



Universidad Nacional Autónoma de México

POSGRADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“LA CORPOREIDAD BARROCA”. APROXIMACIONES DESDE EL DISCURSO
CRÍTICO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.**

Tesis

que para optar por el grado de

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

SOFÍA ESTELÍ MONTOYA PITALÚA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN

Programa del Posgrado

Facultad de Estudios Superiores Acatlán

México, D.F.

Agosto 2013



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.

“Ni con la ausencia se olvida
los recuerdos de una historia
intactos en mi memoria,
son tus pasos en la vida.”

Chiles verdes, Son de Madera.

Dedico esta Tesis a mi maestro Bolívar Echeverría, porque gracias a sus lecciones académicas –después de la huelga del 99 que nos hizo entender que la educación sólo podía florecer cuando ésta continuase siendo pública, gratuita y además al servicio del pueblo– continuar estudiando Filosofía sólo podía tener sentido con el pensar crítico e irónico, frente al sistema capitalista que oculta la posibilidad de afirmar la vida.

Su ejemplo es y seguirá siendo uno de nuestros horizontes fundamentales.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT), por la generosidad al otorgarme la Beca que hizo posible la realización de esta investigación. También al Posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, que proporcionó el espacio académico donde fue elaborada esta Tesis de Maestría.

A Mauricio Pilatowsky Braverman, maestro, por sus maravillosas clases y el ejemplo de que la Filosofía nos debe rehacer a partir de nuestras preguntas más profundas.

A Carlos Oliva Mendoza, por su acompañamiento intelectual y por sus pertinentes comentarios.

Carlos Antonio Aguirre Rojas, amigo, colega, hacedor de sueños, e invaluable, constante y pertinaz ayuda, por tu sabia escucha y las carcajadas que impulsan a seguir luchando por la vida.

A Ángeles Eraña Lagos, por toda su inteligencia y apoyo en las distintas etapas de esta tesis.

Al profesor José Ezcurdia, por su interés, lectura atenta y análisis cuidadoso de este trabajo académico.

A Pedro Enrique García Ruíz, por su amable disposición para leer la tesis.

A Alfredo Rodríguez Sánchez colega de la vida, por tantas jornadas conversando, bordando y descubriendo los conceptos adecuados, sus texturas, formas y sentidos para hacer de la filosofía una prenda de la vida cotidiana.

A Concepción Pitalúa, mamá, por tu ejemplo pertinaz por hacer las cosas bien, de bordar fino, de “agarrarse hasta de un chorro de agua si es preciso” para buscar, cantar, y encontrar la chispa, la belleza y la sensibilidad de, como dice mi locutora favorita, “Cultivar la Tierra y la Persona”; por tu voz, por tus palabras que me cultivan.

A Jacobo Montoya, papá, por tu búsqueda de justicia, de libertad, por el “sombrero zapatista” que deja mirar las montañas y bailar.

A mi querida hermana Lib, hermosa viajera, luchadora incansable, creadora de otros colores y otros mundos, porque tu ejemplo siempre me acompañará. Te amo.

A J. J. Contreras, por tu lectura atenta, por los consejos, por la poesía y por Rulfo. Petra Queitsch Reinert, mi maestra de la vida, por arraigarme en la Tierra y brindarme la confianza, la paz y la cercanía. A Felipe Romero por la certeza de que la vida es mucho más grande de lo que creemos. A Juan Domingo, por el canto de los pájaros al alba, por la música y la sonrisa. A Fabiola, amiga de siempre, compañera de la vida, por la alegría que nos impulsa a seguir. A Negro por enseñarme que “la militancia es en la vida misma”.

A mis compañeros del Seminario, que por iniciativa propia seguimos reuniéndonos, leyendo y viajando a través de los textos de nuestro maestro Bolívar Echeverría; leer, pensar y conversar hace al “aire más sencillo” y al “hierro sin cadenas”. A Alexis, por tu lectura y preguntas. A Diana Fuentes, por la escucha atenta y tu ejemplo, Gustavo, por la insistencia de entender bien los textos. Efraín por las preguntas insistentes, Juan (guitarras) por la constante búsqueda. Al compañero Edmundo por tu capacidad de asombro y vocación constante de filosofar. A Javier que, con todo y muletas, sigues corriendo, escuchando y ejerciendo tu solidaria libertad. A Isaac por la crítica de la economía en la vida cotidiana.

Al Colectivo “Re (b/v) el arte” por insistir en que la lucha tiene que ver con el juego, en que la rebeldía es un constante revelar las capas invisibles que ciegan, y en que el trabajo en colectivo también es íntimo. A Mireya, viejita chula, por hacer de los sueños batallas. Liliana, por sacar luz de la obscuridad y bailar. A Xabier por la certeza de sus palabras. A Irene por la rebelde música. A Toño por tu sinceridad. A Jorge (fortiz) por descubrir el canto, encuentro con uno mismo. Al Colectivo “Pasajeros”, en particular a Leticia Nieto y Garth Johnson por abrirme a la experiencia de pensar la “opresión y liberación” a través del cuerpo, porque su taller me sacudió profundamente impulsándome para continuar la Tesis.

BAROCCHISSIMO

Aus der Not der Zeit ewige Tugend machen (“hacer de lo impuesto por el momento una virtud eterna”), presentar lo que es improvisado como si fuese algo premeditado; hacer una comprobación de poder de lo que fue un simple golpe de suerte.

Hacer “que el mal venga por bien”, “convertir la necesidad en virtud” (que es, en verdad, convertir en “necesario” lo “contingente”). No **sufrir** lo que le es impuesto a uno por las circunstancias, achicándose para que lo poco que llega sea suficiente, sino **asumirlo** como decidido por uno mismo, y de este modo transformarlo, convirtiéndolo efectivamente, en la medida de lo posible, en algo que es “bueno” en un segundo nivel, trascendente del primero (en el cual, sin duda, sigue siendo un “mal”): esto es comportarse de manera “barroca”. Y es –dicho sea de paso– dar pie a la definición de lo que sería, según Heidegger, “el comportamiento del ser humano en su autenticidad”.

Bolívar Echeverría, Ziranda

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. CUERPO, NATURALEZA Y OTREDAD	12
1.1 Modernidad: nervio y discurso crítico de Bolívar Echeverría	12
1.2 La “segunda naturaleza”: escasez artificial y técnica productivista	29
1.3 Cuerpo, “fetichismo” y sacrificio	36
CAPÍTULO 2. CORPOREIDAD: TRANS-NATURALIZACIÓN Y SEMIOSIS	45
2.1 Corporeidad: la “forma social-natural” y el “valor de uso”	47
2.2 La “naturaleza” de lo humano: materia y “trans-naturalización”	52
2.3 Corporeidad y Semiosis	64
CAPÍTULO 3. CUERPO “NATURALIZADO” – CORPOREIDAD ERÓTICA	76
3.1 La “naturalización” y la corporeidad productivista	76
3.2 La irrupción de la “segunda técnica” como transgresión lúdica	88
3.3 La corporeidad erótica	98
CAPÍTULO 4. CORPOREIDAD BARROCA: TRANSGRESIÓN ANTE LA “SEGUNDA NATURALEZA”	101
4.1 Malintzin	109
4.2 Tonantzin-Guadalupe	112
4.3 Santa Teresa de Bernini	114
4.4 “Greguerías”: granadas envueltas en seda	119
CONCLUSION	121
BIBLIOGRAFÍA	127

INTRODUCCIÓN

Es el cuerpo al servicio del espíritu que, visto desde la perspectiva de éste último, es la encarnación de la belleza del bailarín de ballet, pero que, desde el punto de vista del primero, es la figura remendada y dolorida de la criatura de Frankenstein¹

Si la historia se contara a partir del cuerpo² y no del espíritu –como lo hace la historia de la filosofía que parte de *Fenomenología del Espíritu* de Hegel – sería una historia a contrapelo: crítica de las ilusiones de la Modernidad y de las maneras en que nos enajenamos en nuestra existencia concreta. El Frankenstein de Mary Shelley representa la historia de remiendos y dolores que objetivan al cuerpo en la modernidad capitalista,³ pero esa historia (que deja al cuerpo en la mera denuncia de un pesimismo irrenunciable) no es la propuesta de Bolívar Echeverría quien, como arqueólogo, en el sentido foucaultiano, (que esconde la mirada de un lince – acechante – tras los lentes de un topo

¹ A partir de la película *La pianista* de Michael Haneke, y a través de la Tesis VII de Benjamin, “No hay documento de cultura que no lo sea al mismo tiempo de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan a los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo”, Bolívar Echeverría reflexiona sobre la violencia que la intérprete ejerce sobre su cuerpo para producir el “encanto” de la “alta” cultura. Echeverría, Bolívar, “Frankenstein, el instructor” en, *Ziranda*, p. 17 <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf>

² Con “cuerpo” hago referencia a la manera en la que se materializa la individualidad concreta en la modernidad (las pulsiones, lo animal-natural; es decir, lo no semiótico de la Otredad). Y con “corporeidad” las maneras en las que se define el cuerpo moderno, las diversas identidades concretas que a través de la semiótica- práctica se materializan en el cuerpo. Ambos, cuerpo-corporeidad son el mismo “ente”. Lo que importa destacar aquí es la “tensión” dialéctica que se genera a partir de su reflexión en la materialidad histórica. Esta primera definición se irá explicando y complejizando conforme avance en el argumento de la tesis.

³ Para la descripción de lo que la modernidad capitalista hizo sobre la objetivación del cuerpo de las mujeres, véase Federici, Silvia, *Calibán y la Bruja, Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

ermitaño) rastreó en la obra de Karl Marx, particularmente en *El Capital*⁴, el filo del “discurso crítico”⁵ para carcomer los falsos discursos del liberalismo moderno, desquiciando las objetivaciones modernas, para así posibilitar otras formas que dismantelen las “naturalizaciones”⁶ que neutralizan, retóricamente, la “escasez artificial”⁷ propia del capitalismo.

Pero, como lo demuestra Bolívar Echeverría, también hay otras formas de modernidad que subyacen a la establecida o real, modernidades potenciales que transgreden a contracorriente de lo establecido. Además Echeverría nos explica los diferentes modos de adaptarse o hacerle frente al hecho capitalista y su mundo, conceptualizándolos como “éthos” y que son formas, identidades y caracteres frente a la “segunda naturaleza”.

El término Ethos tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a reverso ofensivo o activo. Son

⁴ “La forma de existencia mercantil de los objetos sociales es descrita por Marx, en el primer capítulo de *El Capital*, como una objetividad en doble estrato, inestable o contradictoria. Está constituida por la forma estructural del objeto práctico en cuanto tal, en su existencia u objetividad social-natural (su “cuerpo”), pero en tanto que forma modificada o sobre determinada por la configuración sobrepuesta y parasitaria que adopta el objeto práctico en su existencia como puro objeto social de intercambio (su alma)”. Echeverría, Bolívar, “Apéndice: sobre el ‘fetichismo’”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p.199.

⁵ La “crítica” desde B. Echeverría es, en primera instancia, la negación de la “realidad” capitalista existente y por tanto el develamiento de sus contradicciones, de su caducidad histórica, de sus límites y su carácter efímero. Es, también, la negación y desarticulación de los discursos establecidos, exponiendo sus debilidades, contradicciones y falta de sentido en la praxis humana. El sentido de la crítica es el “sentido en que debe entenderse actualmente el carácter científico del discurso teórico sobre la realidad social”, es decir, es una deconstrucción crítica del discurso científico y el desquiciamiento sistemático de *su horizonte de inteligibilidad* como la estrategia epistemológica adecuada, a partir de la propuesta de la obra de Marx.

⁶ Naturalizaciones, discursos que, a manera de fetiches, ocultan la “condición humana” para mostrar un “ethos realista” que se sostiene a partir de afirmar que la humanidad evoluciona a través del “espíritu de empresa” y del “cuerpo productivo” como esencias de lo “humano”.

⁷ La escasez “artificial” es la forma o lógica que desarrolla el capitalismo como sistema económico que consiste en ser una promesa sólo virtual, pero incumplida, de la felicidad, y que se traduce en los hechos como miseria real.

cuatro los “Ethos” que Echeverría nombra para explicitar las formas de sobrevivencia que están constituyéndose frente a la “segunda naturaleza” del sistema capitalista; uno es el “ethos Realista”, que vive como “natural” la estructura productivista empresarial de la valorización del valor y que es heredera de la ética protestante. Otro es el “ethos Romántico”, que negando esa forma del productivismo, su valorización del valor, se va contra de ella afirmando la “forma social-natural” pero de manera individualista o heroica; el tercero es el “ethos Clásico” que intenta dar explicación a la contradicción entre la forma productivista y la “forma social-natural” pero sólo de manera teórica sin profundizar en las formas productivas; y finalmente está el “ethos Barroco” que sin poder salirse de la contradicción (de la forma natural-social y la forma del valor) intenta afirmar la vida alterando las formas dadas. Así también –y es la hipótesis de este trabajo- hay otras corporalidades que, en tensión con la establecida, se revelan ante el código de la valorización establecido (statu quo), de la modernidad capitalista.

¿El cuerpo, en la actualidad, qué verdades nos devela? Para dar una posible respuesta es necesario ver la “naturaleza” del cuerpo desde otro ángulo; esto lo hago siguiendo algunas pistas que el filósofo Bolívar Echeverría nos heredó a través de su mirada olfativa, que se sumerge en la porosidad de la materia, inhalando de cada imagen una oxigenación como expansión de horizontes de significado, en los que la sobrevivencia no se basa en aceptar y justificar el mundo “como lo menos malo a la luz de la posibilidad de lo peor”, sino de transformarlo, de *transgredir* las formas dadas, negando sustancialmente la realidad que se nos presenta; y es a partir de la “crítica del discurso” que retomó de Karl

Marx, lo que guía su cientificidad (una teoría revolucionaria, y una revolución teórica). De su noción de “crítica” Echeverría dice:

Ni la conversión de la teoría, ni el perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera positiva y pura (acrítica) – como la creación de un saber meramente sustitutivo a partir de la nada – sino sólo de manera negativa (a contrapelo) y comprometida, como el resultado de la elaboración permanentemente conflictiva, en contra pero dentro del dominio ideológico capitalista.⁸

La “crítica” es el horizonte y sentido que marca cada texto y discurso de Echeverría; con ella de-construye la realidad y, como si fuera un cristal que nos permitiera ver microscópicamente las capas de la “condición humana” abre, cada vez más profundo las estructuras o códigos del sistema de signos e imágenes; es decir, del sistema semiótico con el que nos ubicamos en el mundo.

La criticidad que está de fondo en el discurso de Echeverría es la de la “de-substancialización” de los orígenes que “naturalizan” las identidades, por medio del reconocimiento de la tensión entre el proceso de reproducción social y la diversidad de sentidos y formas que trascienden los códigos sacrificiales del productivismo desde los códigos lúdicos inmanentes en ellos. La hipótesis sobre la condición humana que se “trasmaturaliza” creando sentido, lejos de ser substancializadora o sustantivadora de la identidad social, lleva más bien “a no conceder callando” ante este tipo de definiciones, sino a combatirlas frontalmente.

En este mismo sentido, el cuerpo, que es quizá lo más difícil por definir, es a la vez lo más cercano a nosotros mismos, con el que nos insertamos en el mundo. A través de él la

⁸ Echeverría Bolívar, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p.43.

“naturaleza” tiene sentido y forma; es la frontera entre lo externo y lo interno además de que nos da la relación entre el sentido de lo real y lo imaginario, lo emocional y lo animal, lo que constituye la vitalidad de la vida con su contraparte, la “Otridad”.

Si pensamos o vemos la relación de nuestro cuerpo con el afuera (la naturaleza, lo humano) y con el adentro (sensaciones, emociones, percepciones, reflexiones, etc.), entonces el “cuerpo” adquiere *sentido*; nuestro cuerpo es un medio de relación con la “Otridad” (sea externa o interna), un espacio-tiempo que trasciende racionalidad, emociones, sensaciones e imágenes que vamos poseyendo o que nos poseen.

Así como Edmond Jabés dice que “exterior es el límite, interior lo ilimitado”. El cuerpo como frontera natural es nuestro límite exterior, necesariamente subordinado a otro que lo determina más profundamente, la que marca su forma (sustancia) y sentido “en el mundo”, ésta es la ilimitada corporeidad; una frontera que se inserta en el drama de nuestra condición “natural”. Somos un cuerpo en tensión con diversas corporeidades; tensión que requiere trans-naturalizarse, ir más allá del soporte instintivo o natural, y recrear el sentido de la naturaleza.

Echeverría logra descifrar la “piedra angular” de la propuesta crítica de Marx en el concepto de la “forma social-natural”, donde se descifra la característica de la condición humana. Ésta es por “naturaleza” contingente, auto-fundada, es decir, debe siempre construir sus formas como un acto de “trascendencia de lo Otro”. Un encabalgamiento de significaciones “formas, de otras formas, de otras formas...” hace que la creación a partir de “proto-formas” (sin significación alguna, que se encuentran en la naturaleza) tengan

significado, que mantengan y constituyan a las formas actuales. Así, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada, las formas podrían parecer arbitrarias, por más elaboradas y artificiosas que puedan ser.

De esta manera la “naturaleza humana” es, en su constitución, artificial, es decir, desde siempre los humanos hemos requerido de herramientas, de instrumentos que nos permitan establecer una relación con el “mundo”, pues somos animales que por la forma en la que evolucionamos nos entendemos distanciados de la del devenir de la naturaleza, lo que nos hace deber construir una “segunda naturaleza” que, imitando a la primera, nos permite darle sentido -telos- y horizonte, es decir, evitamos instalarnos en un presente constante en su inmediatez.

Echeverría proporciona las herramientas que definen la “condición de lo humano” a partir del proceso de su reproducción: por un lado el físico y por otro el político. En el primero el ser humano, como los animales, está sometido a un ciclo de reproducción natural; en el segundo nivel, sobrepuesto a aquél, es el ciclo de la reproducción animal-humano lo que caracteriza su propio *sentido* “político” o “meta-físico”, en el que se impone la necesidad de darnos forma a nosotros mismos. La primera relación “natural” del cuerpo con la naturaleza es alterada y trascendida constantemente; nuestra naturaleza humana es “trans-naturalizada” por la “dimensión política” que le marca su sentido y forma, y que constituye su identidad. Así, el autor nos dice que. “El hombre es el sujeto que primaria y fundamentalmente está reproduciendo su identidad, su forma, y que para hacer esto cumple de una cierta manera las funciones de su reproducción física o animal. Este último

nivel está así subordinado al primero, el nivel propiamente político o de autorrealización formal”.⁹

Así, hay dos tensiones constantes e intrínsecas a nuestra “naturaleza”. Una, “la que viene de la substancia y lo innominado” es la animal, pulsional e inconsciente y otra, “la que viene de la forma y el código” es la construida socialmente, que la norma, la calendariza, le marca continuidad a la discontinuidad de la vida y, desde ésta óptica, tiene que “producir” las herramientas para que la vida tenga formas, sentidos y sea, en síntesis, comunidad. Echeverría dice: “La existencia de esta dualidad de estrato- consciente- inconsciente- en el comportamiento cotidiano sería así el colmo que resumiría entre el animal y la “perversión” del comportamiento trans-naturalizado del ser humano”.¹⁰

Emerge entonces la noción de “corporeidad”, como la relación vital con la otredad social que determina la “naturaleza segunda” en el cuerpo, esa dimensión “política” y “semiótica” que representa las encarnaciones de las diversas formas de ser. Desde la crítica de que se vale Echeverría, a partir de la semiótica, es posible argumentar acerca de la condición humana a través del cuerpo; éste será aquí el significante y lo que el significado nombra será la corporeidad, es decir, la acción o imposición por medio de la cual nos relacionamos con la Otredad, o lo que determina el significado como concepción del mundo. Cuerpo y corporeidad tienen y no tienen el mismo referente material, ambos

⁹Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Ed. Ítaca, México, 2013, p. 38.

¹⁰“La existencia de comunidades ha estado centrada fundamentalmente en alcanzar un excedente en la interiorización de lo Otro (naturaleza) como condición de supervivencia de lo humano; por lo tanto, de información sobre la naturaleza.” Así todo proceso de significar, de dar sentido (tanto a la naturaleza externa como a la propia naturaleza) es decir todo proceso semiótico ha debido centrarse en la función apropiativa, sea práctica general o propiamente referencial, cognoscitiva. Echeverría, Bolívar, “Trans-naturalización”, en *Definición de la cultura*, Ed. Ítaca, México, 2001, p. 156.

son elementos de una tensión ambigua donde se explicitan y ocultan la “animalidad” y lo “divino”; habitamos una “temporalidad” particular en la que somos, nos reproducimos “recíprocamente” como género humano, pero también nos encontramos escindidos entre la animalidad a la que le han disminuido sus “instintos” (agresivos) y la vaciedad del “espíritu” en el que reina la “indiferencia”¹¹ (como actitud básica de la pulcritud humana), éste es un cambio sustancial en el que se sacrifica a la Otredad (naturaleza, animal, sagrado-profano, diverso) por un sí-mismo que se auto-reproduce.

La obra de Echeverría permite hilvanar la tensión del “cuerpo” y la “corporeidad”, con el desarrollo y análisis de “la forma social-natural” propia de la condición humana y su reflexión sobre la irrupción de la “segunda técnica” como posible liberación de las formas dadas, mismas que utilizo para mostrar una corporeidad que irrumpa y denuncie la “naturalización” que la modernidad capitalista impone al cuerpo, en una extraña sociedad donde la forma domina sobre la materia y la apariencia está por encima de la condición humana esencial.

Nuestro objetivo no es describir cómo se nos presenta el “cuerpo moderno” a través de los “dispositivos de poder” que lo hacen ser un “objeto de saber”, trabajo hecho por M. Foucault¹², sino que siguiendo la Teoría Crítica de Bolívar Echeverría y su discurso crítico,

¹¹“La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de una equiparabilidad universal de todo ‘valor de uso’ con cualquier otro”. Echeverría, B., “Deambular: el Flâneur y el ‘valor de uso’”, en *Valor de uso y utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 57.

¹² Foucault analizó la objetivación que se hace al cuerpo moderno, tanto en el régimen de saber como en el disciplinamiento del poder, a través de las tecnologías y el Panóptico; construyó la genealogía del poder y la arqueología del saber al analizar las técnicas que hacen al cuerpo un dispositivo para el sometimiento, lo que llamó la “materialidad del poder”, es decir, cómo el cuerpo se instrumentaliza para ser un engranaje óptimo para la producción, cómo los saberes hacen de él un cuerpo del saber (biologicista) y cómo nos

que retoma de Marx, mostrar el mecanismo que con-funde nuestro cuerpo, que es la estrategia vital de la “ek-sistencia”¹³, con la concreción material que se genera en el proceso de reproducción social. Esto se realiza mostrando las implicaciones del “valor de uso” en la materialidad humana y las formas en las que irrumpe la “corporeidad”, para hacer la crítica al naturalismo implícito en la “imagen del mundo” capitalista: una “corporeidad” que surge, por un lado, de las tensiones generadas por la somatización (fetichización) de la “valorización del valor” y, por otra parte, de los usos de “la forma social-natural” (valor de uso), que transgreden y se burlan de las formas impuestas.

Un ejemplo particularmente claro está en el “ethos barroco”¹⁴ donde se vivencia la destrucción cualitativa del productivismo capitalista, pero convirtiéndola en la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria: “*Afirmar la vida aún en la muerte*”,¹⁵ frase que Bolívar Echeverría retoma de *El erotismo* de Bataille para transgredir, ahora, el Código “productivista”. Lo barroco es, así, “el resurgimiento que parte de la necesidad de la

relacionamos de manera empirista – individualista hacia el cuerpo. El desarrollo de Foucault hacia la objetivación y subjetivación del cuerpo es epistémico, su análisis es una descripción de las tensiones entre las fuerzas del saber, poder y cuerpo. Para ver cómo se subjetiva y objetiva el cuerpo productivo en la modernidad capitalista, cfr. M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía y la historia” y “Poder-cuerpo”, ambos en *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992. Permítaseme también citar mi tesis de Licenciatura en Filosofía *Diálogos entre Marx y Foucault: hacia una genealogía del cuerpo productivo en la Sección Cuarta de El Capital*. Facultad de Filosofía, UNAM, México, 2008.

¹³Echeverría retoma el término heideggeriano de “ek-sistencia” para nombrar cómo hasta lo propiamente animal de lo humano es atravesado por el lenguaje, y que su particular manera de enfrentarse al mundo está en la “ex-tasis” del estado abierto del ser, en alguien que es su salida, en ese sentido la existencia se da sólo a partir del código establecido. “El ser humano “ex-siste” o sale de sí mismo, en la medida en que alguien es su salida, y esa salida del ser es justamente el ser humano”. Echeverría, Bolívar, Seminario de Filosofía de la cultura sobre, *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger, 2010.

¹⁴El término “ethos barroco” es la negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida o a idealizarlo como lo contrario: como la afirmación de la posibilidad de restaurarla incluso desde la vida reprimida, explotada, derrotada. El “ethos barroco” es un más allá imaginario de un “aquí y ahora insoportable” pero transfigurándose en una estrategia que teatraliza las formas, del lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, para hacer visibles las contradicciones que se ocultan en el capitalismo. Cfr. Echeverría, Bolívar, “El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p.16.

¹⁵Bataille, Georges, *El erotismo*, Ed. Tusquets, México, 2008, y Echeverría, Bolívar, “El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p.40.

transgresión, que hace del rechazo un instrumento de fidelidad”¹⁶ para poner a la “vida real” entre paréntesis, burlándose de ella, teatralizando el verdadero sentido de la vida para recrear el reconocimiento con la otredad.

