiencia unificada, puesto que culturalmente hemos elevado una construcción de categorías y posiciones que designan qué tipo de culto se ejerce hacia cada porción de la existencia, hemos fraccionado la atención y de una manera generalizada se puede decir que con frecuencia es la vida mental la que más obtiene el encomio de las ciencias, de la academia, pero también de la actividad cotidiana, pues la asimilación de esta dualidad excluyente no es sólo filosófica o teórica, sino constantemente actualizada culturalmente.

Estas paradojas, sin embargo, reflejan la inquietud de comprender nuestra propia composición, y en este cuestionamiento el cuerpo estará siempre presente, pues más allá de ser el objeto de estudio, es también el sujeto: El cuerpo es también un objeto definido por la mirada, incluso por aquella mirada técnica o metódica que se posa sobre él para delimitar y nombrar sus partes físicas, simbólicas e imaginarias, incluso si el sujeto no las considera así de manera consciente¹. De este cuerpo objeto-sujeto se discurre en estas páginas, citando a Ivonne Bordelois:

...Pero si nos internamos algo en la historia de la aparición de este tema [el del cuerpo], es sólo después de la muerte de Dios, la muerte de las ideologías, la muerte de la historia, la muerte del autor y la muerte del sujeto, que nace el cuerpo: un nacimiento que ha requerido demasiadas muertes previas para no resultar sospechoso o por lo menos, cuestionable.²

1. DUALISMO: ESCISIÓN DEL CUERPO

Es parte del pensamiento de la modernidad el ver al cuerpo como un límite, una frontera que nos separa de los otros y de todo lo externo. Esta convicción deriva directamente de una tradición racionalista que ha asumido que el cuerpo no es suficiente para acceder al conocimiento del mundo en el que se encuentra arrojado, y que en todo caso, es una herramienta útil a la razón en tal misión. Ya la escuela platónica había señalado al cuerpo como la fuente de equivocación, el origen de la baja concupiscencia, el cuerpo-prisión, el cuerpo-lastre, el que ahoga el conocimiento³. La concepción platónica había

¹Andrieu Bernard, *Quelle épistémologie du corps?*, *Corps*, 2006/1 n° 1, p. 13-21.

²Bordelois, I. (2008). *A la escucha del cuerpo. Puentes entre la salud y las palabras*. Madrid: Libros del Zorzal. p. 22.

³No es el caso del cuerpo en la filosofía aristotélica: "Consecuentemente, para Platón el alma tiene un origen extra y supracorporal. Su unión con el cuerpo es accidental-punitiva, sin ningún vínculo genuinamente intrínseco...Por el contrario, el alma de Aristóteles se origina en la generación del hombre, del compuesto humano, de un compuesto 'corporal', en el que alma-forma y materia son los elementos esenciales. Su relación con el cuerpo es tan intrínseca que el alma es 'algo del cuerpo', porque no hay *cuerpo humano* sin alma." Romeo Rábade, S. (2003). *El conocer humano*. Barcelona: Trotta. p. 164.

enseñado que “el hombre es el alma”⁴ y el cuerpo, por el contrario, sería entonces una “prisión” para el alma, pues ésta es preexistente al cuerpo y está unida a él por una fatalidad cósmica, haciéndola perder su vinculación directa con todo lo que es inteligible.

El platonismo sentó las bases filosóficas que labrarían la ruta por la que el cristianismo habría de justificarse y encontrar arraigo y difusión. Básicamente, éste permitió la continuidad de la creencia platónica en un mundo verdadero, eterno e inmutable, donde sólo se encuentra la Verdad, en oposición a este mundo en el que transcurren nuestras vidas, que es aparente e imperfecto. El primero correspondería al mundo del espíritu, el segundo, al de la corporeidad.

La propagación del cristianismo significó la consolidación de esta escisión característica de occidente, insistente en la separación de espíritu y la materia⁵, en una doctrina exaltadora del cuerpo ascético, de una sensibilidad ignorada y de una sexualidad maniatada. Incluso en el platonismo, se conservaba cierto *organicismo* –ubicando la parte divina del hombre en su cabeza-, pero el cristianismo se colocó no sólo como una opción religiosa, sino como una opción cultural e ideológica que abruptamente incidiría en la cosmovisión del mundo occidental, llenando el cuerpo de pecado y culpabilidad. No sólo fue señalado como culpable, sino que en el intento de descarnar al hombre, fue despreciado y castigado, justificando los actos por el alcance de la *purificación* del alma⁶.

Con la apropiación de esta visión de lo corporal como germen del error, pronto llegó la duda absoluta de lo sentido/percebido. Podríamos especular que el origen de esta

⁴Platón, Alcibiades, p. 130.

⁵La escisión de la que hablamos es típicamente occidental en cuanto a la jerarquización de los elementos de esta dualidad. Sin embargo, en casi todas las culturas encontramos esta caracterización múltiple del ser humano: en la filosofía hinduista, por ejemplo, la persona está formada por tres cuerpos (físico, sutil y causal) los cuales son considerados idénticos; bien como dos modos diferentes de un mismo fenómeno, o como un fenómeno descrito desde dos puntos de vista o dos lenguajes diferentes. (Moreno Leguizamón, 2005)

⁶Cabe mencionar que otras religiones como el judaísmo o el islamismo, comparten esta ideología del ascetismo del cuerpo: (...) *los judíos y paganos contemporáneos (al igual que los cristianos) creían que abstenerse de la actividad sexual, y sobre todo la virginidad, hacían que el cuerpo humano fuese un vehículo más adecuado para recibir la inspiración divina. La posesión era una experiencia íntima y dramáticamente física. Conllevaba que el cuerpo fuese invadido por un Espíritu divino ajeno.* (Brown, 1993, citado por Aguado Vázquez, 2004).

inseguridad puede remontarse al momento histórico en el que la teoría heliocéntrica sustituyó a la geocéntrica. Antes, al ver el sol salir por el oriente y perderse por el occidente, el hombre estaba seguro de que era el sol el que se movía, mientras la Tierra se mantenía estática, pues eso le decían sus sentidos. Al demostrarse que sucedía en forma contraria, y que la percepción no era equivalente a la verdad, comenzó el decrecimiento de la confianza en el saber obtenido a través de la sensibilidad, y creció el crédito dado al análisis de la razón. Así se continuó la separación del hombre de su propio cuerpo, la desconfianza o descrédito del conocimiento que éste nos pueda aportar. Estamos frente a la aparición del cuerpo-contenedor de la razón, conglomerado de mecanismos al servicio del entendimiento, la separación ontológica de la razón y el cuerpo, que caracterizó Descartes, quien sin duda marcó el pensamiento occidental con la dualidad *res cogitans* y *res extensa*, a las que corresponderían el pensamiento y la extensión (el cuerpo).

A partir de la duda metódica, Descartes concluye que si piensa, entonces existe, con lo que se comprueba la existencia del espíritu. Luego entonces, el cuerpo no sería más que el medio que este espíritu *usa* para interactuar con un mundo material creado por Dios. En su *Meditación tercera* concluye también que a diferencia de Dios, el hombre tiene dos tipos de cualidades: primarias y secundarias. Las primeras son aquellas que aprehendemos a través de la razón, y por lo tanto son claras y distintas, mientras que las segundas son captadas a través de los sentidos y por lo tanto nos pueden llevar al error. Para él entonces, el hombre es la unión de la *res cogitans*, que concibe las propiedades primarias de todos los objetos a través de la razón, y la *res extensa*, que percibe las propiedades sensoriales de los mismos y está en comunicación con aquélla (*Meditación sexta*)⁸. En Descartes encontramos la posibilidad de pensar por separado al alma y al cuerpo, sin que se pueda comprobar una separación *de facto*. De esta manera, cuerpo y alma son dos sustancias distintas unidas para crear al hombre, pero existentes independientemente y unidas en un mutualismo donde el alma se encarga de reflexionar, pensar, y el cuerpo, puro mecanismo, de unir el alma con el mundo material. En esta caracterización dual de la experiencia, el cuerpo es conocido a través de la razón y es a través suyo, y no de los sentidos mismos, que podemos alcanzar una comprensión de éste:

⁷Descartes, R. (1979). *Discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe.

⁸Descartes, R. (1979). *Op. cit.*, p. 128.

Los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos y comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu.⁹

El pensamiento cartesiano supone una complejización de aquél de los griegos o del cristianismo temprano en cuanto que no se trata de una negación del cuerpo como parte del ser. Descartes es un convencido del universo material y como tal afirma la unidad funcional cuerpo-alma, en la que el alma es la que constituye nuestra identidad y que ha sido implantada por Dios en un cuerpo.

Sin entrar en el papel que Dios jugaría en esta unidad, y concentrándonos en la escisión de sustancias que se encuentra a su interior, podemos afirmar que el pensamiento occidental, racionalista, se encuentra hasta ahora imbuido de esta tendencia que ha atravesado, a su vez, las escuelas filosóficas y las visiones psicológicas ya desde entonces y a la que hay más de una solución propuesta. La primera es que cuerpo-mente son ontológicamente distintos y uno no afecta al otro, es decir, la respuesta radica en un paralelismo psicofísico. Esto, sin embargo, deja de lado desde el principio mismo “la hipótesis de unidad de la ciencia”¹⁰ La segunda propuesta de solución es un interaccionismo –como el dualismo de Descartes – que sostiene que la mente y el cuerpo existen separadamente pero uno no afecta al otro. Ésta es quizá la tesis dominante en el pensamiento occidental actual. Aun cuando no se sepa exactamente cómo el cerebro y la mente interactúan, la posición interaccionista se considera metodológicamente la más fructífera.

Una anotación interesante con respecto a esta dicotomía es la consideración de que las palabras originales usadas por Descartes eran *âme* (alma) y *corps* y no ‘mente’ y ‘cuerpo’, traducción que deja sentir la fuerte influencia del racionalismo. Al respecto, la lingüista Anna Wierzbicka habla de que el concepto ‘mente’ ha sufrido varias transformaciones a lo largo del

⁹Descartes, R. (1979). *Op. cit.*

¹⁰Moreno Leguizamón, C. Salud-enfermedad y Cuerpo-mente en la medicina Ayurvédica de la India y en la Biomedicina contemporánea. En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, jul-dic, núm. 003, Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 99-121.

tiempo, dejando paulatinamente de referirse a las emociones, a las cuales hizo referencia en algún momento:

(...) así, varias cosas interesantes parecen haber sucedido en la historia de la mente: perdió sus connotaciones espirituales y también sus vínculos con valores y emociones, y se convirtió en un concepto centrado en el intelecto, más o menos a expensas de otros aspectos de la vida interior de una persona¹¹.

Nos encontramos entonces con que en el pasaje del 'alma' cartesiana a la 'mente' de las ciencias modernas se debe básicamente a un error inicial de traducción, que creó un constructo que la racionalidad moderna se encargó de alimentar abundantemente, y de esta manera, la transformación de una entidad 'invisible' -alma- con alcance intelectual, emocional y espiritual en la explicación de los seres humanos "se convirtió en apenas un órgano material -cerebro- con funciones racionales específicas"¹².

Esta inclinación a favorecer los alcances de la razón por sobre los de los sentidos seguiría alimentándose desde entonces, enrollándonos en una incesante persecución del conocimiento a través del pensamiento. A pesar de lo que decía Bergson acerca de que "el cuerpo es el órgano de atención a la vida", en muchos sentidos nuestro cuerpo se ha vuelto extraño a nuestra percepción: como lo dice la antropóloga Paula Sibilia, "el hombre ha dejado de ser visto como una máquina cartesiana para transformarse en un sistema de información"¹³. A esto habrá que sumar el hecho de que, durante los últimos tiempos, esta carrera ascendente de lo mental alimenta y a su vez es alimentada por la tecnología, de alcances insospechados en la actualidad, y cuyo avance pareciera incluso ir más rápido que nosotros. Tecnología al servicio de la ciencia, pero también cada vez con más territorios en la vida cotidiana, espacios del cuerpo-virtual, del cuerpo-imagen que es prótesis del deseo, pues el tacto no está entre sus posibilidades -hasta ahora. Pareciera que la cultura de la razón finalmente hubiera desembocado en un culto al cuerpo, pero no es lo orgánico en él, sino a su

¹¹Wierzbicka, A. Citada en Moreno Leguizamón, C. *Op.cit.*

¹²Wierzbicka, A. Citada en Moreno Leguizamón, C. *Op.cit.*

¹³Bordelois, I. (2008). *Op.cit.*, p. 24.

imagen: exaltación de cuerpos esculturales, eternamente jóvenes, estilizados y siempre deseados como posesión, aspiración, frustración. Vemos que mucho tiempo ha transcurrido desde el planteamiento cartesiano, o las tesis griegas, pero socialmente no parece que se haya tenido una aproximación a la corporalidad. Hoy también, de una manera diferente, se vive el cuerpo como algo que no es, con la negación del envejecimiento, la desaprobación de la propia anatomía para ir en búsqueda de un *modelo* de estética. Hoy, igual que antes, lo vamos viviendo como otros –culturalmente- lo han organizado y estructurado, desarraigados de la experiencia propia, de sus cambios y realidades.

2. TENDENCIAS: CUERPO COMO EXPERIENCIA BIOLÓGICA Y COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Al hacer una revisión sobre las aproximaciones teóricas que buscan explicar el papel ontológico del cuerpo, las oposiciones y multiplicidad de posturas no son escasas y variarán enormemente según el momento histórico y el contexto geográfico y cultural en el que nazcan –como es natural que suceda. De una manera bastante somera y para ayudarnos a introducirnos en el tema, pues no es intención de este trabajo de tesis analizar todas las posiciones actuales, diremos brevemente que por un lado tenemos aquellos enfoques de corte esencialista cuyo argumento central es que la base biológica del cuerpo conduce nuestra experiencia del mismo, y por el otro están aquellas aproximaciones construccionistas que se contraponen a los esencialistas, y que han sostenido que el cuerpo es simplemente un efecto de los procesos discursivos y los contextos sociales.

En el caso de la primera postura, en el campo de las ciencias sociales esta perspectiva se identifica como un anticonstruccionismo, que sostendría básicamente que el cuerpo existe independientemente del contexto social en el que reside, siendo incluso una entidad física universal.

Con respecto a este enfoque, diremos que si se enfatiza lo biológico, e incluso lo psicológico a nivel individual, lo social y cultural resulta o bien ignorado por completo, o bien considerado pero siempre de forma secundaria y tangencial, ya que se da por sentado

que existen procesos individuales universales relativamente independientes del contexto social en el que están imbuidos. Esta visión minimizaría el papel de la cultura, del lenguaje y de lo histórico para privilegiar la idea de que el cuerpo humano es uno solo y que, en ese sentido, su abordaje debe ser considerado en términos de diferencias individuales estrechamente ligadas a la genética.

Por otro lado, la perspectiva que entiende el cuerpo como resultado del contexto sociocultural se refleja en el construccionismo, fundamentado en el argumento de que el cuerpo es un ente socialmente creado, siendo contingente al contexto social en el que reside⁴:

El construccionismo disuelve la dicotomía sujeto-objeto al afirmar que ninguna de estas dos entidades existe con independencia de la otra y que no es posible pensarlas como entidades separadas, cuestionando de esta manera el propio concepto de objetividad⁵.

En la Psicología social las contribuciones construccionistas se configuraron -y lo siguen haciendo ahora, como una crítica a la idea de que existe una esencia irreductible del ser humano, una suerte de sustancia estable y no alienada en el centro de cada individuo, lo cual ha provocado un cuestionamiento acérrimo de nociones como la identidad, el yo, el sujeto, el lenguaje, el cuerpo, la sexualidad y el género, entre muchas otras. Podemos afirmar que son constructos que se están redefiniendo constantemente y que están lejos de ser consensualmente universales.

Un énfasis extremo en la dimensión sociológica en la construcción de la identidad resultaría igualmente en la marginalización del individuo como participante activo en la construcción individual-cultural, simplemente atado a los vaivenes del devenir social, un cuerpo-recipiente que integra indiscriminadamente los discursos de los que se ve rodeado. Sin embargo, hay que destacar que el punto de vista construccionista considera que las personas se comportan en función del significado que la realidad tiene para ellas, y que dichos significados no son consubstanciales a las cosas sino que se generan en la interacción

⁴Nettleton y Watson (1998).

⁵Ibáñez, T. (1994) *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, p. 250.

colectiva entre las personas en las diferentes situaciones de la vida social. Procesos sociales como el yo o la identidad –o la vivencia corpórea, que nos ocupa aquí- no son características fijas e innatas de los individuos, sino que surgen en la interacción social, no preexisten a las relaciones sociales sino que se crean en ellas¹⁶. Se vuelve entonces un circuito: las condiciones sociales dan lugar a ciertas concepciones del organismo humano, y las diferencias y relaciones que éstas concepciones plantean dinamizan dentro del grupo social.

Entre posiciones a primera vista irreconciliables, encontramos una postura que integra elementos de ambas, buscando un entendimiento menos drástico pero más cercano a la experiencia. Fue buscando esta integración que algunos autores¹⁷ han propuesto un estudio de lo corporal desde una aproximación fenomenológica, es decir, que más que hablar del cuerpo, es necesario hablar de la experiencia subjetiva de éste, dado que en el ser humano, tanto su conciencia y experiencia del mundo están invariablemente arraigadas a él. Así, es frecuente encontrar referencias a lo que se ha llamado la vivencia corporal (*lived body*).

Esta mirada, que siempre ha estado presente y que salta en medio de las posturas construccionista y esencialista, ciertamente actualiza la posibilidad de estudiar el cuerpo ya no como un objeto abstracto de conocimiento, al que la ciencia mide todo el tiempo, sino como la experiencia cotidiana que es –la más cotidiana de entre todas- y que nos es común a todos. Sin embargo, es justo señalar que es un argumento que no es nada nuevo, pues ya en la primera mitad del siglo XX la influencia de la fenomenología alcanzaba el campo de la corporalidad. En particular, en los años cuarenta Maurice Merleau-Ponty hizo un énfasis reiterado en la necesidad de esta integración, como podemos constatarlo en su obra *Fenomenología de la Percepción*¹⁸.

¹⁶Gil, A., Layunta, B., Íñiguez. Dolor crónico y construccionismo, en *Boletín de Psicología*, no. 80, Julio 2005, 23-29. Universidad Autónoma de Barcelona, p. 25.

¹⁷Bendelow y Williams (1998).

¹⁸Encontramos varios autores que discurrían sobre de la vivencia del cuerpo desde la fenomenología: Husserl, quien señaló en 1913 que, además de percibir algunas cualidades del cuerpo, el ser humano *siente* sobre el cuerpo; Ortega y Gasset, que propuso en 1924 el concepto de *intracuerpo* para referirse a la vivencia que el individuo tiene de sus órganos no visibles; Gabriel Marcel, que en 1927 publicó su concepción de *corps vécu*; y Sartre que en 1943 distinguió entre el cuerpo *como ser-para-sí* y el cuerpo como *ser-para-otro*. (Guimón, J. (1999) *Los lugares del cuerpo. Neurobiología y psicología de la corporalidad*. España: Paidós. p. 58).

2.1 La Fenomenología de Merleau-Ponty

La influencia de Merleau-Ponty en las ciencias sociales, especialmente la antropología, resultó en estudios que se enfocan en la centralidad del cuerpo en procesos cotidianos de socialización, los cuales son fundamentales en la experiencia de conocimiento del mundo. Esta influencia está presente en trabajos que procuran superar las dicotomías naturaleza/cultura y cuerpo/alma, dando especial atención a los procesos de incorporación de saberes y maneras de actuar. Estos estudios sugieren que esa socialización corpórea es fundamental en la experiencia del mundo, sea en sociedades tradicionales o industriales. En este enfoque, se enfatiza que la realidad *corpórea* (embodied) es la experiencia auténtica, la cual es distorsionada por las dicotomías occidentales naturaleza/cultura y cuerpo/alma¹⁹.

El mundo que conocemos es el mundo experimentado por la percepción, la cual sucede desde el cuerpo. En las relaciones intersubjetivas, la posibilidad de ampliación del conocimiento está fundamentada en la idea de un mundo que emerge del encuentro de mi perspectiva y la del otro, y la posibilidad de comprensión de este conocimiento, y del otro, envuelve la referencia a un mundo compartido mutuamente.

En *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty llama nuestra atención hacia el hecho de que tradicionalmente la Psicología, junto con muchas otras disciplinas implicadas en el estudio de la naturaleza del hombre, han escogido el camino del dualismo, ya no en el tajante sentido cristiano o cartesiano, pero sí de maneras más sutiles como el intento de estudiar como aspectos separados el cuerpo, sus representaciones afectivas y sociales e incluso sus simbolismos:

La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haberla llevado a definir el cuerpo ya no como el objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él, y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinante²⁰.