Con algunas tesis del “*ethos barroco*” hago un acercamiento a la idea de “corporeidad barroca”. Me sirvo de tres referentes: el de la Malintzin, el de la Tonantzin- Guadalupe y el de Santa Teresa de Bernini. La “corporeidad barroca” es la síntesis de tres procesos centrales en la obra de Bolívar Echeverría: identidad, “naturaleza” y mestizaje. Una manera de abordar la identidad concreta, que se encuentra en el código del habla, pero que se abre a lo desconocido mezclándose.

Con “corporeidad barroca” moderna atiendo a la consideración dialéctica entre “la forma social-natural” y la “segunda técnica” de Walter Benjamin para reflexionar sobre las maneras en las que el ser humano se involucra corporeamente con el entorno, explicitando con ello cómo la corporeidad sigue siendo el vínculo con la Otredad pero, ahora, de manera lúdica como “segunda técnica”.¹⁷

De esta manera, la emergencia de la tensión entre cuerpo-corporeidad permite trazar unos lineamientos que, a-contrapelo, van remendando lo dolorido del Frankenstein moderno, y des-naturalizando tanto la visión que se presenta como única posible: la

¹⁶ Echeverría, Bolívar, “*ethos barroco*”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p. 110.

¹⁷ La argumentación de la “segunda técnica”, la tomo a partir de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de W. Benjamin, Ed. Ítaca, México, 2003, y de Bolívar Echeverría, “Cultura y *ethos* histórico”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 2011, “La modernidad americana, claves para su comprensión”, en *Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010, “Lección V. La Identidad, Lo político”, en *Definición de la Cultura*, Ed. Ítaca, México, 2001, y finalmente *¿Qué es la Modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: Versiones y Dimensiones. Ed. UNAM, México, 2010.

“realista-puritana” -que se basa en la imagen del espíritu protestante, de ascesis al trabajo- como de las falsas salidas revolucionarias de un “ethos romántico” o “clásico” que ocultan, tras ideales también ascéticos, el ultraje a ese cuerpo remendado. Pero los remiendos que más me interesan y que abordaré más adelante, nos remiten al “ethos barroco” con su versión límite auto-sacrificial.

CAPÍTULO 1: CUERPO, NATURALEZA Y “OTREDAD”

1.1) La Modernidad: nervio y discurso crítico en Bolívar Echeverría

Todo lo que es real puede ser pensado también
como siendo aún sólo posible

Leibniz

Si la “modernidad” en su forma histórica, significa haber sometido teórica y prácticamente a las fuerzas naturales, y haberse liberado así de la necesidad de los “fetiches”¹⁸ como objetos mágicos ininteligibles (puesto que “la naturaleza es inteligible”) consistentes en la necesidad de que las fuerzas “sobrenaturales” intervengan en la realización de la vida humana, entonces el “discurso crítico” que cuestiona los fundamentos de este proyecto, no puede ir más allá de la modernidad misma sin necesariamente hacer *estallar* los horizontes de inteligibilidad en la que ésta se mueve. ¿Cuál es, entonces, la alternativa de modernidad que Bolívar Echeverría vislumbra?

Una primera aproximación a esa alternativa es la de-construcción de la modernidad imperante, para evidenciar las características o cualidades en las que se enajena la vida humana y la naturaleza en su conjunto; la enajenación es, para Marx, un fenómeno que caracteriza a la sociedad capitalista, porque los modos y sentidos de la vida se deciden no por la colectividad humana (a partir de sus necesidades y capacidades), sino por el

¹⁸“Ser ‘fetichista’ significa necesitar, para la consecución de un determinado efecto, la intervención de un objeto milagroso, es decir, de un instrumento mágico cuya efectividad no puede ser explicada por el entendimiento racional ni puede ser producida por la actividad técnica que se guía por éste”, Echeverría, Bolívar, “Apéndice: sobre el ‘fetichismo’ ”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 195.

“mundo de las mercancías capitalistas”; su “politicidad”¹⁹ como lo propiamente humano es constantemente reprimida, intervenida y remplazada por la de la valorización del valor: “Consiste, por un lado, en la paralización o suspensión de la capacidad del sujeto social y su proceso reproductivo de autodeterminarse, de orientar la forma de su propia socialidad y, por otro lado, complementariamente, en la aparición dentro del movimiento de circulación mercantil de los bienes producidos, de una capacidad sustitutiva de modelación de esa socialidad”.²⁰ A través de la enajenación se niega la capacidad de totalizar prácticamente el conjunto de las relaciones de trabajo y disfrute que interconectan y definen a los individuos. Y el “fetichismo” es el corolario de lo que implica ese despojo. ¿Cómo nos percatamos de esa enajenación sin esencializar?

La modernidad capitalista, su esencia histórica, nos enseña a interpretar en el presente a “lo malo como menos malo a la luz de la posibilidad de lo peor”,²¹ para dar así nuestro “voto de fe” al progreso²² –que sería por esencia bueno – como dirigente de ésta

¹⁹ Echeverría retoma la crítica de la economía política que Karl Marx planteó a partir de la “Ley general de la acumulación capitalista”, en la cual se argumenta que la riqueza es la condición objetiva de la existencia de la sociedad burguesa, esta ley se sustenta en que sujeto social se reproduzca a sí mismo de manera autodestructiva; que se “identifique” como excedentario, superfluo y destinado por tanto, a ser privado de la existencia. Echeverría argumenta, en ese sentido, cómo la característica principal que se le reprime y enajena al sujeto social es su “politicidad”, es decir, la autodefinition de su propia identidad. “El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra efectivamente mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que puede tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay de más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. “Su vida podrá ser mejor o peor; nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria.” Cfr., “Cuestionario sobre lo político”, en *El Discurso crítico de Marx*, Ed. Era, 1986, p. 211.

²⁰ Echeverría, Bolívar, “La Nación dentro del fetichismo capitalista”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 188-189.

²¹ Echeverría, B., “Presentación”, en *El Discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1996, p. 11.

²² El progreso a través de la tecnología nos despoja de la experiencia corporal, y en su lugar reduce la relación con la otredad sólo a partir del disfrute, pero dejando de lado “la capacidad de producir”, la experiencia ontológica de la creación. Cada vez, dejamos de ser un medio para estar en contacto con la

“humanidad”, del bienestar por un futuro que está por venir, y neutralizar con ello la “ausencia de sentido”-como diría Rosa Luxemburgo- clave de la barbarie.²³ Es ante esta inminencia de la “barbarie”, ante el *sinsentido* que nos deja el devenir de la modernidad capitalista, a la que B. Echeverría se aferra para no soltar el afilado colmillo, que tras su mirada de lince, pregunta:

¿Ha sido el siglo XX como una mera corporización de un cuento incoherente y violento? Tal vez. Pero el mural de barbaridades del siglo XX, inmenso y recargado, no puede ser descrito dejando de lado una presencia tangencial pero determinante que organiza su contenido en la misma medida en que lo niega. Me refiero a la presencia real de un proyecto de sentido o, mejor, de contra-sentido para la historia contemporánea: el Comunismo; a la materialización de éste en una entidad sociopolítica peculiar: la Izquierda; a su manifestación en conceptos mediante un discurso propio: el Marxismo.²⁴

El autor invita a no quedarnos con el prejuicio de que el sacrificio del “cuerpo social” depende de la locura de un individuo o del poder sino que, por el contrario, es necesario atrevernos a mirar la construcción histórica de los fracasos, planteada por la izquierda, para desnaturalizar a la razón imperante. Su propuesta no quedó sólo en proyecto sino que hizo de ella toda una Teoría Crítica.

Otredad (naturaleza, relación con los otros) y nuestra experiencia corpórea se reduce a ser el apéndice de una máquina; la relación de reciprocidad permanece interferida por “la imagen del mundo” que determina los horizontes de posibilidad. El “instrumento” todavía es trabajado por el “cuerpo” humano, pero con la máquina (gran industria) el cuerpo es degradado a ser un apéndice de la máquina. Karl Marx, *El Capital*, Tomo 3, Vol. 1, Cap. XIII, Ed. Siglo XXI, México, 2001. Para el tema del progreso es interesante la reflexión de Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (Introducción y Traducción de Bolívar Echeverría), Ed. Contrahistorias, México, 2005. Y también Heidegger, Martín, “La época de la Imagen del mundo” en *Caminos de Bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 2010, pp. 63-90.

²³ En la actualidad aún sigue siendo complicado descifrar (cada vez se oculta más) lo que, en su momento, Rosa Luxemburgo quería decir con “barbarie” cuando vislumbró en la encrucijada por un lado el camino del “progreso”, con su definición de la “evolución” de la especie humana, y por otro, el sinsentido de la vida, en plena potencialidad de “abundancia”. Echeverría, B., en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 11.

²⁴ Echeverría, B., *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p.14.

La Teoría Crítica adquiere su arraigo en el “discurso crítico”, pero planteados desde las lecciones, problemas y preguntas que nos deja el siglo XX para demostrar, entre otras cosas, que la actualidad y vigencia de su discurso pueden “desanudar” los enormes problemas contemporáneos del capitalismo actual, sin perderse en la mera objetivación o definición de la problemática que no es capaz de darle sentido a la “condición humana”, porque de eso se trata el compromiso con el pensar: de darle sentido al sinsentido de la barbarie actual.²⁵ En sus palabras:

La filosofía es concebida como destructora, impugnadora o cuestionadora del nivel mítico del lenguaje, está permanentemente poniendo en cuestión lo que el saber común y corriente da por sentado. Eso que todos sabemos, eso que ya la ciencia nos explicó, que ya estaría allí y que sería el nivel mítico del lenguaje, es sometido al taladro crítico de la ironía. Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido de la época moderna burguesa. Discurrir, hacer filosofía, es hacer crítica como lo hacía Sócrates respecto de los mitos de Atenas del siglo V. a. C. Este tipo de acción consiste en carcomer, destruir desde dentro, el discurso establecido.²⁶

El propósito del “discurso crítico” que Echeverría retoma de Marx, apunta hacia el desmembramiento del horizonte de posibilidades cognoscitivas, planteado por el discurso positivista, hacia su configuración específica en su estructura fundamental; toma distancia de los discursos “post-modernos” que ocultan las relaciones de poder en la “objetividad” de la naturaleza, anulando o enajenando el acto “fundante” de creación o praxis para

²⁵ Nuestro pensar está tan escindido de la realidad que ha perdido su “razón” de ser. “¿De qué manera desatar lo “bueno” en medio de lo malo?” Echeverría retoma la pregunta por el “sentido del pensar” que inició Martín Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*, pero materializándola o haciendo concreta esa responsabilidad desde el teorema central de Marx.

²⁶ Echeverría, “Filosofía y discurso crítico”, en *El materialismo de Marx*, Ed. Ítaca, México, 2011, p. 100.

impregnarle el sentido al objeto en sí, como si éste tuviera vida propia; es decir, fetichizando las relaciones sociales al cosificarlas en los objetos.²⁷

Para entender el capitalismo de manera histórica y des-naturalizar su esencia ha sido necesario desentrañar lo que podría ser un proyecto civilizatorio alternativo. Bolívar Echeverría desarma los principales proyectos de la modernidad y desarticula los dispositivos que niegan dicho proyecto.²⁸ Los hilos que guían en este laberinto son el reconocimiento y quiebre de la positividad del discurso, la denuncia de que la argumentación de su “racionalidad” o “logos” para el que, en el mantenimiento del capital, vivir se ha vuelto sinónimo de existir. Y cómo la forma de reproducción basada en la explotación y represión, la positividad del discurso, ha llegado a identificarse con su carácter apologético del sistema.

Su propuesta es de-construir posibles modernidades que se encuentren en ruptura con relación a las normas del sistema capitalista, y no el de recuperar del pasado algo que no es ya sustituible. El discurso crítico que retoma es la estrategia de “contra-decir”, que se arraiga en el teorema crítico central: “la forma social-natural”, una forma de existir básico

²⁷ “Según lo muestra Marx, en el mundo moderno, la existencia social, como conjunto de interacciones individuales recíprocas, no puede llevarse a cabo en un plano puramente “natural”, asequible a la voluntad y al entendimiento de quienes participan en ella; tiene que cumplirse también en un plano “sobrenatural”, poblado por seres cuyo comportamiento es ajeno a su voluntad e impenetrable a su entendimiento práctico: las mercancías o productos/bienes dotados de valor. A diferencia de otros mundos, menospreciados por “supersticiosos” e “irracionales”, en los que, sin embargo, los individuos sociales entablan ellos mismos sus relaciones, en obediencia a una hipótesis mitológica propia, en el mundo moderno los individuos sociales no podrían relacionarse entre sí, sino fuera por la intervención socializadora, incontrolable e incomprensible para ellos, de las mercancías y su circulación”. Echeverría, Bolívar, “Apéndice: ‘sobre el fetichismo’”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 196.

²⁸ “El significar revolucionario del proletariado... debe luchar también, y en primer lugar, contra el propio instrumento del que se sirve, en el que hay como un dispositivo (la subcodificación capitalista) que lo reprime espontáneamente: que le permite hacerse presente, pero sólo como significar desvirtuado en su intención (invertido en su tendencia) o, si se prefiere, como significar morboso y absurdo”, Echeverría Bolívar, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, cit., p. 46.

que es trans-histórico y determinante porque es la reproducción material de la vida²⁹ del proceso de reproducción social -que retoma de Marx-, fundamentada en torno a la contradicción entre el “valor de uso” y el “valor valorizante”. Y lo hace a partir del hallazgo del “nervio crítico” que propuso Walter Benjamin a través de “la segunda técnica” o “técnica lúdica”.³⁰ El punto clave está en la conversión de la técnica en tecnología, de la producción y consumo de los objetos prácticos, en sus palabras:

Lo que intento es mirar esa neotécnica o esa revolución técnica (...) en un sentido tal vez benjaminiano, tal vez heideggeriano, que permite leer en esos datos de la historia de la tecnología las posibilidades que entran en juego de una redefinición de la relación entre lo humano y lo no humano, lo otro o naturaleza. Por ello me refiero a esa innovación benjaminiana de una segunda técnica o técnica lúdica, aquella que implica justamente la posibilidad de alterar radicalmente los principios básicos sobre los que se construyeron todas las formas que conoce la civilización humana, las formas institucionales, sociales y políticas, las mismas formas estéticas, todas ellas diseñadas en concordancia con una construcción de cosmos que se basa en la necesidad de autoafirmarse en medio del peligro de desaparición, de vencer a la naturaleza hostil, de conquistarla y someterla”.³¹

El sentido que Echeverría propone para de-construir la modernidad imperante se basa en evidenciar lo que es más consustancial de la “condición humana”: su “politicidad”³² que es

²⁹ En la “forma social natural”, que abordaré más adelante, el ser humano es un ser semiótico. Ya que su auto-reproducción por ser una actividad “libre”, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo. La “forma natural” no tiene una esencia que está por fuera de lo social, su “esencia” o característica básica –por así decirlo- es artificial, contingente, autofundada. Su trans-historicidad se debe a que atiende a las necesidades del ser humano como un ser que se auto-identifica concretamente. Es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autoreproducción en la que se autotransforma, ejerce su libertad en la creación o recreación en las que se abre a las formas con “lo Otro” o naturaleza.

³⁰ “Sólo a través del discurso crítico se puede hablar de la modernidad desde la modernidad como posibilidad de superación... (y) tiene su punto clave en aquello que Mumford y Braudel relatan como fenómeno perteneciente a la historia de la técnica pero es un punto que interpreto inmediatamente a la luz de esa idea de técnica lúdica planteada por Walter Benjamin en su ensayo sobre *La Obra de Arte en la época de su reproductibilidad técnica*”, cit., *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, Ed. UNAM, México, 2009. p. 46.

³¹ *Ibíd.* p. 47.

³² “Lo “político” -y no la política- es el carácter –éthe – exclusivo y específico de la condición humana. Con ello Bolívar Echeverría plantea la radicalidad de su argumento -en la reflexión del discurso crítico- : somos animales esencialmente políticos, sin la reciprocidad con los otros, no existiríamos. A la capacidad de sintetizar o totalizar la forma de vida social sería *lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto*

la autoafirmación de la identidad efímera, la cualidad o característica propia de cada quien y que está en constante construcción. Así nos dice el autor, “La identidad sólo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente arriesgarse”.³³

Su reconstrucción se basa en la narración crítica de la historia de la técnica como horizonte para evidenciar la infinidad de posibilidades en las que se hace manifiesta la “forma social-natural” del proceso de reproducción de la vida como manifestaciones de la identidad. Es desde el “discurso crítico” como Echeverría vislumbra la reconfiguración de la Modernidad establecida o dada, por otras múltiples versiones de ella que están en constante tensión y resistencia.

En la modernidad capitalista la vida cotidiana tiene que sostener, constantemente, el conflicto que le causa la contradicción entre la incompatibilidad de la vida en tanto que proceso de trabajo y disfrute referido a los valores de uso (la forma social natural) y como rémora de ella, la de la reproducción de su riqueza en tanto proceso de “valorización del valor” en abstracto. En ella, se pudieron haber desatado nuevas identidades cohesionadas por medio de la abundancia relativa, pero contrariamente su propuesta como “proyecto

social. Y ésta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social. A través de esta reflexión sobre la radicalidad de “lo político” es posible afirmar que, el modo capitalista de la reproducción social se basa en la represión y enajenación fundamental de la corporeidad en su definición identitaria (lo político). Cfr. “Cuestionario sobre lo político” en *El discurso crítico de Marx*, cit., p. 209.

³³ Echeverría, Bolívar, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Coedición, Ed. UNAM-Ed. El Equilibrista, México, 1997, p. 61.

civilizatorio”, su instrumento, el capitalismo se las negó y con ello ha tenido que borrarse la diversidad de identidades para mantener una condición humana “básica” que sacrifica todas las concreciones posibles a la única condición del productivismo. Por lo tanto, la evidencia de que lo que está en crisis no es un sistema productivo, sino la imposibilidad de generar nuestra autoafirmación, donde se concrete la identidad propia. Dice Echeverría: “La situación es de crisis porque ni las identidades arcaicas funcionan ya, ni el nuevo tipo de identidades ha podido surgir todavía”.³⁴

La crítica que Bolívar retoma de Marx hace visibles las posibilidades que se vislumbran a partir de los “lapsus de lo que existe, de lo dado, en lo que está, pero irreconocible, deformada por su condición de sometida y reprimida”³⁵. Y que tal vez sea indocumentable de manera empírica, pero que es claramente reconocible tras la vista de un discurso crítico.

...lo interesante de su discontinuidad o exterioridad respecto de la vida moderna... tiene que construirse a partir de la indispensable interioridad en la que estamos mientras vivimos atentos a la vigencia de la modernidad capitalista. Nadie puede saltar sobre su propia sombra, se dice, es decir, nadie puede plantearse como post- moderno, extra o ultra moderno, porque todas esas actitudes suceden en última instancia, como maneras – tal vez un poco extravagantes- de ser moderno. Si uno insiste en hacerlo, en saltar por encima de su propia sombra, debe proceder a ingeniarse toda una estrategia, y la de Marx consiste precisamente en una conversión de la cientificidad en criticidad.³⁶

La modernidad ha sido un proyecto civilizatorio para erradicar, a través de la técnica, la escasez natural. Un momento histórico que el autor fecha a partir de la “revolución

³⁴ Cué, Alberto, en entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, texto inédito proporcionado por el profesor Bolívar Echeverría.

³⁵ Echeverría, B., *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, Ed. UNAM, México, 2009.p. 49.

³⁶ *Ibíd.* p. 48.

tecnológica”, y que se esboza en torno al siglo XI, durante lo que Lewis Mumford³⁷ llama la “fase eólica” en la historia de la técnica moderna, cuando la modernidad da un giro radical que implicó reubicar la clave de la productividad del trabajo humano. Lo principal de este re-centramiento tecnológico consiste en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción, que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural y no, como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la “escasez absoluta” de esa riqueza natural, o frente a la reticencia absoluta de la naturaleza ante el escándalo que traía consigo la humanización de la animalidad.

...con esa revolución de la neo-técnica que iniciaría en el siglo XI aparece, por primera vez en la historia, la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro deje de estar dirigido a la eliminación de uno de los dos, para establecerse una colaboración entre ambos con el fin de inventar o crear, precisamente dentro de lo otro, formas hasta entonces inexistentes en él: la posibilidad de que el trabajo humano no se auto-diseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la sujetividad humana no implique la anulación de la sujetividad – inevitablemente misteriosa – de lo otro.³⁸

³⁷ Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, Ed. Alianza, Trad., Constantino Aznar Acevedo, Madrid, 2006.

Mumford desarrolla la historia de la técnica unida a los desarrollos científicos pero, de manera crítica; es decir, que si bien el avance de la técnica aumentó el poder del hombre con la transformación de la naturaleza y junto con ella el desarrollo de la sociedad, sin embargo ello no implicó una mejor vida, sino que, por el contrario, lo que aumentó es el dominio del mercado y el interés privado a partir de profundizar en la desigualdad, la pobreza, la vaciedad humana y el deterioro de la naturaleza. En el libro se analiza el desarrollo de la técnica durante el periodo de los últimos mil años mediante el argumento que se despliega en tres momentos angulares: en primer lugar la fase *eotécnica* que está en el origen de las máquinas actuales, a partir del uso de la madera y el cristal. Después la fase *paleotécnica* que se basa en el desarrollo del carbón y el hierro y que permitió el progreso mercantil. Y, finalmente la fase *neotécnica* representa el tercer desarrollo determinado por la máquina, y en el que cambia radicalmente la relación con la naturaleza. A partir de varios de estos desarrollos la humanidad pudo anticiparse ante el devenir natural, como lo expresan las visiones de Roger Bacon, Leonardo da Vinci, entre otros.

³⁸ Echeverría, B., *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, Ed. UNAM, México, 2009. p. 18.

En los orígenes de la modernidad (siglo XI), toda la sociedad “antigua” o pre-moderna tuvo cambios radicales, uno de los más importantes fue la visión que se tenía del cuerpo; anteriormente su conceptualización como tal, es decir, como cuerpo anatómico no existía, la corporalidad era un medio para estar en comunión con la naturaleza, a través de rituales y sacrificios.³⁹ Su conceptualización trascendía la propia carne, era un medio para estar en contacto con el Universo, era una entidad sagrada: el cuerpo se diluía en la Otredad.⁴⁰

Esta misteriosa cualidad del cuerpo, su compleja “multiestratificación” que significa más de lo que se ve; que tiene capas de significación una tras de otra, bajo la superficie es lo que lo volvía “sagrado” e intimidante.⁴¹ Pero es a través del uso de la técnica, basada en

³⁹ En el pasado, hasta antes del Renacimiento, el cuerpo humano no se restringía a su límite de la piel, sino que por el contrario no parece tener fin, invade los ámbitos circunvecinos e incluye a otros seres vivos. El cuerpo, su forma, estados anímicos, sus ritmos y enfermedades tenían contenido al Universo en su conjunto. Las prácticas que vinculaban al cuerpo y los ritmos del planeta fueron características de prácticamente todos los pueblos del mundo en épocas históricas hoy ya fenecidas. “Para la filosofía antigua... el hombre era un microcosmos que reflejaba o resumía en sí todo. Macrocosmos y microcosmos eran una y la misma cosa. El cuerpo humano obedecía a las mismas leyes que las constelaciones, al grado que la fisiología podía leerse en las estrellas. De ahí la importancia de la astrología en los sistemas médicos del Medievo”. González Crussí, Francisco. *La fábrica del cuerpo*, Ed. Cuadernos de Quirón, México, 2006, p. 17.

⁴⁰ “Contrariamente a los cánones modernos, el cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo. No es una unidad cerrada y completa: está aún inacabado, se sobrepasa a sí mismo, transgrede sus propios límites. El énfasis recae sobre las partes del cuerpo que se abren hacia el mundo exterior, es decir, las partes del cuerpo a través de las cuales el mundo entra en el cuerpo o emerge de él, o a través de las cuales el propio cuerpo va al encuentro del mundo.” Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en la Época del Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Ed. Alianza, México, 1990, p. 26.

⁴¹ “Efectivamente, entre los antiguos parece que la densa significación del cuerpo humano fue capaz de oscurecer su interior. Pueblos enteros vieron el interior del cuerpo sin verlo. Es decir, la mirada no se detenía sobre los órganos que se prestaban al campo visual, sino que resbalaba más allá, hacia las significaciones trascendentes... Éstos (los prehispánicos) no veían un corazón: veían la encarnación de un haz energético, la concreción de un repositorio de energía, la fuerza indispensable para mantener al sol en su carrera por el firmamento”. González Crussí, Francisco. *La fábrica del cuerpo*, Ed. Cuadernos de Quirón, México, 2006. Y también, *Notas de un anatomista*, Ed. FCE, 1984, también, Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 2004, Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Era, México, 1964, en particular “El espacio sagrado, templo, palacio y “Centro del mundo”, Bataille, Georges, *El erotismo*, Ed. Tusquets, México, 2008.

los métodos científicos, que el cuerpo es expresado como “entidad” anatómica e independiente de la relación como mediadora con la Otredad.

Las sociedades neolíticas (pre-modernas) son productivistas, su reproducción no se basa en la reproducción del cuerpo o el espíritu del sujeto, sino en la de un sustituto de éstos, en el excedente de producto que deben producir en tanto que garantía de supervivencia de la comunidad. La reproducción del objeto se convierte en la meta o el *telos* en el que culmina la reproducción social. Así todas las sociedades del neolítico están orientadas obsesivamente hacia la consecución del producto y su excedente.⁴²

El uso de la técnica generó una confianza práctica en la dimensión física de las capacidades del ser humano basada en el uso metódico de la razón, normando y limitando aquello que escapa a su cuantificación, mediante dispositivos de autocontrol. La técnica ha sido ceñida al funcionamiento cuantitativo y medible tanto de la naturaleza como de las capacidades en la anatomía del cuerpo humano. Esta técnica productivista Echeverría le nombra “primera técnica”, y es la que está dirigida a generar la productividad y su excedente como una forma para salir de la escasez.

En la tensión entre lo universal y lo singular de lo humano, el capitalismo expropia la “politicidad” y, cerrando la pinza, la modernidad ya exclusivamente capitalista, fundada en el “*Sapere Aude*” kantiano, expulsa todo lo pre-moderno: rituales y sacrificios, lo sacro y lo mítico, lo natural y metafísico; es decir, todo lo necesario para establecer contacto con las diversas otredades⁴³. Y al hacerlo reduce el cuerpo a “cuerpo anatómico” y éste último a “cuerpo productivo”.

⁴² Alberto, Cué, en entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

⁴³ Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, Ed. UNAM, México, 2009. p. 9.

La productividad como base o plataforma común de la sociedad moderna usa los instrumentos y las herramientas como plataforma o estructura con que se determina la veracidad objetiva: la “anticipación” del método científico es lo que marca una ruptura esencial con relación a la Naturaleza, propia de las sociedades “arcaicas” o pre-modernas. La confianza en la técnica-científica trajo consigo una sustitución radical de la fuente del saber humano: la sabiduría dejó de ser “revelación”, y esta última muto en “superstición”, remanente de creencias obsoletas, y en lugar de ello apareció como sabiduría sólo aquello capaz de explicar metódicamente la razón que matematiza la naturaleza, el mundo físico. Así por ejemplo: Descartes, Bacon y Galileo.⁴⁴ Se trata del triunfo de las luces del entendimiento sobre la penumbra del mito, lo que implica la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante, y ésta a su vez, es reducida a una práctica meramente instrumentalizadora del mundo.

Hay, en la modernidad capitalista, una exclusión de la experiencia “meta-física” con la otredad, y con ello la reducción de lo humano a explicaciones técnico-científicas, reducido a “la esencia de la sociedad” externa a la experiencia concreta. Tenemos así entonces, y sólo como inicio, un solo cuerpo y dos corporeidades. Pre-modernamente el cuerpo como corporeidad se disuelve “armónicamente” en las otredades de la naturaleza física y la metafísica. En la modernidad occidental, el cuerpo como corporeidad es visto y concebido solo en sí mismo, excluido de la otredad de la naturaleza, de la sociedad y de la metafísica,

⁴⁴ Descartes establece el dualismo sustancial al separar el alma *res-cogitans* del cuerpo *res-extensa* a partir del *Método científico*, Galileo naturaliza la conceptualización de las leyes de la Física al decir que el libro de la naturaleza está escrito con caracteres geométricos: círculos, elipses, cuadrados y que las matemáticas son su gramática. Bacon afirma que la Naturaleza, para ser gobernada (usada) debe ser obedecida (desentrañada). Relaciona el progreso con el saber.

reducido solamente a explicaciones tecno-científicas y a su aprovechamiento como fuerza de trabajo. Es a partir de éste tránsito, entre el cuerpo pre-moderno en el que se disuelve sacrificialmente con la otredad y el cuerpo moderno en el que la otredad le es escindida, que es posible observar, a contrapelo, la anulación de lo propio de la condición humana: su politicidad. Veamos cómo, Echeverría profundiza en las maneras a través de las cuales se escinde lo propiamente político (diverso) y se naturaliza con ello, al cuerpo.

El autor, en una estrategia de enroque, retoma tanto de Walter Benjamin como de Karl Marx, la clave del conflicto para “descifrar el secreto de la cotidianidad moderna” que se encuentra en la descripción de la peculiaridad que nos habita como: “natural” y de su crítica como “segunda naturaleza” con relación al mundo. Así, argumenta cómo “el mundo moderno es el ‘mundo de las mercancías’⁴⁵ en el que –perversamente – abre y prohíbe al mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza”.⁴⁶

En la modernidad capitalista el “cuerpo” requiere ser *definido* y moldeado para hacer de éste un cuerpo mecanizado para la mejor optimización de la “fuerza de trabajo”⁴⁷ que se

⁴⁵“En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural, forma parte de su objetividad en cuanto valores”. Karl Marx, *El Capital*, Tomo 1, Cap. 1, Ed. Siglo XXI, México, 1975, p. 58.

⁴⁶ “El significado de la mercancía es su precio; no tiene otro en tanto que mercancía. Por esta razón, aquí en la mercancía, la mentalidad alegórica está en su elemento. Es la mentalidad del *Flâneur*, de quien se identifica a través de la etiqueta del precio – la credencial de entrada de la mercancía en el mercado – el objeto de sus elucubraciones, el significado”. Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Ed. Akal, Madrid, España, 2005, p. 58- 59.

⁴⁷ La transformación del cuerpo “antiguo” al cuerpo “moderno” lo trabajé en mi Tesis de Licenciatura, *Diálogos entre Marx y Foucault: hacia una genealogía del cuerpo productivo*. UNAM. México, 2008. Para el trabajo, me circunscribí a la obra *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión* de Michel Foucault, y el estudio que realiza Karl Marx sobre “La producción de plus-valor relativo” que está en *El Capital*, Tomo 1, Capítulo XIII. El objetivo fue dar cuenta de los usos del cuerpo productivo a través de la tecnología en el tránsito de la agricultura a la fábrica industrial incipiente, y me encontré con que el principal cambio en la

configura a través de la violencia “destruktiva” como estructura de la “escasez artificial” propia del “desarrollo del progreso”, sustentado en la desigualdad social y el reparto injusto de la riqueza, con la que se mixtifica a la violencia como parte intrínseca al cuerpo a través del mecanismo del salario y el intercambio de mercancías.

Un momento clave para rastrear las constricciones hacia el cuerpo se encuentra en la época medieval, a través del cristianismo, en donde el cuerpo era visto como lo “carnal” y donde las diversidades raciales y de color fueron despreciadas para la construcción de un ideal basado en “la pureza del espíritu” que consolidara la imagen universal de la divinidad. El segundo momento se dio en el Renacimiento, donde la gente se rebeló por la necesidad de darse una identidad autónoma, era una época que requería llenar el vacío dejado por el cristianismo. El cuerpo humano, el cuerpo desnudo, vuelve a ser el espacio del constructo de identidad propia, y decidieron copiar, tomar la imagen de los hombres que sí supieron vivir de acuerdo al cuerpo, a la sensualidad corporal que los antiguos se otorgaron a sí mismos.

En el Renacimiento se genera una imagen prototípica de la belleza corporal que se irá decodificando en las diversas culturas como el ideal de corporeidad. Pero donde su corporeidad no tiene nada que ver con esa apariencia clásica del cuerpo. Es la imagen que se impondrá, hasta nuestros días, como característica del “hombre occidental, la de cuyos cuerpos no es propia a la de pueblos de las sociedades paradigmáticas.”⁴⁸

modernidad capitalista había sido el uso de la tecnología en la construcción del cuerpo social productivo de las fábricas, en particular en la corporalidad de las mujeres y no, como se supone en la historia de la tecnología, la máquina de vapor. Un problema central que guió el objetivo de la tesis fue que este cuerpo es controlado, vigilado y castigado para la ganancia en la producción industrial.

⁴⁸Con “sociedades paradigmáticas”, Echeverría hace referencia al ideal, código o estereotipo a seguir por la civilización Occidental. Cué, Alberto en entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

Y será a finales del siglo XVIII, cuando la modernización trajo la revolución industrial, con la actitud impugnadora contra el Antiguo Régimen y el movimiento histórico de las “revoluciones burguesas”, que la revolución se vivió como una actividad basada en el “progreso político” absoluto, es decir, en la cancelación del pasado nefasto y en la fundamentación de un porvenir con justicia. Esa utopía del progreso hacia un “porvenir” a futuro, fue expulsada pronto de la dimensión política y, como dice Echeverría, debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto: “El de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva”. De una colonización de nuevos horizontes y “territorios” pasó a ser la búsqueda de las capacidades productivas del cuerpo, basándose en la construcción de la ética y el carácter del “nuevo sujeto de la historia”, de un “espíritu de empresa” y de un cuerpo productivo con visión de progreso.⁴⁹

Fue este proyecto de modernización, el que cimbró y anuló la cosmovisión que se tenía en el Renacimiento, a través de lo que Echeverría nombra con el término “blanquitud”⁵⁰, por medio del cual se pretende acabar con toda esa búsqueda artística y filosófica de “rehacerse a sí mismo”, de darse nuevas imágenes, gestos, modas –como lo fueron las del cortesano – .

⁴⁹ ¿En qué momento se dejó de tener relación simbólica entre el cuerpo colectivo y la naturaleza? – quizá la respuesta sería en el momento en que surgen las ciudades. La ciudad es el medio artificial por excelencia, con las ciudades se crea un espacio determinado más por las necesidades de la producción y la técnica; como lo muestra la reflexión de *Los Pasajes* de Benjamín, y Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Ed. Itaca, México, 2013. Ya que el reconocimiento individual de identidad se da a través de la actividad laboral y la de disfrute. La identidad que uno tiene de sí se da en relación con el otro. En relaciones mediadas por la “reproducción social”. La noción de naturaleza humana siempre ha estado mediada por la escasez total (pre-moderna) o artificial (propia de la modernidad), lo que implica una definición tanto de las relaciones de propiedad como las de identidad.

⁵⁰ Bolívar Echeverría, “Imágenes de la Blanquitud”, en *Sociedades Icónicas*, Coord. Diego Lizarazo, Ed. Siglo XXI, México, 2007.

Toda la eclosión diversa de propuestas y colores tiene que frenarse por la característica “ética” que requiere el hombre moderno, que debe adecuarse al comportamiento disciplinado del trabajo, de auto-represión productivista a favor del “espíritu capitalista”, a partir de la ética del hombre “virtuoso” que vive para trabajar, para ganarse el mundo con el sudor de su frente, ya que en el mundo no se viene a satisfacer las necesidades propias sino que se tiene que cuidar la propiedad que está al servicio del burgués.⁵¹

A esta nueva colonización que se fundamenta en la construcción de la estructura humana o “carácter” para decodificar el mundo es a lo que Echeverría, retomando la ética protestante de Max Weber⁵², nombró el “Éthos Realista”, es decir, que en la nueva colonización del mundo, en el tránsito de la explotación del territorio hacia la decodificación de la tecnología, pasó primero por un sometimiento y transformación de los usos del cuerpo para hacer de éste un “cuerpo productivo” basado en la explotación de la “fuerza de trabajo” y de un sistema de consumo y disfrute. Así la potenciación de las “capacidades de rendimiento de la vida productiva” es lo que fue dotando de sentido a la idea de progreso, basada en la figura puramente técnica de la modernización.⁵³

Este “*ethos realista*” que impera en la modernidad, es el de la vida entregada por completo al trabajo empresarial, de ascesis en el mundo, en la que se moldea una conducta moderada y virtuosa; de racionalidad productiva en búsqueda de un beneficio estable y continuo; Bolívar Echeverría nos dice “que en definitiva es un ethos de *auto-*

⁵¹Entrevista a Bolívar Echeverría, en el programa organizado por la Revista *Sophia “Visiones compartidas”*, Quito, 2010 en el sitio: <http://youtu.be/nrXyqhiHU-Q>

⁵²De acuerdo con Max Weber, la reforma del cuerpo está en el corazón de la ética burguesa porque el capitalismo hace de la adquisición “el objeto final de la vida”, en lugar de tratarla como un medio para satisfacer nuestras necesidades; por lo tanto, necesita que perdamos el derecho a cualquier forma espontánea de disfrutar en la vida. Cfr. Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 53.

⁵³“El espíritu de utopía” comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo —¿último?— intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del progreso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente”. Echeverría, Bolívar, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)”, en particular la tesis 10. “La violencia en la modernidad: la corporeidad como capacidad de trabajo”, en *Las Ilusiones de la Modernidad*, Coedición Ed. UNAM - Ed. El equilibrista, México, 1996, p.176.

represión productivista del individuo singular, de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado”.⁵⁴

El “Éthos histórico” del capitalismo exige un grado cero de identidad, la que consistiría en la pura funcionalidad de los individuos con respecto a la reproducción de riqueza como proceso de acumulación de capital; pero como este imperativo es casi imposible, se impone el “grado primero o inicial” de concreción identitaria: el de los nacionalismos, donde impera un prototipo de imagen: el de la “*blanquitud*”, y con ella un racismo constitutivo de la modernidad capitalista, con el que se pretende hacer que las masas se *identifiquen* en la realización del proyecto histórico estatal a través de alguna empresa que administre esa acumulación de capital, como diría el filósofo Karel Kosik son masas dotadas de “concreción falsa”, la mínima para reproducirse a partir de una consistencia nacional. Toda nacionalidad moderna, hasta en los Estados de población no-blanca, requieren de la *blanquitud* de sus miembros, una santidad y sacrificio de la concreción individual y colectiva a favor de la imagen universal y abstracta.

En el individuo moderno, lo efectivo de su interiorización del *ethos* puritano... es reconocible antes que nada por el alto grado de su productividad... también se muestra en la imagen que corresponde a esa santidad evidente: en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, *desde la apariencia física del cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos....* El grado de identidad que corresponde a la identidad nacional.⁵⁵

⁵⁴ Bolívar Echeverría, “Imágenes de la Blanquitud”, en *Sociedades Icónicas*, Coord. Diego Lizarazo, Ed. Siglo XXI, México, 2007.

⁵⁵ Echeverría, Bolívar “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, cit., p. 58, Las cursivas son mías.

En la vida concreta las diversas determinaciones identitarias estorban en la constitución del nuevo sujeto o “pseudo-estructura”, en la que se muestra al mundo como imagen (naturalizado, fetichizado u objetivado), una identidad acabada a través de un pseudo sujeto, donde no es la vida en su relación vital con la naturaleza la que organiza el mundo, sino la “Valorización del Valor” (V.V), que como una “segunda naturaleza”, rige la reproducción social de la vida. La pregunta que guía el planteamiento crítico de Echeverría es “¿cuáles son las razones de que la neotécnica está siendo sacada de su vocación de técnica lúdica, prometedora de una reconfiguración de la relación del ser humano con lo otro y los seres humanos entre sí, y esté reducida a ser la misma técnica neolítica, solo que monstruosamente potencializada?”⁵⁶ En ese sentido, una preocupación esencial del autor ha sido la de encontrar maneras de relacionarse con “lo otro”, que no estén basadas en la negación y aniquilamiento de las diversas maneras en las que toman forma las identidades naturales.

1.2) La “Segunda Naturaleza”: escasez artificial y técnica productivista

En la vida social lo que es, es porque es sacrificio de lo que no es, pero lo que no es, es fundamento de lo que es.

Bolívar Echeverría, “Apéndice: sobre el ‘fetichismo’”

En este párrafo se explicita la relación social con la Otredad a través de la tensión entre el cuerpo-corporeidad y el tránsito de lo sagrado a lo profano; el cuerpo es el termómetro, la línea o frontera que media con el ámbito sagrado, y es a través del “fetiche arcaico” (mágico, místico, religioso) y el “fetiche erótico” (lúdico, transgresor) que se corporeiza lo

⁵⁶Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, Ed. UNAM, México, 2009. p. 50.

colectivo en lo individual; es decir, que se cohesiona o concreta la identidad. ¿Cómo se fragua la materialidad, que hace la función de socializadora, y ésta qué tiene que ver con el cuerpo?

La concreción de la vida es, en su naturaleza, contradictoria, hay un desgarramiento en su condición porque “al mismo tiempo que tiene una forma que está en proceso de negar o trascender el modo de vida animal del que emerge, es también esta propia substancia natural, en una afirmación de sí misma que niega la forma en la que está siendo encerrada”.⁵⁷

La naturaleza humana ha estado determinada por la escasez. Sea cualquiera la forma que ella adquiera, domina sobre la praxis en concreto. Es necesario entender, como lo señaló Sartre, que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza; que la inhumanidad, lejos de excluir la humanidad sólo se explica por ella, pero que en tanto no se termine el imperio de la escasez, en todos y cada uno de los humanos habrá una estructura inerte de inhumanidad, que no es más que la negación material en tanto que interiorizada.⁵⁸

La modernidad capitalista nos cuenta o relata un drama con relación a lo que tenemos de más “natural” que es el cuerpo, y de éste en relación con el mundo. A esta central encrucijada entre lo “natural” del cuerpo y la relación que tenemos con la otredad se le

⁵⁷Echeverría, Bolívar, “Apéndice: sobre el ‘Fetichismo’”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 197.

⁵⁸“No existe una naturaleza humana. Sin embargo, al menos hasta este momento presente de nuestra prehistoria, la escasez, sea cualquiera la forma que ella adquiera, domina sobre la praxis en su conjunto. Es necesario, así, comprender, todo al mismo tiempo, que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza; que la inhumanidad, lejos de excluir la humanidad, sólo se explica por ella, pero que, mientras no se termine el imperio de la escasez, en todos y cada uno de los hombres habrá una estructura inerte de inhumanidad, que no es en definitiva otra cosa que la negación material en tanto que interiorizada” Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón Dialéctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1970, p.264.

esconde una metamorfosis regida por la lógica de la “escasez artificial”, necesaria para la generación de riqueza moderna. Con esta advertencia, Echeverría va marcando el surco de la distinción entre las naturalezas:

A la dimensión ordinaria, mecánicamente repetitiva de su actividad el ser humano ha debido añadir otra, excepcional que la interrumpe y perturba, que no le deja olvidar que la necesidad a la que él obedece es de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple prolongación de la necesidad que impera en su naturaleza.⁵⁹

Así, la metamorfosis por la que pasa el cuerpo del ser humano para modernizarse plenamente, requiere de un alma humana que sea capaz de vivir con “naturalidad”, con aceptación profunda, los sacrificios que se le imponen a ese cuerpo.

La modernidad capitalista requiere borrar del campo de la percepción la contradicción que hay entre el proyecto del mundo social espontáneo y el proyecto del mundo capitalista, centrado en la afirmación pero al mismo tiempo encubrimiento o mistificación de una “escasez artificial” que pretende justificar el desvío de una riqueza creciente hacia los capitalistas y ocultar esa riqueza (material y política) que hoy se apropian todo tipo de monopolios. Esto lo ha hecho históricamente a través del productivismo de la tecnología.

El productivismo, como rasgo más elemental de la concreción del “cosmos” en medio del “caos” [como concreción de la escasez absoluta] tiene inscrito en sí el gran temor de que esa línea de demarcación se rompa, de que se rasgue esa tenue película que separa lo necesario de lo azaroso, lo consagrado de lo repudiado, y se abra el momento del Apocalipsis, del desmoronamiento del orden... Pero también por otro lado, todo lo que se niega en la determinación productivista... queda un transfondo una substancia de su “subcodificación” que presiona desde dentro de

⁵⁹Echeverría, Bolívar. “*Deambular: el Flâneur y el valor de uso*”, en *Valor de uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 51.

esa misma forma para ir más allá para salir del cosmos consagrado que le resulta demasiado estrecho.⁶⁰

El productivismo es la huida hacia adelante, elegida como solución a la escasez, como remedio a la condición que pesa sobre la propuesta humana de reorganización de la vida y que hace de ella un hecho contingente y precario. Así, el “productivismo” ha sido el intento desesperado para salvarse del carácter artificial y por tanto finito del mundo humano, de negar el hecho de que, así como apareció, fue fundado y ahora está ahí en su “trans-naturalidad”, así también mañana podría desaparecer, ser anulado y ya no estar. El productivismo, visto desde la crítica (polimorfismo) se trata de una solución falsa, ella también precaria, que no alcanza a eliminar la experiencia de esa contingencia y finitud del mundo de la vida y que debe buscar, en lugar de ello, la manera de neutralizarla.

Para que se “naturalice” el alma humana, se requiere de un cuerpo dedicado a la ascesis del trabajo productivo y de un dispositivo que coadyuve a aceptar como propios los requerimientos de dicha lógica, a esas formas “artificiales”. Echeverría retoma de Benjamin el concepto de “segunda naturaleza”, aunque dándole un giro: haciendo la reflexión que pende de ella para nombrar lo que se nos aparece como “natural” pero que contiene en su “alma o esencia” la lógica que reproduce la “escasez artificial”. Es una conversión que niega automáticamente la vida en sus “valores de uso” y se rige en torno de la generación de la riqueza en las mercancías a través de la “valorización del valor”.⁶¹

⁶⁰Echeverría, Bolívar, “Lo sagrado y lo profano”, en *Definición de la cultura*, Coedición Ed. Ítaca- Ed. UNAM, México, 2001, p. 179.

⁶¹“Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpos de las mercancías: hierro, lienzo, trigo, etc. Es ésta su prosaica forma natural. Sin embargo, sólo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor. Sólo se presentan como

Se trata de un alma, de una consistencia ética, cuya instalación en un cuerpo humano, que fue creado por la historia desde tiempos arcaicos para habérselas con valores de uso, resulta insuficiente por ser sólo “formal” o exterior y dar así lugar a episodios de rechazo en los que la riqueza de ese cuerpo se resiste y se rebela a la versión disminuida de sí mismo a la que esa alma pretende reducirlo. La modernidad resuelve el problema de esa incompatibilidad alma-cuerpo, el alma se confecciona un cuerpo a su medida... la corporeidad de las personas... dotada ya de un alma nueva que le permitirá ser la también nueva corporeidad del ciudadano intachable, perfectamente adaptado a las exigencias de esta vida moderna... una sociedad que no necesita de partido único ni de líder carismático para ser estructuralmente totalitaria.⁶²

La lógica de la “valorización del valor” genera estados de ánimo volcados a satisfacer las necesidades basadas en la “escasez artificial” y que atienden a esa “segunda naturaleza”, pero que se codifican materialmente en el cuerpo; Walter Benjamin señala que el estrato más elemental que rige ésa experiencia cotidiana moderna es *la indiferencia*.

La indiferencia es un estado anímico, sustentado en que la reciprocidad es regida porque “todo valor de uso” [puede ser como] cualquier otro” y que permea la identidad basada en una equiparación universal de la “forma social natural” volcada hacia la “valorización del valor”. Echeverría dice así que, “Marx hubiera podido decir que el flâneur es el propietario de una mercancía cuyo valor económico es indiferentemente dubitativo, permanece suspendido en la indecisión acerca de en cuál de los “valores de uso” de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo”.⁶³

mercancías, por ende, o sólo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma de valor”. Karl Marx, *El Capital*, Tomo 1, Cap. 1, Ed. Siglo XXI, México, 2011, p. 58.

⁶²Bolívar Echeverría, “Vía de perfección”, a partir de la versión cinematográfica de 1978 del cuento de R. L. Stevenson adaptado por J. Finney, *Invasion of the body snatchers* (Dr.Kaufmann) en la serie de comentarios titulada *Ziranda*. pp. 23-24, <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf>

⁶³Echeverría, Bolívar, “Deambular: el Flâneur y el valor de uso”, en *Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 2008, p. 58.

El Flâneur, es el nombre que Echeverría retoma de Benjamin para nombrar la metamorfosis que nos habita en la modernidad: de ser un caminar sin objetivo, por el sólo hecho de contemplar, pasó a ser el deambular en el que los objetos nos eligen por el precio de nuestra “mercancía” fuerza de trabajo. Flâneur es el consumo suntuario, el disfrute de todo aquello que se vive en una fracción peculiar del día natural, que no le pertenece a la jornada de trabajo, pero tampoco para la reproducción física o intelectual de la “fuerza de trabajo”, en aquel “tiempo perdido” que, por mínimo que sea, es reclamado insistentemente por tantas oportunidades de participación en juegos, fiestas o experiencias estéticas que vende en oferta la industria moderna de la diversión y el esparcimiento”.⁶⁴

En el mundo moderno regido por las mercancías, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. El “cuerpo” percibe la vigencia constante de ese sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social y que se actualiza a partir de la represión icónica sacramental de lo corpóreo, se hace una imagen universal del mundo significativa, en el que la experiencia básica que tenemos a través del cuerpo es despojada para hacer de ella un artificio que otorga en una lógica ajena su valorización.

El del consumo en tanto que disfrute puro. Sorprendido y fascinado por todo lo que en el mundo moderno es promesa de abundancia y libertad. La ambivalencia es la manifestación icónica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en reposo. Este reposo es utopía y la imagen dialéctica es por lo tanto una imagen onírica. Tal imagen es la que ofrece la mercancía en cuanto tal: como fetiche. (...) tal imagen ofrece la puta, que es vendedora y mercancía al mismo tiempo.⁶⁵

⁶⁴ *Ibíd.* p.60

⁶⁵ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 180.

La “segunda naturaleza” es entonces, la metamorfosis que genera el “ethos histórico” del capitalismo, que *naturaliza* lo artificial e histórico para neutralizar las condiciones de escasez artificial dadas por el sistema para mantener la desigualdad; esta “segunda naturaleza” está determinada por el incremento de la “valorización del valor” que, como un secreto a voces, se oculta en las mercancías.

El “ethos histórico” moderno convierte en “segunda naturaleza” la “forma social de la reproducción social” para mantener a la desigualdad con apariencia de “armonía” de la existencia humana. Así nos dice Bolívar Echeverría: “La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida; que debe ser convertido en una *segunda naturaleza* por el *ethos* que asegura la “armonía” indispensable de la existencia cotidiana”.⁶⁶

Así la “segunda naturaleza” del comportamiento humano es guiada por el *ethos elemental* que experimenta la vigencia como norma, tanto en la producción como en el consumo, refugiándose en el cumplimiento de las normas estipuladas por la forma social establecida. “El comportamiento humano, guiado por ese *éthos* elemental experimenta más bien la vigencia interna de su forma social como una vigencia absolutamente necesaria; percibe a esa forma como una “segunda naturaleza” y se desenvuelve como plenamente fundado en ella y seguidor de sus leyes ‘naturales’”.⁶⁷

⁶⁶ Echeverría, Bolívar, “El *Ethos* barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p. 39.