¹⁹Orlandini Heurich, G., *Corpo, Conhecimento e perspectiva: a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e o perspectivismo ameríndio*. En Espacio Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 102-115, jul/dic 2007. p 104.

²⁰Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la Percepción*. México: FCE, p. 99.

Merleau-Ponty hace hincapié en el hecho incontestable de que la mente está en el cuerpo, y postula que llegamos a conocer el mundo a través de un esquema postural o esquema corpóreo, desde el que percibimos nuestra posición en él, las relaciones entre las cosas y nuestra relación con ellas: elige la percepción en cuanto relación primordial con el mundo. Este entendimiento de la percepción implica afirmar que la percepción no es solamente comprendida como algo verdadero, sino como el acceso a la verdad, por lo tanto, no tiene sentido teorizar sobre el mundo que la ciencia habla, es necesario ir en su dirección, regresar a este mundo²¹.

En este sentido, el cuerpo cumple un papel fundamental, pues se nos presenta como algo ambiguo. No podemos pensar el cuerpo a través de la dicotomía empirismo/subjetivismo: el cuerpo no es totalmente material ni totalmente conciencia. No es totalmente objetivo porque es parte de mí, ni totalmente conciencia porque está en el mundo.

De esta manera los sujetos somos reinstaurados como seres temporales y espaciales, pues el cuerpo pasa de ser un objeto en el mundo, a constituir el punto de vista sobre el mismo. Según este autor, llegamos a entender nuestra relación con el mundo a través de la situación de nuestros cuerpos física e históricamente en el espacio. «Lejos de ser meramente un instrumento u objeto en el mundo, nuestros cuerpos son los que nos dan nuestra expresión en el mismo, la forma visible de nuestras intenciones»²². La relevancia de la aportación de Merleau-Ponty reside en que resalta la necesidad urgente de encarar los problemas de los que se ocupaban las escuelas filosóficas de su tiempo, desde el interior del hombre. Esto implica que solamente a partir de un profundo estudio del cuerpo podríamos abordar adecuadamente cuestiones no sólo de índole interior o personal, sino de la comprensión del mundo que nos rodea y que percibimos a través de nuestra presencia corpórea en él. En palabras del autor, “ahora es el cuerpo humano (y no la ‘conciencia’) quien debe aparecer como el que percibe la naturaleza, cuyo habitante es también él”²³.

²¹Merleau-Ponty, M. (1957). *Op. cit.* p. 16.

²²Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit.*p. 35.

²³Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit.*p. 128.

Así, el hombre y la mujer no son el resultado de un cuerpo pegado a una alma, ni una alma encerrada en un cuerpo cual si fuera éste un armario como lo han sugerido los esquemas dualistas, esos del cuerpo-prisión, sino que su existencia transcurre todo el tiempo en una especie de oscilación entre ambos, un ser integral que constantemente se encuentra en un vaivén entre el alma y el cuerpo, en un *movimiento desde y hacia la existencia*²⁴ a lo largo del cual en ocasiones percibimos más lúcidamente lo corpóreo, y en otras tendemos más hacia los análisis, los actos y sus efectos. En este sentido, y la propia experiencia nos provoca estar de acuerdo, podemos decir que no sólo *tenemos* un cuerpo, como un objeto auxiliar a la posibilidad de ser, sino que también *somos* un cuerpo -incluso el ser hombre o mujer es definido por éste- y así nuestra existencia, hasta en sus más nimios y cotidianos eventos, transcurre toda ella abrazando esas dos posibilidades.

3. CUERPO QUE SEPARA, CUERPO QUE COMUNICA

Vemos más claramente que el cuerpo es nuestro instrumento de relación con el mundo, y al mismo tiempo éste es estructurado para nosotros desde la corporalidad. Continuando con la fenomenología merleau-pontiana, el cuerpo es la expresión del comportamiento, pero no entendido como una parte de la dualidad alma-cuerpo sino desde la expresión de la subjetividad que deriva de nuestra posición en el mundo²⁵. Este sitio significa mucho más que un simple emplazamiento físico: constituye el punto de referencia a partir del cual se elaboran nuestras intenciones, de las cuales los gestos, las palabras, los actos, son caracterizaciones consecuentes a la vez que causales. En este sentido el mundo, más que un receptáculo de cosas, es el ámbito en el que vivimos y accedemos a la experiencia.

²⁴Merleau-Ponty, M. (1957). *Op. cit.* p. 129.

²⁵Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit.* p. 146.

No es la representación de una conciencia, sino que es todo aquello que percibo y por lo tanto vivo, con lo que me relaciono –con el mundo, con los otros- a través de la corporalidad. De esta manera se configura la exterioridad, a partir de una subjetividad que no es solamente conciencia, sino que es conciencia *encarnada*.

En esta conciencia corpórea reside la fundación de nuestra subjetividad: posicionamiento y modo desde el que enfrentamos el mundo. Somos del mundo en tanto que vivimos en un doble juego permanente en que lo captamos corporalmente y nos captamos a nosotros mismos. Percibimos *con* y *desde* nuestro cuerpo un mundo que se nos propone desde una posición propicia para la sensación cuando éste es capaz de actuar conjuntamente con lo sensible. Esta relación que se establece entre lo sensible y el cuerpo, es una *comunió*²⁶ que se da a través de un filtro de intencionalidad, pues en nuestro modo de existencia podemos abrirnos o cerrarnos a la expresión de lo sensible; cuando decidimos abrirnos ante ella, la relación que se establece no es de posesión-poseedor, pues más allá de eso cuando me *abandono*, lo sensible se *piensa* en mí. De esta manera, hay entre lo sensible y el sensor, el que percibe, un dinamismo recíproco entre el objeto y la percepción que lo retoma y lo reconstruye, puesto que el objeto forma parte del mundo que a la vez nos estructura a nosotros: “...lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo ya había tomado de él...”²⁷. De este modo, el cuerpo es a la vez vidente y visible, está hecho del tejido mismo del mundo²⁸ y por lo tanto a la vez que nos impone límites físicos para nuestra unión con él, permite la comunió, no en una lógica de intercambio desde los aspectos externos míos y del mundo, sino porque se trata de una sustancia compartida que nosotros vivimos a través de la conciencia encarnada a la que hemos hecho referencia.

Respecto de la serie social en la que está incluido, el individuo halla en el cuerpo un espacio diferenciante y comunicador: a través de él existe continuidad de la serie humana, pero también por él se distancia de los otros de su propia especie. Espacio de proximidad y distancia simultáneas, el cuerpo se convierte en un elemento paradójico: al individuo su propio

²⁶Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit.*p. 228.

²⁷Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit.* p. 232.

²⁸Merleau-Ponty (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, p. 19.

cuerpo le es muy próximo, aunque también es aquello que se le escapa, que no domina²⁹.

A esto nos referimos con que el cuerpo nos separa de los demás, del resto del mundo, pero a la vez nos comunica con él, pues es más que la *res extensa* cartesiana, es campo de sensaciones y simbolizaciones que se presenta como una vida consumada que no está encerrada en sí misma y que reconoce al otro de manera inmediata en su cuerpo, pues nunca podré acceder a ese otro tal como él se vive, pero sí podré relacionarme con él a través de la existencia encarnada.

Esta experiencia de lo corporal como campo de nuestra existencia es lo que se ha dado en llamar cuerpo vivido (*corps vécu*), ámbito en el que se siembran y florecen los significados del mundo, el cual a su vez construye el cuerpo y con él su interpretación: “el c. es el espacio, justo es decirlo, donde se construye este proceso de la subjetividad humana que culmina en la comunicación y desarrollo de nuevos códigos y significaciones simbólicas³⁰.”

Ahora bien, ya habiendo llevado nuestra atención hacia este hecho, brota casi inmediatamente una segunda reflexión: si mi existencia transcurre en una especie de vaivén entre ser un cuerpo y tener un cuerpo, ¿qué hay de mis relaciones con los otros, más aún, con los cuerpos de los otros? Porque es a través de los cuerpos en interacción que llegamos a conocer y participar efectivamente en la vida mental y emocional de los demás. En la aproximación entre los cuerpos surge la intencionalidad, la de rebasar los contornos de los cuerpos a través de la gestualidad, del movimiento de los mismos, buscando comunicar al otro, al Otro. Para Merleau-Ponty el sujeto al que denominamos ‘otro’ se manifiesta ante mí antes de que exista cualquier razonamiento, en un acto directo debido a la presencia de su cuerpo³¹. El otro se me presenta en su comportamiento, de manera anónima, como alguien anónimo³².

²⁹García, R. (2000). *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Biblos. p. 97.

³⁰López Ramos, S. (2006). *El cuerpo y sus vericuetos*. Cd. de México: Miguel Ángel Porrúa. p. 60.

³¹Esta aseveración de Merleau-Ponty nos hace pensar en su validez en la época actual, donde las redes sociales virtuales han transformado la manera en que nos relacionamos y en que se dan los primeros encuentros: no

En este punto encontramos una vez más un contrasentido del cuerpo y es que, entre los otros, el cuerpo nos acerca a la vez que nos aísla inevitablemente, nos aproxima y nos distancia, nos comunica y hace evidente nuestra diferencia. Estamos hablando de la imposibilidad de acceder a la experiencia del otro como él mismo se vive, pero a la posibilidad de intercambiar y comunicar a través de compartir una constitución corporal imbuida en un mundo que ambos percibimos, que nos estructura –con significados diferentes para cada uno, y que alimenta nuestra comunicación, a la vez que la hace urgente. Así como nuestro cuerpo asegura nuestra unidad, asegura también nuestra comunicabilidad con otros cuerpos pues, parafraseando a Ravagnan, *el hombre tiene un cuerpo para ser, para conocer y para ser conocido*³³.

El cuerpo propio es el primer dominio desde donde se nos manifiesta nuestra alteridad, por él somos *otro* y el reconocimiento de esta separación, no sólo de las personas sino de todo aquello que tiene una existencia extensa, afecta, definiéndola, la manera en la que establecemos relación con el mundo. En esta separación de los otros, que transcurre junto a la atribución de significados de manera individual aunque exista un grado de consenso cultural y relacional, comienza la construcción de la intersubjetividad, que se define así como una *intercorporeidad*:

*Aprehender al otro es, por tanto, distinguirlo de mí, situarlo en el mundo de las cosas y, al mismo tiempo, pensarlo como conciencia encarnada, como la mía. Como las partes de mi cuerpo forman un sistema, el cuerpo del otro y lo mismo constituyen un todo: la existencia anónima; lo otro y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad. La experiencia de ésta es experiencia de intersubjetividad*³⁴.

frente al cuerpo sino frente a un cúmulo de información personal e histórica propia que cada uno diseña según la imagen que elige presentar a los curiosos, sean conocidos o desconocidos.

³²Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit*, p. 360.

³³Ravagnan, L.M. (1974). *La psicología fenomenológica*. Buenos Aires: Paidós.

³⁴López Sáenz, M. Intersubjetividad como intercorporeidad. *La lámpara de Diógenes* (2004), año 5, núm. 8. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 57-70.

Esta intercorporeidad es espacio de intercambio que al no poder permanecer en lo físico porque la construcción de significados es incesante, trasciende hacia lo simbólico, fundando así un sistema para comunicarlo, el lenguaje.

A propósito del papel del cuerpo en la construcción de la alteridad y de ésta en el fundamento del lenguaje desarrolló ampliamente Emanuel Lévinas, filósofo del siglo XX cuya obra se fundamenta alrededor de la alteridad en un mundo que había pasado por dos guerras mundiales en las que, como en toda guerra, la consideración del Otro, de los otros, es atropellada bajo el pretexto del progreso o de la civilización.

La postura fenomenológica de este autor propone que la primera condición necesaria para que pueda haber un diálogo entre *Mí-mismo* y el *Otro* es la materialidad –la extensión-, de ahí que sea la sensibilidad y no la razón la primera vía para acceder a la alteridad. El sujeto es eminentemente corporal y esta característica es esencial en él, no contingente ni accidental puesto que su cuerpo, más allá de ser la mera localización de la conciencia o su pura herramienta, es el asidero de ésta en el mundo, su anclaje no sólo en un sentido físico, sino un anclaje que posiciona una visión y nos coloca como receptores de miradas. Por lo tanto, éste no es abordado como una cosa o un instrumento, sino como un acontecimiento que interna y externamente está en devenir continuo:

*Captarlo como acontecimiento, equivale a decir de él que no es el instrumento o el símbolo, o el síntoma de la posición, sino la posición misma, equivale a decir que en él se lleva a cabo la mudanza misma de acontecimiento en ser*³⁵.

El cuerpo nos permite entonces una posición y una visión que es sostenida por la propia imagen y que a su vez hace posible la exterioridad, desde donde el *Mí-mismo* determina pero es también determinado por el *Otro*: *El cuerpo es la elevación, pero también todo el peso de la posición...es ante todo presencia*³⁶. Esta posición deriva en sentido, en la constitución de la subjetividad, cuya esencia primera es la es la sensibilidad, incluso antes

³⁵Lévinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p.123.

³⁶Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

que la razón, pues ella no es ciega ni trivial, sino al contrario “la sensibilidad es el contentamiento mismo en lo que es sentido”³⁷.

La propuesta levinasiana en el ámbito que nos ocupa es que la corporalidad como condición ontológica no está separada de la espiritualidad, del alma, e incluso afirma que sin la materialidad el sujeto no tendría acceso a las vivencias del eros, de la fecundidad, del sufrimiento y de la muerte, las cuales son experiencias de este mundo que son vías privilegiadas para que el sujeto sea arrancado de su identidad, trascendiendo de ella hacia la relación con el Otro. Así, la corporalidad más que ser una prisión para el alma, es el sustrato que permite el escape de un solipsismo cuyos intentos de comunicación son absurdos pues no hay otros con quienes superar los abismos de la alteridad en la búsqueda del sentido. En esta búsqueda incesante que atraviesa todo nuestro mundo relacional, nos vamos descubriendo como *otro* para los demás, y con ello emerge “esa apertura infinita a la experiencia de sí mismo”³⁸.

3.1 El cuerpo y el lenguaje

Ya se ha atisbado más arriba la relación causal y recíproca que podemos deducir entre la corporalidad y el lenguaje. Sin embargo, antes de entrar al tratamiento de este asunto, daremos un breve asomo a la presencia del cuerpo en las palabras, reflejo de las equiparaciones simbólicas presentes en todas las culturas para taxonomizar la realidad, “montando un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla”³⁹.

Es interesante en primer lugar, encontrarnos con que no hay un consenso acerca de la familia etimológica a la que pertenece la palabra *cuerpo*. Una aproximación aventurada encuentra que puede haber una relación con el griego *kéramos*, que significa tierra, ladrillo, vaso, y que nos llevaría a pensar en la visión del cuerpo como una estatuilla de barro o arcilla,

³⁷Lévinas, E. (2002). *Op.cít.*, p. 157.

³⁸Lévinas, E. (2002). *Op.cít.*, p. 188.

³⁹López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Tomo I*. México: UNAM. p. 172.

“alimentada por el fuego interior del aliento o del soplo divino”⁴⁰. Efectivamente, la raíz *ker (que podemos relacionar con corporal, corpóreo...) tiene que ver con el fuego y formas relacionadas a éste: hogar, caliente, cocina, pero esta raíz se relaciona también con carbón y con cremar. Y-sorpresivamente o no- el griego *kéramos* significaba asimismo prisión. En indoiranio existe una raíz *kṛp*, que significa a la vez forma y belleza⁴¹.

Al seguir las huellas de *ker, encontramos sus variaciones en *cerebro* y también en *cardíaco*. Estos dos órganos centrales del cuerpo, a los que se les han atribuido muy distintas funciones figurativas en el devenir histórico y cultural, etimológicamente se reconocen como “las emanaciones centrales y vitales del cuerpo, sus órganos más vulnerables y a la vez más importantes”⁴². Parece ser que el lenguaje no separó mente y afectos, como haría después la intelectualidad.

Esta raíz, que en latín corresponde a *cor*, la encontramos también en el inglés *core*, que significa centro o núcleo. Asimismo se derivan *concordia*, *discordia* y también *recordar*, pues la memoria era considerada como residente en el corazón, como atestigua el francés actual *mémoriser par cœur* o el inglés *to learn by heart*. El origen de esta expresión la encontramos entre los antiguos griegos, para quienes el corazón era sitio, además de la memoria, de la inteligencia, la sensibilidad e incluso del coraje (*courage*, valentía) palabra con la que comparte raíz etimológica⁴³.

Sobre la manera de nombrar al cuerpo viviente y al cadáver, encontramos similitudes interesantes entre las lenguas: en hebreo “*gush* significa cuerpo, persona y cadáver, pero también bloque de terrón, polvo”⁴⁴. En español, una de las acepciones de cuerpo es cadáver (como en la expresión *de cuerpo presente*, que nos hace pensar en una vida ausente), y en inglés aparece de nuevo la raíz *cor* en *corpse*. En cuanto al *cadáver* de nuestra lengua, su etimología nos lleva al latín *cadere*, caer, pues el que está muerto no puede estar más de pie;

⁴⁰ Bordelois, I. (2008). *Op.cit.* p. 23.

⁴¹ Bordelois, I. (2008). *Op.cit.* p. 26.

⁴² Bordelois, I. (2008). *Op.cit.* p. 25.

⁴³ En <http://www.expressio.fr/expressions>, recuperado el 13 de febrero 2012.

⁴⁴ Bordelois, I. (2008). *Op.cit.* p. 26.

es curioso observar que a su vez, *enfermo*, viene de *in-firme*⁴⁵, el que no está firme (y que puede caer).

Por otro lado, podemos también incursionar en los paralelos simbólicos reflejados en el desarrollo de las palabras para nombrar al cuerpo en lenguas lejanas a las indoeuropeas, en este caso el náhuatl de Mesoamérica. Al respecto López Austin ha desarrollado un amplio estudio que nos da elementos utilísimos para darnos un panorama de las consideraciones que estos pueblos tenían sobre la corporalidad humana, qué importancia asignaban a ésta y con qué aspectos de su cosmovisión se relacionaban directamente:

*El nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: "nuestro conjunto de carne" (tonacayo). El mismo término se dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia*⁴⁶.

Existe otro nombre, que se usa en sentido metafórico y en el que no podemos dejar de apreciar la similitud con **ker*: "la tierra, el lodo" (*in tlállotl, in zóquiotl*), que se refiere algunas veces a todo el cuerpo y otras a los tejidos blandos.

Antes hablamos de la raíz y figuraciones de *cuerpo* y *cerebro*, pues bien, en náhuatl "el corazón -*yollotl*- era concebido como centro vital y como órgano de la conciencia, la memoria, la voluntad y la dirección de la acción; mientras que el cerebro (*cuatextli*, sesos) es "recordador, prudente, conocedor, hace saber a la gente"⁴⁷. Por otro lado, los sentidos eran

⁴⁵"Enfermo". En <http://etimologias.dechile.net/>, recuperado el 13 de febrero 2012.

⁴⁶López Austin, A. (1980). *Op.cit.* p. 172.

⁴⁷A la parte superior de la cabeza (*cua*) se le atribuía la localización de los pensamientos, sin embargo también en el corazón se suponían éstos, como constituyentes de la conciencia. ¿Cómo se concilian entonces las funciones de estas dos partes del cuerpo? Menciona López Austin (*Op.cit. p. 211*) la interpretación que de ello hace Calixta Guiteras, diferenciando entre el corazón y la *cabeza del corazón*. En esta última se encuentra el conocimiento del bien y del mal, mientras que en el corazón se hallan *las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos (...)* *A veces la mente es superada por el sentimiento del corazón; y aunque las decisiones se toman mentalmente, no se siguen si el corazón se rehúsa a cooperar. (...) La vida afectiva tiene primacía sobre la intelectual. El corazón guarda toda sabiduría; es el asiento de la memoria y el conocimiento; las emociones constituyen una ayuda para los procesos mentales, así como para las funciones del cuerpo. Se dice que lo que se escucha con placer o temor no se olvida; si el corazón desea trabajar, el cuerpo no se cansa; y que si se pierde el gozo de vivir, el hombre peca y no puede llevar una existencia normal.* Entre los nahuas, es el corazón el de la función más importante, conductor de la actividad mental. Es interesante una contraposición de este

concebidos desde el lenguaje como *realizadores* algunos, es decir hacedores de realidad, y otros como *órganos de la comprensión*. Se creía que los sentidos eran centros particulares de cierto tipo de conciencia, y en ellos se ubicaban en algún grado decisión, voluntad y acción creadora. Dada esta identificación de los órganos con la capacidad de expresar la voluntad o de comprender la vida, podemos imaginar que la lesión, pérdida o daño de éstos podría afectar no sólo de manera física sino también a un nivel de adaptación, de entendimiento, de funcionamiento personal y dentro del grupo, pues al perder un órgano o enfermar éste, se perdía también la capacidad de comprensión o de realización que éste cobijaba. Un ejemplo de esta bidireccionalidad del símbolo, que no sólo se actualiza en un aspecto negativo sino también positivo, lo tenemos en las derivaciones de *ixtli* (ojo), cuyo término en náhuatl también se utiliza para nombrar al rostro, y que nos indica funciones del conocimiento pero, cosa curiosa, implicando siempre la percepción. Tal es el caso de "*ixcuitía (nite)* que significa "educar", y que sería "hacer que la gente adquiera poder de percepción"⁴⁸.