⁶⁷ Echeverría, Bolívar, “Lo sagrado y lo profano”, en *Definición de la Cultura*, Coedición Ed. Ítaca – Ed. UNAM, México, 2001, p. 176.

1.3) Cuerpo, “fetichismo” y sacrificio

En el texto “Apéndice: sobre el ‘Fetichismo’” Echeverría, siguiendo la burla que hizo Marx a “el espíritu de las luces” propio de la Ilustración y de la visión realista en la modernidad, nombró como fetichista a la racionalidad moderna, porque que reniega de la mitología y la religiosidad (arcaica) pero es ciega ante la “artificialidad” de la naturaleza que está como conector universal entre lo “sagrado y lo profano” y gracias al cual gravita la significación de las cosas y el (sin) sentido de las relaciones sociales; es decir, la modernidad se mueve toda ella (objetos, palabras, acciones) en torno al “fetiche dinero”.⁶⁸

Marx, al cuestionar la modernidad como fetichista, argumenta cómo el dinero es el principal fetiche porque oculta en su objeto las relaciones sociales constreñidas a la “escasez artificial”⁶⁹; la relación con el fetiche dinero sostiene a la sociedad en la sobreproducción generando, por un lado, riqueza para unos pocos y, por otro, la sobreexplotación de la mayoría, a partir de su “fuerza de trabajo”.

⁶⁸ “A diferencia de otros mundos, menospreciados por “supersticiosos” e “irracionales”, en los que, sin embargo, los individuos sociales entablan ellos mismos sus relaciones, en obediencia a una hipótesis mitológica propia, en el mundo moderno los individuos sociales no podrían relacionarse entre sí, si no fuera por la intervención socializadora, incontrolable e incomprensible para ellos, de las mercancías y su circulación”. Echeverría, Bolívar “Apéndice: sobre ‘El fetichismo’”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p.197.

⁶⁹ “En la producción de la chaqueta se ha empleado, de manera efectiva, fuerza de trabajo humana bajo la forma de trabajo sastreril. Se ha acumulado en ella pues, trabajo humano. Desde este punto de vista, la chaqueta es “portadora de valor”, aunque esa propiedad suya no se trasluzca ni siquiera cuando de puro gastada se vuelve transparente. Y en la relación del valor del lienzo, la chaqueta sólo cuenta en ese aspecto, esto es, como valor corporificado, como cuerpo que es valor. Su apariencia abotonada no es obstáculo para que el lienzo reconozca en ella un alma gemela, afín: el alma del valor”. Karl Marx, *El Capital*, Ed. Siglo XXI, México, 1975, Tomo 1, Cap. 1, p. 63.

Lo que oculta el fetiche moderno es la “escasez artificial” generada por el progreso. El modo de vida es determinado y en gran medida definido por el mundo de las mercancías capitalistas; la autodeterminación identitaria se reprime, es intervenida y remplazada por otra ajena, por la del sujeto cósmico que se valoriza. En el objeto “fetiche” se borran los rasgos sociales y se muestra el objeto como sí, en sí mismo, tuviera intrínseco el vínculo con lo sobre-natural, propio de las relaciones sociales. El fetiche es el objeto consagrado ante todo el mundo de los objetos, por tener un vínculo con lo metafísico o sobrenatural ya que une lo que estaba disperso.⁷⁰

Echeverría utiliza el término “fetiche” en tres sentidos polémicos: el “fetiche arcaico” como la perfección técnica en el campo instrumental, el “fetiche erótico” a través de la *hermosura* del objeto erótico, y el “fetiche mercancía-dinero” el principal vínculo moderno entre la figura dineraria con la valía personal. El primero es el de la inclusión en el campo instrumental del trabajo y el disfrute humanos ciertos objetos sagrados, cuya efectividad mágica o sobrenatural debe garantizar la armonía o naturalidad productiva con los demás; el segundo abarca en el acto sexual un conjunto de condiciones sin las cuales el objeto del deseo no puede constituirse efectivamente como tal, y el tercero contiene en la formación de las relaciones sociales concretas una mediación indispensable de orden económico abstracto. Son tres fetiches de diferente orden pero semejantes en su función y obscuramente conectados entre sí. Con ello, el autor nos saca de la definición estricta del fetiche como “un objeto sagrado que oculta en su cosificación, la relación

⁷⁰Así por ejemplo, en la reflexión sobre lo “aurático” en el arte, el objeto de culto tiene una función de fetiche. Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit.

social que lo determina” para ampliar su espectro hacia las condiciones sociales que concretan la función re-socializadora de la “Otridad”.

Bolívar Echeverría define que los “fetiches” pueden ser: actos, palabras o cosas que vinculan lo natural con lo sobrenatural. De los tres sentidos que utiliza, el más general es el que explica la intervención de un elemento sobrenatural, el fetiche es la mezcla entre lo profano ó físico de las cosas con una definición supra-natural o sagrada de las mismas.

La vida humana se reconoce a sí misma como el resultado siempre renovado de un hecho milagroso. Se concibe como la continuación de esa ruptura originaria que tuvo lugar en la naturaleza; como la permanencia de ese drama concreto en que la polimorfía natural está siendo sacrificada o negada en beneficio de una morfé social determinada. El ser humano sospecha siempre que hay un fondo sobrenatural por debajo de la naturalidad de su existencia cotidiana. Es comprensible, entonces, que un cierto grado de fetichismo sea inherente a toda forma de existencia social.⁷¹

El código humano es supra o sobrenatural y por tanto metafísico; los fetiches en este ámbito son consustanciales a la condición humana, forman una parte inherente de la existencia. La “materialidad” propia de nuestra “naturaleza” implica entonces una forma que constantemente la rebasa o quiere antecederle. “Hay entre “las palabras, actos y las cosas” algunos cuya excepcionalidad se debe al hecho de que se encuentran asociados, por representación (metafóricamente) o por herencia (metonímicamente), con el acontecimiento originario de la humanización”.⁷²

⁷¹Echeverría, Bolívar, “Apéndice: sobre ‘el fetichismo’”, en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 196.

⁷²Ibídem.

En el “fetichismo arcaico” se funda la necesidad de una forma concreta de existencia social, en él los mitos que narran el origen vinculan el acontecimiento único del sentido de la vida, a través del cual la armonía con la naturaleza se rompe para dar cabida a la presencia de un modo de ser, cuyas normas trascienden su legalidad y mantienen con ella una ambivalencia de obediencia y transgresión.

Los valores que guían la existencia se jerarquizan necesariamente a través de un criterio que distingue lo *sagrado* y lo *profano*. En las sociedades se intenta apresar y sintetizar aquellos objetos, palabras o cosas que le den “continuidad” a la discontinuidad de la vida, mediante un complejo aparato de ceremonias y sacerdotes, de rituales y fetiches, de conjuntos y amuletos⁷³. Es en la dimensión sagrada⁷⁴ que el acontecimiento originario o la dimensión actual de la vida humana se “resuelve” o neutraliza y se calman los efectos de ese desgarramiento. Es en esta dimensión donde se lleva a cabo el sacrificio con relación a la naturaleza y se aceptan los límites de lo humano.

Los objetos sagrados son los testigos del momento fundante, “sobrenatural”, en el que tuvo lugar el sacrificio de la polimorfía natural en beneficio de la *morfe social*. Uno de los aspectos de este tránsito es el sacrificio de la animalidad del organismo individual en beneficio de la constitución de la persona individual, sacrificio que se repite indefinidamente en el proceso de “educación” al que es sometido el individuo humano al comienzo de su vida. Los objetos que acompañan esta relación originaria de intercambio entre animal y sociedad, relación en la que el animal se despoja de determinados aspectos de su vida instintiva a cambio del

⁷³ Bataille, George, *El Erotismo*, Ed. Tusquets, México, 2008. pp. 19- 20.

⁷⁴ Para G. Bataille el mundo sagrado tiene dos sentidos centrales: por un lado es el mundo natural tal como subsiste en la medida en que no se reduce al orden instaurado por el trabajo, es decir, al orden profano. El mundo sagrado es, en este sentido, una negación del mundo profano. Pero también lo sagrado está determinado por lo que niega. “tiene como origen y como razón de ser, no la existencia inmediata de las cosas tal como la naturaleza las creó, sino el nacimiento de un nuevo orden de cosas, aquel que en consecuencia fue suscitado por la oposición que presentaba a la naturaleza el mundo de la actividad útil. El mundo sagrado está separado de la naturaleza por el trabajo; sería ininteligible para nosotros si no nos diésemos cuenta en qué medida el trabajo lo determinó”. Bataille, George, *El Erotismo*, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 121.

cultivo especial de otros por parte de la sociedad, son los objetos llamados a prestar su cuerpo “profano” para que sea vehículo de una de las versiones principales de la efectividad “sagrada”.⁷⁵

El “fetichismo arcaico” que es inherente en la vida social, potencia y explicita su función en las relaciones interindividuales a través del “fetiche erótico”, en el cual “La ‘belleza’ del cuerpo como objeto del deseo humano es un valor sólo ponderable en el juego de atribución de formas que mantienen entre sí los individuos en calidad de personas, es decir, en calidad de participantes en un proyecto concreto de afirmación de lo humano a partir de lo animal”. Esta “belleza” establecida socialmente es la condición del atractivo sexual del cuerpo. El “fetichismo erótico” entonces, tiende a ahogar la “substancia”, es decir, las diversas manifestaciones de erotismo –atractivo sexual- bajo el peso de la forma establecida como “belleza”, negando con ello a la diversidad de formas catalogándolas como “aberraciones” sexuales.

El discurso moderno, utiliza el concepto de “fetichismo” para nombrar y al mismo tiempo callar, indicar y clausurar diversas posibilidades sobre el erotismo de la naturaleza humana “trans-naturalizada”, que van más allá del instinto o reproducción sexual para generar las diversas formas de reconocimiento recíproco y que son parte consustancial en la configuración de la sexualidad propia de la condición humana. A través del “fetiche erótico” se da un vaivén destinado a acoplar los instintos de agresión por los de entrega, en el que se relativizan las sujeciones del ritmo de la naturaleza para transformar la seriedad del forcejeo en el juego.

⁷⁵ Echeverría, Bolívar, “Apéndice: sobre el ‘fetichismo’” en *Discurso crítico* de Marx, cit., p. 203.

En su hacerse recíproco, los individuos sociales son personas: seres que juegan o se representan un papel en el drama concreto de la sociedad a la que pertenecen. Su individualidad natural, animal, no cuenta si no es como soporte de su personalidad social. Un sutil fetichismo *in nuce*, hace que todo individuo humano, para existir como tal, deba presentar primero las marcas de una determinada socialidad concreta.⁷⁶

Tanto el fetiche arcaico como el erótico se conjugan en el “fetiche mercancía-dinero”, él es la condición, testigo y accesorio de un sacrificio indispensable para la reproducción de la “segunda naturaleza”, en el que a través del desarrollo de la técnica, se obliga a los seres humanos a construir una sociedad humana universal. Se sacrifica la individualidad concreta, a partir de los usos y costumbres, por otra forma de existencia en la que deben constituirse a través de una individualidad abstracta.

Si en la sociedad humana el contacto con los cuerpos, y con él la posibilidad de la satisfacción erótica, depende de la existencia del individuo en calidad de persona, es decir, dotado de una identidad diferencial, entonces el dinero, mediación moderna de la personalidad, se encuentra sin duda en una complicidad secreta con el fetiche erótico: absorbe algo del atractivo animal que hay en la hermosura del cuerpo del amor, al mismo tiempo que añade un nuevo encanto a esa “hermosura”, le contagia la capacidad de otorgar la identidad al amante que la persigue. El dinero aporta una segunda capa de oscuridad al de por sí ya “oscuro objeto del deseo”.⁷⁷

Nuestra “naturaleza humana” se juega en la tensión entre lo profano o leyes que rigen la cotidianidad social y lo sagrado, o leyes que rigen los horizontes del mundo imaginario de fundación, refundación o revolución; en lo sagrado se reconocen los límites del cosmos y del caos; el reino de la necesidad y el de la suerte; es el límite entre lo formado y lo amorfo, lo sagrado marca los límites de lo Otro y separa aquello que será tratado como real y aquello que quedará como no integrable, como un trasfondo impenetrable. El

⁷⁶Echeverría, Bolívar, “Apéndice: sobre ‘el fetichismo’”, en *El discurso crítico* de Marx, cit., p.198.

⁷⁷Echeverría, Bolívar, “El oscuro objeto del deseo”, en *Las Ilusiones de la Modernidad*, Coedición Ed. UNAN – Ed. El Equilibrista, México, 1997, p.81.

mundo profano, en tensión con el primero, es el de la rutina en el que impera el ritmo de la ejecución rigurosa del código productivista, el comportamiento humano lo mismo productivo que consuntivo, se guía por el “ethos” elemental que deniega lo insoportable del momento extraordinario y se refugia en el cumplimiento de las normas estipuladas por la forma social establecida.

“En la vigencia de esta subcodificación, todo sucede como si un mensaje singular resultara “naturalizando” o convirtiendo en principio inherente e incuestionable de una restricción sistemática de todo el conjunto de posibilidades que el código general delimita para la producción/consumo de significaciones. Un mensaje singular, absurdo según la tendencia elemental del propio código, pero tan necesario históricamente como la organización capitalista de la reproducción social: el lenguaje que afirma la identidad entre la autoproducción del sujeto comunitario y la autovalorización del valor”.⁷⁸

Ese código del “éthos básico” contiene las normas establecidas como si fueran normas naturales cuyo seguimiento estricto, incansablemente repetido, es la garantía de su vigencia y, por tanto de su efectividad. En la dimensión sagrada, la contradicción de la discontinuidad de la vida, su desgarramiento (desconsuelo) se “resuelve” o neutraliza; a partir de la “dimensión sagrada” se genera un “acuerdo” con la naturaleza quien “acepta” el sacrificio al mismo tiempo que la forma social “asume” sus límites. De manera que tanto lo profano como lo sagrado son dos tiempos o temporalidades que están en tensión y que marcan el código humano.⁷⁹

⁷⁸Echeverría, Bolívar, “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, cit., p. 44.

⁷⁹“Lo sagrado traza los límites entre aquello de la animalidad humana que recibió efectivamente el sentido de lo humano, que es considerado parte constitutiva de la forma de la socialidad del sujeto y, aquello que quedó fuera, que fue rechazado, que no fue funcionalizado en el proceso de la reproducción social y, por tanto, fue reprimido”. Echeverría, B. *Definición de la cultura*, Coedición Ed. Ítaca- Ed. UNAM, México, 2001, p. 178.

Así, la reflexión en torno a la tensión del “cuerpo-corporeidad” implica determinar las características propias de la condición humana: su materialidad y el sentido o forma de su socialidad. Si bien “el cuerpo” no es por esencia “la corporeidad”, ésta sí es por esencia “el cuerpo”. Es decir, que no hay materialidad o cuerpo biológico exento de la forma que se le dé. De esta manera el fetiche, la forma sobrenatural es intrínseca a la materialidad humana del cuerpo. La corporeidad es el sentido o forma (identidad) que está intrínseca en la materialidad (naturaleza) del cuerpo.⁸⁰

El “discurso crítico” posibilita des-naturalizar las perspectivas “esencialistas” y “naturalistas” hacia el cuerpo, como lo hizo Krafft-Ebing (*Psychopatía sexualis* 1886), que ve en lo humano, la simbiosis entre evolución y progreso; para los cuales “lo humano es la evolución del animal”, lo propiamente humano se ciñe a la reproducción de la vida pero sólo a través de la suma del “espíritu de empresa y cuerpo productivo”; de esta manera la sexualidad es sólo aceptable en términos de reproducción productiva de la especie y, descartan al encuentro de los cuerpos sexuados su eroticidad como anomalía o anormalidades respecto de la regla o norma que ofrece la sexualidad animal. De esta manera, el discurso moderno –propio del anti-oscurantismo de la Ilustración- ha usado el término “fetichismo” para “nombrar y al mismo tiempo callar, es decir, para indicar y al

⁸⁰“Del mismo modo que el individuo A no puede conducirse ante el individuo B como ante el titular de la majestad sin que para A, al mismo tiempo, la majestad adopte la figura corporal de B y, por consiguiente, cambie de fisionomía, color de cabello y muchos otros rasgos más cada vez que accede al trono un nuevo padre de la patria”. Karl Marx, *El Capital*, Ed. Siglo XXI, México, 2011, Tomo 1, Cap.1, p. 64.

mismo tiempo clausurar la tematización posible del erotismo como configuración específicamente humana de la sexualidad”.⁸¹

De lo anterior se desprende la inexistencia de la “naturaleza humana”: ésta no posee esencia, substancia o forma primigenia de la que emerja lo propio del ser humano. Su condición humana es aniquilada, su definición le viene de fuera: simple elemento aislado de la sociedad. La inhumanidad como violencia, racismo, etc., emerge no de su naturaleza, sino de las condiciones de escasez en las que vivimos.

⁸¹“El término “fetichismo” lo eligió Alfred Binet en 1887 (*Le fétichisme dans l’amour*) para referirse a aquella alteración del comportamiento sexual que desvía a la excitación y la satisfacción genitales, apartándolas de su objeto natural y dirigiéndolas hacia las condiciones, los testigos o los accesorios del mismo. Su elección terminológica quería únicamente subrayar la similitud de tal desviación con la idolatría, esto es, con la adoración de las cosas representantes en lugar del dios representado en ellas”, Echeverría, Bolívar, “El oscuro objeto del deseo”, en *Las Ilusiones de la Modernidad*, Coedición Ed. El Equilibrista - Ed. UNAM, México, 1997, p. 77-78.

Capítulo 2. CORPOREIDAD: TRANS-NATURALIZACIÓN Y SEMIOSIS

La lectura lejos de ser un acto de abstracción, es un acto de encarnación. Leer es un acto somático y corporal de atención al nacimiento que es testigo del sentido producido por todo lo que el peregrino encuentra a través de las páginas⁸²

Iván Illich

En este capítulo se recuperan tres aspectos importantes que Bolívar Echeverría analiza en la concreción humana, propia de su proceso de reproducción social: el concepto de “forma social-natural”, el de “trans-naturalización” y el de “semiosis” como elementos ontológicos para reflexionar acerca de la “corporeidad” que le es intrínseca.

En los textos “Valor de uso: Ontología y Semiótica”⁸³ (1984), “El dinero y el oscuro objeto del deseo” (1995) y en el libro *Definición de la Cultura* (2001)⁸⁴ hay una interrogación permanente: ¿cuál es la “naturaleza” humana, en qué reside nuestra

⁸²Illich, Iván, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al Didascalión de Hugo de San Víctor*. Ed. FCE, México, 1993. pp. 162-163.

⁸³En su texto “Valor de uso: Ontología y Semiótica” combate al positivismo, en particular el de Jean Baudrillard, uno de los más agudos teóricos del intercambio, la producción y consumo de los bienes (Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, Ed. Siglo XXI, México, 1974) quien se resiste a distinguir entre la utilidad en abstracto o “valor de cambio” de un objeto, y su utilidad concreta o “valor de uso”, y pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e “inconmensurabilidad” de los valores de uso; para Bolívar Echeverría, Baudrillard le adjudica el más plano de los utilitarismos y le contra-argumenta cómo - a partir del desarrollo del “valor de uso” – es posible concebir “*los fundamentos de una nueva práctica política*” que cuestione los horizontes de inteligibilidad en los que se mueve el pensamiento moderno. Echeverría argumenta: “Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política” y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática”, Echeverría B., “Valor de uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 155.

⁸⁴El texto es un Curso de la materia de “Filosofía y Economía” que impartió Echeverría en 1981 -1982. Cfr. *Definición de la Cultura*, Coedición Ed. Ítaca-Ed. UNAM, México, 2001. Reeditado por FCE en 2010.

condición natural/social o “forma natural de la reproducción social”?, “¿en qué sentido hay una distancia respecto de la “animalidad”? y, siguiendo en esta misma línea, preguntamos por nuestra propia cuenta, por la concreción o característica ontológica de la corporeidad.

Para plantear la consistencia de la naturaleza humana, Bolívar Echeverría lo hace desde una posición “materialista dialéctica” donde nos dice que “La vida humana, la existencia social, consiste en una especie de diálogo que la naturaleza mantiene con una parte de sí misma que se ha autonomizado frente a ella”.⁸⁵ El ser humano no se diferencia substancialmente de la naturaleza, tampoco del género de los animales al que pertenece, pero hay en él una insatisfacción orgánica y un descontento que ha tenido que convertir en el soporte de una re-configuración de sí mismo para hacer de éste una realización “política”⁸⁶ y semiótica.

Como Aristóteles lo definió, el hombre es específicamente un “animal político”, en el cual lo importante parece estar en el ejercicio de la *capacidad de inventar diferentes* maneras para cada alteración con la naturaleza, así podría decirse que el “animal político” desdobra su condición que existe en dos versiones de sí mismo; donde necesariamente aparece una tensión comunicativa entre su fase productiva (“en la que intentará *decir algo* a ese otro que será él mismo en el futuro”) y la fase consuntiva (“cuando él mismo, deviniendo *otro*,

⁸⁵ Echeverría, Bolívar “Producción, consumo y reproducción”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 52.

⁸⁶ Echeverría retoma la centralidad del término de Karl Marx, para quien “lo político” es el carácter específico y constitutivo de la vida social, a través del cual se busca saber cuáles son las necesidades esenciales para vivir en polis, en sociedad con los otros. (“Capítulo V” en *El Capital*). “Lo político” hace referencia al término griego “pólis”, el ágora donde estaba en juego la figura de la comunidad. Lo político es, entonces, el momento en el que se transforma y “disfruta”, instituye y “vive” el proceso de la reproducción social. Cfr. Echeverría, B. “La producción como realización”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 68.

lee dicho mensaje en el útil producido”). En esa tensión comunicativa la “naturaleza” humana se abre a la discontinuidad dentro de la continuidad de la vida desdoblándose a través de “formas-naturales” en el “valor de uso” y, en el proceso de su reproducción, a algo más que la libera: el juego de su identidad.

2.1 Corporeidad: la “forma social-natural” y el “valor de uso”

...la materia, la que se presenta aquí en formas de capas de aire sacudidas, de sonidos, de lenguaje. (...) Y el lenguaje surge, como la conciencia, de la necesidad, de la exigencia de una interacción con otros seres humanos.⁸⁷

Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*

Bolívar Echeverría explicitó la radicalidad y vigencia del “discurso crítico” de Marx, al replantear su concepto de “valor de uso”, haciendo estallar, con esto, el horizonte de inteligibilidad en el que éste se mueve; contrariamente a las elucubraciones de Foucault quien afirmaba que “el marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar”⁸⁸. En su aproximación al tema del “valor de uso” Echeverría nos ofrece una reflexión sobre la tensión entre “la naturaleza humana” y las condiciones ontológicas (trans-históricas) de su estructura (semiótica y práctica) que se transforman a partir del proceso de “reproducción social”. Lo que permite reflexionar, para el presente caso, sobre la tensión entre cuerpo, como condición natural, y corporeidad como estructura semiótica o propiamente política.

⁸⁷ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, citado por Echeverría “Producir y significar” en, *Definición de la Cultura*, cit., p. 81.

⁸⁸ Foucault, Michel, “Trabajo, Vida, Lenguaje” en *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1981, p. 256.

El planteamiento que sobre “el cuerpo” se sustenta, a través del “valor de uso”, posibilita mirar la “naturaleza” del cuerpo humano determinada por sus condiciones de reproducción social atravesadas por las relaciones entre lo “sagrado” y lo “profano”⁸⁹; el cuerpo como vínculo entre la naturaleza (Otridad) y las formas con las que nos identificamos y re-significamos; es decir, las formas en las que “corporeizamos” la naturaleza humana del cuerpo; así, la reflexión sobre las características ontológicas de la “naturaleza humana” posibilita resistir a las constricciones epistémicas que lo delimitan a ser un objeto demarcado por el lenguaje,⁹⁰ contrariamente al pez que no puede saber de sus escamas porque el agua y el pez son el mismo cuerpo; la “corporeidad” humana moderna planteada desde las tesis de Marx, permite analizar sobre el “objeto práctico” como parte de la “naturaleza” humana y, con ello, replantearse al cuerpo fuera de la “naturalización” a la que es sometido en la modernidad, re-significando y trascendiendo su propia naturaleza.

La “forma social natural” es la relación básica, central y necesaria que se da a través de la reproducción social con la Naturaleza (lo Otro o lo que escapa a la dimensión de lo humano); en su reproducción del ser humano, ninguna forma se puede concebir como puramente natural, porque precisamente cuando el hombre entra en contacto la re-

⁸⁹“La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente –o sucesivamente– el mundo *profano* y el mundo *sagrado*, que son sus dos formas complementarias. El mundo *profano* es el de las prohibiciones. El mundo *sagrado* se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses”, Georges Bataille, “La Transgresión”, en *El Erotismo*, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 72.

⁹⁰Echeverría permite realizar una visión más “materialista” del cuerpo que la que hizo Foucault a través de la “materialidad del poder”. Foucault estaba preocupado en deconstruir y radiografiar las “epistemes” modernas, sus premisas y sus límites. Mientras que Bolívar se ocupó de los fundamentos materiales que hacen posible la reproducción de la vida social, la relación entre la práctica y la semiótica, a través de la tensión entre el “valor de uso” y el “valor”.

significa y la vuelve propia del universo de esa “forma social natural”. A través de este término se hace hincapié en que la relación entre lo humano y la Naturaleza se da a través de su reproducción, que es necesariamente social y está atravesada por la relación material (reproductiva) de la naturaleza; en este sentido, la “forma social-natural” es trans-histórica cambia de modo de expresión pero siempre está presente. De esta relación básica e histórica, se da el primer “Bien” o valor con el que satisfacemos cualitativamente nuestro cuerpo y la vida en su conjunto, ese “objeto” es llamado por Marx, y posteriormente por Echeverría, “valor de uso”.

Con el concepto de “valor de uso”, Marx analizó críticamente el “comportamiento estructurador” del *proceso civilizatorio capitalista* en el plano básico de la economía, que gira en torno a la relación entre “trabajo y disfrute” que el sujeto humano mantiene con la “naturaleza”.⁹¹ Este comportamiento capitalista está constituido de manera contradictoria ya que, por un lado, es un proceso de producción y consumo de los “valores de uso”, es decir, de la relación que a través del trabajo tenemos con la naturaleza en el proceso de reproducción social; y por otro, es un mecanismo de “valorización del valor” mercantil que sustenta y determina la lógica tanto de producción como del consumo de objetos.⁹² De esta manera, en el capitalismo, la manifestación de la “forma social-natural” es doble y por tanto compleja: no obedece únicamente al condicionamiento “natural” a partir de lo

⁹¹“En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente la forma de los materiales”, Karl Marx, *El Capital*, Tomo 1, Cap. 1, Ed. Siglo XXI, México, 1975, p. 54.

⁹² “En términos estrictamente teóricos, una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o “natural”, en su presencia como “valores de uso”, que precede y determina necesariamente *la percepción* que tiene Marx de aquello que viene a contradecir este modo de ser y esa presencia: del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan”. Echeverría, B. “Valor de Uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, cit., p. 155.

étnico y lo histórico, sino que se somete también a un condicionamiento “pseudo-natural” que proviene de la organización económica constituida en “sujeto”.

La “forma social-natural” es alterada por una pseudo-estructura que parasitariamente aniquila las diversas relaciones concretas de reproducción (producción, consumo y disfrute) para imponer “relaciones” abstractas, a través de un “dispositivo” que las hace identificarse con “lo humano en general”⁹³, reduciendo las identidades de las relaciones concretas a versiones disminuidas de sí mismas. A través de dicho dispositivo se tipifican y homologan las peculiaridades naturales de las innumerables figuras concretas de lo humano por un denominador universal y abstracto, que parece incuestionable, haciéndolas coincidir con las figuras del mercado; como lo es, por ejemplo, el discurso folclorizador, “...que se encarga de esconder por igual los extremos deseables y odiosos tanto de sí mismo como de lo otro... (y) pasea su ecuanimidad por una galería interminable de identidades o tipos ideales sustancializados, por lo general nacionales o protonacionales”.⁹⁴ A través de dicho dispositivo se muestra la identidad mercantil como una “segunda naturaleza” en la que se le intenta cerrar el paso a la comunidad obligándola a abdicar en su “politicidad” –como el ejercicio directo de la función que les es intrínseca– para generar, con ello, la única “corporeidad” adecuándola al dispositivo de “lo humano en general”. “Enajenándose de la vida en que se constituye la “forma natural” de

⁹³ Cfr. Echeverría, B. “La identidad evanescente”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, cit., p. 64.

⁹⁴ *Ibidem*.

la sociedad, se vuelven sobre ella, y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social”.⁹⁵

Bolívar Echeverría, al profundizar en las concreciones del “valor de uso”, analiza y ensancha los límites de la “*forma social-natural*” que Karl Marx dejó esbozada en los *Grundrisse*, en el capítulo V del Tomo 1 de *El Capital* y en el *Capítulo VI inédito de El Capital*, con el objetivo de trascender los “paradigmas” circunscritos en la disciplina económica y ampliar la argumentación de Marx hacia la ontología y la semiótica; analiza la configuración del “Código” del lenguaje para re-articular el profundo sentido de lo “político” en la reproducción social, con lo cual permite mirar la “densidad de la vida cotidiana moderna”, y particularmente –para los fines de este texto– las características que, avanzando por nuestra cuenta, nos permiten delinear la “corporeidad” moderna. Con el término “valor de uso”, el autor hace referencia a la “utilidad” concreta de los bienes producidos y consumidos, que son necesariamente simbólicos, tanto en lo colectivo como en lo íntimo, en lo público como en lo privado.

El tema del “cuerpo” en cuanto tal no aparece en el esquema que B. Echeverría planteó para el texto de *Valor de uso: Ontología y semiótica*, como él mismo lo explicita al explicar el Diagrama 3, “La reproducción social como producción/consumo de objetos”: “La reproducción del sujeto como proceso que lo relaciona consigo mismo y como donación de forma a su cuerpo o a la naturaleza interior queda fuera de esta representación esquemática”.⁹⁶ No obstante, el autor sí plantea los elementos para abordar la tensión

⁹⁵ *Ibíd.* p. 158.

⁹⁶ Echeverría B., “Valor de uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, cit., p. 168.

entre “el proceso que relaciona consigo mismo al sujeto” con “la donación de forma a su cuerpo o naturaleza interior”. Así, y como continuación de su teoría, se recurre a su propia argumentación para abordar la constitución de la “naturaleza” que objetiva, al tiempo que subjetiva a la corporeidad humana.

2.2 La “naturaleza” de lo humano: materia y “trans-naturalización”

¿En qué consiste la “naturaleza” humana, cómo es su materialización en el cuerpo? Bolívar Echeverría, para precisar la idea que tiene Marx de la peculiaridad del ser humano o social, lo hace a partir de la explicación del proceso de *reproducción animal* y *el proceso de reproducción social*. Lo que le implicó hablar del salto que está más allá de la cualidad estrictamente animal, para encontrar que la fortaleza del discurso crítico de Marx estaba en la definición de la “naturaleza”, la característica propia de la animalidad, y en gran medida de nuestro inconsciente⁹⁷ que escapa a los códigos de racionalidad establecidos, donde se encuentra el reconocimiento de las cualidades que le dan sentido a las “formas sociales-naturales”, ahí donde la Naturaleza (la Tierra, lo geográfico, el espacio, el territorio) se vincula con nuestras (naturalezas individuales y colectivas) capacidades y

⁹⁷“La humanidad es una condición, no una substancia que se dosifique en medidas diferentes para ciertos pueblos o ciertas épocas. No hay progreso, no hay evolución en esto de ser humanos; todos estamos siempre trasnaturalizándonos y siempre lo hemos estado. Por algo Freud, en el momento culminante de la modernidad y en el seno de una de las ciudades más “espiritualizadas” del ya de por sí “espiritualizado” Occidente, descubrió lo “inconsciente” por debajo del comportamiento consciente del “yo”; el lugar de un conflicto sin fin entre la animalidad indomable del “ello” y la espiritualidad ordenadora y prepotente del “superyó”. Cué, Alberto entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

necesidades de la reproducción social; el sentido que le da cauce al trabajo social donde la fiesta, el juego y el arte⁹⁸ se mantienen dándole forma a la existencia.

Bolívar Echeverría rescata el “valor de uso” del concepto marxiano de *trabajo*, para entablar las diversas concreciones en las que la creatividad se objetiva; y nos dice que, para Marx, el trabajo no se restringe a su utilidad, ni tampoco a la mera satisfacción de necesidades, el trabajo nos caracteriza como “especie humana” porque es a través de él que “imaginamos”, más allá de la inmediatez, cómo queremos vivir.⁹⁹ De esta manera, la producción y reproducción de la sociedad no se reduce a la utilidad como mero instrumento o sentido del quehacer humano, existen otros horizontes que permanecen activos, presentes, y que es necesario desentrañar para evidenciar la “naturaleza” propia de lo humano.

Para Marx, toda estructura en el comportamiento de la materia viva tiene una meta: “el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie; el mantenimiento, en definitiva, de un principio autónomo de totalización de la materia que al mismo tiempo re-legaliza, acata y

⁹⁸ La vida de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de ruptura, anti-automatismo y libertad. Momentos en los que afirma lo específico de su animalidad: su politicidad, en ella, las posibilidades de “existencia en ruptura” son innumerables dentro de la complejidad de la vida cotidiana; pero todas ellas presentan ciertas características comunes de comportamiento en las que Echeverría hizo una clasificación aproximada, las distinguió en: el juego, la fiesta y el arte. Su rasgo común está en la persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo, de la destrucción y reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, es decir, de la necesidad contingente de su existencia. Cfr. Echeverría, B., *Definición de la cultura*, cit., p. 200.

⁹⁹ “La creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza no orgánica es la efectuación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, como un ser que se comporta en referencia al género como a su propia esencia (...) Precisamente en la elaboración del mundo objetivo el hombre se efectúa realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida social en el trabajo, a través de ella aparece la naturaleza como su obra y realidad”. Karl Marx, *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, en *Marx. Escritos de Juventud*, Ed. FCE, México, 1982, p. 33.

perfecciona la legalidad general de la naturaleza”.¹⁰⁰ La estructura y el “telos” de este comportamiento natural es su afirmación *materialista de la naturalidad profunda del ser humano*. En ese sentido, el sujeto es su materialidad, un conjunto de elementos minerales que se enfrentan, también, a una totalidad global de la naturaleza en su proceso metabólico, es decir, la “forma social-natural” del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de la estructura general del ser humano.

El materialismo que Bolívar Echeverría retoma de Marx cuestiona “el objeto” como lo que se nos presenta frente a la mirada, esto es, “lo Otro”: la naturaleza es en su “objetividad” una subjetividad histórica concreta que como “*condición humana*” determina a la realidad en su praxis; es decir, que naturalmente nos constituimos a través de las relaciones sociales que están determinadas por el trabajo (producción – disfrute).

Este materialismo, marca la insistencia en el carácter irreductible de la esencia del objeto a la actividad unilateral del sujeto, así la “objetividad” es considerada “subjetivamente” como proceso fundante, como actividad en constitución, en praxis. [...] esto es, como un proceso en curso, y como proceso que afecta esencialmente y por igual tanto al objeto como al sujeto que aparecen en él; [...] que constituye por tanto el sentido de lo real y la posibilidad de comunicar y significar.¹⁰¹

En lo que toca a la reflexión sobre la corporeidad es posible traducir esta idea, también, a partir de su combinación esencial constituida entre “material natural y trabajo”, ya que no hay un momento en el que el cuerpo como materialidad esté exento de la forma con la que se le identifica. Si vemos más de cerca, la concreción de este peculiar “valor de uso” que sería el “cuerpo” natural, en su corporeidad humana, tendría la combinación de dos

¹⁰⁰ Echeverría, Bolívar, “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, cit., p.162.

¹⁰¹ A partir de esta reflexión se puede observar el vínculo tan estrecho con el fetichismo, que atribuye elementos propios de la “forma humana” histórica a los objetos, como si éstos tuvieran en sí los elementos propios del trabajo. Echeverría, B., “El materialismo de Marx”, en *El Discurso crítico de Marx*, cit., p. 25.

elementos: el cuerpo natural y el trabajo de su trans-naturalización, el cuerpo natural y su conversión en la corporeidad¹⁰², su (auto)dotación o dotación desde fuera de la identidad social y de su significación política.

La reproducción del ser humano se realiza en dos niveles: una es la animal, la biológica que es indispensable, pero que está permeada de la “vida formal” que responde a la identidad y a su nivel específicamente humano de “lo político”; a partir de esto es que nos generamos identidad propia, por ello, “lo político” trasciende las definiciones que se remiten a lo social, no sólo se encuentra presente en términos reales, no únicamente bajo el término de la política (con relación al poder de Estado), sino también en términos imaginarios, en las rupturas que acompañan al funcionamiento rutinario de la vida cotidiana.

Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano... pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad animal se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad social. Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza, también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad.¹⁰³

Esta es la clave, en el proceso de reproducción social está inmersa la reproducción “material animal” pero no como determinante “natural” o cerrada en sí misma, sino que en la figura concreta su socialidad aparece en la necesidad de trascenderla; “El ser humano tiene que darse o inventarse una forma propiamente humana para el lado ‘malo’

¹⁰² Como veremos más adelante, el *ethos Barroco* es la “corporeidad del valor de uso” llevado al drama de la vida, que es la afirmación de sus raíces, la identidad en ellas y el juego que hay en su teatralidad, como tensión entre lo natural y lo trans-natural.

¹⁰³ Echeverría, B. “Valor de Uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, cit., p. 165.

de su animalidad”.¹⁰⁴ El ser humano tiene la necesidad de *inventar* una forma “azarosa” para sus relaciones sociales, lo que le implica inventarse procesos de reproducción material que transformen esas formas que son las portadoras de la identidad.

Bolívar Echeverría reivindica, a través de la “forma social- natural” del mundo de la vida, la libertad (sartreana), lo que en ella hay de inventora de formas cualitativamente diferentes que no se reducen al proceso de trabajo en abstracto de valorización del valor económico, a la “impenetrabilidad” o “naturalidad” de las formas impuestas por esa lógica. Así, no sólo satisface su necesidad general – animal- sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta. La libertad para Echeverría está determinada por la materialidad misma de la concreción y reproducción de lo humano, “...que predomina sobre el momento en que la reproducción es reproducción del cuerpo humano”.¹⁰⁵ La materialidad del cuerpo lleva implícita la de su identidad, que tiene que concretarse siempre nuevamente.

El término “forma natural” no hace referencia a una “substancia” o “naturaleza humana” de vigencia metafísica contra la cual la “forma de valor” estuviera en pecado. Tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto de la cual la “forma de valor” fuera artificial y careciera de fundamento. Se refiere únicamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia “artificial”, no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “tras-naturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinadamente”, permanecen en ellas en calidad de substancia suya.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cué, Alberto entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

¹⁰⁵ Ibid, p. 166.

¹⁰⁶ Echeverría, B., “Apunte sobre la ‘forma- natural’”, en *Modernidad y blanquitud*, Ed. Era, México, 2010, p. 110.

El término “forma social natural” permite reflexionar sobre qué le da sentido a la vida en su conjunto, cómo se mantienen las relaciones sociales en el consumo y disfrute de “valores de uso”, desde donde se generan las diversas identidades y horizontes en los que se abre lo propio de la “naturaleza humana”. Con este término se hace una crítica a los esencialismos, sustancialismos o naturalismos que reducen la condición de lo humano a sus características biológicas.

De esta afirmación, y pensando particularmente en el cuerpo y la corporeidad capitalistas, es posible afirmar que la objetivación que se le hace al cuerpo en la modernidad no lo anula totalmente, sino que la encarnación “forma-natural” es perenne. Así, la producción general considerada como un proceso completo de reproducción social, posee una estructura esencial que es trans-histórica, supra-étnica y cuya presencia adquiere actualidad en tanto que se manifiesta dentro de un sinnúmero de situaciones particulares étnicas e históricas. Pero también, contradictoriamente, la “naturaleza” de lo humano implica una ruptura interna, una construcción consciente que le dé fundamento a su contingencia, una violencia “trans-natural”,¹⁰⁷ aprendida.

Es esta “trans-naturalización” – y no “naturalidad”- que constituye a las formas actuales la que mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada, algo que las hace parecer arbitrarias y por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras formas...) un sutil nexo casi imperceptible con los actos arcaicos de tras-naturalización que fundaron

¹⁰⁷“La existencia humana – que implica ella misma una trans-naturalización, un violentamiento (bías) que trasciende el orden de lo natural- parece necesitar de este “peculiar alimento de los dioses” del que habla G. Bataille. Gracias a él, que violenta su existencia orgánica, obligándola a dar más de sí, a rebasar lo requerido por su simple animalidad, el hombre puede abandonar ocasionalmente el terreno de la “conciencia objetiva” (Sartre) internarse en el ámbito de lo fantástico y percibir algo que, de otra manera, le estaría vedado”. Echeverría, Bolívar, “Lección IV, El Juego, la Fiesta y el Arte”, en *Definición de la Cultura*, cit., p.204.

las formas básicas de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples “lenguas naturales”.¹⁰⁸

La “trans-naturalización” sería el estado característico de la condición humana: una constante tensión entre la diversidad de sustancias materiales y de las formas concretas con las que se realiza el proceso de reproducción social en el que se subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato “político”; en la que se encuentra presente el *conflicto* fundamental: entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada.

El ser humano no implica una des-naturalización sino una trans-naturalización de la naturaleza; no se separa de ella sino que crea su autonomía dentro de ella; al crear su propia forma de ser animal, no se independiza de ella sino sólo la trasciende. La materialidad de su mundo es una materialidad a la vez natural y trans-natural, física y “meta-física”.¹⁰⁹

El orden autónomo de la sociedad, al mismo tiempo que mantiene los rasgos generales de la sustancia de la naturaleza, los fuerza y recompone a su vigencia particular: convierte a la naturaleza en el material de su propia creación. De ahí que el proceso de reproducción social *trans-naturaliza* el cumplimiento de todas y cada una de las funciones propias del proceso de reproducción vital. “Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural lo separa de él”.¹¹⁰

¹⁰⁸Echeverría, B., “Apunte sobre la “forma- natural”, en *Modernidad y blanquitud*, Ed. Era, México, 2010. p. 110.

¹⁰⁹Cué, Alberto entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

¹¹⁰Echeverría B., “Valor de uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, cit., pp. 194-195.

En la forma de la socialidad, la producción/consumo del alimento, la convivencia gregaria, la procreación, el mantenimiento de la especie, etc., son funciones que el ser humano cumple pero no por sí mismas, o por instinto animal, sino más bien las trasciende transformándolas en cada momento de su ejecución. “La *forma social-natural* propiamente dicha del proceso de reproducción social se constituye en torno al conflicto que trae consigo la *trans-naturalización* de la vida animal. Encarnación concreta de este conflicto, ella es, por necesidad, múltiple”.¹¹¹ He aquí otra característica: encarnamos, concretamos tanto la materia como la forma de múltiples maneras. De aquí se sostiene el argumento de que nuestra corporeidad no puede reducirse a cuerpo “naturalizado” o meramente productivo sino que éste es, en su “naturaleza”, múltiple.

Lo humano implica una ruptura respecto del “fundamento natural”, un hiato ontológico donde lo humano es, de cierta manera, una perversión de lo natural. Vivimos sobre la base de un conflicto insalvable que depende de “la condición primera”: estamos siempre en un proceso de “trans-naturalización”, de trascender el ser “natural” pero éste se da sólo de manera concreta a través de un juego de reciprocidades, que no puede sino singularizarnos, individualizarnos o identificarnos a través de diversas formas. A las relaciones que el “sujeto” tiene con la naturaleza necesariamente se le sobrepone otro, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad.

El ritmo de la procreación humana tiene ritmos sociales que se apoyan en el ritmo natural, una desincronización que explicita el hecho de su *trans-naturalización* de la sexualidad, de su “deformación como erotismo”. Así por ejemplo, la sexualidad humana con respecto a la

¹¹¹ *Ibíd.*

de los animales no pasa de ser una simple diferencia formal, una “diferencia de matiz”. El humano con respecto al animal “relativiza la sujeción al ritmo de la naturaleza, hace excepciones en la exclusión del homosexual, condiciona el *appeal* olfativo al atractivo visual, transforma en juego la seriedad del forcejeo instintivo”.¹¹² En este matiz, casi imperceptible, se encuentra la profunda obscuridad del *objeto de su deseo*.

El erotismo aparece cuando la relación sexual se constituye de manera autónoma y su objetivo no es más que “...el estado gozoso del cuerpo del otro. Emisor y receptor cifran sus respectivos mensajes en la actividad que ejercen cada uno con el cuerpo del otro en el mismo momento en que, en reciprocidad, entregan el propio a la actividad del otro; mensajes que son, ambos de reafirmación de su estar en el mundo.”¹¹³ La concreción erótica invierte el orden de las prioridades: la procreación deja de ocupar el papel principal y se vuelve un pretexto no necesario o indispensable para la relación erótica, la que deja el campo abierto para la improvisación de identidades inéditas.

La peculiaridad de lo humano es que se trata de “animales” cuya reproducción gira en torno al ejercicio de la actividad tan “*sui generis*” que es el lenguaje, en el cual se producen y consumen palabras con sentido, signos. “En los que su significación se ha “desatado de su propio cuerpo”.¹¹⁴ El texto de la “sexualidad humana”, nos dice Bolívar Echeverría, habla una lengua que lo rebasa y que se significa en el “código del eros”. “En la sexualidad humana, a la que se puede llamar *eros* o amor pasión, la ley de la sexualidad animal se encuentra vigente; pero sólo lo está en tanto que penetrada y sometida por la

¹¹² Echeverría, Bolívar, “El obscuro objeto del deseo”, en *Ilusiones de la modernidad*, cit., p. 76.

¹¹³ Echeverría, Bolívar, “Trans-naturalización”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 165.

¹¹⁴ Echeverría, Bolívar, “Semiosis y cultura”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 118.

forma de una relación *afectiva interindividual*, puramente humana a la que se puede llamar filia o amor-afición”.¹¹⁵

La característica de ser humanos es que tenemos que serlo de manera diferente, puesto que solo podemos serlo de manera concreta en la que se abre la posibilidad del juego de reciprocidades que nos singulariza o nos identifica bajo diversas formas, no sólo con el otro, con la relación externa, sino sobre todo, con *lo otro* de sí mismo: nuestra corporeidad, una red de relaciones de interioridad que la convierte en una individualidad, nuestra *mismidad* concreta.

“La sexuación, la funcionalización y diferenciación bipolar (masculino/ femenino) de los miembros de la especie como “método” de procreación y reproducción de la misma sería seguramente, junto con otras mutaciones básicas, como por ejemplo la subordinación de todos los sentidos al de la vista, una “elección” que habría que ubicar en la “historia” del funcionamiento animal de lo humano. No así, en cambio, lo que definió esa polaridad masculino /femenino particularizándola como una relación de conflicto y complementariedad dentro de una pareja sexual, la pareja constituida por lo masculino identificado como hombre-Guerrero y lo femenino identificado como mujer-Madre. En todos los casos de las muy variadas figuras que el ser humano ha dado a esta oposición entre el Protector proveedor y la Procreadora administradora se trata siempre de una elección civilizatoria del mismo orden que el de la elección que particularizó a las sociedades humanas como sociedades “del arroz”, “del maíz”, del “trigo” etcétera, y el de otras similares que tienen que ver con las funciones más esenciales de la vida humana. Todas ellas son opciones civilizatorias que, si bien no implican la constitución de una “esencia humana”, sí marcan el inicio de un compromiso (histórico)... “de muy larga duración”... de la historia de la escasez... y entregan el esbozo del ser humano productivista”.¹¹⁶

Por eso igual que es posible pensar que el ser humano del futuro no será ya hombre del maíz o del trigo o del arroz, no es tampoco imposible pensar ahora en una distinta

¹¹⁵ Echeverría, Bolívar “El oscuro objeto del deseo”, en *Ilusiones de la modernidad*, cit., p. 76. Las cursivas son mías.

¹¹⁶ Echeverría, Bolívar. “Semiosis y cultura”, en *Definición de la Cultura*, cit., p.140.

configuración de lo *masculino-femenino*, en donde las funciones “guerrera”, “proveedora” y “protectora” dejen de asociarse a lo masculino y lo femenino y se libere también de su asociación casi espontánea con lo “conciliador”, lo “administrativo” y lo “necesitado de protección”. Lo que haría posible nuevas e inéditas relaciones entre los hombres y las mujeres y desde ellas quizá nuevas formas de familia, nuevas estrategias de reproducción de la especie y también nuevos caminos de expresión de la sexualidad, más simétricos, más polimorfos y más libres en su capacidad de generar nuevas figuras e identidades para esa polaridad de lo masculino y lo femenino.

El hecho de que el ser humano sea un animal “trans-naturalizado” y no una creación *ex-nihilo* es la razón de que la simbolización elemental del código del comportamiento humano no sea arbitrario sino que siga una necesidad profunda, “difusa pero imborrable” hay una imbricación entre la esfera de la expresión con la del contenido.

“...hay una “proto-necesidad” que las atrae una a la otra; una necesidad pre-semiótica, orgánica, instintiva, que no es anulada por la otra necesidad que viene en lugar de ella, puesta por la semiosis humana, sino sólo refuncionalizada, aunque no lo sea radicalmente. La animalidad, modo de ser de un determinado organismo en medio de la naturaleza, implica en cada caso una determinada estrategia de supervivencia; es una estrategia que permanece en calidad de “superada” en el código de la comunicación social y que trae el recuerdo activo de las condiciones naturales específicas, lo mismo del cuerpo que del territorio, que prevalecían en la “escena originaria” de su refuncionalización”.¹¹⁷

Lo que implica que los cuerpos humanos, para ser tales, requieren tensar sus impulsos vitales con el acto de reconocimiento recíproco de su forma, un acto contradictorio y afirmativo a la vez, es decir, un acto dialéctico. El cuerpo adquiere su concreción a partir de formas específicas de significación concreta, cargadas de sentidos múltiples,

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 136.

portadores de mensajes y vehículos de códigos, y por ende corporeidades dotadas de identidad social y de sentido político. El ser humano, nos dice Echeverría. “No sólo modifica su cuerpo y el entorno de éste sino la naturaleza misma de ambos; introduce un modo de ser diferente y construye así un “mundo” propio”.¹¹⁸ De manera que la “naturaleza humana” no implica una des-naturalización ni tampoco una potenciación o sofisticación de lo natural, sino una “trans-naturalización” de la naturaleza, es decir, no se separa de ella sino que crea su autonomía dentro de ella. El ser humano está siempre “trans-animalizándose”.