En los tropos del lenguaje encontramos nombres del cuerpo denominando otros elementos de lo cotidiano que no tienen nada que ver con lo orgánico: así, decimos el ojo de la cerradura, el cuello de la botella, las arterias urbanas, etcétera. Se trata de una doble vía de la corriente metafórica que va del cuerpo al mundo y de regreso, en una interacción indisoluble entre lo interno y lo externo que nos hace preguntarnos si existe un límite claro entre estas dimensiones de la existencia o si, como lo refleja el lenguaje, nos vivimos como parte orgánica del mundo, y a la vez éste lo entendemos como constituido por los dominios de nuestra percepción, si nuestra manera de hablarnos y hablar del mundo no será más parecido a un caligrama que a una lectura literal:

Puede decirse que el lenguaje mismo representa el primer modelo de escucha profunda del cuerpo, anterior y superior a nosotros, siempre que estemos, dispuestos, por nuestra parte, a escuchar al lenguaje mismo como

entendimiento frente al pensamiento occidental y moderno que antepone el razonamiento a la emotividad o la intuición.

⁴⁸López Austin, A. (1980). *Op.cit.* p. 213.

*guía de un conocimiento delicado, poético y profundo del misterio inagotable de nuestro cuerpo*⁴⁹.

Y al hablar de escuchar los significados subrepticios lenguaje, no se está instando a una suerte de traducción, a un nivel de interpretación de lo corpóreo, pues no es que nos sirvamos de las palabras simplemente para trasladar la vivencia interna del cuerpo a una posible comprensión de los otros, los externos. La relación necesaria lenguaje-cuerpo reside en que la existencia encarnada es eminentemente expresiva, y el cuerpo no es sólo la forma material de la conciencia, se definiría mejor como “un nudo de significaciones vivientes, una máquina de significar, que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo”⁵⁰ Y es que las palabras son dichas no como una traducción de la vivencia corpórea, sino como una atribución de sentido a la misma que la completa y la lleva a su consumación, como una extensión de la corporeidad cuya expresión inherente son los gestos, el movimiento.

Visto desde esa perspectiva, el lenguaje sería parte de la corporalidad del ser, pues nadie ha de negar que el lenguaje nace en el encuentro de las personas, en su necesidad de comunicar, y esto lo hacen a través de sus cuerpos, tanto el lenguaje articulado con palabras y discursos, como aquel que se da en un nivel no verbal en el que la lectura del cuerpo cobra un papel de primera instancia. De este modo, gesto y palabra son dos maneras en las que se realiza esta capacidad de significar, característica de la encarnación que hace necesario el sentido porque es continuamente interpretada y que a la vez permite su expresión.

Es en la imposibilidad de la identidad, en el encuentro de la alteridad, que surge el lenguaje como necesidad de expresión y comprensión, de encontrar un reflejo entre las diferencias y similitudes que nos marcan los cuerpos, de inteligir el ser que es el otro más allá de lo que nos dice la experiencia física que de él tenemos:

Decir que el hombre está presente en el mundo por el cuerpo y que él es el cuerpo en tanto ‘conciencia encarnada’, equivale a señalar que el encuentro

⁴⁹Bordelois, I. (2008) *Op.cit.*p. 30.

⁵⁰Merleau-Ponty, M. *Op.cit.*pp. 168 y ss.

entre los seres humanos se funda en esa presencia corporal que no se reduce a formas y movimientos sino que incluye también la función expresiva que es el lenguaje⁵¹.

No podemos negar que todos hablamos una lengua paralela a la verbal, podría incluso considerarse el más importante de los lenguajes. Además, este lenguaje no verbal, en el que el cuerpo a través de gestos, posturas y maneras, que trasciende nuestra intención y que es nuestro instrumento absoluto de relación, las más de las veces se da sin la consciencia del sujeto: sin que pretendamos comunicar explícitamente, nuestro cuerpo puede ser más significativo al buen observador que el discurso que intencionalmente producimos: “Ciertamente, se puede concebir el lenguaje como un acto, como un gesto de comportamiento (...)E inversamente, gestos, actos producidos, pueden llegar a ser como las palabras, revelación”⁵². La expresión por excelencia del cuerpo es el gesto, el movimiento, éstos no son accesorios de los cuales nos valgamos para dar a entendernos. Un carácter secundario es aplicable cuando hacemos gestos o movimientos deliberadamente para explicarnos. Pero aquí estamos hablando de la gestualidad que no pasa por la premeditación, la que no es aderezo del discurso, sino que lo antecede casi pre-creándolo. Esta expresividad corporal no es una contingencia de la vivencia encarnada, sino lo que la consume como fábrica de sentido: se lee la alegría en el gesto, no detrás de él, el gesto no la interpreta, la *realiza*. Es la expresión y lo expresado al mismo tiempo.

El cuerpo es semiótico, no es sólo un ente biológico. Es un sistema de signos y significados. Es un lenguaje en sí mismo. Tanto en términos de sus apariencias como de sus movimientos, sus gestos y de sus comportamientos aprendidos⁵³.

En cuanto a la lectura de los gestos de los otros, del lenguaje de sus movimientos, está claro que no lo aprehendemos a través de un ejercicio intelectual, sino que su

⁵¹Ravagnan, L. (1974). *Op.cit.*, p. 123.

⁵²Lévinas, E. (2002). *Op.cit.* p. 90.

⁵³Bover, J. (2009). *Op. cit.* p. 23.

comprensión pasa por la propia experiencia corporal, es decir que gracias a ella accedemos a la exploración del lenguaje que los otros ostentan con su simple presencia.

Es un lenguaje, como tal tiene sus propios signos, sus significantes y para leer sus líneas y entrelíneas hay que aprenderlo. Pero como todo lenguaje, su aprendizaje confiere sólo la base para despegar en el juego de los sentidos, inventar signos para significantes y adaptarlos a lo que quiere ser comunicado, a la vez que estamos adaptados a él. ¿Qué quiere decir esto? Que el cuerpo habla, pero su escucha no se hace como de un emisor externo. Que el cuerpo sea un lenguaje significa que *somos un lenguaje: El cuerpo signo mediador en la relación social, aquello con que nos presentamos, habla por sí solo y la palabra enmudece*⁵⁴.

En este sentido, el cuerpo comporta una ambigüedad fundamental: vuelve indispensable el recurso del lenguaje, y a la vez lo vuelve posible. Nos impide acceder de alguna manera más directa a la conciencia del otro –utilizamos el cuerpo también para mentir, para despistar, desorientar- pero es también el instrumento por el cual el lenguaje es posible, es una mediación entre uno mismo y los otros. Así, podemos afirmar que no existe lenguaje que no pase por el cuerpo, e incluso preguntarnos, como Nietzsche, si no será el cuerpo el que habría que entender para llegar a la comprensión y sublimación del lenguaje⁵⁵.

4. EL CUERPO VISIBLE E INVISIBLE

Hasta ahora pudiera parecer que es obvio mucho de lo que puede decirse al discurrir sobre el cuerpo, pues partimos del hecho de que todos conocemos, desde nuestra subjetividad, esa experiencia. Sin embargo una somera revisión de nuestra vivencia corporal pronto nos hará darnos cuenta de que una característica paradójica más del tener/ser un

⁵⁴Baudrillard, J. (1978) *Cultura y simulacroo la suplantación de lo real por sus signos*. Barcelona: Kairós. p. 7-8.

⁵⁵Nietzsche, F. (1988) *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, p. 3.

cuerpo es que éste, a la vez que siempre presente, pasa desapercibido la mayor parte del tiempo, dado por sentado⁵⁶:

Mientras en un sentido el cuerpo es la más permanente e ineludible presencia en nuestras vidas, se caracteriza también por ausente... el cuerpo como campo de experiencia tiende a retroceder ante la experiencia directa⁵⁷.

Pues todos, desde la propia experiencia, estaremos de acuerdo en que nunca nuestro cuerpo se nos hace tan presente como cuando sufre algún dolor o necesidad pero -salvo para aquellas personas que por motivos de formación cultiven su cuerpo con cierta disciplina- cuando se encuentra satisfecho y sin problemas, pasa constantemente desapercibido. Diríamos que el cuerpo, durante el curso normal de las cosas es “fenomenológicamente ausente”, pues mientras permanece sin problemas y dado por sentado, está sólo tangencialmente presente, dándonos la libertad de ser y actuar sin pensar en él. Es interesante detenerse a pensar que es a través del cuerpo que vemos el mundo y actuamos en él y sin embargo, mientras lo hacemos, como bien dijo Sartre, nos “pasa en silencio”. Nuestro cuerpo, por lo tanto, está paralelamente tanto en articulación continua con nuestra voluntad, como en *desaparición* también continua para nuestra atención.

Observamos con interés que la mayoría de las veces, para que esta *desaparición* se interrumpa, y el cuerpo se haga visible a nuestra consciencia, por lo general debe haber alguna disrupción en la normalidad de la sensación de tener un cuerpo: puede ser alguna necesidad fisiológica no satisfecha o un sufrimiento que tenga su origen en el malestar del cuerpo, es decir, un dolor.

Hablamos de un cuerpo visible e invisible, pero podríamos también llamarlo un cuerpo que habla y que calla, un cuerpo que hay que leer, significar sus decires. En nuestra

⁵⁶Sartre analiza al respecto en su obra *El ser y la nada*: “El cuerpo es susceptible de ser sobrepasado en aquellos momentos en que la realización de un acto no toma nota de la acción por él cumplida sino el propósito en que interviene, teniendo en cuenta la relación unitaria: ser en el mundo” Sartre, JP (1943) *L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

⁵⁷Leder, D. (1998). *The Absent Body*. En Bendelow, G., Williams, S.J. *The lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. Londres: Routledge.

cultura, a los cuerpos los lee la ciencia médica, pero dado que los cuerpos sanos nos pasan en silencio, se leen los cuerpos enfermos, cuyos signos son los síntomas de algo que está oculto y hay que descifrar.

Por un lado está la *desaparición* del cuerpo de la cual hemos hablado, la admisión contundente que hacemos, aún inconscientemente, del funcionamiento del cuerpo para nuestros fines prácticos, cuerpo que no notamos mientras transcurre en silencio, sin impedimentos. En el momento en el que aparece una dolencia, un mal funcionamiento, el cuerpo se hace patente, está ahí y ya no prosigue nuestros actos, ahora los dificulta, nos ancla en la intención y se vuelve el objeto de nuestra atención, del análisis que, según la circunstancia, puede atañerse al sentido de la vida misma, pues si sobre el alma podemos cuestionarnos la existencia, su carácter imperecedero, su despliegue en distintos planos, sobre el cuerpo sabemos que enferma, que se atrofia y muere. El dolor físico implica entonces, en su sentido más profundo, la manifestación de lo endeble que somos, la caducidad de la existencia como la conocemos y por lo tanto de la única que tenemos alguna certeza.

Por otro lado tenemos el bagaje cultural de un occidentalismo racionalista que ha incidido en el dualismo en la más variadas formas, entre las cuales, claro, encontramos persistentemente el de alma-cuerpo. Las implicaciones prácticas abarcan el sentir el cuerpo como prisión del alma –clásica metáfora- más que como un posibilitador de la realización de la potencia del espíritu. En la experiencia del dolor, el cuerpo puede sí aparecerse como un límite, un estorbo, pero también se revela como elemento ejecutante y consumante del completamiento de las posibilidades.

4.1 Cuerpo Doliente

A mí todo dolor me ataca con arma doble: hace sentir como nunca el divorcio entre mi yo y mi cuerpo (y su falsedad, su invención consoladora) y a la vez me acerca a mi cuerpo, me lo pone como dolor. Lo siento más mío que el placer o la mera cenestesia. Es realmente un lazo. Si supiera dibujar mostraría alegóricamente el dolor ahuyentando al alma del cuerpo, pero a la vez daría la impresión de que todo es falso: meros modos de un complejo cuya unidad está en no tenerla.

Julio Cortázar

Puesto que esta afectación de la normalidad en la vivencia corporal de la que hemos hablado -y que es necesaria para que el cuerpo se aparezca ante nuestra atención- se ve representada por la experiencia de dolor, a continuación se hace un revisión de este constructo, pues no podemos hablar de cuerpo sin hablar también de sus grietas, de sus rupturas que no podemos entender objetivamente sino sólo desde nuestra subjetividad, a la que quiebran y reconstruyen al modificar nuestro estar en el mundo.

El dolor

Surge un reparo al comenzar a desarrollar este tema, y es la dificultad de expresar las diferentes dimensiones de este elemento de la realidad que todos conocemos desde nuestra subjetividad, que es un fenómeno vital puesto que vivir implica haberlo sentido, pero que por su complejidad y multiplicidad resulta tan difícil de asir intelectualmente. Si tenemos en cuenta que el dolor es, ante todo, un hecho que sucede en la intimidad del sí-mismo, en cuanto consciente y corpórea ésta, y que la intimidad y la subjetividad son inaccesibles para la fisiología, podemos enfrentar que el análisis que ésta hace del fenómeno accede solamente

a su dimensión más extrínseca. Sin embargo, tomaremos en cuenta también el punto de vista de la fisiología y la medicina, puesto que es el dominante en la cotidianidad y como tal nuestra confrontación al dolor está permeada por él.

Dada la compleja naturaleza del dolor, encontramos muchas definiciones y significados de éste a lo largo de la historia, sin embargo siempre habrá una posición que sea más generalizada según el momento y lugar históricos. En nuestro caso, que somos parte de una cultura que a partir del siglo XIX ha profundizado velozmente en el conocimiento de nuestro organismo y en la que el paradigma actual más difundido es el del progreso técnico y científico, sin duda es la conceptualización médica del dolor la que prevalece, no sólo en los ámbitos de investigación y tratamiento médicos, sino que se ha infiltrado hasta las creencias más arraigadas donde convive con supersticiones y tradiciones con las que puede contradecirse, sin que esto represente para el sujeto ningún sentido de incongruencia. Pero si en un afán aclaratorio acudimos al diccionario, encontraremos que en español el dolor es definido como una “sensación molesta y aflictiva de una parte del cuerpo *por causa interior o exterior*” y también como “sentimiento de pena y congoja”⁵⁸. Si buscamos una definición más internacional, asimilada por convención por la esfera médica mundial, hallaremos que es “una experiencia sensorial y emocional desagradable, asociada con un daño tisular, real o potencial, *o descrita en términos de dicho daño*”⁵⁹. Sin hacer parecer que estos términos más bien pertenecientes a la medicina son incluidos aquí sin ninguna pertinencia, desmenuzaremos someramente esta definición para acercarnos a lo que queremos tomar de ella más adelante.

En primer lugar, es interesante notar que esta descripción incluye elementos que no se ciñen solamente al aspecto fisiológico: para empezar, no se considera al dolor como circunscrito a la sensación, sino a la *experiencia*; además, la definición incluye el aspecto subjetivo de éste, así como su sustrato emocional, el cual no es sólo entendido como una consecuencia, sino como parte de esta experiencia dolorosa, más adelante indica: “Es, incuestionablemente, una sensación en el cuerpo o en parte de él, pero es siempre

⁵⁸“Dolor”. En el Diccionario de la Real Academia Española. Fuente electrónica. Madrid: Real Academia Española.

⁵⁹International Association for the Study of Pain (IASP): <http://www.iasp-pain.org/>, recuperado el 20 diciembre 2011.

desagradable y, por lo tanto, es también una experiencia emocional⁶⁰. Además, al aclarar que se trata de una experiencia referida a un lesión tisular “real o potencial, o descrita en términos de dicho daño”, éste concepto parece hacer referencia, aunque de manera un tanto vaga, al dolor que no necesariamente tiene un origen fisiológico, pero que sin embargo es *descrito* por el sujeto en los mismos términos que aquel que sí lo tiene, dando valor de diagnóstico al discurso del *paciente*⁶¹. De esta manera los dolores psicogénicos se hallan comprendidos en esta definición, pues mientras el paciente los manifieste como dolor, no es necesario que exista un traumatismo orgánico pues se considera que el dolor “más que una sensación es una emoción y hasta una emoción que puede nacer sin que haya una lesión responsable⁶²”.

De esta definición podemos tomar como un acierto la contemplación del elemento subjetivo del dolor así como la importancia de la narración (*descripción*) que de éste hace el sujeto. Sin embargo diríamos que aún falta dar su lugar al significado que el dolor tiene para todas las esferas de la vida de la persona: su imagen corporal, su vida espiritual, sus relaciones, sus perspectivas del futuro, pues “el dolor nunca es mera creación de nuestra anatomía y fisiología, sólo emerge en la intersección de cuerpos, mentes y culturas⁶³, y en este cruce con múltiples dimensiones de la vida individual y social, su afectación necesariamente rebasa los límites de lo orgánico.

De la dominancia del modelo médico se ha derivado la asimilación más o menos extendida de que existe una escisión de hecho entre el dolor físico y el dolor psíquico,

⁶⁰ International Association for the Study of Pain (IASP): <http://www.iasp-pain.org/>, recuperado el 20 diciembre 2011.

⁶¹ Foucault identifica un momento histórico de transición en el que la medicina centró su objeto en la enfermedad, más específicamente en la lesión, y simultáneamente fue dejando detrás a la persona y su voz, quien pasó a ser pasivo en su curación, a ser *paciente*. La modificación de la relación de la persona enferma con el médico se ve claramente en el apareamiento de la pregunta clínica “¿Cuál es su problema?” que paulatinamente cedió el paso a “¿Dónde le duele?”, la cual hasta ahora sigue marcando claramente el lugar que la enfermedad tiene en la biomedicina, es su centro y su razón de ser, siendo la salud y el sujeto definibles con respecto a ella.

⁶² Nasio, J.D. (2007). *El dolor físico*. Buenos Aires: Gedisa. p. 13.

⁶³ Morris, D. (1996). *La cultura del dolor*. Chile: Editorial Andrés Bello. p. 3.

alentando el tratamiento de la experiencia dolorosa sólo desde su aspecto fisiológico, y dejando de lado el significado de esta dentro de la vida del sujeto.

Una vez analizada esta definición, percibimos que la concepción mecanicista según la cual el dolor es un proceso causa-efecto por el cual el cuerpo reacciona a un estímulo o a un mal funcionamiento, va cediendo paso a la aceptación del importante papel que ejerce la vida psíquica del sujeto en la percepción subjetiva del dolor físico. Acerca de esto, Nasio desarrolló en su obra *El dolor físico*⁶⁴ -desde un enfoque eminentemente psicológico, una lectura interesante de lo que podríamos llamar el proceso de la génesis del dolor. Según este autor, el dolor, ya sea físico o psíquico, se forma en un instante, sin embargo integra un proceso muy complejo que transcurre en tres etapas: la *ruptura*, la *conmoción* y la *reacción*. A cada una de estas etapas correspondería un aspecto del dolor, sin que esto signifique que estemos hablando de tres dolores diferentes, sino que son componentes de uno solo que se forma, como hemos dicho, instantáneamente.

La primera etapa en esta génesis sería la *ruptura* o *dolor de la lesión*, que constituiría el momento del daño orgánico y que, ya sea en el *envoltorio* externo del cuerpo en los órganos internos, invariablemente será percibido por el sujeto como una *embestida exterior* a él mismo, es decir que lo vive no como parte de sí mismo, sino como algo que viene de fuera: el dolor está en mi brazo, en mi pierna, pero no en la integridad de mi ser, pues como bien dice Paul Valéry, “el dolor físico nos pone en oposición con nuestro cuerpo, el cual se muestra completamente ajeno a lo que está en nosotros”.

La siguiente etapa de la génesis del dolor sería la *conmoción*, que a decir del autor no se presenta a menos de que el daño orgánico sea suficientemente grave o impactante como para provocar un trauma interno en el sujeto. Si bien el dolor de la lesión impacta al sujeto desde el exterior, el de la conmoción lo asedia desde el interior, provocando un cambio súbito y profundo en su concepción de sí mismo, pues cuando ese dolor que inicialmente fue ubicado como una injerencia en el propio equilibrio llega a dominarlo, habitando su cuerpo y su concepción de sí, lo convierte en un *ser en dolor*. Para este autor, este dolor, que se imprimió en el inconsciente, regresa en el presente ya sea como uno nuevo, una culpa o hasta una afección psicósomática.