De este modo, al reproducirse como especie, el ser humano lo hace siempre de un modo *innovador*, siempre cambiante, constantemente transformando algo un poco diferente, tanto de su cuerpo humano que muta, y re-propone a su cuerpo biológico, como también a su corporeidad humana y con ella tanto a su identidad social, individual y colectiva, como a la figura de su socialidad política. Por eso, para Echeverría la “esencia” humana no es una estructura dada, o un ser ya definido e inmutable, sino una condición cambiante y perpetuamente mudable, como lo son igualmente el cuerpo humano y la corporeidad social. Esto nos lleva a observar que producimos y consumimos objetos de una “practicidad” que ningún otro animal tiene, y que está basada en el hecho de dar sentido, forma y significación a cada cosa, acto, palabra; es decir, el ser humano se mueve en el ámbito propiamente semiótico; ámbito que se desprende y emerge de nuestro “cuerpo” hacia esa característica a la que le adjudicamos “identidad”, que corporeizamos.

¹¹⁸Cué, Alberto entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

2.3 Corporeidad y Semiosis.

Para Bolívar Echeverría, la identidad se construye inicial y básicamente en la práctica de la vida cotidiana, no es algo que se origina en el discurso o espíritu para decodificarse en esa misma vida práctica. Por ello quiere mostrar la necesidad de que el sentido de lo que se hace es inmanente al hacer mismo; es decir, muestra cómo al producir y consumir cosas se está también “produciendo y consumiendo” significaciones. Así, para pensar la “materialidad” humana, nuestro cuerpo, es necesario suponerla y asumirla simultáneamente como un proceso semiótico. Tanto la substancia – lo animal – como la forma –lo social – están constantemente interactuando en la materialidad propia de lo humano.

No sólo consume la protección que da a su cuerpo una prenda de vestir sino el diseño, el color, la forma de esa prenda; no sólo consume el alimento que le da a su cuerpo un determinado manjar sino el sabor, es decir, la forma de ese alimento... El objeto de la práctica cotidiana está “encendido” por una *tensión comunicativa* que gravita entre el productor y el consumidor; es un objeto inmediatamente significativo.¹¹⁹

El *sentido* característico del proceso de reproducción, como proceso propiamente humano, no se manifiesta solamente en el funcionamiento y en la constitución de los factores (sujetivo y objetivo) que intervienen en él. Igualmente se despliegan en toda una dimensión de la existencia productivo/consuntiva propiamente *semiótica*, y que es

¹¹⁹ Véase Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo*, Tomo 1, *Las estructuras de lo cotidiano*, Ed. Alianza, Madrid, 1984, y Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, Ed. FCE, México, 2008. “Braudel habla del hecho civilizatorio originario que permitió a ciertos grupos humanos vencer paulatinamente la situación de escasez mediante la producción especialmente abundante de un determinado alimento; un hecho que les aseguró la supervivencia. (Pero) que sólo son invocadas como definitorias de las identidades actuales por ideologías aberrantes como las del nazismo. El recurso a lo originario aparece siempre que alguna nación agresiva necesita que sus miembros cierren filas para autosacrificarse y sacrificar a otros en nombre de una identidad amenazada”. Cué, Alberto entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

también exclusiva del universo total: el lenguaje o proceso semiótico independiente. El sujeto al apropiarse de la naturaleza también, simultáneamente, se auto-transforma; al producir y consumir objetos también produce y consume significaciones. Producir y consumir es significar, proponer un “valor de uso” de la naturaleza; de ahí que *apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa*.

Es importante explicitar, como lo hace Echeverría, la consustancialidad que hay entre producir y significar, elementos que se encuentran ocultos bajo el logocentrismo de la razón imperante: “El logos no solo domina sobre los procesos comunicativos que nacieron ya por una decisión tomada dentro del Universo humano modelado con el discurso lingüístico, sino sobre canales semióticos que son tan originarios o más que el propio lenguaje” .¹²⁰

Las condiciones requeridas para que tenga lugar la simbolización; es decir, aquella acción a un tiempo significadora (sobre el contacto) y apropiativa (sobre el referente), se encuentra establecida en *el código*. Con otras palabras, la dimensión semiótica del proceso de reproducción social consiste en un producir/cifrar y en un consumir/descifrar objetos/significaciones que sólo puede llevarse a cabo en la medida en que usa un código diferente a todos los que rigen el comportamiento de los seres vivos puramente naturales; un código que al ser empleado para constituir el sentido de las cosas, exige ser él mismo, simultáneamente, re-constituido, reafirmado con la misma o con otra constitución. De manera que el proceso de producción/consumo, como proceso de comunicación/interpretación, es un proceso no sólo de significar sino igualmente de *meta-significar*.

¹²⁰Ibíd.

Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/ interpretación no sólo se cumple con él sino en él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo. Es una “lógica” o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia *polis*, un *zoon politikón*.

La posibilidad de este significar libre o meta-significador se encuentra garantizada por el propio código del comportamiento humano. *El código requiere un doble nivel en esa articulación*: un primer nivel es en el que a un material dado le corresponde “por naturaleza” una figura y una ubicación determinada la cual resulta espontáneamente significativa; y un segundo nivel, en el que la libertad se ejerce y la forma significativa, la combinación entre figura y ubicación de esa forma, debe ser, ineludiblemente *inventada*. Es importante reiterar que el código se establece siempre a partir de una materialidad, ya que es sólo sobre la base de esta comunicación/ interpretación espontánea, primaria o derivadamente “natural”, que se levanta la comunicación/ interpretación propiamente libre o humana, sea para escapar a una imposición, sea para adaptarse a ella, como Echeverría desarrolló en las definiciones de los cuatro *éthos*.

En tanto que tengamos existencia, nuestra concreción humana está ahí, pero no está sólo en tanto que el código del lenguaje (hablado) sino que es una experiencia vital que se define sólo a partir de esta relación de identidad con la naturaleza y con los otros seres humanos. “Los individuos sociales son sujetos ‘individuales concretos’ – y no ‘abstractos’

como los ejemplares gregarios -, en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta... a su propia identidad y a la identidad de los demás.”¹²¹

Para profundizar en las implicaciones que conlleva la producción y significación propia de la “naturaleza humana” como condición siempre abierta en transformación, Echeverría hizo uso de la reflexión tanto de Hjelmslev como de Jakobson para determinar tanto los límites como las posibles rupturas del código humano. Así nos dice que todo proceso semiótico ha debido centrarse en la función apropiativa, sea práctica general o propiamente referencial o cognoscitiva, ésta relación determina el código de comunicación, y hace que las coordenadas de éste mismo se desfragmenten.

En estas condiciones, significar con verdad, esto es, con adecuación respecto de la tendencia estructural o básica que sigue el devenir de la praxis social, parece ser lo mismo que significar con adecuación respecto de la configuración capitalista de esta tendencia. Por ello, el sentido o la significatividad estructural o básica que ella tiene como todo objeto práctico es tratada –diría Hjelmslev en *La stratification du langage*- como simple material y convertida en la sustancia (II) de una forma (I) superpuesta y parasitaria que la configura de un modo particular (capitalista). En ella, la presencia de sentido básico se vuelve indirecta y “misteriosa”: se encuentra, dice Marx, como en un “jeroglífico.”¹²²

Hjelmslev afirmó que el signo no se constituye sólo como la conjunción de un significante y un significado, -un “plano de la expresión” y un “plano del contenido” respectivamente- sino también simultáneamente como la donación de la forma a una sustancia. La comunicación, decía Jakobson, no consiste sólo en usar un código para cifrar y descifrar mensajes sino también en actuar sobre el propio código, en alterarlo en y a través del uso que hacemos de él. El código tiene una historia. Hjelmslev aporta el fundamento teórico a esta aseveración: hablar es algo más que moverse dentro de lo “decible”, es convertir

¹²¹ Echeverría, B. “Valor de Uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, cit., p.173.

¹²² Echeverría, B. “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*, cit., p. 45.

cada vez de nuevo “lo indecible” en “decible”. El código se establece a sí mismo y ahí se reconfiguran las condiciones. El código es el que abre el campo para la producción y reproducción de las identidades, puesto que éstas no son otra cosa que “las sub-codificaciones” a través de las que avanza históricamente ese proceso. Así, “el código” está en proceso de hacerse, de ratificarse y reconstruirse constantemente.¹²³

Para dar explicación a la relación entre producir y significar Bolívar Echeverría utiliza el “Diagrama 3. Las funciones del proceso comunicativo”.¹²⁴ Si viéramos el Código a través de un plano cartesiano, en el que las coordenadas (que se encuentran en un primer plano) pasan del punto A (expresivo) al punto B (apelativo), en este trayecto se da el proceso de autorrealización del sujeto, en él el sujeto requiere de entrar en contacto con el código colectivo, que le marca de manera vertical los referentes determinados por lo sémico (usos del habla) a lo meta-sémico o metalingüístico (estructura de la lengua). La tensión que hay entre ambos puntos cardinales (expresivo, apelativo) está determinada por lo meta-sémico, que le marca los límites de la significación al sujeto.

Este esquema es importante porque a partir de lo meta-sémico es que se definen los límites entre lo sagrado y lo profano; el fundamento y los límites entre el código social y la Naturaleza. En el momento “sagrado” es donde se re-funcionalizan y se marcan los límites entre aquello de la animalidad humana que recibió un sentido humano, lo que es considerado la parte constitutiva de la forma de la socialidad del sujeto y lo que será rechazado, que no es funcional para el código social.

¹²³ Cué, Alberto, entrevista con Bolívar Echeverría, “Cultura e Identidad, lo humano como perversión de lo natural”, cit.

¹²⁴ Echeverría, Bolívar. “Producir y significar”, en *Definición de la cultura*, cit., p. 89.

Toda la historia de la vida humana ha estado determinada por trascender las condiciones de escasez tratando de alcanzar un excedente de la naturaleza (lo Otro) y obtener por lo tanto informaciones sobre ella, esta relación es lo que le marca lo “trans-natural”, lo extra-ordinario, lo discontinuo. En lo sémico, por otro lado, se encuentra el uso cotidiano o “profano” de la vida cotidiana; entre esa tensión se encuentra la relación de lo expresivo con lo apelativo como proceso de autorealización por el que transita el sujeto para generarse su identidad. En el punto de tensión entre lo sémico- metasémico y de lo expresivo- apelativo se encuentra lo propiamente *político*, en el que Echeverría hace tanto hincapié. Lo político como lo propiamente humano se encuentra en esta tensión, no es una sustancia o potencia separada de las condiciones en las que se produce y significa la existencia.

Así entonces, y como consecuencia de esta tensión significativa, podemos afirmar que la relación habida con nuestro propio cuerpo está mediada también por los códigos del habla y sus usos; las formas e identidades de la corporeidad no están dadas de manera natural sino que son también artificiales, creadas culturalmente pero con repercusión material, natural.

En el cuerpo humano se metamorfosea una dualidad básica entre lo consciente regido por la estructura semiótica/práctica del código social, que norma y marca los ritmos cotidianos y lo inconsciente pulsional que requiere ir más allá del código, trascender los límites estipulados y “jugar” con las formas dadas. En la “configuración” de estas tensiones y su ruptura encontramos, de manera muy general, el reconocimiento del vínculo ontológico entre lo político y la identidad, con su ruptura desquiciante, animal o

pulsional, que se distingue radicalmente y disiente del código social establecido. Echeverría hace referencia a la distinción que Sigmund Freud delimitó entre las tensiones apolíneas y las dionisiacas, entre el “super-yo”, que es la presencia de las normas de comportamiento establecidas en el código donde se prescribe el comportamiento del “deber ser”, y por otro lado, el “ello”, que como una fuente “demoniaca” reacciona impulsiva o agresivamente como actos fallidos, o “involuntarios”; es en este choque de tensiones donde se resume el “colmo” como “perversión” del comportamiento trans-naturalizado del ser humano frente al del animal

Se diría, entonces, que el sujeto como “yo” efectivo está siempre determinado por el conflicto entre estos dos niveles de su comportamiento, y que él mismo consiste en el compromiso más o menos estable entre el “yo” ideal, impecablemente obediente de lo dispuesto por el “super-yo”, y ese “otro yo” de consistencia “polimorfa”, insinuado como resistencia y rebeldía contra el primer “yo”.¹²⁵

Una serie de impulsos animales tienen que ser reprimidos para que las formas sociales tengan lugar, y junto con ello, a la par, se encuentre otro efecto que es el de la “sustitución”; en él, determinadas formas de actividad productivo-consuntivas se cumplen en lugar de otras, poniéndose como equivalentes, o aún más, mejorándolas como “sublimaciones” de ciertas funciones animales. Hay entonces un “sustrato animal” que está siendo por un lado, reprimido y deformado, y por otro es sublimado “trans-animalizado”.

Es en la negación de las diversas formas de materialización o trans-naturalización donde se encuentra la sustitución y negación de muchas de las vías de relación comunicativa que

¹²⁵ Echeverría, Bolívar, “Transnaturalización”, en *Definición de la cultura*, cit., pp. 156-158.

se dan en el reino animal y que rebasan el esquema de los cinco sentidos de los sujetos humanos.

Son vías que han sido desechadas por ser estorbosas para el logocentrismo y su preferencia por los sentidos de la vista y el oído, pero que existieron seguramente en el material animal sometido al proceso de trans-naturalización humana. Estas posibilidades no funcionalizadas en términos sociales permanecen sin embargo – mal sustituidas o mal sublimadas – en el proceso de reproducción social como “ruidos” o “residuos” de animalidad que solo de manera muy excepcional vuelven a hacerse presentes, pero como “fenómenos” considerados justamente “sobrenaturales”.

Es muy significativa la nota que explica a este párrafo maravilloso:

Muchas de estas facultades enterradas en el cuerpo humano, vías de relación de la naturaleza y con los otros, que todavía en sociedades arcaicas fueron recordadas e integradas en sus formas sociales específicas, que fueron respetadas y sangrientamente reprimidas por la Europa cristiana, solo fueron cauterizadas definitivamente ya muy tarde, cuando el mundo burgués citadino se impuso definitivamente sobre el mundo rural.¹²⁶

La comunicación olfativa, el contacto táctil, la gestualidad corporal, etc., son canales semióticos que sin haber nacido al amparo de la construcción lingüística del mundo se encuentran, sin embargo, subordinados a sus determinaciones.¹²⁷

Para efectos sobre la reflexión del cuerpo, las citas precedentes adquieren relevancia porque nos permiten reflexionar sobre varias de las facultades que han sido enterradas, mal sustituidas o mal sublimadas por las lógicas imperantes, pero que están latentes como “proto-formas” en la naturaleza humana y se resisten a ser negadas, lo que vislumbra cómo a través de “la naturaleza” del cuerpo es posible poner en duda el código imperante o establecido.

¹²⁶Echeverría Bolívar, “Trans-naturalización”, en *Definición de la Cultura*, Coedición, Ed. Ítaca- Ed. UNAM, México, 2001, p.162.

¹²⁷Echeverría, Bolívar “Semiosis y Cultura”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 120.

Así, el ser humano transforma, para bien y para mal, sacrifica su reproducción física (la de apareamiento) por su reproducción formal (política y erótica). Por eso Engels afirmó, en *La Ideología Alemana*, que el ser humano se inventa un nuevo tipo de “materialidad” aparte de todos los otros tipos de materialidad con los que tiene que ver. Esta materialidad, propia del ser humano, es su “socialidad”, es decir, la forma del conjunto de relaciones de convivencia; de estas relaciones depende su “materialidad” con la cual o sobre la cual ejerce su trabajo, su capacidad transformadora. “La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de su socialidad”.¹²⁸

La constitución de la “forma social-natural” parte de una auto elección originaria, de una elección de *identidad*, y ésta tiene lugar siempre en una situación que la vuelve posible, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales. El sujeto procura un pacto entre el mantenimiento y cultivo de la peculiar manera en la que se logró su trans-naturalización, una selección que puede reasumir y potenciar de aquello que abandona o reprime. “Desde su versión más simple y pura hasta sus versiones más complejas y reelaboradas, la *forma social-natural* atraviesa por una historia que es una sucesión de fidelidades y traiciones a este compromiso originario”.¹²⁹

Nos encontramos constantemente con la necesidad de *re-crearnos*, de darle forma a la materialidad “humana”; el sustento se da en su historicidad, en las relaciones sociales a

¹²⁸ Echeverría B., “Valor de uso: Ontología y semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, cit., p. 166.

¹²⁹ *Ibíd.* p.196.

través de las cuales se genera la reproducción de la vida; las “relaciones de convivencia” son la materia con la cual ejercemos nuestra capacidad transformadora. En el cuerpo humano se da constantemente una relación entre la materia y la forma, ambas están determinadas por su reproducción social, por las relaciones sociales que le imprimen una característica particular de sí al cuerpo, una forma concreta que es su identidad.

Así la materialidad, nuestro cuerpo, no es solamente animal, como lo ve la visión “naturalista”¹³⁰ moderna, que separa al cuerpo del espíritu; denigrando al primero como la parte “meramente animal”, al tiempo que enarbola al segundo como característica propia de lo humano a través de su “logo-centrismo”. La afirmación que se sustenta con la materialidad humana es que no hay una “evolución” del espíritu frente a la “animalidad” (materia-cuerpo) sino que constantemente la trasciende dialécticamente; es decir, conservando su naturaleza (la animalidad) pero transformándola, manteniendo la contradicción con ella. Es en esta tensión donde la “politicidad” del ser humano adquiere sentido dotando de formas e *identidades recíprocas*.

Un nexo profundo, fundamental, conecta conflictivamente al ser humano con el episodio singular en el que se constituyó como tal; una toma de distancia que es a la vez un compromiso con el tipo peculiar de animal que hubiera podido seguir siendo, con las aptitudes y las necesidades de su cuerpo, con el programa de vida y la estrategia de supervivencia inscritos como “identidad natural” en este cuerpo.¹³¹

La tensión de la forma humana en el cuerpo se da a partir de la forma animal, este proceso de meta o trans-naturalización es un proceso conflictivo en el que lo animal no permanece en lo social sólo como huella o cicatriz de la agresividad instintiva sino, sobre

¹³⁰ Bolívar cita a Richard von Krafft –Ebing, *Psychopatia sexualis* (1886) para una explicación “naturalista” del ser humano moderno.

¹³¹ Echeverría, Bolívar, “La concreción de lo humano”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 136.

todo, “como el descontento vivo hacia sí misma que habita en lo que la propia forma humana ha podido ser hasta ahora”.¹³² El cuerpo humano está también así, en tensión constante con esta corporeidad construida socialmente. Cuerpo – corporeidad es la tensión con la que afirmamos la “concreción humana”, nuestra naturaleza.

Con ello se evidencia que “toda la densidad de la existencia” no es traducible sólo al código imperante, como es el del registro de la economía capitalista, sino que en la concreción de esa identidad que se corporeiza, está constituida en ella la asunción por el pasado, un pasado que es resultado de “encabalgamientos” que determinan y modifican la “naturaleza” actual, y con lo que resulta una disposición al porvenir y con ello la fascinación por “lo Otro” como una dialéctica constante de esta “trans-naturalización” humana.

El modo en el que se concreta la trans-naturalización a través de la forma social-natural del proceso de producción social examina lo que acontece con la producción/ consumo, tanto práctica como semióticamente, cuando su realización no es sólo libre en abstracto, sino libre y comprometida con un proyecto peculiar de humanidad. “El problema de la “naturalidad” como “forma social-natural”, sólo ha sido posible o aparece de manera enfática en la vida real cuando el desarrollo capitalista *hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de necesidades de consumo y el de las capacidades de producción*”.¹³³ Aunque el desarrollo de la “forma-natural” y el del “valor

¹³² Echeverría, Bolívar, “Transnaturalización”, en *Definición de la cultura*, cit., p. 167.

¹³³ La “forma social-natural” aparece como problema teórico, tratado explícita o implícitamente sólo de manera positiva junto con las “ciencias sociales”, que en los tiempos de Marx estaban apenas en sus comienzos” Cfr. Echeverría, B., “Valor de Uso: Ontología y Semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, cit., p. 156.

de uso” que Marx esbozó en su momento tenían una formulación incipiente, y no era aún tiempo para su elaboración desarrollada, ambos son conceptos angulares a partir de los cuales es posible reconstruir la crítica a la “naturalización” de lo humano.

Por este hecho, el de la simultaneidad humana del producir con el significar, y el del objeto producido/significante que es su resultado, es por lo que, entre otras razones, el cuerpo humano *nunca puede ser reducido a su pura dimensión biológica*, a su materialidad como ente vivo funcional porque él mismo es fruto de su propia auto-reproducción y, por ende, un cuerpo biológico siempre significativo en términos sociales, cargado de sentido semiótico, portador de mensajes humanos e inmerso en el juego de su lectura y desciframiento a partir del código lingüístico humano.

Después de que el cuerpo biológico se trans-naturaliza y adquiere su dimensión de cuerpo humano (significante y parte esencial de la semiosis humana social), avanza un paso más para definir y re-definir, en cada nuevo ciclo de su auto-reproducción, una identidad social concreta, una expresión política particular, convirtiéndose así en verdadera “corporeidad” humana social. Es esta corporeidad social la que parece tender a desvanecerse en la modernidad capitalista porque tiene que ver con la experiencia de apertura con la Otredad, la que se da necesariamente de forma semiótica y práctica, pero que no termina nunca por anularse del todo. Como lo afirma Bolívar Echeverría introduciendo las nociones de “juego”, “codigofagia”, y lo erótico festivo en el *ethos* barroco.

CAPÍTULO 3. CUERPO “NATURALIZADO” – CORPOREIDAD ERÓTICA.

Un infierno está desatado en el alma de la mercancía¹³⁴

...el alma está indisolublemente ligada al cuerpo...
para cambiarle el alma a alguien, es indispensable sustituirle
también el cuerpo.

Bolívar Echeverría, Ziranda.

3.1 La “naturalización” y la corporeidad productivista

El cuerpo humano no puede verse sin su expresión instrumental. El cuerpo es un instrumento (objeto práctico) que produce, significa y contiene, a su modo, al Universo, en tanto que recupera y le da sentido a un fragmento de él. De aquí, se sostiene que el cuerpo no puede reflexionarse si no es en conjunto con la “tecné” o técnica. Producir y significar son parte de la “naturaleza” humana, y éstos no pueden darse sin que sea de manera concreta, sin tener contacto “consciente”-“significativo” y simbólico. Del vínculo en el que se concreta esta tensión (producir y significar) es que infiero el concepto de “corporeidad”.

La naturaleza del homínido es, podríamos decir, incompleta; tiene que producirse siempre desde el inicio, no está acabada como la de los otros animales¹³⁵. El ser humano es

¹³⁴ Benjamín, Walter, *El libro de los Pasajes*, Ed. Akal, Madrid, 2005, p.466.

¹³⁵ Bolívar Echeverría hace referencia a los estudios de antropología cultural de Géza Roheim, que fueron inspirados en la teoría psicoanalítica de Freud, para evidenciar cómo en la transnaturalización: al impacto de lo social “deformado” y lo animal del cuerpo humano, le es inherente la violencia (bías). Para Roheim, “la característica de este animal, que se ocupa ante todo en reproducir su socialidad, es una infancia exageradamente prolongada en comparación con la “infancia” animal. Sólo en el caso de los animales humanos se da el hecho, por ejemplo, de que el recién nacido sea incapaz de mantenerse en vida por sí mismo inmediatamente después de su nacimiento... La

“expulsado del paraíso”¹³⁶, sin embargo esa violencia que lo lanza y lo aleja, bien del estado de divinidad (como creación) o bien de inacabamiento (como entidad sólo biológica), es determinante para afirmarse como humano, pero ha requerido de “prótesis” para su sobrevivencia y con ello, para iniciar la construcción de su humanidad. Desde su nacimiento tuvo que imitar a la Naturaleza, en esa “mimesis” encuentra la toma de consciencia de su “condición”; la creación de la agricultura y la “domesticación” del fuego fueron actos que transformaron la violencia de su precariedad, trans-naturalizándose para ir más allá de la angustia que implicaba su consciencia del devenir, entrando con ello, a una temporalidad propia¹³⁷. La trans-naturalización es un cierto grado de violencia, una tensión entre el respeto de normas y leyes que permiten la sobrevivencia colectiva, grupal, o la sublimación del acto animal ritualizado en lo sagrado; ambos crearon, como analizó Freud, la cultura.

El proceso de reproducción de los seres humanos ha ido haciendo violencia a la naturaleza hasta ganarle una parte del tiempo de maduración. Su “objetivo”: poder imprimir en el organismo, cuando todavía su maleabilidad es muy grande, un cierto tipo de comportamiento que sólo puede ser usado adecuadamente por un sujeto destinado a la libertad de elección... estará en capacidad de manejar un código en dos planos de articulación como es el código específico de la comunicación social, práctica y lingüística. Sólo él podrá aprender, por lo tanto, a

prolongación de la inmadurez orgánica más allá del nacimiento o fuera del seno materno es, para este autor, un hecho artificial, producido, es decir, provocado y guiado por la propia sociedad.” Echeverría, Bolívar, “Tras-naturalización”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 159.

¹³⁶ “Las ‘culturas primitivas’ pondrían al desnudo la ambivalencia radical del estar expulsados del Paraíso, de la “condena a la libertad” (Sartre) que caracteriza a la condición humana: desamparo, autoafirmación, torpeza, por un lado, pero autarquía, autoafirmación, creatividad, por otro”. Echeverría, Bolívar, “Violencia y modernidad”, en *Valor de uso y utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.p. 109.