⁶⁴Nasio, J.D. (2007). *Op. Cit. p. 37.*

Por último se describe la etapa de la *reacción*. Es intención de todo este apartado dar cuenta de que frente *-dentro, en-* al cuerpo lastimado es inherente una perturbación interna del sujeto. Pues bien, como reacción a estos desagradables cambios en el sí mismo, orgánicos y psíquicos, el sujeto sufre además un dolor de protesta contra todo ese malestar, causado por el esfuerzo que hace para detener las rupturas causadas por la lesión. En la batalla con la aceptación de la dolencia, el sujeto dirige esta energía, más que a la lesión orgánica, a la representación psíquica de ésta, lo cual da más elementos aún para corroborar la naturaleza psíquica de todo dolor corporal, “al no poder curar la herida misma, cura el símbolo de su herida”⁶⁵.

“Revelación de la distancia, revelación ambigua, pues el tiempo a la vez destruye la seguridad de la felicidad instantánea y permite remontar la fragilidad así descubierta”⁶⁶. Siguiendo esta línea, cualquiera estaría de acuerdo en que no podemos dejar de considerar el aspecto afectivo del dolor físico: cuando éste se presenta, nos sentimos compelidos a hacer algo al respecto, a actuar efectivamente para eliminarlo, la cual es una respuesta que ciertamente va mucho más allá de una reacción refleja. Más precisamente, podemos decir que el dolor, sea cual sea su intensidad, implica con su presencia “una disrupción intencional y una constricción espacio-temporal de nuestras vidas”⁶⁷. De esta manera, el cuerpo doliente emerge como una presencia extraña, separada del sí mismo, que ejerce una demanda dirigida en nosotros, la cual está constituida por un componente hermenéutico y uno pragmático. El nivel hermenéutico del dolor y el sufrimiento da paso al cuestionamiento del significado, la legitimación y la comprensión, mientras que en un nivel pragmático, la demanda se dirige hacia librarse del dolor, o al menos controlarlo, pues una vez que aparece, en lugar de actuar desde el cuerpo, actuamos hacia él con la esperanza de encontrar consuelo.

Está por un lado el cuerpo en dolor, y por otro el cuerpo enfermo, aunque sin dolor. En tales casos, el sujeto no sufre físicamente, sin embargo la consciencia de la enfermedad

⁶⁵Nasio, J.D. (2007). *Op. Cit.* p. 39. Nasio considera que esta reacción, que es además lo que realmente duele y que consiste en aferrarse al símbolo del cuerpo herido, está condenada al fracaso por su naturaleza misma pues se trata de *una crispación inútil sobre la imagen del cuerpo herido*, que se dirige al símbolo y no a los tejidos lastimados.

⁶⁶Lévinas, E. (2002). *Op.cit.* p. 136.

⁶⁷Leder, D. (1998). *Op.cit.*

provoca ya un rompimiento en su bienestar pues, como hemos mencionado arriba, el cuerpo además de su elemento físico, está construido por muchos otros de orden afectivo y social. De esta manera, cuando hablamos de un cuerpo doliente estamos refiriéndonos también a un sujeto sufriente que, frente a una disrupción de su normalidad, intentará resignificar tanto su ser-en-el-mundo como su ser-para-sí-mismo. En este sentido, diríamos que el dolor es un fenómeno que surge en el límite entre cuerpo y psique⁶⁸.

Esta inversión siempre posible de la vida puede predicarse en términos de libertad limitada o finita (...) La existencia de este equívoco es el cuerpo. La soberanía del gozo corre el riesgo de una traición: la alteridad de la que vive, la expulsa del paraíso. La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto⁶⁹.

Si bien el dolor nos muestra al cuerpo como un ente con una existencia propia, también nos grita que nuestro bienestar está mucho más asentado en la integridad del cuerpo de lo que consideramos en nuestros actos cotidianos, justamente cuando éste es una continuación de nuestras acciones, las cuales se desenvuelven sin obstáculos gracias a él, a su participación siempre simultánea, componente inexorable de la realización de los comportamientos. Pero cuando aparecen los obstáculos, cuando la facilidad del gesto más acostumbrado ya no es tan dada por sentado, entonces uno está en el aquí y el ahora cara a cara con su cuerpo, dentro de su cuerpo, consciente de que se está siendo el cuerpo y así comprendemos, a través de la experiencia pura, lo ineluctable del determinismo que nuestra realidad corporal profesa en nuestra experiencia de la realidad completa.

Pero esto, visto así desde una posición teórica y con cierta *objetividad*, nos parece una obviedad, ¿por qué entonces el descontrol cuando sucede, cuando nos sucede a nosotros, como *sujetos*?

Retomo el epígrafe de Cortázar que encabeza este apartado como una oportunidad de encontrar una llave para abrir los temores y desmenuzarlos, para hablar de este tema desde una perspectiva para la que la ciencia no alcanza, pero si nos alcanza la literatura: *Las*

⁶⁸ Nasio, J.D. (2007). *Op. Cit.*

⁶⁹ Lévinas. (2002). *Op.cit.* p. 182.

armas dobles del dolor, eso que quisiéramos que viniera de afuera pero que reconocemos en lo más adentro, lo más profundo, lo más parte constitutiva de uno mismo. ¿Quién no ha sentido ese dolor?, esa pena que de tan intensa duele hasta físicamente, ya sea su manifestación bien localizada o general, así sin saltar un punto en particular, simplemente duele, duele el cuerpo cuando duele el alma, el pesar es un continuo en el que no encontramos la marca que nos indique dónde acaba un dolor para comenzar otro. Y el del cuerpo, que ha comenzado en el alma, no es necesariamente una dolencia como tal, más frecuentemente se aparece algo mejor explicado como malestar, una debilidad, una disolución que no permite la abstracción de la mente, está ahí y nosotros lo somos más que nunca.

(...) *meros modos de un complejo cuya unidad está en no tenerla*. La unificación del dolor nos viene dada por entendida cuando reparamos en la insensatez de su separación, en la artificialidad que subyace en el campo práctico al hecho de querer entender por separado el dolor del alma y el dolor del cuerpo. El dolor simplemente duele, el reparo que hacemos para definirlo como proveniente del cuerpo o del espíritu no es más que un intento, con matices de desesperación, de desvalidez, de explicarnos a nosotros mismos, de desmenuzarnos para entendernos, de clasificarnos, colocando unas experiencias en una gaveta, otras en otra, haciendo así un higiénico ejercicio de clasificación, que no es nunca lo suficientemente satisfactorio para cumplir la utilidad que de él esperamos. Encontrar a cada efecto su causa, a cada desorden su explicación, a cada dolor su cura, su fórmula de evitación. Tal vez es por un sedimento cultural añejísimo que buscamos esta división, que queremos entender la unidad como la suma de partes, como una consecución de causas y efectos, y la lógica siempre al pie de cada evento. Pero más allá, y a la vez más cerca, que toda formulación intelectual, está la experiencia de la inmanencia, nos encontramos de frente y desde adentro con que el dolor que explicamos como físico se halla –misteriosamente, dirían algunos- ligado a un grave rompimiento en la normalidad de la vida personal. Y a su vez, el sufrimiento que me acompaña desde hace tiempo, coincide con el hecho de que una parte de mi cuerpo ha comenzado a fallar, y además del dolor físico que implica, me descubro pensando en ello continuamente, lamentando o entendiendo, tratando de asimilar, doliéndome de ello.

*La vida testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible de cuerpo-amo en cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad. Ser cuerpo es, por un lado, mantenerse, ser dueño de sí, y por otro, sostenerse sobre la tierra, estar en lo otro, y por ello, estar embarazado de un cuerpo*⁷⁰.

Esto nos lleva a pensar en que somos más conscientes de que un dolor espiritual viene provocado por una *traición* del cuerpo, que cuando sucede el caso contrario: que una dolencia física me viene causada por un sufrimiento espiritual. E incluso, diríamos que es cuando éste es menos consciente que más decididamente se manifestará a través del cuerpo. El primero podemos entenderlo como un efecto de una causa, pero el segundo nos resulta más difícil de explicar en este esquema, más inverosímil incluso. ¿Por qué? Cuando me rompo una pierna, mis posibilidades se ven abruptamente limitadas, todas esas pequeñas acciones que se ejecutan normalmente sin mayor reparo en ellas, se vuelven de pronto de una mayor dificultad, mi capacidad ha cambiado, mi autosuficiencia junto con ella. Es natural que así las cosas, me entristezca, me lamente, desee que vuelva a la normalidad, ansíe la recuperación, y todo esto me mantenga en un estado más o menos decaído, oscurecido. Ahora analicemos un caso opuesto: cuando por algún motivo ligado a una ruptura o una contingencia en el ámbito de la vida psíquica –léase emocional, sentimental, espiritual- la tranquilidad del alma se ve desencajada, se pasa por una crisis o incluso un duelo, que conlleva dolor. Este dolor, originado en la introspección, en la vida interna del sujeto, es por lo general susceptible de ser entendido como muy aparte de la vida corporal, como dos facetas separadas que *-para nuestra suerte*, tendemos a creer- en estos casos no se tocan la una a la otra. Pues bien, pronto descubrimos que no es así: más o menos claramente, el dolor emocional se manifiesta también a través del cuerpo, los síntomas aparecen de manera más o menos aislada, incluso como enfermedades o síndromes, de los que decimos que los “tenemos”. Quizá digamos que tenemos una enfermedad para evitar el sentimiento opuesto que a veces nos asalta, de que son en realidad las enfermedades las que nos tienen, nos poseen, nos invaden, pues como señaló Rilke, “la muerte es una señal que va creciendo como una semilla en nosotros mismos, en nuestro interior, ineluctablemente hasta el día en que nos

⁷⁰Lévinas. (2002). *Op.cit*p.182.

ocupa por entero; una semilla alimentada por el tiempo y las enfermedades⁷¹. Pues el tiempo deja su huella en el cuerpo propio, no permite ignorar la transitoriedad, nuestra sujeción a la decadencia. La conciencia de la decadencia del cuerpo despierta en nosotros la idea de la muerte, y la idea de la muerte nos acompañará siempre en la conciencia del envejecimiento.

4.2 Cuerpo emergente

Hasta ahora se ha desarrollado sobre el hecho de que la corporalidad demanda nuestra atención una vez que hay una ruptura en su devenir normal y sin obstáculos. Existe sin embargo otras circunstancias en las que el cuerpo es dimensión siempre presente a la conciencia y para hallarlas sólo tenemos que dirigir la mirada hacia todas esas personas para quienes el cuidado del cuerpo comprende una ocupación de primera importancia en sus vidas, ya sea porque su profesión lo estipule así –bailarines, deportistas, etcétera, o por una convicción de cultivar el bienestar integral a partir de la preservación de la salud, como parte de una serie de prácticas orientadas a definir un estilo propio y personal de asumir la existencia. Foucault encuentra que el régimen más acabado orientado a este fin fue el que se desarrolló en la cultura grecolatina, como *cuidado de sí* y que se compone de lo que este autor denominaría las “técnicas de sí” o “artes de la existencia”⁷²:

Esas prácticas por las cuales los hombres se fijan no sólo reglas de conducta, sino que buscan transformarse así mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.

Las técnicas de sí son regímenes a través de los cuales el individuo buscaba transformarse a través de operar sobre su “cuerpo y su alma, sus conductas y su modo de ser, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección”⁷³ Se trata de

⁷¹ Bover, J. (2009). *Op. cit.* p.33.

⁷² Foucault, M. (1984). *El uso de los placeres, t.2 Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI. p.11-12.

⁷³ Estas se relacionarían con otras tres operaciones: técnicas de producción, técnicas de sistemas de signos y técnicas de poder. Funciones que por lo general operan en conjunto y que Foucault llama la *gouvernementalité*

prácticas en las que el cuerpo no es el único encausado, “el régimen problematiza la relación con el cuerpo y desarrolla una manera de vivir en que las formas, las elecciones, las variables están determinadas por el cuidado del cuerpo”⁷⁴.

Los griegos pitagóricos observaron también la fuerte correlación entre los cuidados necesarios del cuerpo y la preocupación de guardar al alma su armonía. El régimen, la dietética, tenía un registro doble: la preservación de la salud y el buen mantenimiento del alma:

*(...)porque se inducían la una al otro, pero también porque la resolución de seguir un régimen medido y razonado, así como la aplicación que se le dedica, por sí mismas revelan una indispensable firmeza moral*⁷⁵.

Para el Sócrates de Jenofonte la gimnasia era un medio para protegerse contra enfermedades y alejar los achaques del cuerpo, pero también subraya sus buenos efectos más allá del mismo: “se encuentran en el pensamiento, ya que un cuerpo con mala salud tiene como consecuencia el desvarío, el desaliento, el mal humor, la locura, hasta el punto de que los conocimientos adquiridos acaban por ser lanzados del alma”⁷⁶.

Para Platón, en *La República*, “el régimen físico debe encomendarse al principio de una estética general de la existencia en la que el equilibrio corporal será una de las condiciones de la justa jerarquía del alma: se le verá siempre ajustando la armonía del cuerpo en gracia de la sinfonía del alma”⁷⁷.

En la actualidad puede parecernos que esta atención griega por el régimen roza con un exceso de atención y cultivo del cuerpo, que resulta imposible de pensar una vez llegada la Edad moderna –y ahora dejada detrás, en carrera hacia la *Edad contemporánea*–, sin embargo lo cierto es que existe en nuestros tiempos una fijación con el cuerpo, pero no a su

(gubernamentalidad), que funcionan como una extensión de la estructura del poder y del deber-ser establecido, que actúa desde el interior del sujeto, regulándolo y cuadrándolo a la producción. Aquí tratamos sólo de las técnicas de sí, que radican en la fuerza transformadora de realidad del individuo.

⁷⁴Foucault, M. (1984). *Op.cit.* pp. 95-96.

⁷⁵Foucault, M. (1984). *Op.cit.* p. 97.

⁷⁶Foucault, M. (1984). *Op.cit.* p. 97.

⁷⁷Foucault, M. (1984). *Op.cit.* p. 97.

cultivo como ámbito de bienestar o de fortalecimiento, sino como imagen y objeto. Cultivar a lo largo de la vida la búsqueda de sí mismo, se trueca en continuar siendo joven, y no necesariamente como un signo de salud, pues lo que interesa es la imagen de juventud que no requiere de régimen para lograrse. “Nos encontramos ante un mandato no sólo a manipular lo que adorna el cuerpo, la apariencia, sino a ser capaz de mostrar el cuerpo al desnudo, a desvestirse.” Pero el mandato no es mostrarnos al desnudo, sino ocultando la desnudez total, insinuándola para provocar el morbo, el deseo no cumplido de la desnudez, pues la corporalidad antes que ámbito de libertad suele determinarse como ámbito de prohibición.

El régimen del que hemos desarrollado se entiende más bien como un alejamiento de los excesos, sin embargo él mismo puede caer en la exageración. En general, Platón identifica dos formas de caer en la desproporción de la dieta: por un lado, el exceso “atlético” el cual se debe “a adiestramientos repetidos, que desarrollan exageradamente el cuerpo y acaban por adormecer el alma hundida en una musculatura demasiado poderosa”. Por el otro lado existe el peligro del exceso “valetudinario”⁷⁸, que se trata de la vigilancia de todos los instantes que uno dedique al cuerpo, a la salud, al menor de los males. Ante esta actitud, Platón plantea dos reproches: es actitud de hombres ociosos que no son útiles a la ciudad, pero también es actitud de quienes, ante el miedo de perder la vida, buscan cómo retrasar el término fijado por la naturaleza”⁷⁹.

Finalmente, diremos que esta disciplina construida desde el cuerpo para el logro de un bienestar integral, no es el intento de prolongar la vida más allá del que sea su tiempo natural, ni es tampoco la búsqueda de los logros corporales más altos y dificultosos. Su objetivo es, más bien, hacer la vida útil saludable, durante el tiempo que esta naturalmente dure y capacitando al cuerpo y el alma para hacer frente a las situaciones de más diversa índole, es decir, adaptándose a la transformación de los entornos: “No podemos ni debemos pedir al régimen que esquive la fatalidad o desvíe la naturaleza. Lo que se espera de él es que

⁷⁸Valetudinario: Dicho de quien sufre los achaques de la edad: Enfermizo, delicado, de salud quebrada. En el Diccionario de la Real Academia Española. Fuente electrónica. Madrid: Real Academia Española.

⁷⁹Foucault, M. (1984) *Op. cit.* p. 98.

permita reaccionar, no a ciegas, ante los acontecimientos imprevistos tal como se presenten⁸⁰.

5. EL CUERPO ORGANIZADO: SÍMBOLO Y CONSTRUCCIÓN CORPORAL

*Ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos,
ser yo viviendo plenamente en lo otro.*

E. Lévinas

A través del tiempo, que ha conformado épocas, y de los contextos socioculturales e ideológicos, el cuerpo humano ha tomado diferentes significaciones cuya diversidad a lo ancho del mundo nos resulta sorprendente, tanto que algunas de ellas vistas a distancia, ya sea geográfica o temporal, nos parecen extraordinarias o incomprensibles. Lo que es común a lo largo de todas las culturas es una construcción ideológica alrededor del cuerpo, que sintetiza su comprensión del universo junto con otros ejes de la cosmovisión, como los conceptos de alma, espíritu, ánima, que son esenciales en la ideología de toda cultura y por lo tanto fundamentales si queremos aproximarnos a la comprensión de ésta. A lo ancho del abanico cultural, encontramos que para muchos pueblos el cuerpo es no sólo el receptáculo de las funciones de conocimiento, de afecciones, sino que representa la materialización de éstas, de tal manera que la noción de uno implica lo otro, se integran y por lo tanto se afectan simultáneamente, como unidad que son⁸¹.

La construcción de estas complejas estructuras ideológicas y mitológicas que surgen ante la necesidad de explicarnos el mundo en términos que nos den un terreno predecible

⁸⁰Foucault, M. (1984). *Op. cit.*p. 99.

⁸¹ López Austin, A. (1980). *Op.cit.*

para andar, es posible gracias a una peculiaridad de nuestra especie, posiblemente la que origina toda la diferenciación del resto de los animales. Hablamos de la capacidad simbólica, gracias a la cual el ser humano – tal vez el símbolo es precisamente lo que nos hace *ser* humanos- puede asignar significados a las representaciones que se hace del mundo y de sí mismo:

La estructura está presente fuera de nosotros en los sistemas sociales y dentro de nosotros en la función simbólica. La función simbólica consiste en decir que el número y variedad de significados que poseemos son siempre superiores a la cantidad de objetos y cosas que pueden ser llamados significados⁸².

A partir de esta función simbólica que acompaña la corporalidad, creamos el más elaborado sistema de símbolos, que es el lenguaje. Y no hablamos únicamente de lenguaje verbal, pues como hemos revisado existe otro que lo precede, el cuerpo mismo es lenguaje.

A la vez que la función simbólica hace del mundo un conjunto de significantes, éste mundo simbólico modela al sujeto, recortando su topografía y anteponiéndole moldes que se esperan de él por ser significativos en su contexto sociocultural. Este cuerpo simbólico, cuerpo-organismo “permite la objetivación de la intersubjetividad del mundo significante”⁸³, pero al mismo tiempo, en esta espiral de reciprocidad, la objetivación permite la intersubjetividad, porque ¿qué sujetos habría si no hubiera cuerpos?, pues si no hay organismo no hay construcción significativa alguna.

Así, si en los animales existe un registro corporal trazado por los instintos, la capacidad de simbolizar del hombre hace de este registro un mapa de sí mismo que va mucho más allá, siendo no solamente una noción de las dimensiones de su cuerpo, sino *una estructura que lleva en su simiente la imagen de la conciencia de sí mismo*⁸⁴. Esta estructura constituye lo que se ha dado en llamar Imagen Corporal, que se distingue del esquema

⁸²Merleau-Ponty, M. (1957). *Op.cit.*p.250

⁸³ Bover, J. (2009). *Op. cit.* p.26.

⁸⁴ Rincón, C. (1969). *La imagen corporal. Su valoración y aplicación en la psicología contemporánea*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. p. 253.

corporal en cuanto éste “refiere a la experiencia inmediata del cuerpo actual en el espacio”⁸⁵, es de orden neurológico, mientras que aquella pertenece a lo psíquico. “La imagen corporal es, en su forma definitiva, una unidad. Pero esta unidad no es rígida sino variable”⁸⁶: Efectivamente, es una unidad que no concierne solamente al organismo hablando en términos físicos, ni tampoco una unilateralidad psíquica: es justamente una unidad al ser un agregado de estos dos universos que artificialmente suelen separarse para el estudio, pero que como representación personal se afectan interactivamente todo el tiempo. “El esquema corporal será el intérprete de la imagen del cuerpo, sin cuyo soporte sería un fantasma no comunicable”⁸⁷: Haciendo un juego con las palabras de la autora, diríamos que la imagen corporal es la interpretación del cuerpo. Por mi esquema corporal se dónde, en todo momento, se ubica mi mano derecha. Está –en condiciones normales- relacionado con mi realidad corporal (física) como una calca. En mi imagen corporal, esa misma mano puede ser adjetivada de muchas formas, dado que soy diestra, dado que es suave, dado que es muy útil (¿y qué órgano no lo sería?). La imagen corporal acumula mi devenir histórico y las impresiones que los aprendizajes hacen en mi cuerpo y mi pensar como unidad.

Mi mano, siguiendo el ejemplo, existe siempre y en unidad con mi existencia física y simbólica me completa, me significa, tiene atributos y éstos cambian aunque ella en sí misma no lo haga.

La imagen del cuerpo se va elaborando en el correr de la historia del sujeto, construyéndose y modificándose todo el tiempo, “es la condición de la articulación del sujeto, que no es temporal ni espacial”⁸⁸, opuestamente a lo que se puede decir de su cuerpo, que sí lo es. Sin embargo, esta imagen es elaborada con el transcurrir del tiempo y se modifica con éste, ceñida a la espacialidad que envuelve al cuerpo⁸⁹.

⁸⁵Sin embargo no es sólo actual, también concentra lo pasado, tómese como ejemplo el fenómeno del miembro fantasma que es considerado dentro de las alteraciones del esquema corporal.

⁸⁶ Rincón, C. (1969). *Op. cit.* p. 29.

⁸⁷ Rincón, C. (1969). *Op. cit.* p. 29.

⁸⁸ Rincón, C. (1969). *Op. cit.* p. 30.

⁸⁹Es interesante que, como apunta Aguado Vázquez (2002) en su estudio antropológico de la corporeidad, “existen sorprendentes coincidencias de significación (de la imagen corporal) entre culturas muy diversas y entre tiempos históricos muy apartados”, podemos imaginar que se deben a que como especie tenemos prácticas de crianza que a pesar de las diferencias culturales, conservan elementos comunes. Entre las

En el tejido de relaciones desde el primer momento de nuestras vidas entramos en contacto con los otros a través del cuerpo y muy particularmente en esta primera etapa, durante la cual nuestra capacidad de razonamiento aún no está desarrollada, todo lo que aprehendemos del mundo es percibido a través de aquél. En esta primera etapa de la vida la sobrevivencia depende de otros, quienes en su vigilancia nos marcarán con sus cuidados, sus atenciones, sus arrullos, sus palabras. Así, en nuestro cuerpo está profundamente estampado el contacto con el otro, la delicadeza o la rudeza con que éste acaece: “la relación con este Otro nos hace portadores, aun sin saberlo en los tiempos constitutivos de sus marcas, de sus deseos y también de sus palabras”⁹⁰. De esta manera, los papeles que corresponden al cuerpo y la imagen corporal en la formación de la personalidad, no se acotan solamente a su descubrimiento introspectivo, sino que están determinados en gran parte por los acercamientos continuos e incesantes que nuestro cuerpo nos permite hacia el Otro, en una realidad en la que la interacción social rige la vida del sujeto desde el momento mismo de su nacimiento hasta la muerte. El papel de este Otro es tomado por una serie de dictámenes socioculturales que atraviesan la vida del sujeto y que hacen de la imagen corporal una dimensión construida alrededor de cánones de utilidad, unidad, belleza, cuyo carácter evaluativo y *organizativo* responden a la urgencia de preservación de los mismos, que se relaciona estrechamente con lo que Foucault llamó *gubernamentalidad* (*supra cit.*)

coincidencias que enumera el autor la más recurrente es la referente al significado dado a la respiración, pues el aire en el cuerpo a menudo se asocia con la toma de energía vital que se obtiene del cosmos o que se intercambia con el universo y suele ser identificado con el *hálito*.

⁹⁰Szniak, D (1999). *Discursos del cuerpo. Intervenciones en la clínica*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

5.1 Cuerpo Organizado vs. Cuerpo sin Órganos (CsO)

La ciencia dice: el cuerpo es una máquina.

La publicidad dice: el cuerpo es un negocio.

El cuerpo dice: Yo soy una fiesta.

Eduardo Galeano

La imagen corporal existe en lo individual, mapa de nosotros mismos, y también en lo colectivo, imágenes ideales que se colocan como modelos, y a los que se confronta continuamente durante su vida el individuo, enajenándose en medio de ellos, deseándolos y pretendiéndolos más que realizándose. La vida que sucede en el mundo exterior llega a calcar dentro de los cuerpos su mundo simbólico, mundos de imágenes representativas de las relaciones que componemos –o descomponemos- con los otros, con los lugares, con las épocas.

Significaciones simbólicas ocurren en el cuerpo y se dirigen al mundo, pero también al seno de sí mismo, estructurándolo y sujetándolo entre juicios sociales y culturales que, viniendo desde fuera, logran provocarle un extrañamiento hacia sí mismo, un enajenamiento de la propia medida, y en la observación del sí mismo encontraremos que todos sin excepción nos hemos sorprendido *imaginándonos* de una forma que no somos, más apegada a la cultura de moda, a la perfección estereotípica, la estética idealizada, e introyectada en mayor o menor medida. Siempre en detrimento de la experiencia propia del cuerpo, del descubrimiento constante de las múltiples formas, las muchas bellezas, en fin, en detrimento de una experiencia que se haga propia, de la cual uno se haya *apropiado* y lo haga de nuevo constantemente, reinventándola: el disfraz como ejercicio de exploración del sí mismo, que resulta sano por oposición a la asimilación acrítica de modelos.

Este contexto social y socializante, donde el lenguaje es instrumento ineluctable, invariablemente influencia y moldea las creencias personales sobre el mundo, sobre sí mismo, comenzando por la manera en que concebimos la constitución del cuerpo propio y su participación en el ser: una organización fragmentaria, en la que el resultado integral no es

concebido como tal más que en forma, sin que nos sea nunca suficientemente clara su comprensión como una totalidad, como *un plano inmanente*:

El plano de inmanencia representa lo opuesto a una secuencia causa-efecto en la que unos atributos precederían y causarían otros. En el plano de inmanencia, sólo existe una causa infinita, contenedora de todos los atributos, por lo que no implica jerarquías en ningún sentido, pues todas las cosas serían modos de esta causa (por lo tanto) inmanente⁹¹.

El *plano de inmanencia* o de *consistencia* es un diagrama de movimientos, aceleraciones, elementos no formados, de afectos no subjetivados. Es un plan de Naturaleza, una sola naturaleza para todos los individuos, para todos los cuerpos, una Naturaleza capaz de variar en una infinidad de modos. Es un plano en el que no se trata de sujetos o formas, sino de modos de ser, velocidad y lentitud de movimientos, *intensidades*, elementos que ya antes Spinoza ha desarrollado y que Deleuze y Guattari retomaron y ampliaron.

Contrapuesto a este plano inmanente se encuentra aquél que todo lo organiza, que clasifica las intensidades objetivándolas, dándoles forma y estructura, ordenando sujetos:

Este factor suplementario que opera como un absoluto abstracto podrá se Dios, el Estado, las Instituciones, en definitiva un poder que intenta organizar y capturar las intensidades inmanentes. Estructura lo que desde la Naturaleza es movimiento intempestivo de las fuerzas⁹².

En el plano de organización, en cuyo seno se elabora nuestra imagen corporal, el cuerpo es capturado por la forma que impone la idea de unidad, “el cuerpo-organismo excluye al organismo en sí, aquello que por su materialidad, participa del carácter de lo no representable”⁹³, quedando fuera de lo cognoscible un aspecto orgánico de nuestra existencia que es imposible de conocer por la representación, pues no es comprensible por la intelección o la simbolización.

⁹¹Spinoza, B. (ed. 2007). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza. En adelante citado como *Ética*.

⁹²Deleuze, G., Guattari, F. (1985). *El antedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

⁹³Bover, J. (2009). *Op. cit.* p.29.

El organismo (...) es un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas. (...)el juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto⁹⁴.

El cuerpo es organizado para la producción, máquinas deseantes estropeadas, pues es así como deben estar para ser las *working machines*. Lo contrario, el cuerpo sin órganos (CsO) “es lo improductivo, lo estéril, lo inconsumible”⁹⁵.

Nuestro cuerpo, al igual que el alma y tantos otros elementos humanizantes, cae, porque así se ha provocado, en un proceso de normalización sin principio ni fin, normalización que organiza y da un lugar y razón específicos a cada cosa, que prescribe las funciones que ha de tener nuestro cuerpo en tal o cual circunstancia, dictando incluso la prudencia del deseo y la necesidad de la traición de éste, traición que de no ocurrir dará paso a la culpa. “No hay nada más inútil que un órgano” sentencia ante un micrófono de radio AntoninArtaud un día de noviembre de 1948, en lo que Deleuze llama “la declaración de guerra a los órganos”:

Car liez-moi si vous voulez,

Mais il n'y a pas rien de plus inutile qu'un organ.

Lors que vous lui aurez fait un corps sans organes, alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable liberté.

Alors vous lui réapprendrez à danser à l'envers

Comme dans le delire des vals musette

et cet envers sera son véritable endroit.

⁹⁴Deleuze, G. , Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Esquizofrenia y capitalismo*. Valencia: Pre-textos. p. 164.

⁹⁵Deleuze, G., Guattari, F. (1985). *El antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós. p.18

*(Porque, átenme si quieren,
pero no hay nada más inútil que un órgano.
Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado
de todos
sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad.
Entonces podrán enseñarle a danzar al revés
como en el delirio de los bailes populares
y ése revés será su verdadero lugar.)*

Antonin Artaud, Para acabar con el juicio de Dios.

Y a partir de este llamado Deleuze y Guattari desarrollan el concepto de cuerpo sin órganos (CsO): “De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas... El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo”⁹⁶. Es el cuerpo del hipocondríaco, del esquizofrénico, del masoquista, el cuerpo que se ha vaciado de las significaciones para irse llenando de intensidades. Pero estos ejemplos no son los emblemas del CsO, pues éste es una práctica, se encuentra en la experimentación, en la sustitución de la repetición por la invención. El cuerpo sin órganos como respuesta, como escape del cuerpo organizado, de sus partes todas asignadas, del entendimiento y la vivencia del cuerpo como un mecanismo con funciones bien delimitadas e inalterables, útiles a los fines de la producción, de la cadena, de la continuidad de sistemas: “Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado”⁹⁷. De no entender tu cuerpo como un organismo, como un componente más de productividad, serás orillado, ignorado, desdeñado; porque el cuerpo válido es aquél que es bello, siempre joven, siempre imagen, siempre útil. Y si ya no hay otro posible que esté fuera de la organización social, entonces habrá que buscar diferencias, desorganización, en las filas de los ‘integrados’ para

⁹⁶Deleuze, G. , Guattari, F. (2006). *Op cit.* p. 156, 157.

⁹⁷Deleuze, G. , Guattari, F. (2006). *Op cit.* p. 164.

proceder una exclusión interior; en el mismo cuerpo social van a aparecer los ‘diferentes’: inmigrantes, obreros, locos, delincuentes, etcétera⁹⁸.

Cualquier conquista, cualquier invasión, sucede primero en los cuerpos, es más, se dirige hacia ellos. Incluso aquella más cotidiana y por lo tanto siempre presente, como la conquista de un pensamiento occidental racionalista y católico, ha echado raíces en los cuerpos de todos los que nacemos y crecemos bajo las costumbres e ideologías en él respaldadas. Y esta conquista que nos ha sido infligida como sociedad –donde la perpetuamos casi con gusto-, se reproduce todo el tiempo en las relaciones que se entretajan dentro de ella, en cuyo seno encontramos las que constituyen nuestra primera noción de vínculo. Pensemos en las *técnicas de sí* sobre las que habla Foucault. Estas son técnicas que sin duda han perdido autonomía – nos preguntamos en qué momento, en qué cultura la tuvieron o la tienen- “una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de su poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico”⁹⁹, pues son absorbidas todo el tiempo y en todo lugar por los caminos y las técnicas impuestas para conducir a la normalización –corporal, espiritual, intelectual.

La lectura de estos autores –Deleuze, Guattari- nos provoca pensar que tal vez nunca nos hemos detenido a recapacitar sobre la manera en la que se acostumbra concebir el propio cuerpo, sea una forma introyectada, mucho más allá de las palabras o de la enseñanza formal, una forma que atraviesa el mundo, al menos el mundo sistematizado en el que crecemos. Fragmentos también de la cultura, nuestros gestos, esas maneras que tenemos para expresarnos, ¿vienen de adentro o llegaron de fuera? Dar la mano para cerrar un trato, saludar con un beso, incluso los abrazos... esos ademanes, guiños, muecas, ¿son nuestros o los hemos tomado del resto? Y tal vez sean ambas cosas, pero habrá que ver quién es consciente de ello. Y si estas formas son inoculadas, son tal vez limitantes, un sentido de entre muchos, la evidencia de una posibilidad no desplegada, una *organización* que estructura acotando las oportunidades. Y el que cruza la frontera, el que explora a su manera,

⁹⁸García, R. (2000). *Op.cit.*p.93.

⁹⁹ Foucault, M. (1984). *Op.cit.*p.14.

es apartado: “Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, serás sólo un vagabundo”¹⁰⁰.

El cuerpo está hecho un organismo, está *organizado*, y el CsO se busca experimentando, desdibujando los límites que hasta ahora se han internalizado, desarticulando las distribuciones, y resignificando los movimientos, preguntándose ¿en qué se ha convertido el cuerpo, en qué lo usamos? Porque dejando por un momento de lado la cotidianeidad del cuerpo, el siguiente acercamiento que por lo general hacemos a él es desde el campo de lo conceptual, y habría que preguntarse hasta qué grado es eso una aproximación y no un distanciamiento, pues la comprensión del mismo se queda varado en la lógica, sin tiempos y espacios alternos e internos, sin experimentación en carne propia.

El cuerpo del hipocondríaco, del esquizofrénico, del masoquista, del drogado: ejemplos de CsO, pero sin duda no los únicos. El mismo caso el del cuerpo que baila, pues tal cosa ocurre verdaderamente sólo cuando se ha vuelto un ritmo, dejando de ser un pensamiento o una tentativa de control del movimiento, el cuerpo baila realmente cuando es un canal de la intensidad, más que cuando se pretende la coordinación, el ordenamiento de la cadencia. El cuerpo que baila también tiende al CsO, a la invasión de las intensidades, el flujo del deseo.

El masoquista se ha hecho un CsO que es recorrido por *ondas doloríficas*: El masoquista busca un CsO, pero de tal tipo que sólo podrá ser llenado, recorrido por el dolor¹⁰¹, pues el CsO es ocupado por intensidades, está lleno de ellas. Sin embargo, el peligro reside en vaciarse en lugar de llenarse, peligro al que se acercan todo el tiempo por ejemplo, los que viven en las calles, vaciándose constantemente, pero también sin duda llenando algo, experimentando todo el tiempo, llevándose al límite, rozando su muerte: *el masoquista utiliza el sufrimiento para constituir un cuerpo sin órganos...que haya otros medios, otros procedimientos que el masoquismo, y probablemente mejores, esa es otra cuestión. Basta con que este procedimiento convenga a algunos*¹⁰². Sin embargo –

¹⁰⁰ Foucault, M. (1984). *Op.cit.*p. 164.

¹⁰¹Foucault, M. (1984). *Op.cit.*p. 158

¹⁰²Foucault, M. (1984). *Op.cit.*p. 160

continuando el ejemplo, si no perdemos de vista el hecho de que estos sujetos, al menos en muchos casos, *salen* por decisión propia –una difícil, y obligada– del *hogar*, podemos imaginar que huyen tal vez del lugar donde ocurría el verdadero vaciamiento, uno que acontece desde fuera del sí mismo sino desde dentro del compuesto familiar, un espacio de dolores constantes, estos no sólo físicos, que viniendo desde *el otro* se vuelven impredecibles. Escapar del entorno que absorbe la vida, para buscársela fuera de él, para encontrar sanación en terrenos desconocidos, espacios donde el cuerpo se desorganiza, el cuerpo drogado, el que se intercambia, el cuerpo con frío, el de las *intensidades*. El CsO que se va construyendo mientras se vacía, en casos así rozando la muerte, “un CsO que rompiese todos los estratos, se convertiría inmediatamente en cuerpo de nada, autodestrucción pura sin otra salida que la muerte: “lo tonal debe ser protegido a toda costa”¹⁰³. Lo tonal, el significado, lo que se ha introyectado, debiera ser dejado atrás poco a poco, protegido siempre como último hilo que conecta el CsO a una realidad en la que hay que sobrevivir¹⁰⁴.

El organismo no es una evacuación de nuestra esencia integrada en lo corporal, muy al contrario, se trata de una “acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”¹⁰⁵. Un discurso fragmentado que no puede sino reproducirse en una subjetividad equivalente en los individuos que lo habitan, sujetos abandonados a la angustia de una formación de identidad quebrantada por la jerarquización de lo útil.

Nos vamos encontrando con que en la sociedad contemporánea, la Medicina ha investido ese papel de *organizador* que antes tuviera la iglesia: el occidental es un sistema médico que se ha centrado en la taxonomización del cuerpo a partir de la enfermedad, que a su vez “está sometida a la determinación de los lenguajes epocales que atraviesan el cuerpo, que le configuran como depositario de una vida psíquica”¹⁰⁶. En este sentido, la enfermedad,

¹⁰³Deleuze, G. , Guattari, F. (2006). *Op.cit.* p.167.

¹⁰⁴Hablan Deleuze y Guattari de lo *tonal*, por oposición a lo *nagual*, en la obra de Castaneda. El primero sería lo organizado, lo que es signifiante y significado, lo que se interpreta; el segundo, lo *nagual* sería la construcción del CsO, lo que no hay que interpretar, a lo que no hay que darle significado, *son colores y sonidos, devenires e intensidades*, es el plano de inmanencia.

¹⁰⁵Deleuze, G. , Guattari, F. (2006). *Op.cit.* p.164.

¹⁰⁶ Bover, J. (2009). *Op.cit.* p. 35

más que un hecho biológico, es un hecho social, la subjetivación misma de los individuos es un síntoma social.

La enfermedad es siempre un mentís a la cultura que organiza el cuerpo, que inscribe en él el imaginario de una virtual estabilidad, “la enfermedad no es otra cosa que esa propensión a lo inorgánico y el desordenamiento que reintroduce en el orden de la conciencia, del espíritu, de la cultura, la ley misma que rige en el orden de la naturaleza, la caducidad del todo”¹⁰⁷. La enfermedad es la expresión orgánica de la propensión a lo inorgánico.

Y tenemos a esa vertiente de la medicina que pareciera pretender eliminar la brecha que separa el cuerpo en sí de su imagen interiorizada, o mejor dicho, de la imagen modelo que hemos interiorizado y a la cual debemos aspirar para ser aceptablemente “bellos”. La medicina estética se afana en intervenir la subjetividad, sin que competa al mantenimiento de la salud, que debería ser su fin. El bisturí interviene el fluctuante terreno de la imagen corporal, pues en nuestra sociedad no se interviene en el cuerpo más allá de su imagen externa, hasta donde se satisfaga la mirada del Otro, que se filtra en la propia mirada. El movimiento, la fuerza, la agilidad, la elasticidad, son características que solamente satisfacen al yo corporal, por lo tanto no son atendidas por que no son miradas, no son estéticas, *sólo* son funcionales.

Y finalmente, hemos de mencionar la digitalización del cuerpo, su traducción en información:

*Cuando se descubre el ADN, el misterio de la vida se piensa descifrado, se trata simplemente de información (...) la naturaleza se recompone, se recrea de acuerdo con el modelo informático-molecular*¹⁰⁸.

Ya no sólo lo psíquico es de naturaleza representacional, ahora también la corporalidad se reduce a cúmulos de información. La propuesta *avantgarde* es trascender los límites que impone la materia y virtualizar eternamente nuestra esencia. Una vez más, se

¹⁰⁷Bover, J. (2009). *Op. cit.* p. 34.

¹⁰⁸ Bover, J. (2009). *Op. cit.* p. 44.

enaltece el espíritu incorpóreo –ahora imagen, *bytes*, en detrimento de la organicidad del cuerpo.

El cuerpo sin embargo, seguirá siendo material, nuestra existencia seguirá siendo encarnada, las intensidades nos seguirán recorriendo, en tanto que el cuerpo grita “¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo!”¹⁰⁹.

¹⁰⁹Deleuze, G. , Guattari, F. (2006). p. 164.

SEGUNDA PARTE: EL CUERPO EN LA ÉTICA SPINOZISTA

Y el hecho es que nadie ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza.

Baruch Spinoza

Esta sentencia de Baruch Spinoza que elijo como epígrafe aparece en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, obra que data del siglo XVII pero cuya actualidad sin embargo dio pie a las reflexiones que van componiendo este trabajo de tesis.