¹³⁷ El cuerpo contiene una apertura activa- creativa de disfrute del cuerpo y una apertura pasiva- de goce de ese mismo disfrute. Esta apertura se lleva a cabo a través de dos temporalidades. En esta tensión ontológica entre “cuerpo –corporeidad” gravitan dos tiempos: el imaginario y el rutinario, que en la modernidad se reducen al tiempo productivo y al tiempo de descanso y distracción, por lo que el tiempo imaginario se borra o mixtifica haciendo que lo temporal sagrado se reduzca al individuo en su concreción atomizada.

combinar elementos que no son significativos por sí mismos y a construir con ellos totalidades significativas.¹³⁸

Así, por ejemplo, el ritmo de la procreación humana no se basa en los ritmos de la procreación animal, sino que los transgrede y transforma, manifestándose en esta disincronía trans-naturalizada de la sexualidad como cortejo lúdico, en su “deformación” como erotismo. La procreación transnaturalizada no deja de ser una relación básicamente animal pero subordinada a otra relación de tipo creativa, de reconocimiento propiamente erótico. La violencia (justificada como “paideia” o “dialéctica” por el autor en “Violencia y modernidad”¹³⁹) ha sido una disciplina (ascesis) que lleva a cambiar un papel precario y elemental de comportamiento, por otro más pleno y satisfactorio, es una violencia intersubjetiva que prevalece en el mundo del erotismo, como una peculiar manera de ejercer la violencia contra la continuidad de la vida animal natural para proponer otras formas que, siendo naturales (animales) también recrean su artificialidad (cultural).

La violencia primitiva fascina por lo que en ella hay de un sobreponerse a la nada. Nacida en virtud de una peculiar estrategia de sobrevivencia, de rebeldía frente a la condena a muerte que el conjunto de la vida animal dicta contra la vida humana, la comunidad arcaica ve frente a la fórmula de esa estrategia el secreto que garantiza la existencia misma de ella y su mundo. La fórmula en la estrategia de sobrevivencia en torno a la cual se constituye la comunidad arcaica es puesta por ésta en calidad de núcleo de la forma que la distingue, de su identidad o mismidad, y al mismo tiempo de garantía de su permanencia en el mundo.¹⁴⁰

La violencia subyace en todas las constricciones del mundo social desde las épocas arcaicas hasta nuestros días. La violencia como *técne* expulsa de su naturalidad al ser humano al reprimir, sublimar o fortalecer determinados aspectos de su “sustancia

¹³⁸ Echeverría, Bolívar, “Tras-naturalización”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 159.

¹³⁹ Echeverría, Bolívar, “Violencia y modernidad”, en *Valor de uso y utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 109.

¹⁴⁰ *Ibíd.*

animal”, y adecuarla a una figura de humanidad; así la violencia que construye en virtud de la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida a favor de otras, en medio de la escasez de oportunidades de vida o de la hostilidad de lo extrahumano; en este sentido B. Echeverría evidencia uno de los eslabones que marcan el rumbo en la concreción humana: “Sólo la escasez como horizonte de lo concreto en la historia de la humanización o trans-naturalización entrega la clave para la comprensión de los innumerables intentos de regresión al productivismo sexual animal que han puesto límites a la erotización de la sexualidad humana y que han dado lugar a los también innumerables usos y costumbres amorosos.”¹⁴¹

La manifestación de la violencia arcaica o pre-moderna se modifica radicalmente al dejar de presentarse de modo abierto y brutal, para reproducirse ahora por medio de formas más sutiles y encubiertas¹⁴². En este sistema se requiere que la violencia se mixtifique; es decir, que la vida se presente bajo el código del “sistema salarial”, en el que hasta “el trabajo no pagado se presente como trabajo pagado”, lo que hace que incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentren bajo el signo de la armonía. Con ello se neutraliza la “escasez artificial” a la que es sometido el “cuerpo social” asalariado depositándose en la individualidad, con el término de “inhumano”, las repercusiones

¹⁴¹ *Ibíd.* p. 165.

¹⁴² Karl Marx llama, a la “naturalización de la violencia” en la explotación del obrero al capital, “subsunción formal” y “subsunción real”. La característica que es interesante destacar es la de la “subsunción real” que conlleva implícitamente el aumento de la productividad a través de la tecnología; entre más avanzada esté la tecnología productivista, cada vez es más barata la fuerza de trabajo, y el obrero tiene que ingeniárselas para sobrevivir con menos salario. En la subsunción real se controla y castiga la capacidad del trabajo para ser un engranaje más de los medios de producción, cfr. Marx, Karl, “La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización”. Fragmentos de los manuscritos de 1861-1863. Selec. y trad. Bolívar Echeverría. México, Ed. Ítaca, México, 2005 y, también, del mismo autor, la obra *El capital. Capítulo VI (inédito)*, Ed. Signos, Buenos Aires, 1971.

negativas de esta “artificialidad de la naturaleza” haciendo que la naturaleza, animalidad pulsional, inconsciente o carnal sea reprimida en el deseo, ocultando con ello, la “escasez artificial” que genera el sistema, que es de donde proviene la “violencia” moderna y no de esa supuesta “animalidad”.¹⁴³

El trabajador moderno, “libre por partida doble”, dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse, sobre la base de esa humanidad disminuida, como represión de la corporeidad animal del mismo. De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el instrumento animal de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin.¹⁴⁴

La violencia es por lo tanto, una constante que la modernidad capitalista intenta ocultar o mixtificar para cambiar la relación arcaica de “escasez natural” y sacrificio ritual por la del fetiche-dinero que está en la base de la “escasez artificial”; donde lo numinoso se vuelve meramente el mercantil “precio” basándose en la objetivación de las relaciones.

En función de este sistema de mixtificación de la violencia resulta fundamental distinguir entre cuerpo y corporeidad. La modernidad capitalista pretende imponer el progreso para “generar la paz mundial” y con ello erradicar la violencia, intenta hacer como si la “normalidad” en el mundo no necesitara del enfrentamiento y pudiera intercambiarse por las leyes del mercado, como si un alma angelical ajena a la violencia cancelara los apetitos rebeldes de la vida. En ella, la multiplicidad de realidades tienen que ceñirse a la imagen consagrada del mundo moderno, el de los empresarios o propietarios privados; así, nos

¹⁴³Para Echeverría la “animalidad” humana es política, consiste en la constante “trans-naturalización”. Contraria a la visión positivista de la modernidad capitalista que ve en la *animalidad* la causante de la violencia.

¹⁴⁴Echeverría, Bolívar. “Modernidad y Capitalismo. 15 Tesis”, en *Las ilusiones de la modernidad*, cit., p.181.

dice Echeverría que la normalidad no es otra cosa que el acondicionamiento absolutamente beneficioso para ellos, donde "...hay una como "verdad" que está de su lado: el sentido "objetivo" de los hechos del mundo capitalista – que se entrega en los datos sensoriales que son, como se sabe, "a prueba de toda duda" –y su propio sentido "subjetivo" burgués son uno sólo; tienen por tanto que coincidir".¹⁴⁵

Bolívar Echeverría evidencia el retorcimiento de la vida "recta" o normal, del terreno prístino, puro y horizontal, al exponer cómo la violencia no es algo de lo que esta "sociedad civil" pueda prescindir, sino que por el contrario, en ella se "naturaliza" la *violencia destructiva, ya no por la escasez natural sino por la artificial*, al negar las necesidades de concreción de lo humano a fin de abstraerlo y homogeneizarlo en la forma de la "valorización del valor".

El cuerpo se encuentra en el mismo terreno de la "violencia", no en el abstracto e ideal como el de la esfera de la circulación del valor, éste es cosificado para ser el objeto principal de la violencia; es decir, para que se individualice y concrete el abstracto y libidinal "malestar en la cultura" a través de la culpa. Así, el individuo "humano" es responsable aisladamente y, al mismo tiempo, objeto de su violencia; se encuentra escindido en tanto que ciudadano moderno. El cuerpo es decodificado a través de este arsenal de "perversiones", "naturalizándolo" a través de la noción anatómica y cosificada de "cuerpo".

¹⁴⁵Echeverría, Bolívar, "Definición del discurso crítico", en *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 46.

Echeverría rompe (dinamita) la dicotomía que postula esta heterogeneidad substancial entre la práctica material y la guía espiritual de la vida humana que “naturaliza” al clasismo, que es un racismo con el que se pretende ocultar la desigualdad social. La ruptura con la modernidad capitalista es a partir de que el proceso civilizatorio de la modernidad no esté determinado sólo por el post-modernismo, que cínicamente niega la autoafirmación “ciudadana” de democracia sustituyéndola por la afirmación del “propietario burgués”, y la del derrotista que no puede encontrar ninguna salida a la barbarie en la que está instalado. En lugar de este proceso, Echeverría consigna otra modernidad, que no ha sido pero que podría ser, pero que es crítica del capitalismo.

El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etc.). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una “promesa objetiva” de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo.¹⁴⁶

En la tesis 10 titulada “La violencia moderna: corporeidad como capacidad de trabajo”, de su brillante ensayo *Modernidad y Capitalismo. Quince Tesis*, el autor explora cómo se disminuyó la *corporeidad humana* sólo a capacidad de trabajo; cómo las potencialidades que en el cuerpo estarían de manera plena, en “armonía” con la naturaleza y con las demás relaciones sociales, son reprimidas y marginadas para convertir al cuerpo exclusivamente en una mercancía que requiere de su negación individual y colectiva; es

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p.182.

decir, la experiencia que se corporeiza en el hacer de los “valores de uso” requiere ser anulada para estar en “reciprocidad” con la lógica de las mercancías modernas.

Con el capitalismo, la violencia se hace estructural y es transfigurada, embozada, por medio del mecanismo del salario y del intercambio de mercancías. La base, que funciona como significante, por medio de la cual se universaliza el significado de lo “humano” que es el de ser propietarios privados; es decir, que la humanidad de la “persona” se afirma sólo en la medida de su ser asalariado – aunque en la práctica no ejerza un trabajo remunerado – de su capacidad potencial de ser “fuerza de trabajo”. Con este planteamiento del código productivo es que se “naturaliza” lo humano, la identidad de la persona emerge exclusivamente como fuerza de trabajo.

Borrada como acción del otro, desconocida como instrumento real del salario se presenta como una especie de castigo que el cuerpo del trabajador debe sufrir por culpa de su propia deficiencia, por su falta de calificación técnica o por su atavismo cultural. Castigo que atomiza su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los comportamientos más inofensivos de la vida diaria: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento.¹⁴⁷

Para que la vida social perdure en la modernidad capitalista, para que sea “orgánica y civilizada” ante las amenazas de inestabilidad -como la desarticulación o el salvajismo- que se dan en situaciones extraordinarias, “en fisión” como en la revolución, o en descomposición como en las catástrofes, ha requerido siempre de producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica en la que permanece “un alto al fuego limitado pero permanente”, un mínimo indispensable de armonía social. Este pacifismo igualmente engañoso se hace imprescindible, porque la paz generalizada es

¹⁴⁷ Íbid. p. 180.

imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez artificial.

La “escasez artificial” tiene que ser interiorizada y refuncionalizada en la reproducción de la sociedad, y la única manera que tiene de hacerlo es a través de la imposición de una *injusticia distributiva sistemática*. Es la escasez la que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad en contra de la parte más perjudicada, la creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, cuando –además de los aparatos de represión – aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de *autobloqueo* de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados.¹⁴⁸

¿Cómo el capitalismo sigue explotando de manera sistemática y sin la intervención de la fuerza, en la que la violencia moderna es aceptada sin miramientos de forma “natural”? La respuesta es que para que la violencia moderna sea sistemática y se garantice la “paz perpetua” de la socialidad, se requiere de la desigualdad económica, paradójicamente a través de las formas de la igualdad política. La sociedad impone una identidad de “dos caras”: la de “ciudadanos” en la empresa histórica llamada Estado nacional donde se homogeneizan las diferencias jerárquicas, y la de “burgueses” en una vida económica compartida, en la que se es “socio” en tanto que se es propietario de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma. La consistencia y función de este dispositivo es lo que distingue a la vigencia de la “paz social” en la modernidad capitalista, que hace que las relaciones

¹⁴⁸ Echeverría, B., “Modernidad y Capitalismo. 15 Tesis”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, cit., p.177. Las cursivas son mías. El análisis crítico de la conformación de los “dispositivos de autobloqueo” que se puede rastrear en la obra de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico, en especial en el punto IV. Servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos*. Su reforzamiento y legitimación son analizados finamente en *El Capital* de Marx a partir de los usos del ‘fetichismo’, y que más adelante serán analizados por Michel Foucault en los mecanismos de interiorización de la disciplina, en particular la obra *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*.

interindividuales violentas se encuentren bajo el signo de la “armonía”, ya que el requisito fundamental de la actual vida civilizada moderna es la aceptación “de grado y no por fuerza” (de los individuos en su calidad de trabajadores) de una situación en la que la propia *inferioridad* social (económica) sea constantemente regenerada.

En la modernidad capitalista la “forma social-natural” en tanto que valor de uso muta de mil maneras, continúa en uso pero de manera alterada por la forma del valor. “El capitalismo es una alteración, todo lo profunda que se quiera de la vida, una forma de torturarla, pero no de matarla”.¹⁴⁹ En esa alteración de la forma natural en la forma de valor se encuentra soterrada la violencia; como lo denuncia Echeverría en una afirmación contenida en su texto “Violencia y modernidad”: “‘Vivir y dejar vivir’ es la norma de la sociedad civil: no hay que olvidar que para un propietario privado es siempre más provechoso el contrincante vivo –convertido en deudor- que el enemigo muerto”.¹⁵⁰ Y la deuda se hace efectiva a partir de la culpa.

Propietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, es decir, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del “espíritu respecto de la materia”. Como tal, el ser humano no es su cuerpo, sino que *tiene* un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo *status de humano* precisamente en la medida en que es objeto de su violencia.¹⁵¹

En todo caso, resulta claro que dicho “dispositivo de autobloqueo”, como parte de ese montaje en la modernidad capitalista, requiere de la negación del “instinto”, de “la

¹⁴⁹ Cué, Alberto, en entrevista con Bolívar Echeverría, “Por una modernidad alternativa”, en Revista *Fractal*, en el sitio, <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal55AllbertoCue.html>

¹⁵⁰ Echeverría, Bolívar, “Violencia y modernidad”, en *Valor de uso y utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, p. 99.

¹⁵¹ Echeverría, B. “Modernidad y Capitalismo. 15 Tesis”, en *Las ilusiones de la modernidad*, cit., p.179.

animalidad” y de “la agresión” como formas de exclusión de la otredad para aceptar las normas de la “Segunda Naturaleza” (negaciones sobre las que Norbert Elías ha instruido abundantemente¹⁵²). Se es “humano” en tanto que se hace del “cuerpo un objeto” dentro del marco de relaciones que niegan la corporeidad. Lo que implica el estatus de humano es aceptar la negativa hacia el cuerpo; es decir, se niega uno mismo como objeto de la violencia.

Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como violencia del dominador, disculpándose como mecanismo necesario de defensa ante la amenaza de “lo nuestro por lo ajeno”; disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios a mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente en cambio, es des-conocer la violencia del explotador e imputar cualquier efecto de la misma a la presencia directa y en bruto de una hostilidad exterior. Des-conocerla es lo mismo que negar su necesidad dentro del mundo social establecido; remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso y su conquista de “lo otro”; a una falta o un exceso de velocidad en la expansión de las fuerzas productivas o en la eliminación de las formas sociales pre-modernas o semi-modernas... conjunto irremediamente defectuoso de facultades y calificaciones productivas, el cuerpo del individuo moderno es, una y otra vez, premiado con la ampliación del disfrute y al mismo tiempo castigado con la neutralidad del goce correspondiente.¹⁵³

El dispositivo que sella esta interpenetración del premio y el castigo es el que disecta y separa artificial y dolosamente a la primera dimensión: del disfrute del cuerpo –la de su apertura activa hacia el mundo –, convirtiéndola en el mero gasto de un recurso renovable durante el “tiempo como fuerza de trabajo”; de la segunda dimensión de ese disfrute del cuerpo –la de su apertura pasiva hacia el mundo–, reducida a una simple restauración del trabajador durante el tiempo de descanso y diversión. El sistema requiere mantener esta “mixtificación” de la violencia que oculta bajo los signos de armonía, dispositivo que niega

¹⁵² Elías Norbert, *El proceso de la civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ed. FCE, México, 2011.

¹⁵³ Echeverría, B. “Modernidad y Capitalismo. 15 Tesis”, en *Las Ilusiones de la modernidad, cit.*, p.181.

la concreción diversa de identidades. A través de dicho dispositivo se “naturaliza” en el cuerpo humano la “artificialidad” creativa negando con ello la politicidad diversa de las concreciones de “corporeidad” propia de la condición humana, obteniéndose como consecuencia el que la naturaleza “dual” de lo humano (natural-artificial) se cosifique y enajene. El vaciamiento ético de la actividad política tiene que ver con la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas.

Visto así, el cuerpo no es un objeto aislado del espíritu, tiene una manera particular de vincularse inextricablemente con él ya que en su reproducción “material” se encuentra de manera inevitable su “proto-forma” y, al mismo tiempo, con su semiosis (significante y significado) cambia su identidad o corporeidad de manera histórica; el cuerpo, en ese sentido, posee una identidad y naturaleza propias constituidas por la indisolubilidad cuerpo-espíritu, cuerpo-corporeidad.

La “segunda naturaleza”, que gravita en torno a la “valorización del valor”, se concretiza en el cuerpo negándolo como corporeidad y haciendo de éste una “naturalización” a través de la Imagen moderna que fetichiza el vínculo con la Otredad, haciendo que su “valor de uso” concreto se haga valor universal y, por lo tanto, sólo pueda concretarse como “fuerza de trabajo”. En ella, la relación entre el objeto y el sujeto, a raíz de la división del trabajo, está tan profundamente rota que ya no somos conscientes de lo que implica la “hechura de un objeto”, y nuestra subjetividad se aísla tanto de la relación con los objetos que, para suplir esa falta, se generan imágenes que vinculan una concreción falsa con las necesidades de la “condición humana”, haciendo que lo identitario sea

determinado por la lógica de la productividad, reducida a una imagen “que vale más que mil palabras”. La mixtificación de la violencia es, entonces, la conquista de la “concreción” particular de la Otredad en aras de una imagen abstracta que la neutraliza.

En la vigencia de esta subcodificación, todo sucede como si un mensaje singular resultara “naturalizando” o convirtiendo en el principio inherente e incuestionable de una restricción sistemática de todo el conjunto de posibilidades que el código general delimita para la producción/consumo de significaciones. Un mensaje singular, absurdo según la tendencia elemental del propio código, pero tan necesario históricamente como la organización capitalista de la reproducción social: el lenguaje que afirma la identidad entre la autoproducción del sujeto comunitario y la autovalorización del valor.¹⁵⁴

La “naturalización”, como forma mixtificada de la violencia, nunca se había podido ejercer con tanto desapego ni con tanta eficacia como en la época moderna, la desmaterialización en el proceso de “reproducción social”, el vaciamiento de las concreciones de los cuerpos del “valor de uso” ha hecho que la violencia se ejerza como si fueran simples vehículos de un “imperativo de pretensiones astrales” y que pasan de manera “normal” dentro de los criterios valorativos del comportamiento humano.¹⁵⁵

3.2) La irrupción de la “segunda técnica” como transgresión lúdica.

Para Echeverría, la reflexión que tiene Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, le permite contra-argumentar ante el discurso dominante,

¹⁵⁴ Echeverría, Bolívar, “Definición del discurso crítico” en *El discurso crítico de Marx*, cit., p. 44.

¹⁵⁵ “Nunca como en la época moderna los manipuladores de la “voluntad popular” – los que ponen en práctica “soluciones” más o menos “finales” a las “cuestiones” sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etc. – habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un “imperativo” de pretensiones astrales – la *Vorsehung* – que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano” Echeverría, B. “Modernidad y Capitalismo. 15 Tesis”, en *Las ilusiones de la modernidad*, cit., p.182.

La reflexión que hace Benjamin acerca de la obra de arte en la época de la nueva técnica culmina teóricamente en una distinción – que da fundamento a todo el vuelo utópico de su discurso- entre la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuadora de las estrategias de sociedades arcaicas – dirigidas todas ellas a responder a la hostilidad de la naturaleza mediante la conquista y el sometimiento de la misma-, y la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso – reprimida, mal usada y deformada por el capitalismo-, cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza ,sino el “telos lúdico” de la creación de formas en y con la naturaleza, lo que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o el descubrimiento de “otra naturaleza”.¹⁵⁶

Walter Benjamin tiene en la mira de su análisis los cambios esenciales que la reproductibilidad técnica ejerce sobre la ideología en el arte del siglo XIX, y las repercusiones en la división de clases de la sociedad del siglo XX. A partir de lo anterior, es posible inferir la construcción de una “segunda naturaleza” corporal. El autor judío-alemán reconoce la importancia que tiene la reproductibilidad técnica como tendencia global, al mismo tiempo que cuestiona las implicaciones de ésta como embestida política en ese desarrollo.

Lo importante para Benjamin es explicitar la dialéctica de contradicciones en la que tiene lugar la ruptura del arte con el poder, para lo cual se sirve de la coyuntura histórica esencial de la Alemania de entre guerras; así, Benjamin devela las jugadas que se dan en la batalla entre lo cultural y la política. También redefine otros conceptos para incursionar en caminos apenas vislumbrados, donde una esperanza emerge: la vitalidad como juego artístico en el que la vida misma se politiza. El cometido central en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* es cuestionar lo aurático en el arte, es decir, su carácter único e irrepetible y que proviene de que lo valioso para ella resultó de una

¹⁵⁶ Echeverría, Bolívar, “Introducción. Arte y utopía”, en Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ed. Ítaca, México, 2003, p. 51.

epifanía o carácter sobrenatural para, a continuación, cuestionar igualmente a la técnica exclusivamente al servicio de la dominación. Pero Benjamin no se detiene allí, también arremete contra la “naturalidad” de la percepción, al destacar que ésta se transforma históricamente,

... en las revoluciones irrumpe una doble voluntad utópica. Puesto que no es solamente la segunda naturaleza, a la que la colectividad somete con la técnica tratándola como si fuera la primera, la que plantea sus exigencias revolucionarias. *Tampoco a la primera naturaleza, la orgánica, y en primer lugar la del organismo corporal del individuo humano, se le ha hecho la menor justicia.* Sus exigencias sólo deberán aparecer en el proceso de desarrollo de la humanidad en el momento en que los problemas de la segunda naturaleza...^{*157} [Que sean comunes en la sociedad]

Así, recalca en una tesis radical: la posibilidad de concebir y construir una “segunda técnica” que libere a la sociedad en el conjunto de las relaciones de mando-obediencia que se han “naturalizado”. Esta segunda técnica debe posibilitar la ruptura de la dominación del capitalismo, ¿cómo? A través de la reproductibilidad técnica desarrollada¹⁵⁸. Y siguiendo con la reflexión B. Echeverría nos dice:

Tratar con el nuevo “sistema de aparatos” en el que ya se esboza esta “segunda técnica” requiere de la acción de un sujeto democrático y racional capaz de venir en el lugar del sujeto automático e irracional que es el capital. Este nuevo arte sería el que se adelanta a poner en acción a ese sujeto, el que le enseña a dar sus primeros pasos, “si el criterio de autenticidad llega a faltar ante la producción artística, es que la función social del arte en su conjunto se ha transformado. En lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber: su fundamentación en la política.¹⁵⁹

¹⁵⁷ *La cita está inacabada, Benjamin, Walter, “Tesis XV Recepción de la pintura, en Nota 23”, en Echeverría, Bolívar, “Introducción. Arte y utopía”, en Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., pp. 123-124. El subrayado es mío.

¹⁵⁸ W. Benjamín ve en el cine la oportunidad emancipadora de los “códigos auráticos”, ya que en la cinematografía del primer tercio del siglo pasado, se da la posibilidad de construir una transformación radical entre la relación del creador, la obra y el espectador.

¹⁵⁹ Echeverría, Bolívar, “Introducción Arte y utopía”, en Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., p. 51.

Ahora bien, si para Benjamin lo político se despliega en escenarios aparentemente ajenos al de la política propiamente dicha, tal como se juega en el ámbito del arte, entonces esto nos autoriza a suponer que lo político que en el arte se juega repercute indudablemente en los cuerpos. La política omite a la ética en la modernidad capitalista, ya se vio, lo que permite la apropiación agresiva de la naturaleza y la “naturalización” de la injusticia distributiva. Para Echeverría emerge también la posibilidad de que con la segunda técnica se construya otra versión de la “segunda naturaleza”, donde el arte tenga también una fundamentación política que permita que un *telos* lúdico recree formas en y con la naturaleza donde la vida se politice, se socialice, sin ser reducida al mero alquiler de la fuerza de trabajo. ¿Es posible hablar de la politización de las percepciones; es decir, hacer público, social e histórico lo que podría parecerse natural e inmutable como lo es la percepción meramente orgánica del cuerpo? En otras palabras, ¿la percepción visual, sólo obedece a las leyes de la óptica geométrica newtoniana que como se sabe, considera únicamente fenómenos como la reflexión y la refracción, por medio de rayos incidentes y reflejados en superficies planas, cóncavas y convexas? Benjamin lo “supera”, va más allá para hacer emerger su hipótesis revolucionaria de la reproductibilidad técnica como una “segunda naturaleza” que pueda ser reconstruida desde la educación lúdica.