El elemento que resalta en el breve recorrido sobre la conceptualización de la corporalidad que se ha hecho en la primera parte de este trabajo, es la concepción de un ser humano conformado por dos entidades de naturaleza diferente –cuerpo, alma- que se unen para darle un lugar en el mundo y permitir al sustrato inmaterial tener una vida corpórea. A partir de este principio se deriva el resto de los aspectos estudiados, bajo la idea de *paradojas*, puesto que esta escisión al origen que permea el desarrollo histórico, filosófico y cultural de la experiencia encarnada nos ha marcado como sujetos que nos vivimos entre dos mundos, instalados en un plano organizado en el que nuestro cuerpo nos sirve como herramienta, lejos de constituir el plano de inmanencia en el que la estructura se supeditara al flujo de las intensidades.

A este planteamiento se confronta la ética spinozista, que podría parecerse más bien una ontología¹⁰⁰, y alrededor de la cual desarrollo a continuación para finalmente concluir con la justificación de la propuesta de estos postulados para su *incorporación* en la teoría y praxis –sobre todo praxis- de la Psicología.

6. FRENTE A LA DUALIDAD, UNA SOLA SUBSTANCIA

Spinoza, en su *Ética*, habla en primer lugar de Dios. Esta presentación de Dios en sus *Definiciones* y en el desarrollo de toda su obra le valió la excomunión de la comunidad judía y la persecución de la que sería objeto durante toda su vida, razón por la cual gran parte de su obra fue publicada póstumamente. La razón de este hostigamiento es que el autor habló de un dios *filosófico*, de Dios como causa inmanente de todo lo que existe, diríamos incluso que es el nombre que decide dar a la substancia única que conforma todo y que por lo tanto es infinita, la razón *inmanente* de todas las cosas: “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”¹⁰¹. No se trata entonces de un Dios que está por encima del hombre para juzgarlo o favorecerlo, *Dios está en el mundo, el mundo está en Dios*. Esta proclamación de profunda oposición a la superioridad del Uno sobre el ser, línea base de todas las religiones y de la filosofía de su época, le valdría el acoso y censura de toda su obra y su vida.

La declaración de una única substancia que lo conforma todo es el eje que atraviesa toda su obra filosófica y política, y cuyas derivaciones llevadas hasta la última consecuencia hacen de él un autor que rompe y confronta la ideología de su época y cuya actualidad ahora

¹⁰⁰Como nos hace notar Deleuze, llama la atención que esta obra, en la que Spinoza desarrolla sobre la substancia y el ser, lleve por nombre *Ética* cuando tal vez pareciera más adecuado titularla *Ontología*: “[titularla *Ética*] es una manera de decir que “cualquiera sea la importancia de mis proposiciones especulativas, ustedes no podrán juzgarlas más que al nivel de la ética que envuelven o implican”” (*En medio de Spinoza*, Cactus, p. 28)

¹⁰¹Y “por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.” Spinoza. B. (ed. 2007) *Ética...* Parte I, Definiciones.

mismo ha hecho de él uno de los autores más revisados y comentados por la filosofía contemporánea.

Una sola substancia, única e infinita. No podemos negar, sin embargo, que existen cosas de diferente naturaleza las unas de las otras, tantas formas que se nos presentan de tan distintos modos y que conforman un mundo de tantas variedades de existencia, que no alcanzamos a abarcarlas todas con el entendimiento. En nosotros mismos, para tomar el ejemplo más próximo, existe el pensamiento pero también existe el cuerpo. Para Spinoza esta variedad de seres, lejos de ser exclusiva, es explicativa de la única substancia que, al ser infinita, posee todos los atributos¹² posibles, atributos que se expresan en modos, *en maneras de ser*: “Los modos de la substancia son el ente, la substancia absolutamente infinita es el ser en tanto que ser, los atributos, iguales los unos a los otros, son la esencia del ser”¹³. De esta manera, todas las expresiones de la substancia, todo lo existente, son diferentes modos de ser de la misma, y si todos expresan atributos de la misma substancia y ésta es infinita, se entiende por ende que entre ellos no puede haber jerarquía alguna. Se deduce, por lo tanto, que ningún atributo vale más que otro.

¿Qué tiene que ver el tema que aquí nos ocupa, la corporalidad, con esta premisa filosófica, en primer lugar? Los atributos de la substancia única son los modos en los que ésta se expresa, y puesto que ella es infinita, la cantidad de modos también lo es. Ahora bien, los seres humanos estamos conformados por dos modos, en nuestra existencia se expresa dos atributos de la substancia: la extensión –modo: cuerpo¹⁴- y el pensamiento –modo: alma¹⁵. Ambos atributos son diferentes expresiones de “una esencia eterna e infinita”¹⁶. En esta

¹²“Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” Parte I, *Definiciones*.

¹³Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus. p. 29.

¹⁴Es necesario señalar que por *cuerpos* Spinoza entiende toda expresión del atributo extensivo de la substancia, todo ente material, desde las *partículas* (ahora hablaríamos de moléculas) hasta los organismos más complejos, como el cuerpo humano.

¹⁵*Ética*, Parte II, Definiciones.

¹⁶*Ética*. Parte I, prop. XI.

comprensión del mundo, no hay lugar para la idea de un modo que valga más que otro, lo que significa, para nuestro interés aquí, que el cuerpo y el alma son dos maneras de ser igual de perfectas, dos expresiones acabadas de la substancia que lo constituye todo.

Pasamos entonces a tratar de entender la manera en que estos atributos realizan el mundo tal como lo conocemos. Como hemos dicho, los atributos se expresan en modos pero, ¿cómo se forman éstos a su vez?: Los modos serían ellos mismos la expresión de relaciones de velocidad y lentitud “en el plano fijo de la substancia absolutamente infinita”¹¹⁷. Sigue ahora preguntarnos ¿relaciones entre qué?, ¿cuáles son esos elementos que se relacionan entre sí realizando los modos?: En el modo cuerpo, las relaciones se establecen entre otros cuerpos¹¹⁸ (*supra. cit.*) tanto en nuestro interior –moléculas que forman células, que forman tejidos, que forman órganos, que forman sistemas...-, como exteriormente en el encuentro con los cuerpos de los demás o cualquier otra cosa extensa. Entendido así, y este punto es para mí de lo más apasionante en la ética spinozista, cada uno de nosotros no es una persona objetivada, somos más bien un compuesto de relaciones constitutivas¹¹⁹, que a su vez están todo el tiempo estableciendo relaciones más complejas con otros cuerpos, así como desbaratando sus relaciones en otras más simples para establecer nuevas. No somos personas, sino maneras de ser, y no somos objetos, sino flujos de relaciones en la substancia.

En este punto hago una breve recapitulación para continuar con el análisis de los elementos que más me interesan de este autor como aportación a una corporalidad en la Psicología. Es necesario en primer lugar comprender que si se está de acuerdo en que todo lo que existe es expresión de una única substancia, sería incongruente decir que un cuerpo es una substancia diferente a otro cuerpo, a otro ente: no se puede definir una cosa, cualquiera que esta sea, de manera substancial¹²⁰, es decir que no se diferencian las cosas porque sus substancias sean distintas entre sí. No se puede decir, en esta secuencia lógica, que un cuerpo es una substancia diferente al alma que lo habita. En el modelo spinozista entonces,

¹¹⁷Deleuze, G. (2003). *Op.cit.* p. 46.

¹¹⁸*Ética*, Parte II, prop. XIII, *Definición*.

¹¹⁹Deleuze, G. (2003). *Op.cit.* p. 138.

¹²⁰*Ética*. Parte II, prop. XIII, *Lema I*.

aparece la conceptualización de los cuerpos –y de todo lo sea expresión de la extensión de la sustancia- como sistemas de relaciones, relaciones entre sus partículas –moléculas, átomos- que todo el tiempo se están integrando y desintegrando para formar otras, y así *ad infinitum*. Las relaciones específicas que constituyen un ente y que están en movimiento persistente forman su ser específico, su unicidad. La modificación de estas relaciones transforman al ente, pero su unicidad permanece: un ente, de esta manera, no es una sustancia diferente a otro, sino que es un conjunto de relaciones únicas e irrepetibles¹²¹. Además, cómo se verá más adelante, las relaciones se componen y descomponen no exclusivamente en un único modo de la sustancia, digamos el extenso –el cuerpo-, sino también entre los varios modos que constituyen al ser. Es decir, que las relaciones constitutivas del modo extenso de la sustancia –el cuerpo- también interactúan permanentemente con las relaciones constitutivas del modo del pensamiento –el alma-, y la manera en que lo hacen es diferente incluso para cuerpos que parecen de la misma naturaleza:

(...) un caballo, un pez, un hombre, o incluso dos hombres no son afectados por las mismas cosas, o no son afectados de la misma manera por la misma cosa. La constitución de un cuerpo será entonces la composición de sus relaciones, y lo que puede es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado¹²².

Lo que puede... Entra en escena ahora otro concepto relativo a la sustancia, el de la *potencia*, que es necesario comprender para abordar la manera en que las relaciones entre los cuerpos afectan al ser. La potencia no es otra cosa más que el poder existir: “Pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí”¹²³. En donde realidad es lo mismo que “perfección”¹²⁴, con los que nos quedaría tratar de entender a qué se refiere el autor con tener más o menos.

¹²¹ *Ética*. Parte II, prop. XIII, *Definición y Lema VI*.

¹²² Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik. p. 208.

¹²³ *Ética*. Parte I, prop. XI, *Escolio*.

¹²⁴ *Ética*, Parte II, *Definiciones*.

Pues bien, en un ser pensante se entiende que su *potencia*, su *poder ser* o *hacer* tiene que ver, como es obvio, con la efectuación de los pensamientos, la capacidad de pensar. Así, se puede decir que “cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que tiene”¹²⁵. El mismo principio aplica para la potencia de los seres extensos, los cuerpos, cuya potencia se expresa por el movimiento, y a mayor perfección en el alma, corresponde lo mismo en el cuerpo, pues hay que recordar que pensamiento y extensión expresan la misma substancia, y por lo tanto “la idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma”¹²⁶. Con respecto a la manera en que se efectúa la potencia, sea en su aumento o disminución, se desarrolla enseguida.

Spinoza introduce así una diferenciación cuantitativa entre los existentes, donde cada uno toma su lugar según su *poder*; pero no se trata de lo que quisiéramos poder hacer o lo que deseáramos ser: nuestra cantidad de potencia en un momento determinado está siendo efectuada necesariamente, no hay faltas, no hay sobrantes de nuestro poder ser o hacer. En otros términos jamás tendremos derecho a decir: ‘había en mí algo mejor de lo que hice o de lo que sufrí’¹²⁷. No somos lo que podríamos ser, sino sólo lo que está siendo efectuado, el acto mismo¹²⁸.

Los individuos, los entes, somos paquetes de poder, de potencia. Nuestros modos (cuerpo, alma) tienen más o menos potencia según las relaciones en las que se involucren. El grito de Spinoza “¡Nadie sabe lo que puede un cuerpo!” se refiere justamente a esto: no hemos, hasta ahora, explorado la potencia del cuerpo por sí mismo. No del cuerpo como contenedor del alma, no como herramienta, o como portador de enfermedad: él en sí mismo.

¹²⁵ *Ética*, Parte II, prop. I, *Escolio*.

¹²⁶ *Ética*, Parte III, prop. XI.

¹²⁷ Deleuze G. (1975). *Op.cit.* p. 93.

¹²⁸ Para dar una mejor idea de lo que esto significa, Deleuze refiere un neologismo creado por Nicolás de Cusa: *possesst*. Esta especie de acrónimo está formado por dos palabras latinas: *posse*, que es el infinito del verbo “poder”, y *est*, que es la tercera persona del verbo “ser” en presente del indicativo: “él es”. *Possesst* sería, literalmente, “lo que puede en acto”: la identidad de la potencia y el acto. (Deleuze, G. (2003) *Op. cit.* p. 76.)

Esta proposición le valió a Spinoza el ser tachado de materialista, sin embargo cuando nos dice esto, nos está también advirtiendo que así como no conocemos los alcances y límites del cuerpo, así también estamos lejos de poseer una conciencia absoluta de nuestra alma, pues al ser esta otra expresión de la misma substancia, ambos modos se corresponden y la restricción en la exploración de uno, necesariamente implica la ignorancia del otro:

*(...) el alma y el cuerpo son una misma y sola cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo (...) y por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma*¹²⁹. (Las negritas son mías)

La pregunta que nos lanza es ¿de qué somos capaces en función de nuestra potencia? Es por eso que el problema que plantea el autor es de orden ético y no moral, pues la moral nos interpela: “¿Qué debes hacer para alcanzar tu esencia?”, sobreentendiendo que existe una meta que alcanzar si queremos lograr nuestra completitud. La moral se vale del juicio, y el juicio se vuelve pertinente en el momento en el que hay un Uno superior, a cuya cercanía deben tender nuestros actos si queremos saber mejor realizada nuestra humanidad; sin embargo este Uno es un modelo y por lo tanto es imitable pero nunca igualable, de ahí su carácter aspirante, su carácter de falta. A diferencia de esta concepción, en una ética, el problema se plantea en términos de cómo ser libre, es decir, cómo efectuar la propia potencia en las mejores condiciones con los atributos bajo los que existimos.

Porque si bien la potencia está realizada todo el tiempo, debemos considerar que puede ser efectuada de diversas formas, sin que esto signifique que hay alguna manera parcial o fragmentaria de expresarla. Mientras el poder de ser afectado se encuentre colmado por afecciones pasivas, la potencia se presenta como *potencia de padecer*, mientras que si se colma por afecciones activas, es presentada como *potencia de actuar*¹³⁰:

Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada (...) Y, por el contrario, digo que

¹²⁹ *Ética*. Parte II, prop. XIII, *Escolio*.

¹³⁰ Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 213.

*padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial*¹³¹.

El obrar (actuar) tiene en los cuerpos la forma de movimiento, y en el alma la de comprender o conocer. Por el otro lado, el padecer es en el cuerpo tanto inmovilidad (si no se es causa adecuada de ella, es decir, si no es libre) como padecimiento en sí; mientras tanto en el alma la potencia de padecer es la imaginación, aunque sólo en aquellos casos en los que ésta no distingue entre lo que está presente y lo que está siendo considerado sólo en el pensamiento. De tener claridad en cuanto a que las cosas imaginadas no están presentes, entonces la potencia imaginativa implicaría una virtud, “sobre todo si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”¹³².

No perdamos de vista, sin embargo, que en cualquiera de los casos la potencia de ser afectado permanece constante, “sea cual sea la proporción de las afecciones pasivas y de las afecciones activas”¹³³; sin embargo, atención, esto no quiere decir que tanto las unas como las otras sean equiparablemente convenientes como maneras de efectuar nuestra potencia. En Spinoza, la potencia de padecer no expresa nada que se pueda considerar positivo, pues en toda afección pasiva hay algo de imaginario que impide estar en lo real, actuar en ello: “Pues es cierto que el agente actúa por lo que tiene, y que el paciente padece por lo que no tiene”¹³⁴. La potencia de actuar es la única que expresa la esencia, pues la actualiza; la potencia de padecer, la de las afecciones pasivas, “nada afirma, porque nada expresa en absoluto, solamente engloba nuestra impotencia, es decir, la limitación de nuestra potencia de actuar”¹³⁵.

Se ve claramente que para aumentar nuestra potencia, deberíamos buscar la manera de realizarnos como *agentes*, tratar de efectuar nuestra potencia de actuar y evitar la de

¹³¹ *Ética*. Parte III, *Definiciones*. Ahí mismo: “Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola”.

¹³² *Ética*, Parte II, prop. XVII, *Escolio*.

¹³³ Deleuze, G. (1975). *Op. cit.* p. 213.

¹³⁴ Spinoza, B. (ed. 1990) *Tratado Breve*. Madrid: Alianza. Cap. 26, 7.

¹³⁵ Deleuze, G. (1975). *Op. cit.* p. 216.

padecer. Queda averiguar, sin embargo, cómo llegamos a elegir las afecciones que nos permitan esto, para lo que habría primero que aprender a identificarlas. Para este fin es necesario primero introducir dos conceptos recurrentes a lo largo de toda la *Ética*: los *affectios* (afecciones) y los *affectus* (afectos)¹³⁶.

7. AFECTOS Y AFECCIONES

Que lo que afecta al cuerpo toque también al alma, es algo que por lo general se da por entendido. Pero el caso contrario, que aquello que afecta al alma lo haga también al cuerpo, suele parecernos menos obvio. Para tratar de comprender mejor la manera en que se da esta relación bilateral trataremos de explicar lo que son los *affectios* y los *affectus* en la teoría spinozista.

En términos llanos, se comprende que las afecciones son las impresiones que causa una cosa en otra: basta con que un cuerpo se encuentre con otra cosa cualquiera para que se vea afectado en mayor o menor grado -incluso puede ser de manera imperceptible- por ella. Entendido así, podemos decir que los *affectios* equivalen a la percepción - a la idea - de las impresiones de los cuerpos exteriores sobre el propio¹³⁷. Como impresiones de los cuerpos, cambian a todo momento, son cortes instantáneos que son diferentes con sólo voltear la cabeza o modificar mi posición en el espacio, con lo cual mi punto de vista de lo que me rodea cambian constantemente y, como se ha visto más arriba, en todos los casos mi potencia se ve efecuada tan perfectamente como puede serlo.

Si bien en todo momento de la existencia mi potencia se efectúa, en el continuo del tiempo esto sucede de manera que esta aumenta o disminuye, según las afecciones que me atañen, pasando de menos a más o viceversa. Éste pasaje de una afección a

¹³⁶Algunos traductores de la obra de Spinoza traducen *affectus* por *sentimientos* (por *feelings* en inglés). Tanto Deleuze como otros -incluida la traducción de Vidal Peña consultada para este trabajo de tesis-, prefieren *afectos*, ya que el francés y el español permiten esta precisión, siendo innecesario acudir a otra palabra cuya idea se aleja del concepto al que se refiere el autor.

¹³⁷Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 213.

otra que implica ya sea el aumento o la disminución de mi potencia, es lo que Spinoza llamará *affectus* (afectos):

*Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones*¹³⁸.

Continúa Spinoza diciéndonos que el cuerpo humano puede ser afectado de muy diferentes formas, cada una de las cuales aumentará o disminuirá su obrar, si bien en algunos casos ni lo aumentará ni lo disminuirá. ¿De qué manera esta afección puede provenir del alma? Vivimos una afección pasiva cuando soportamos el efecto de una causa exterior, que puede ser un cuerpo causando algún efecto en nosotros. En este caso, la idea¹³⁹ de esta afección viene dada por una imagen de nuestro cuerpo en consecuencia de haber sido afectado, sin expresar necesariamente la causa de esta afectación. Esta idea, que más bien expresa el estado actual del cuerpo, la manera en la que es afectado, da origen a su vez a ideas inadecuadas o imaginaciones, las cuales se encuentran invariablemente en el origen de los afectos, nos dice Spinoza. Estas ideas que nos indican el estado actual de nuestro cuerpo, en razón de la manera en que ha sido afectado, no están aisladas de nuestra historia sino que, muy al contrario, se encuentran inevitablemente enlazadas a las ideas de nuestros estados anteriores, pues el cuerpo tiene una duración, y es a través de ella que esta es parte constitutiva de su modo de existencia. “No entiendo que el espíritu compare la presente constitución del cuerpo con un pasado, sino que la idea que constituye la forma del afecto afirme del cuerpo algo que englobe en verdad más o menos realidad que antes”¹⁴⁰. Nuestra duración es una serie de pasajes entre afecciones, una serie de afectos que van englobando en un continuo el presente con el pasado, “engloban las variaciones de un modo existente que dura”¹⁴¹. La manera por la cual relacionamos un estado actual a los anteriores que hemos

¹³⁸ *Ética*, Parte III, *Definiciones*.

¹³⁹ Spinoza define a la idea como *un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante*. (*Ética*, Parte II, *Definiciones*.)

¹⁴⁰ *Ética*, Parte III, *Definición general de los afectos*.

¹⁴¹ Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik. p. 211.

vivido no es una operación intelectual o reflexiva, sino que se trata de una actualización constante de las ideas de nuestras afecciones, que se agregan continuamente formando una historia personal cuya idea se imprime por igual en el pensamiento y en la extensión, es decir, en el alma y en el cuerpo:

Así, pues, cuando he dicho más arriba que la potencia de pensar del alma aumentaba o disminuía, no he querido decir sino que el alma había formado de su cuerpo, o de alguna de sus partes, una idea que expresaba una realidad mayor o menor de la que con anterioridad había afirmado de su cuerpo¹⁴².

Es en este sentido que Deleuze dice que las afecciones *envuelven* un afecto: entre cada corte instantáneo hay una transición entre dos estados, afectando por igual al cuerpo y al alma, que no pertenece a ninguno de los extremos de este hipotético corte sino que está implicada en el cambio de una afección a otra, al modo de la duración bergsoniana. Esto que está “en medio”, es el afecto, y puesto que es un paso que se da en la realización de la potencia, puede ser un paso que la haga aumentar, o bien disminuir: “Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por “afecto” una acción, en los otros casos, una pasión”¹⁴³.

Ahora bien, Spinoza nos dice que existen dos polos en la serie de los afectos a través de los cuales mi potencia se efectúa, estos dos polos son para él la alegría y la tristeza. Esto, dicho así se nos presenta como algo difícil de asumir –al menos a nivel intelectual-, tal vez simplista en extremo: decir que la existencia tiene dos polos en sus modos de ser y estos son la tristeza y la alegría. Nos parece convertirse inmediatamente en una cuestión de intuiciones más que de ontología o de ética rigurosa; sin embargo a tal afirmación precede un pensamiento lineal y deductivo que Spinoza guía para llegar a decir esto a partir de la premisa observada arriba, según la cual cada uno de nosotros tiene una cantidad de potencia,

¹⁴² *Ética*, Parte III, *Definición general de los afectos*.

¹⁴³ *Ídem*.

la cual está completa en todo momento y según las afecciones que reciba, puede pasar a mayor o menor perfección. Si imaginásemos que existe una línea que recorre todos los afectos, encontraríamos en sus extremos a la alegría y la tristeza: “entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección”¹⁴⁴. La potencia se ve expresada en el pasaje de mayor a menor potencia, o viceversa; hay una relación diferencial entre los modos de efectuación de ella según los cuales disminuye o bien, aumenta. De esto es de lo que se trata la alegría y la tristeza, y la intención de cada uno de nosotros debiera ser escoger lo que nos hace más libres:

El esfuerzo de la razón será típicamente un esfuerzo por seleccionar en las situaciones aquello que es capaz de darme lo que Spinoza llama “alegría” y eliminar aquello que es capaz de darme “tristeza”. O bien, seleccionar lo que es capaz de darme independencia y eliminar lo que es capaz de darme dependencia¹⁴⁵.

Esta selección de la que se habla se refiere al hecho de que en la naturaleza todo se manifiesta a través de composiciones –y descomposiciones- de relaciones entre los cuerpos y también entre los diferentes atributos de la sustancia. Nosotros sin embargo, en primera instancia no recogemos de ellas sino los efectos, “experimentamos alegría cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él (...) y tristeza cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia”¹⁴⁶. Nuestro estado natural tiende de origen a padecer, puesto que nuestra potencia es limitada y se ve afectada por tantas otras potencias exteriores que la afectan sin que tengamos una idea de cómo proceder para lograr actuar libremente y no a expensas de lo que la eventualidad nos presente. Se trata del *primer género del conocimiento*, el de la opinión o de la imaginación, en el que nos vivimos como condenados a sólo conocer los efectos de otros cuerpos o ideas sobre nosotros, esto es, *a no tener más que*

¹⁴⁴... Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo”, y al de la tristeza, “dolor” o “melancolía”. Ética, Parte III, prop. XI, *Escolio*.

¹⁴⁵Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 131.

¹⁴⁶Deleuze, G. (2000). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, p. 29.

ideas inadecuadas.¹⁴⁷ Sucede que nos encontramos dentro del mundo y lo percibimos como lleno de señales, de signos que nos indican –o eso buscamos interpretar– las elecciones que tomar, hacia dónde orientar los actos.

Sin embargo esta búsqueda de signos y su interpretación implica sus propios riesgos, pues el margen de error es inasible desde nuestra posición de seres afectados. Es necesario entonces encontrar la manera de escapar de esta esfera de equivocidad para encontrar la posición desde la cual seleccionar las afecciones que nos conduzcan al aumento de nuestra potencia, es decir a encontrar el regocijo. A continuación se desarrolla sobre la naturaleza de este mundo de signos para derivar en la posibilidad de superar una posición pasiva en el mismo, para poder asumirnos como causa tanto de nuestras selecciones como de la mayor o menor perfección de alma y cuerpo¹⁴⁸, nuestros modos en la existencia.

8. SIGNOS Y GÉNEROS DEL CONOCIMIENTO

En la primera parte de este trabajo de tesis desarrollé a propósito del símbolo como construcción grabada en todos los cuerpos, sin que sean los mismos para todos aunque con significaciones culturales más o menos asimiladas. No obstante, ahora nos encontramos en terrenos de la teoría spinozista, donde en el ámbito del verdadero conocimiento quedan excluidas todo tipo de relaciones simbólicas. Esto no quiere decir que se niegue su existencia en la realidad, pero en una circunstancia ideal de potencias activas y por lo tanto libres, no habría necesidad de signos de ningún tipo puesto que se conocerían las causas adecuadas de todas las cosas y no habría necesidad de una representación simbólica de las mismas.

¹⁴⁷Recordemos que *ideas inadecuadas* son aquellas de las que no somos causa necesaria.

¹⁴⁸Pues “el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma”. *Ética*. Parte II, prop. II, *Escolio*.

Partimos, sin embargo, del estado de hecho de que estamos en un mundo de signos¹⁴⁹. En una realidad tal, lo que es un signo para uno no lo es necesariamente para otro, hechos idénticos –si es que los hubiere– no despiertan el mismo significado en dos personas: a diferencia de las leyes de la naturaleza, que son iguales para todos, los signos se diversifican para cada uno, varían para todos. Y nosotros permanecemos siempre en la condición de demandar signos, de necesitarlos para comprender; ciertamente estamos sujetos a encontrar significados y la sujeción de esta dependencia reside en que un signo nunca viene solo, sino que muy por el contrario, estará siempre asociado a otro anterior, formando así cadenas, concatenaciones de significados. Dice Spinoza que la primera característica de todo signo es justamente ésta: ser *un elemento que siempre está tomado en cadenas de asociación*, y que por consecuencia lógica y como ya lo apuntábamos, siempre será variable. Ya que las cadenas asociativas nunca serán compartidas, la variabilidad de su significado es segura: el signo, además de asociable, es variable¹⁵⁰.

De lo anterior se deduce que si estamos desenvolviéndonos permanentemente entre cadenas de asociaciones de significados que además nunca son iguales a las cadenas asociativas que hace el otro –todos los otros– y cuya presencia se nos aparece en todos los rincones de la existencia, sin lugar a dudas la equivocación no se hará esperar, es casi segura, y he ahí el carácter desalentador de vivir en un mundo de signos y la expresa necesidad de salir de él. Este sería, por lo tanto, el tercer carácter inherente a los signos: la equivocidad, la posibilidad de causar confusión. De esta manera, tenemos que tres serán los caracteres de los signos: son asociables, variables y, por ende, equívocos.

Comprendidas las tres características esenciales de los signos, pasemos a los tipos que de éstos existen. En primer lugar tenemos que *la impresión de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo es un signo...el efecto de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo*. En este punto sólo

¹⁴⁹Se entiende por signo una proposición que, siendo antecedente en una verdadera relación, es descubridora del consecuente.” Abbagnano, N. (1974) *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 192.

¹⁵⁰Esta asociación es de lo que se trata la memoria, afirma Spinoza: *En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano...Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc... Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al del arado, el campo, etcétera* (Ética, Parte II, prop. XVIII, Escolio)

conocemos los efectos sin que tengamos clara noción de sus causas, por lo tanto los signos no pasan de ser meras impresiones: *signos indicativos, que indican más la naturaleza del cuerpo afectado que la naturaleza del cuerpo afectante*⁵¹. Es por ejemplo, el caso de la impresión que tengo del sol sobre mi cuerpo cuando tengo calor.

El segundo tipo de signos aparece en el intento de comprender las causas finales de esas impresiones, es decir la naturaleza del cuerpo afectante, y este intento de comprensión suele acudir al terreno de la imaginación. Continuando con el ejemplo anterior, “¿Por qué el sol me calienta? ¿De dónde viene la necesidad de que así sea?”. Deducimos las causas finales, necesariamente imaginarias, ficciones hechas a partir de la idea del efecto de una causa final: “el sol me calienta porque Dios ha designado que así sea”. Los *signos imperativos*, cuyo peligro reside en que un mundo de finalidades es fácil imaginar órdenes y supeditar a ellas obediencias, es un mundo en el que no se deja de mandar, ordenar y obedecer, un mundo del que habría que escapar.

Notamos que estos dos tipos de signos ya descritos conservan las características que enumeramos arriba: son equívocos, asociables, variables. Esto significa que ante nuestra comprensión pueden tener muchos significados y por lo tanto hay que encontrarlos. De esta pesquisa nace la interpretación: obteniendo ideas abstractas de lo que es externo al propio cuerpo llegamos al tercer tipo de signos, *los signos interpretativos*. Interpretamos porque el puro entendimiento no alcanza a comprender y en un intento por lograrlo ha de asociar el signo con otros anteriores. He aquí la desventura de la interpretación: el no poder vivir las cosas por las cosas mismas, enfrentar lo nuevo a través de la asociación del presente con el pasado, comprender el mundo a través de la memoria, sin ver nunca nada que no nos recuerde otra cosa: “No digo que todo sea nuevo, digo que la primera lección de la sabiduría es considerar una cosa en sí misma, por lo que es. No se trata de que sea o no nueva, se trata de ver dónde se detiene, dónde comienza, etcétera”⁵². Nada hay más catastrófico, dice Deleuze, que colocarse uno mismo en esas condiciones de asociatividad, que ir por la vida viviéndola a través de la memoria, buscando siempre qué es lo que cada nueva circunstancia nos recuerda, comparando, buscando lo conocido en lo novedoso, el lugar cómodo y

⁵¹Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 146.

⁵²Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 155.

conocido en las situaciones nuevas y desconocidas. Antes que eso, nuestra intención debiera encaminarse a tener un entendimiento de las cosas por sí mismas:

En esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo (...) sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de la importancia por respecto de su entendimiento⁵³.

Pues vivir en la memoria o en la imaginación significa atar el ser a circunstancias o ya pasadas en el tiempo, o ausentes en el presente, de las cuales lejos de ser causa hemos de conformarnos a la veleidad de sus mutaciones. Es el caso del hombre de caminos imaginarios o memorias preciadísimas que diluyen el presente, reduciendo a éste a una suerte de plano sólo para la existencia del cuerpo, pero desde donde el pensamiento emprende siempre viajes hacia lo no realizado.

Hemos abordado hasta ahora tres tipos de signos: indicativos, imperativos e interpretativos. Impresiones, ficciones, abstracciones que son todas asociables, variables y equívocas. El mundo así entendido es un espacio para el error y ciertamente inadecuado para el conocimiento. Haría falta un cuarto tipo de signos, uno a través del cual se pueda superar el mundo de malentendidos y a través del cual podamos efectuar nuestra potencia, aumentándola.

En este punto recurrimos a lo dicho anteriormente acerca de los afectos y las afecciones. Éstas últimas nos indican en parte la naturaleza del cuerpo exterior, pero sobre todo la naturaleza de nuestro propio cuerpo, pues toda afección es tan perfecta como puede serlo y su perfección reside en la cantidad de realidad que envuelve⁵⁴. Sin embargo, cuando pasamos a los afectos, esos pasajes de menos a más potencia o al revés, ya no hablamos de más o menos realidad; dado que se trata de un tránsito de más a menos potencia efectuada o

⁵³ *Ética*, Parte V, prop. XXXIX, *Escolio*.

⁵⁴ "Es cierto que el sol posee tal efecto sobre mi cuerpo. Pero ciertamente es falso cuando extraigo de ese efecto conclusiones sobre la naturaleza del sol" (Deleuze, 2003) Existe cierta cantidad de realidad en esta afección, pero también existe abstracción que no es necesariamente real, de donde podemos deducir que una afección puede contener *más o menos realidad*.

viceversa, dice Spinoza, los afectos nos indican un *aumento o disminución de potencia*, y dado que la potencia puede ser activa o pasiva, existen dos direcciones posibles. Es por ello que los afectos son signos que nos indican una dirección y un pasaje de menor a mayor, o al revés. Se trata de un cuarto tipo de signos: los afectos serán *signos vectoriales*.

Los sentidos que pueden expresar estos signos se identifican con dos afectos que ya han sido mencionados con anterioridad, y de cuyas derivaciones –junto con el deseo¹⁵⁵– surgen todos los demás. De esta manera Spinoza identifica a cada afecto un resultado correspondiente en la potencia:

Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza... entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección¹⁵⁶.

Finalmente, encontramos en estas palabras lo que pareciera una clave para salir del mundo de la equivocidad de los signos: si tenemos un cuarto tipo de signos que son vectores, y si los vectores serán por un lado el aumento de potencia, y por el otro la disminución de la misma, lo que hacía falta identificar era a qué se refería precisamente con este aumento y disminución. Spinoza nos dice que se refieren a la alegría y la tristeza, ni más ni menos, tan simplemente. El esfuerzo por salir del mundo de los signos y devenir nosotros mismos la causa adecuada de nuestros afectos se lograría, según esta lógica, si nuestros actos se colocaran en el vector adecuado. Se nos dice que la alegría es este vector, sin embargo, es necesaria más claridad para ser capaces de encontrar las situaciones que nos lleven a ésta.

¹⁵⁵El deseo es el esfuerzo, acompañado por la consciencia del mismo y que abarca cuerpo y alma, por perseverar uno en su ser con una duración indefinida. *Ética*, Parte III, prop. IX. Estos tres afectos: alegría, tristeza y desea, son los afectos primarios de donde se se siguen todos los demás, como Spinoza demostrará en la tercera parte de la *Ética* “Del origen y naturaleza de los afectos”

¹⁵⁶Y más adelante: *...el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas.* (*Ética*, Parte III, prop. XI, *Escolio*)

He aquí que vamos acercándonos al motivo por el cual todo este intento de comprensión del orden de los signos, de la potencia y de los afectos se relaciona directamente con el mejor despliegue del poder del cuerpo: las relaciones entre los cuerpos, recordamos, se componen y descomponen. En esto no hay bien o mal desde un punto de vista moral, se trata simplemente de que dos cuerpos pueden componerse entre sí, lo cual aumentará la potencia de cada uno –lo que es bueno-, o pueden no componerse y en ese caso, la potencia de ambos se verá disminuida por su encuentro –lo que sería sin duda malo-. El aumento de potencia lleva a la alegría, su disminución, a la tristeza. Si hablamos de vectores, necesariamente uno nos hará recular hacia el mundo de los signos, mientras que el otro nos alejará de la equivocidad de éstos; es hacia la búsqueda de este vector que deberían tender nuestras acciones, y ciertamente no es la inercia la que nos lleva a ello. No es necesario cavilar demasiado al respecto de cuál será el vector más adecuado; si sabemos que la tristeza es la disminución de potencia que sucede cuando entro en relación con un cuerpo que no conviene con el mío, la alegría será, por complementación, “todo lo que se encadena a partir del encuentro con un cuerpo que conviene con el mío”¹⁵⁷.

Se trata entonces –y esta es una propuesta interesante para la praxis de la Psicología, de descubrir cuáles son estas relaciones que convienen a la unicidad de nuestras relaciones constitutivas, ya que lo que significa alegría para uno no lo será necesariamente para otro, y que a partir de esta identificación la razón haga un esfuerzo constante por elegir sólo las cosas que se componen con nuestra naturaleza, aquellas cuyas relaciones aumenten nuestra capacidad de actuar al convenirse con las propias: “este arte selectivo consiste en una regla práctica muy simple: sepan de qué son capaces, es decir, eviten meterse en las situaciones que serán fastidiosas para ustedes”¹⁵⁸. Estamos ante el *segundo género del conocimiento*, la razón, a través de la cual se tienen ideas adecuadas de las relaciones constitutivas de todas las cosas, y por lo tanto, también de las relaciones que éstas a su vez componen con el propio ser. Se trata de reconocer a los cuerpos no solamente por sus efectos sobre el mío, sino conocerlos a través de las relaciones que los constituyen y de la composición de esas relaciones con las que a la vez constituyen mi propio cuerpo. De llegar a esta identificación

¹⁵⁷Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 302.

¹⁵⁸Deleuze, G. (2003). *Op. cit.* p. 303.

que supera la simple espera¹⁵⁹ de los efectos de otros cuerpos sobre el mío, estamos en posición de elegir: de escoger las situaciones, los aspectos de los cuerpos que puedo acomodar con el mío, y la manera de hacerlo, de organizar los encuentros. Se trata de actuar sobre los cuerpos, entre ellos, y no sólo esperar los efectos de ellos que nos resultan gozosos.

Volvemos a los vectores y notamos que al ejercer una función de signos, no han de evadir la asociatividad, variabilidad y equivocidad que a su naturaleza corresponde. Observemos la definición que da Spinoza de tristeza y alegría, y veremos que a ambas las ubica como *pasiones*, es decir que son afectos de los cuales no somos causa adecuada, son provocados desde algo externo a nuestro cuerpo y nosotros recibimos sus efectos. Pasión es lo contrario a acción, nos hace imaginar un cuerpo que se dispone a recibir los efectos de otros, de otras ideas incluso. Dado que las alegrías pueden tener causas externas a nosotros, podemos hablar de alegría-pasión, que junto con la tristeza, hace una distinción al interior de los afectos-pasiones. Un ejemplo de un caso en que se llega a sentir alegría sin que seamos causa adecuada de ello, ayudará a despejar este aparente impasse. Para ello esta proposición de *Del origen y naturaleza de los afectos*:

Quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá, y ambos afectos serán mayores o menores, según lo sean sus contrarios en la cosa odiada¹⁶⁰.

La alegría y la tristeza que surgen de estas condiciones son pasiones en tanto que son básicamente las impresiones de otro cuerpo sobre el mío; no hay por parte mía ninguna elección o esfuerzo por dirigir mis afectos, estoy por completo sujeta a una afección que me viene de fuera. En este caso, como en todos aquellos en los que nuestra alegría provenga de la desdicha o el infortunio de otros, la que nos afecta es una *alegría triste*, que “no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto de ánimo”¹⁶¹. Ésta se encuentra mucho más cerca de una

¹⁵⁹De la espera viene la esperanza, que es una alegría *triste*: *la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuya realización dudamos... Si [de estos afectos] se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad.* (*Ética*, Parte III, prop. XVIII, *Escolio II*)

¹⁶⁰*Ética*, Parte III, prop. XXIII.

¹⁶¹*Ética*, Parte III, prop. XXIII, *Escolio*.

tristeza de facto, que de una alegría. Hay, sin embargo, alegrías-pasiones que a pesar de seguir teniendo una causa exterior, nos ayudan a realizar mejor la potencia. Tomemos en este caso como ejemplo: “Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, pero si imagina que se conserva, se alegrará”¹⁶². Pues lo que amamos es aquello que favorece la potencia de obrar del cuerpo, y de ello el alma busca tener una imagen siempre que sea posible, para afirmar su existencia. Por lo tanto, si las cosas que aumentan nuestra potencia de obrar siguen siéndonos presentes, nos alegraremos por ello y aunque no seamos la causa de esta pasión, su efecto nos realiza de manera positiva.

De lo anterior se infiere que los afectos –causados por afecciones, es decir, causas externas- pueden ser pasiones alegres o tristes, donde las primeras efectúan la potencia favoreciéndola, y las segundas mermándola. Sin embargo, seguimos sin ser la causa de estos vaivenes, para serlo sería necesario abandonar el ámbito de la pasividad para adentrarse en el de la acción y ser cada uno de nosotros la causa adecuada de sus afectos, pues cuando soy yo misma quien me afecta, el afecto deviene una acción.

La comprensión de la concatenación de los afectos y de las composiciones de los cuerpos con el mío corresponde al segundo género de conocimiento, por el cual somos capaces de elegir un encuentro en vez de otro según nos favorezca o afecte aminorando nuestro poder. Todo ello sin embargo, nos deja en el plano de los afectos y hemos visto que éstos nos colocan en la pasividad, por lo que habría que superarlos para llegar a ser la causa adecuada de nuestras acciones y que el aumento de potencia no fuese un efecto de los cuerpos externos sobre el mío, sino que fuera algo buscado, procurado, diríamos incluso entrenado. De esta manera entramos en el *tercer género de conocimiento*, al que Spinoza llama “ciencia intuitiva” y que se constituye por el “conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios”¹⁶³. Recordemos en este punto que Dios se dice de la única y absoluta substancia que conforma todo lo existente y cuyos atributos están representados en nosotros como pensamiento y extensión, de tal manera que alma y cuerpo son expresiones igual de perfectas de esa sola substancia. ¿Cómo entonces podríamos acceder un *conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios*? La respuesta nos acerca a la argumentación

¹⁶² *Ética*, Parte III, prop. XIX.

¹⁶³ *Ética*, Parte II, prop. XLVII.

central de este trabajo de tesis: cultivando el conocimiento adecuado del cuerpo y de todas las cosas singulares existentes en acto, pues todas ellas implican necesariamente esta esencia eterna e infinita de Dios y por lo tanto, como todo es en Dios –en la substancia única-, “se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente”¹⁶⁴. Y puesto que todos expresamos la substancia en iguales modos, todos tenemos la misma potestad para acceder a este género de conocimiento, el de las esencias de todas las cosas, mientras el cuerpo dure. Pues, y este punto es crucial en su contraposición a los alegatos de un alma encerrada en un cuerpo imperfecto, si bien el alma y el cuerpo son parte de la misma substancia, las relaciones que constituyen un cuerpo determinado tienen un comienzo y un final (es un modo finito...) después del cual las relaciones se desarticularán para componer otras (...de una substancia infinita); es sólo durante la existencia de estas relaciones que forman el cuerpo, que el alma puede pensar e imaginar, así como conservar recuerdos, ya que “el alma no concibe cuerpo alguno como existente en acto sino mientras dura su cuerpo”¹⁶⁵ y puesto que el objeto del alma humana es un cuerpo, se entiende que no sólo no concibe cuerpo alguno sino que tampoco ninguna otra cosa¹⁶⁶. Por consiguiente, el alma no vive en un aprisionamiento dentro del cuerpo, sino que es gracias a este que llega a conocer y hacerse ideas adecuadas de las cosas, aumentando así su potencia de actuar y alcanzando con ello mayor perfección, pues el alma no llega a conocerse a sí misma sino en cuanto percibe las afecciones de su cuerpo¹⁶⁷ y de la misma manera, todo lo que afecta al cuerpo, afectará de igual manera al alma.

Retomo el último sentido para emparejarlo con lo que más arriba se describió acerca del segundo y tercer género de conocimiento para analizar la siguiente declaración de Spinoza:

¹⁶⁴ *Ética*, Parte II, prop. XLVII, *Escolio*.

¹⁶⁵ *Ética*, Parte V, prop. XXI.

¹⁶⁶ “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión, existente en acto, y no otra cosa”. *Ética*, parte II, Prop. XIII.

¹⁶⁷ *Ética*, Parte II, prop. XXIII

*Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente*¹⁶⁸.

De donde se deduce que el alma humana podrá formarse cuantas imágenes puedan formarse en su propio cuerpo, y esto le permitirá distinguir entre los individuales y entre las relaciones que los conforman. Ahora bien, al distinguir estas relaciones componentes, sabrá el cuerpo cuáles a su vez se arreglan de manera más adecuada con él mismo y podrá disponerse a componerse con ellas y de esta manera aumentar su potencia (por el afecto de la alegría), lo que se correspondía al segundo género de conocimiento. No obstante, hemos dicho que es necesario elevarse por sobre los afectos, pues aun cuando la alegría favorezca la potencia, sigue siendo la consecuencia de una causa externa. En la proposición citada, se muestra el quid de este asunto: si mi alma puede conocer más en tanto que mi cuerpo sea más apto para obrar muchas cosas diferentes por sí solo, entonces lo que tengo que hacer para ser la causa de mis propios afectos es disponer mi cuerpo a situaciones en las que se presente de muchas formas diferentes, es explorar sus posibilidades para conocer cómo se despliega en cada una de ellas y a partir de ése saber, y continuando con la noción de la composición y descomposición de relaciones, tanto internas (del propio individuo) como externas (las que se establecen con otros cuerpos), y el aumento o disminución de potencia que se deriva de éstas, colocar mi cuerpo en encuentros con circunstancias que le permitan componer sus relaciones con otros cuerpos de manera que la potencia se efectúe de la forma más perfecta posible puesto que me permite conocer cada vez más íntimamente, más propiamente, la esencia que me constituye y que me liga a todas las cosas que hay por conocer. Se trata de trazar de propia mano el andar de nuestro cuerpo, elegir las facetas con las que aparecemos ante una relación según sea esta buena, pues se componga con mis velocidades y movimientos, o sea mala y desarticule mi relación intensiva.

¹⁶⁸ *Ética*, Parte II, prop. XIII, *Escolio*.

CONCLUSIONES:

APUNTES PARA UNA CORPORALIDAD EN LA PSICOLOGÍA

A través de este sucinto recorrido por aspectos diversos que dan una idea de la representación generalizada que tenemos de la corporalidad en un contexto permeado por la racionalidad occidental, he pretendido introducir la teoría spinozista como un aporte ontológico –y por supuesto, ético- al acercamiento que la Psicología hace a la corporalidad. Es mi impresión que esta disciplina ha construido mucho en torno a la simbolización de la corporalidad, específicamente a la imagen corporal, terreno al que apunta en sus intervenciones, pero poco ha tenido que ver directamente con el cuerpo, con su carne y sus órganos, sus intensidades:

...las descripciones de la psicología contemporánea que hacen de la sensación un islote que emerge de un fondo viscoso y oscuro del inconsciente –con relación al cual el consciente de lo sensible habría ya perdido su sinceridad- desconocen la suficiencia fundamental e irreductible de la sensibilidad, del hecho de estar en el interior de su horizonte¹⁶⁹.

Y el hecho es que este orden en la derivación no es originario de la Psicología, sino que más bien ella lo traduce al campo de conocimiento directamente del lenguaje que hablamos coloquial y cotidianamente alrededor del cuerpo. Pues el hecho es que todos vivimos dando significados y metáforas de sentidos; sin embargo, estas metáforas tienen una caducidad, la de lo real: *todo lo real toca al cuerpo y no a las metáforas. Las huellas se*

¹⁶⁹Lévinas, E. (2002). *Op. cit.* p. 157.

*encarnan directamente en el ser, se hacen cuerpo*¹⁷⁰, y justamente del encuentro del cuerpo con lo real se trata este trabajo de tesis: Lo real, que se introduce sin aduanas dentro del cuerpo por el mismo cuerpo, sacudiendo a la imagen corporal, a la modificación de la psique, a la resignificación por el símbolo. Si la imagen corporal a la que apunta la Psicología está construida de símbolos, ergo de palabras, la relación no ha de ser unidireccional sino de ida y vuelta. Apuesto en este trabajo a la deconstrucción del símbolo por la objetividad del cuerpo y no al revés, de tal forma que la construcción-reconstrucción del cuerpo orgánico ha de reacomodar los símbolos que han sido sembrados, desarticular las palabras para articularlas en un nuevo orden; a intervenir en los símbolos desde el cuerpo y no hacerlo necesariamente de manera consciente, dirigida a este fin: Caminar, avanzar el cuerpo, correr, darle velocidad, girar, explorarlo de cabeza, bailar, integrarlo en una cadencia. Y hacerlo todo ello por el goce de tener un cuerpo que puede llegarse a ser -y a tener- en toda su multiplicidad. Concentrarse en ser una mano y observar su ir y venir tan funcional, la proporción de los movimientos, la eficacia de los gestos, la constitución armoniosa. Y lo mismo al concentrarse en ser un hombro, un pie, los labios. Ese cuerpo que veo, y acerco mis ojos a mi mano para reconocerla, recorrer los relieves y entonces sí, *tengo un cuerpo*, lo puedo ver desde afuera y bien podría tener otro cuya observación por partes me conduciría a la misma sensación. En cambio, cuando no veo sus partes, cuando cierro los ojos, *soy un cuerpo* que no puedo cambiar por otro pues está lleno de memorias, construido con palabras dichas y no dichas, propias y ajenas, significados que van cambiando y a cuyos cambios me avengo.

¡Qué distinta es, sin embargo, la manera en la que conducimos nuestros deseos, en la que entendemos nuestra composición, nuestras causas! Estamos totalmente instruidos para relegar el papel del cuerpo, para subyacerlo a los mandatos, no digamos ya del espíritu, sino del intelecto,

*...arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente un más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo...*¹⁷¹

¹⁷⁰ Bover, J. (2009). *Op.cit*.p. 36.

¹⁷¹Deleuze, G. y Guattari, F. (2006) *Op. cit.*

Pocas veces una intuición, un sentir que el cuerpo expresa, es tomado de primera mano como tal, pocas veces nos permitimos hacer algo sin pasarlos antes a éstos por la revisión de la razón, el encajamiento en las estructuras, en la organización lógica y secuencial que nos ayude a construir una razón que satisfaga nuestro actuar –y hay que ver que la Psicología de pronto puede aparecer aquí como un órgano estructurante más-. Qué desprestigiado ha sido el actuar *sin saber por qué*, sin dilucidar las *razones*, las causas estructuradoras de las decisiones, de los movimientos, de las negaciones: “a los ojos de la razón, el estar contento de la sensibilidad se vuelve ridículo. Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes que la razón”¹⁷². Desde la más ociosa de las decisiones hasta las que implican vuelcos decisivos, frenamos nuestro actuar hasta no asegurarnos de que el pensamiento tiene una noción clara del por qué, e incluso después de llevada a cabo la acción, continuamos la búsqueda del significado y de la coherencia, de la organización de nuestras piezas. De no lograr construirla, por lo general la incertidumbre consume los tiempos; aunque puede ser también que, como ocurre en algunas ocasiones de particular lucidez, comprendamos por el cuerpo y a través de él, que existe un orden de la realidad que transcurre a través de nosotros sin pasar antes por la razón, que los cuerpos aprenden y tienen memoria, que saben acertar por sí mismos y que saben evitar lo que los descompone. Su manera de efectuarlo no son ciertamente las palabras ni la tan apreciada lógica, no encontramos sus indicios al nivel de lo *razonable*, de ahí que estos momentos de lucidez las más de las veces no trasciendan sustancialmente al pensamiento, si bien en el cuerpo ciertamente permanecen.

Frente al cuerpo que se va vaciando de signos, de indicaciones, de interpretaciones, para llegar a ser el cuerpo de las intensidades, el de lo inmanente, se nos aparece el modelo, lo superior, lo que hay que alcanzar porque estamos faltando de ello. Algunos dirán que este ideal-que todos tenemos, colocado en alguna u otra imagen- inspira y conduce a la persona a su *realización* verdadera, a su completitud. En este trabajo de tesis se sostiene, sin embargo, lo contrario. Esta imagen de ser incompleto, de estar en pos de la realización de la esencia la coloca a ésta –utilizando una imagen- al final de un camino que se recorre a tientas y cuyos linderos estarán enmarcados –entre otros- por la moral. Es en este sentido que es pertinente hablar de moral y ética en una disertación sobre el lugar del cuerpo en la Psicología, pues

¹⁷²Lévinas, E. (2002). *Op.cit.* p. 157.

todo acto es una efectuación de la potencia, es un posible realizado, y ante esto no hay juicio posible. Hay, sí, sorpresa, asombro, curiosidad: “El punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz? ¿qué puedes? De ahí el grito de Spinoza: ¿¡qué puede un cuerpo?!¹⁷³.”

La pregunta, recurrente siempre, es entonces ¿qué puede un cuerpo? No es el cómo se juzga lo que hace un cuerpo –decimos incluso, *lo que nos hace el cuerpo*–: se le hace hacer, se le explora, haciendo y explorando y se va descubriendo de lo que es capaz. Es casi una etología.

Se puede comenzar a responder esa pregunta diciendo que un cuerpo no sólo obedece a las instrucciones o inspiraciones del alma. Él, por sí mismo, responde a una relación de afectación, no sólo como atributo afectable, sino también como origen de modificaciones al alma. “El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa”, dos atributos del mismo modo, una esencia en pensamiento y en extensión.

¿Todo lo que puede un cuerpo? Hay dos formas de descubrirlo, por el padecer y por el actuar. Dos formas en las que el modo es afectado, una de ellas (obrar), la mejor expresión de nuestra esencia. El cuerpo padece, el alma imagina. El cuerpo obra, el alma comprende. No se afecta el uno sin que repercuta en el otro. Una sola y misma cosa. Nada pasa en el cuerpo sin tocar el alma y viceversa. Lo que hacemos por nuestro cuerpo, el cuidado, el cultivo que de él tenemos, lo hacemos también al alma y de esta forma exaltamos –o degradamos, según la naturaleza de las acciones– nuestra potencia de ser afectados activamente, eligiendo el obrar por sobre el padecer. “La fuerza pasiva no es una fuerza autónoma, sino la simple limitación de la fuerza activa (...)No sería una fuerza sin la fuerza activa que la limita¹⁷⁴.” Hay fuerzas entonces que son manifiestas únicamente limitando acciones. Su fuerza está en contrariar, ¿en contrarrestar?, en evitar la salida, la fuga de acción. ¿Y qué pasa con ellas cuando la acción toma el mando? ¿O es la misma fuerza, transmigrada? –es la potencia: entonces es cuestión de comenzar, de actuar un inicio para encontrar en ello mayor bienestar y elegir seguir ese rumbo.

Spinoza propone una explicación del mundo a base de relaciones entre los cuerpos, los modos de la substancia única. Las consecuencias inmediatas de una explicación del

¹⁷³Deleuze, G. (2003). *Op.cit.* p.73.

¹⁷⁴Deleuze, G. (2003). *Op.cit.* p. 125.

mundo a base de relaciones en vez de sustancias, y de la existencia una única y sola sustancia, es que estas relaciones deben entonces integrarse y desintegrarse no sólo dentro de los cuerpos que conforman, sino incluso entre ellos. Es decir, no se trata solamente de una relación *intra*, sino necesariamente también *inter*. Las relaciones que constituyen otros cuerpos entran en interacción con las relaciones que constituyen el mío propio, y pueden componerse o bien descomponerse con ellas. Es la facultad de componer o descomponer mis relaciones (esta vez *descomponer* en el sentido de trastornar, destruir) lo que hace que otro ente, extenso o no, sea bueno o malo para mi constitución. Este modelo funciona así tanto a nivel de partículas como a nivel de los cuerpos, y es en este sentido que la ética spinozista, desde mi interpretación, se halla a caballo entre la psicología y la física de los cuerpos.

Se han ido dibujando poco a poco los elementos que esta propuesta ética puede aportar a la construcción del abordaje del cuerpo en la Psicología -y en la formación de una postura ética y ontológica de orden personal- a partir de la identificación de las relaciones que nos constituyen y el reconocimiento de que la relación de aquello que ha sido siempre escindido -cuerpo y alma- está más bien próximo a un paralelismo, y las implicaciones pragmáticas que se derivan de ello abrazan la posibilidad de poder incidir en uno a través del otro y viceversa.

A la sentencia que encabeza la segunda parte de este trabajo, y la cual dio origen a este trabajo de tesis: “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”, yo respondería, y con alegría pues la comprensión de esto se va integrando todo el tiempo a mi manera de caminar la vida: Un cuerpo puede todo lo que puede un cuerpo, puede cambiar, desde sus mutaciones instantáneas, lo que parece idea fija y tristeza arraigada; pues un movimiento incipiente, aunque sea uno con desgano de peso muerto, si se deja crecer trae tras de sí bailes y saltos que se llevan consigo las cavilaciones más hondas, que más frecuentemente son amargas, no a una oscuridad de la que no regresen, sino a la lucidez de que el propio cuerpo mucho más allá de ser una celda, es un campo abierto con todo dispuesto para explorar y para ser conocido.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro o la suplantación de lo real por sus signos*. Barcelona: Kairós.
- Bordelois, I. (2008). *A la escucha del cuerpo. Puentes entre la salud y las palabras*. Libros del Zorzal.
- Bover, J. (2009). El cuerpo: una travesía. En *Relaciones, número 117, vol. XXX*. Morelia: Colegio de Michoacán. pp. 23-45.
- Deleuze, G, Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Esquizofrenia y capitalismo*. Valencia: Pre-Textos.
- (1985). *El antedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- (2000). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Descartes, R. (1979). *Discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Foucault, M. (1984). *El uso de los placeres, Historia de la sexualidad, t.2*. México: Siglo XXI.
- García, R. (2000). *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Biblos.
- Gil, A., Layunta, B., Íñiguez. Dolor crónico y construccionismo en *Boletín de Psicología*, no. 80, Julio 2005, 23-29. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Guimón, J. (1999). *Los lugares del cuerpo. Neurobiología y psicología de la corporalidad*. España: Paidós.
- Ibáñez, T. (1994). *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Leder, D. (1998). *The Absent Body*. En Bendelow, G., Williams, S.J. *The lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. Londres: Routledge.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo Humano e Ideología*. Tomo I. México: UNAM.

- López Ramos, S. (2006). *El cuerpo y sus vericuetos*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- López Sáenz, M. Intersubjetividad como intercorporeidad, en *La lámpara de Diógenes*(2004), año 5, núm. 8. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 57-70.
- Merleau-Ponty (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (1957). *Fenomenología de la Percepción*. México: FCE.
- Moreno Leguizamón, C. Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea. En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, jul-dic, núm. 003, Bogotá: Universidad de los Andes.
- Morris, D. (1996). *La cultura del dolor*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Nasio, J.D. (2007). *El dolor físico*. Argentina: Gedisa.
- Nettleton y Watson, en Bendelow, G., Williams, S.J. (1998). *The lived Body: Sociological themes, embodied issues*. Londres: Routledge.
- Nietzsche, F. (1988). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.
- Orlandini Heurich, G., *Corpo, Conhecimento e perspectiva: a fenomenología de Maurice Merleau-Ponty e o perspectivismo ameríndio*. En *Espacio Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 102-115, jul/dic 2007.
- Ravagnan, L.M. (1974). *La psicología fenomenológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Rincón, C. (1969). *La Imagen Corporal. Su valoración y aplicación en la Psicología Contemporánea*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. p. 253.
- Spinoza, B. (ed. 1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza.
- (ed.2007). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Szniak, D (1999). *Discursos del cuerpo. Intervenciones en la clínica*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Diccionario de la Real Academia Española. www.rae.es. Recuperado el 10 de noviembre 2011.

Origen de las palabras. <http://etimologias.dechile.net/>. Recuperado el 13 de febrero 2012.

Les expressions françaises décortiquées. <http://www.expressio.fr/expressions>. Recuperado el 13 de febrero 2012.

International Association for the Study of Pain (IASP):
http://www.iasppain.org/AM/Template.cfm?Section=Pain_Definitions&Template=/CM/HTMLDisplay.cfm&ContentID=1728#Pain. Recuperado el 20 diciembre 2011.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, *Teo y Ana*, por darme cuerpo. Por ser ejemplos siempre vigentes, por regalarme para siempre la certeza del bienestar y la fortaleza de un hogar. Qué fortuna nacer entre ustedes.

A *Isa*, por darme lecciones dignas de una hermana mayor, por ser hermana y mejor amiga, y por sus ojos que sonríen.

A *Uriel*, por inspirarme con su ejemplo y darle la cara abierta a la vida. Por traer entre nosotros a ese niño hermoso que nos alegra los días, Santiago.

A *Adriana, Rulo, Said y Ella*, que me han llevado a sentir la cortedad de las distancias cuando hay hermandad. A *Ana* por tejer conmigo una memoria de dos, por sus palabras sabias y su risa que me resuena en el momento más inesperado.

A *Eduardo*, por encontrarme no una sino dos veces, por ver un camino juntos, por enseñarme a celebrar la complementariedad y por ser él.

A *Xeni*, por las palabras que se inventan y nos reinventan en las pláticas más locuaces...y por todas las veces que las palabras no son necesarias.

A *Jorge*, notonalecapo motonalcuazque, por mostrarme su verdadero nombre y construir juntos la mirada y la voz.

A *Erandi*, por el entramado tejido por años, por todos los recorridos emprendidos alrededor de una taza de café, se podría escribir nuestra historia a partir de ellos.

A *Sarya, Mariana y Ana*, por ser mis encuentros más preciados en el paso por la Facultad, grandes mujeres que admiro y en cuyos vuelos encuentro inspiración. Que nos quede mucho camino lado a lado.

A *Buchan, Javier, Iván, Goyco, Hugo, Oscar, Cravioto, Dieter, Andrés*, hombres favoritos que me han regalado por años las risas más francas, por su curiosidad, por los viajes, por ser siempre niños cuando estamos juntos.

A *Edgar*, porque el viaje juntos forma parte de lo que ahora es mi fortaleza más grande, por ver nacer este trabajo y compartir el entusiasmo, por haberme acompañado hasta la profundidad.

A *Juan Carlos, Julieta, Leonardo y Geovanni*, por hacer de nuestro lugar de trabajo un proyecto colectivo, espacio de aprendizajes sin fin y carcajadas siempre revitalizantes.

A la profesora *Blanca Reguero*, por su apoyo invaluable para cerrar este ciclo en la Facultad, por acompañarme tan de cerca y con observaciones tan oportunas para que pudiese lograrlo. Infinitas gracias.

A *Carlos Rojas* por conducirme a encuentros con obras que me acompañan ahora como libros de cabecera, por ver a fondo desde la primera lectura.

A *Pablo Fernández, Rocío Avendaño y Juan Carlos Huidobro*, por su lectura y apoyo.

A la *Facultad de Psicología*, porque en sus aulas, patios y pasillos se forjó una de las caras del lente con el que veo las cosas. Finalmente, a la *UNAM* por ser el escenario de los encuentros más nutritivos, un lugar al que se vuelve una y otra vez y que nos sella para siempre. Gracias.