Benjamin afirma que la percepción no es un mero hecho natural, que las leyes de la óptica geométrica son necesarias para explicar la percepción orgánica, no así la cultural: “El modo en que se organiza la percepción humana, el medio o espacio en que ella tiene lugar, está condicionado no sólo de manera natural, sino también histórica”. Si vemos atentamente la noción de espacio pictórico paisajístico de Giotto (1276-1337) y lo

confrontamos con los renacentistas o, más aún con los de Vermeer (1632-1675), notaremos claramente las enormes diferencias entre uno y los otros. Con el primero observamos el espacio absoluto, no como error de perspectiva, que no la hay, sino como la expresión visual del poderío divino representado pictóricamente como inconmensurable y eterno. En cambio en los dos restantes, el espacio es el despliegue de su geometrización, donde la perspectiva representa una realidad engañosa, pero que consideramos "exacta". El espacio ya es medible, representable, aprovechable, representando ilusoriamente tres dimensiones en dos.

El camino ha sido largo, desde la Grecia clásica (donde las teorías de la sensibilidad, de la percepción, como objeto de estudio de la estética, por ejemplo con su teoría de la mimesis como representación bella de la naturaleza), hasta la conceptualización del arte como lo sublime al margen de la sociedad con Hegel, es que el arte se ha circunscrito sólo a la apariencia bella decodificada universalmente; mejor dicho, impuesta unilateralmente por los mandarines de la cultura, en sociedades aparentemente homogéneas y que Benjamin presenta como lo aurático es que se ha presentado estas contradicciones en el terreno de lo simbólico; Benjamin, por el contrario, en el texto aludido destacó las condiciones sociales en las que se conceptualizan las maneras de percepción sensorial, así como el medio y el espacio en el que ellas tienen lugar y que se han transformado a lo largo de la historia.

Al servicio de la magia, el arte de los tiempos prehistóricos conserva ciertas propiedades que tienen una utilidad práctica. Que la tienen, probablemente, en la ejecución de operaciones mágicas (tallar una figura de un ancestro es en sí mismo un procedimiento mágico), en la prefiguración de las mismas (la figura del ancestro modela una posición ritual) o como objeto de una contemplación mágica

(mirar la figura del ancestro fortalece la capacidad sobrenatural del que la mira). Los objetos con este tipo de propiedades ofrecían imágenes del ser humano y su entorno, y lo hacían en obediencia a los requerimientos de una sociedad cuya técnica sólo existe si está confundida con el ritual. Se trata por supuesto de una técnica atrasada si se las compara con las de las máquinas. *Pero esto no es lo importante para una consideración dialéctica; a ésta le interesa la diferencia que consiste en que mientras la primera involucra lo más posible al ser humano, la segunda lo hace lo menos posible.*¹⁶⁰

El involucramiento del ser humano, su experiencia vital, en la segunda técnica es reducida casi hasta ser expulsada con el adelanto tecnológico. La construcción identitaria de la corporeidad es erosionada hasta reducirla a la constatación inmediata del cuerpo. Mera “tabla rasa”, espectadora del sujeto automático en su reproductibilidad.

Para hablar de la transformación de las funciones del cuerpo con el arte es importante resaltar los dos polos a los que Benjamin alude en la producción artística: el primero comienza con las imágenes que están al servicio de la magia y con ella, a la función del valor de culto; el segundo, con la reproducción técnica que trasciende los límites de la propia naturaleza, lo que dio lugar al valor de exhibición. El primero exige que la obra de arte sea mantenida en lo oculto, mientras que el segundo se actualiza a partir de su exhibición, característica propia del arte moderno. De aquí el “abuso” de llamar arte rupestre a lo que no lo era, pues sus manifestaciones pictóricas se encuentran, en general, en lo recóndito de las cuevas, en lo oscuro y sólo visto con el fuego ritual, y cuya función es opuesta a lo contemplativo. Este “arte” poseía más funciones que la mera exhibición-contemplación. La pintura rupestre será considerada como arte hasta la Modernidad. Altamira y Lascaux, epítome de la pintura rupestre, fueron re-descubiertas hasta hace menos de 150 años la primera, y en 1940 la francesa.

¹⁶⁰ Echeverría, Bolívar, “Introducción: Arte y utopía”, en Walter, Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., p.55. El subrayado es mío.

La importancia de la Magia, que resalta Benjamin en la Tesis VI, es que mientras que ésta ofrecía “imágenes del ser humano y su entorno, y lo hacían en obediencia a los requerimientos de una sociedad cuya técnica sólo existía si estaba confundida con el ritual”¹⁶¹, en ella se involucraba lo más posible al ser humano; por el contrario, el arte que depende de la técnica como valor de exhibición va substituyendo la relación del ser humano con su experiencia corporal por la relación con las máquinas.

La relación del ser humano con la reproductibilidad técnica es una constante en el desarrollo del arte; está siempre ha estado presente en la relación del ser humano con la naturaleza, pero lo esencial es que con el surgimiento de la reproductibilidad técnica se trascienden los límites corpóreos, ejemplos abundan, baste mencionar al microscopio y el telescopio; paradójicamente, la reproductibilidad técnica posibilita el juego lúdico en el que el ser humano se enajena de sí, sale fuera de sí y crea una segunda naturaleza.

En cierto modo, el acto culminante de la primera técnica es el sacrificio humano; el de la segunda técnica está en la línea de los aviones teledirigidos, que no requieren de tripulación alguna. Lo que guía a la primera técnica es el de “una vez por todas” (y en ella se juega o bien un error irremediable o bien un sacrificio sustitutivo eternamente válido). El origen de la segunda técnica hay que buscarlo allí donde, el ser humano empezó a tomar distancia frente a la naturaleza. En otras palabras, hay que buscarlo en el juego. La intención de la primera sí era realmente el dominio de la naturaleza; la intención de la segunda es más bien la interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad. La función social decisiva del arte actual es el ejercitamiento en esta interacción concertada.¹⁶²

Con la época de la reproducción técnica acontece una transformación radical, la originalidad del arte y la percepción corporal son trascendidas por la fotografía y el cine. La tecnología crea la reproducción de las imágenes como un mundo paralelo al real, en

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Echeverría, Bolívar, Introducción “Arte y utopía”, Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., p.56.

sentido estricto: *“hace que la imagen se acerque a la mirada y se aleje de la realidad”*. Esto nos conduce a preguntar cuáles son las funciones del cuerpo que se requería desarrollar y con qué finalidad eran usadas. Por ejemplo, en la Tesis II se expone cómo la litografía acompañó a la vida cotidiana ofreciéndole ilustraciones de sí misma. Posteriormente, la fotografía la superó, con lo cual *“la mano fue descargada de las principales obligaciones artísticas dentro del progreso de reproducción de imágenes, obligaciones que recayeron entonces exclusivamente en el ojo. Puesto que el ojo capta más rápido de lo que la mano dibuja, el proceso de reproducción de imágenes se aceleró tanto, que fue capaz de mantener el paso con el habla”*.¹⁶³

Para ilustrar lo precedente, Giovanni Sartori ha expuesto la transición del Homo Sapiens en Homo Videns, donde aún la racionalidad constreñida por los mandarines de la cultura ha sido erosionada de tal manera que la argumentación formal y hasta la dialéctica han sido sustituidas por la mera imagen. En este contexto, las ideas de Benjamin adquieren su importancia real al marcar cómo a través de la construcción de la segunda naturaleza, ubicada en la tensión entre la cultura y la política, ofrece la oportunidad de conceptualizar, al menos, una vía que dé cuenta de ello y que ofrece la posibilidad de la crítica y la reflexión de lo que se ha mantenido al margen: la lucha de clases. Con esto es posible, el que a través de una re-educación se pueda llegar a la construcción del bien común como finalidad y donde el camino, el cómo, se haga de manera lúdica.

¹⁶³ Benjamin, Walter, *“Tesis II. Reproductibilidad técnica”*, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., p. 40.

La corporalidad física es transformada con el cine, la imagen a partir de los movimientos y los espacios ha trascendido la experiencia y la percepción individual para transformarlos en un medio para el “sistema de aparatos”; el surgimiento moderno de las masas adquiere sentido como cuerpo social. El cuerpo ha sido completamente compenetrado por la máquina y substituido por la imagen, la materialidad corpórea queda reducida a la compenetración con la tecnología. A partir de la reproductibilidad técnica de la fotografía, pero particularmente con el cine, el cuerpo se ha transformado de cuerpo-individuo, como lo construyó la modernidad ilustrada con sus disciplinas y leyes del Estado, a cuerpo-masa articulado a través de la reproductibilidad técnica del cine.

La reproducción masiva de las obras de arte, en particular la reproducción que revolucionó el cine, no está interconectada solamente con la reproducción masiva de los productos industriales, sino sobre todo con *la reproducción masiva de actitudes y desempeños humanos*. He aquí la moderna educación sentimental y política que, en su momento, B. Echeverría, sintetiza con el concepto de “blanquitud”.

Con el cine, las masas adquieren un nuevo tipo de percepción o sensibilidad que sería la “rubrica formal” de los cambios que caracterizan la nueva época. El cine transforma radicalmente la percepción y con ello el disciplinamiento de los cuerpos; ya no es necesaria la vigilancia panóptica que se utilizó en las grandes fábricas, sino que es el público el que vigila: encerrados en un cuarto oscuro, separados en sus asientos se observa, califica y descalifica a la imagen que corre ante la mirada de la masa, como refuncionalización del mito de la caverna platónica. “La vida de las masas ha sido desde siempre decisiva para el rostro de la historia. Pero esto: que las masas hagan, expresa de

manera consciente, y como si fueran los músculos de ese rostro, la mímica del mismo, es un fenómeno completamente nuevo. Es un fenómeno que se hace patente de muchas maneras, y de una especialmente severa en lo que respecta al arte”.¹⁶⁴

Para Benjamin es necesario subrayar que al imponer a la capacidad de exhibición como el tema más importante en el examen calificador, *el cine mide el ámbito global de los modos de comportamiento humano respecto de un sistema de aparatos*, y que lo hace de la misma manera en que se mide el rendimiento productivo del trabajador industrial en las fábricas”.¹⁶⁵

Con la propuesta de la “segunda naturaleza”, Benjamin realiza una crítica materialista esencial, con la cual es posible cuestionar, a partir de la técnica liberada o “segunda técnica”, al dominio de las fuerzas sociales elementales como condición del dominio sobre las naturales y con ello también, posibilita profundizar en el análisis de la politización de los cuerpos que a partir de la reproductibilidad técnica adquiere a la masa como el rostro que dirige la mirada. En ese sentido, la corporeidad termina por ser totalmente “naturalizada”. También con el surgimiento de la reproductibilidad técnica, es posible superar la relación de escasez; la “segunda técnica” como crítica del dominio tanto de la naturaleza como de las fuerzas sociales elementales, le permite a Benjamin atraer la reflexión de Marx en torno al “origen de la propiedad privada” como crítica a la “naturalización” de la explotación, despojo, represión y exterminio.

¹⁶⁴ Benjamin, Walter, “Tesis II, Reproductibilidad técnica, Nota 2”, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., p. 114.

¹⁶⁵ Benjamin, Walter, “Tesis XII, Exhibición ante la masa, Nota 11”, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., p. 118.

Para Benjamin “las revoluciones son vitalizaciones de la colectividad, intentos de dominar aquella segunda naturaleza en la que el sometimiento de las fuerzas sociales elementales se ha vuelto indispensable como *precondición* de un sometimiento técnico más alto de las fuerzas elementales naturales...”¹⁶⁶ Benjamin expone dialécticamente las jugadas que ponen en jaque a la subcodificación capitalista, mostrando detrás de las partidas de ajedrez del enano jorobado, el juego lúdico del desenmascaramiento, por parte del lector revolucionario. Su tirada es entonces doble: mostrar el juego ilusorio en las necesidades de las masas a la vez que su posibilidad de ruptura. Finalmente, la reflexión a la que invita Benjamin no es a una crítica pesimista, como puede leerse a través de la escuela de Frankfurt¹⁶⁷, sino una crítica que recrea a contrapelo de la “segunda naturaleza”, lo lúdico.

3.4) La corporeidad erótica

La corporeidad erótica es una expresión que desafía y transgrede a la “segunda naturaleza”, la de la modernidad capitalista que se impone como única realidad posible, irrumpiendo en el espacio-tiempo productivista para convertirlo, así sea efímeramente, en una vivencia lúdico-creativa, como otra manera de estar, ser y tener un cuerpo.

Esta “versión” de la “segunda naturaleza” que irrumpe en una suerte de teatralización, como en el barroco, propone no la catarsis, tampoco sólo el distanciamiento brechtiano, pues va más allá de la ruptura de “la cuarta pared”. ¿Cuál es la diferencia entonces?

¹⁶⁶Benjamin, Walter, “Tesis XIV, El pintor y el hombre de cámara, Nota 23”, en, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cit., pp. 123-124. En este sentido, el cine se pone al servicio de la sociedad de masas, como herramienta a partir de la cual es posible re-crear una segunda naturaleza; es decir, una realidad en la que el juego, la alegría, el placer y hasta el mismo ocio fuesen elementos que irrumpieran la solemnidad burguesa.

¹⁶⁷Adorno, Theodor, y Horkheimer, Max, “Interés sobre el cuerpo”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 277.

Hacer de la vida misma un espacio escénico que potencie la conciencia-vivencia de la inseparabilidad del cuerpo y su corporeidad lúdica.

La corporeidad erótica busca el reconocimiento de la “otredad” en sí misma y el “animal” sale a su encuentro: el cuerpo, lo más material, vehículo en el laberinto, afirma placenteramente la vida, aún en la muerte con su corporeidad metafísica (política). En su movimiento ondulante, transgrede las identidades delimitadas por la productividad (nacionalismos, la de los triunfadores “winners” o “salvati” contra los perdedores “sommersi” o “losers”) abriéndose a la incertidumbre en la ruptura del código establecido. La explosión que se procura tiene como base el despilfarro, la ruptura del transcurso lineal del tiempo productivo, que muta en elipse donde en uno de sus focos habita no ya el monstruo sino lo divino, en el otro lo terrestre, para fundir lo sagrado y lo profano: el misticismo y el erotismo.

Con el cuerpo erótico se manifiesta por partida doble el mestizaje entre dos otredades. El mestizaje primero se plasma en la corporeidad erótica para romper la sintaxis lineal, del sujeto-verbo-complemento, que lo fija a dos sujetos especializados: emisor y receptor, ajenos uno a otro en sus funciones enteramente codificadas desde fuera. El mestizaje inicial transgrede su frontera para con-fundir dos identidades individuales. Aquí realmente el medio es el mensaje, en la unión teatralizada de las fronteras que sólo sirven para ser transgredidas, donde los límites son constantemente invadidos en el intercambio mutuo de ambas direcciones.

El mestizaje segundo se concreta en un solo individuo pero entre dos entidades: el cuerpo y su politicidad metafísica; entre el cuerpo y su corporeidad que con la voluntad de forma adquiere la escenificación senso-espiritual del transporte erótico-místico, como el de la Santa Teresa berniniana, barroco - festivo como en la Guadalupana, y el barroco-político como la Malintzin a través de la “código-fagia”.

La corporeidad erótica en su “reconocimiento-retorcido” transgrede la modernidad capitalista como “segunda naturaleza”, mero productivismo constantemente en espera, supeditada a instrucciones ajenas conducida hacia fines no elegidos autónomamente, pues el cuerpo y su naturaleza segunda, la productivista, ya no es sujeto con relación con otro semejante en construcción de su politicidad, ya que ha sido despojado de su socialidad y reducido a un elemento maquinal más en coordinación simple entre las diversas partes de una máquina o de un proceso productivo mercantil, pero donde ha sido expulsada en todo momento y lugar el despliegue de su politicidad.

El erotismo se desarrolla y agota en sí mismo, sin otra finalidad que su propia representación. Es, desde la sexualidad, su perversión puesto que sin objetivo que lo rebase desplaza a la procreación.

En el erotismo la producción y el consumo se con-funden, se con-juntan en ceremonia y se tributan mutuamente convirtiendo lo profano corporal en sacro y, a su vez, lo sagrado en carne, visto este término incluso en su noción pecaminosa de cierta religiosidad mundana.

Capítulo 4.

La “corporeidad” barroca: transgresión ante la “segunda naturaleza”

Si se puede mentir es porque se puede imaginar,
porque se puede “suponer” la existencia de otro mundo
en lugar del que está dado y que resulta *hic et nunc*
insoportable¹⁶⁸

Nuestro cuerpo nos habla, sabe a su manera lo que le hace daño, no conoce de “los códigos racionales” de la integración laboral, de la sobre-explotación y negación de lo colectivo. “El cuerpo” -nombrado siempre desde afuera- es ese “objeto, natural, animal, neutralizado, universal y abstracto”. Desde “el cuerpo”, naturalizado y neutralizado, es imposible ver las condiciones que niegan las características propias de nuestra singularidad, porque ésta atiende a una suerte de “segunda naturaleza” que tiene que ver con los “valores” económicos que niegan lo concreto y singular de la vida.

La corporeidad – como encarnación de la identidad de las características propias de la condición humana – es tan consustancial a la vida humana moderna que se desvanece en la percepción inmediata; así, el cuerpo se nos presenta como dado, “natural”, en él se borra la construcción social; contradictoriamente, la artificialidad del cuerpo se “naturaliza”; es decir, se neutralizan las características propias o consustanciales haciendo que las relaciones sociales se debiliten casi hasta desaparecer.

¹⁶⁸ Echeverría, Bolívar, “Semiosis y cultura”, en *Definición de la Cultura*, cit., p. 122.

Con el concepto de corporeidad se cuestiona esa “naturalización de lo humano” en el cuerpo: lo humano no es una esencia sino una condición. En la “condición humana” el término “condición” es visto en su acepción doble: como índole, naturaleza, carácter; mas igualmente como condicionante, circunstancia indispensable para la existencia de lo otro, es decir, como disposición y reconocimiento mutuo que posibilite otra emergencia: la reciprocidad.

Con el concepto de “trans-naturalización”, como vimos, Bolívar Echeverría cuestiona la “esencia humana” exenta de concreción material. En ella se muestra el estado característico de la condición humana: una constante tensión entre la diversidad de sustancias materiales y de las formas concretas con las que se realiza el proceso de reproducción social, en el que se subordina estructuralmente su estrato “político” de funcionamiento a su estrato físico; en la que se encuentra presente el *conflicto* fundamental entre lo social como sustancia formada y lo natural como “proto-forma”. De manera que el ser humano no implica una des-naturalización ni tampoco una potenciación o sofisticación de lo natural, sino una “trans-naturalización” de la naturaleza misma, es decir, no se separa sino que crea su autonomía dentro de ella. El ser humano es un animal que está siempre “trans-animalizándose”. “No sólo modifica su cuerpo y el entorno de éste sino la naturaleza misma de ambos; introduce un modo de ser diferente y construye así todo un ‘mundo’ propio.”¹⁶⁹

¹⁶⁹ Cué, Alberto en entrevista con Bolívar Echeverría. “Cultura e identidad. Lo humano como perversión de lo natural”. cit.

En esta relación, dicho más precisamente, en esta tensión campo de batalla de lo sígnico, Bolívar Echeverría adelanta rigurosamente (en el campo visual abigarrado, barroco, artístico, literario y plástico) su conceptualización siempre arriesgada y vivificante, bien plantada y planteada, constantemente lúcida para evitar el vacío, sobre todo el del pensamiento. En ese evitar el vacío está el barroco: un ágora llena de argumentos y demostraciones. Sin ser aristotélico, Echeverría no es temerario ni pusilánime, no le interesa el justo medio, es Jano: tradición e innovación, constantemente crítico. Hace Filosofía desde la vida misma puesto que su quehacer filosófico está atravesado por la inmediatez sin permanecer en ese estado, sino trascendiéndolo con el “discurso crítico”,¹⁷⁰ herramienta principal de su teoría.

El “*ethos barroco*”, propuesto por Bolívar Echeverría, vivencia la destrucción cualitativa del productivismo capitalista, convirtiéndola en creación de otra dimensión retadoramente imaginaria: “*Afirmar la vida aún en la muerte*”,¹⁷¹ frase que el autor retoma del erotismo de Bataille para transgredir, ahora, el Código “productivista”. Lo barroco es así el resurgimiento que parte de la necesidad de la transgresión y “hace del rechazo un

¹⁷⁰El discurso crítico de Echeverría va así como una caricia a contrapelo, percibiendo con ella, no la suavidad y la tersura sino las grietas o cicatrices que hay en el fondo: “Ni la conversión de la teoría, ni el perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera positiva y pura (acrítica) -como la creación de un saber meramente sustitutivo a partir de la nada – sino sólo de manera negativa (a contrapelo) y comprometida, como el resultado de la elaboración permanentemente conflictiva, en contra pero dentro del dominio ideológico capitalista”. Echeverría Bolívar, “Definición del discurso crítico”, en *El Discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986, p. 43.

¹⁷¹Frase de Bataille en la que lo erótico tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento; lo erótico le da continuidad a la discontinuidad de la vida. Bataille, Georges. *El erotismo*, Ed. Tusquets. México, 1980, “La idea que Bataille tenía del erotismo, cuando decía que es la “aprobación de la vida (caos) aun dentro de la muerte (cosmos)”, puede ser trasladada sin exceso de violencia (o tal vez incluso, con toda propiedad) a la definición del “ethos barroco”. Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo.” Echeverría, Bolívar, “El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 2011, p.40.

instrumento de fidelidad”,¹⁷² para poner a la “vida real” entre paréntesis y teatralizar el verdadero sentido de ella.

El “*ethos barroco*” es de una resistencia radical, asume una transfiguración arriesgada que rompe con las posibilidades y lógicas existentes. Su valor no está en el “más allá” de una transformación económica y social, no promueve ningún futuro posible, ninguna utopía esperanzadora, sino que ofrece otra estrategia para mirar, escuchar y hablar desde otro imaginario a partir de un aquí y ahora insoportables, transfigurados ahora por su teatralización. La estrategia del “*ethos barroco*” se niega a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida reprimida, explotada, derrotada, e igualmente se opone a idealizar su contrario como un futuro posible sin contradicciones.

Una estrategia de afirmación de la *corporeidad del valor de uso* que parte del reconocimiento de la misma como sacrificada para – invirtiendo como bueno el “lado malo” por el que avanza la historia – hacer de los restos del sacrificio el material de una nueva *corporeidad*. Es decir, como una voluntad de forma atrapada entre dos tendencias contrapuestas –la del desencanto respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, “naturales” o espontáneas, de dar forma a la vida y la de la afirmación del mismo como insuperable- y empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto como diferente y sin embargo idéntico a sí mismo.¹⁷³

La “corporeidad barroca” también es una estrategia para abordar la identidad concreta que se abre a lo desconocido mezclándose, pues la identidad es desde la modernidad capitalista acabada e inmutable, y sólo eventualmente en desarrollo. Todo constructo social, visto exclusivamente en su acabamiento normaliza y fetichiza, ocultando las

¹⁷² *Ibíd.* p. 110.

¹⁷³ *Ibíd.*

tensiones que lo forman, “naturalizando” y justificando lo dado, como si éste fuera el único camino posible.

Esto explica por qué desde el inicio nos valemos de la noción de corporeidad al lado de la de cuerpo. La oposición de ambos, cuerpo y corporeidad, muestra cuestionando, la “naturalización de lo humano” pues en la modernidad capitalista se tiende a borrar esta tensión entre lo “natural” o meramente orgánico, y lo social como constructo social.

La corporeidad barroca moderna atiende a la consideración dialéctica de W. Benjamin al reflexionar sobre la forma en la que el ser humano se involucra con el entorno, qué tipo de experiencia tiene. Hoy, en contraste con los tiempos prehistóricos en los que la magia y el ritual tenían funciones de utilidad práctica y el cuerpo era el medio para el sacrificio y el vínculo con la Otredad; en la modernidad capitalista el cuerpo-corporeidad continúa siendo el vínculo con la Otredad pero ahora de manera lúdica, como “segunda técnica” en su visión alternativa, paralela.

Este (*éthos* barroco) también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se *inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza*.¹⁷⁴

A través de algunos conceptos de Bolívar Echeverría, se hace un acercamiento a la idea de “corporeidad barroca” por medio de tres referentes: el de la Malintzin controvertida y menoscabada; el de la Tonantzin- Guadalupe, “enderezadora de entuertos”, cimiento de

¹⁷⁴Echeverría, Bolívar, “El *ethos* barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, cit., p. 46.

una identidad profana- festiva; y el de santa Teresa, la de Bernini, erotizadora que deslava con su sensualismo místico la autoridad moral; las tres corporeidades son transgresoras, como Otredad, de los códigos del poder.

Con esta triada femenina también emprende la búsqueda de los engranajes que permitan dinamitar el camino actual hacia la barbarie, lugar a donde nos conduce el capitalismo y su modernidad. Omito hablar de la postmodernidad recordando que la modernidad no puede saltar sobre su propia sombra, como lo afirmó Bolívar Echeverría.

La situación de agobio, desesperación y conflicto que vivimos a escala planetaria es muy parecida a la que les tocó vivir en la América Latina del periodo XVI-XVII, la violencia con la que se inició la conquista aún no ha finalizado; por ello es importante analizar el proceso de mestizaje cultural, que como salida a la barbarie ha propiciado “la afirmación de la vida aún en la muerte”. Como en todo inacabamiento humano, del paso de lo prehispánico a lo virreinal surgen otros límites, los propios de la humanidad no como sustancia eterna, inamovible, como lo vimos, sino como condición, arreglo siempre inestable, cambiante, abierto a lo nuevo.

En el conflicto que se genera entre dos códigos (sistemas de habla y lengua) que se enfrentan a muerte; de un lado se coloca el de la cultura occidental que rige a través del mérito técnico de los medios de producción y con la mitificación de su reproducción ampliada, desechando con ello “el pacto entre los seres humanos, y el pacto entre ellos con lo Otro”.¹⁷⁵ Frente a éste, asoma el código cultural de la América Indiana que se

¹⁷⁵Bolívar Echeverría, “La definición cultural de la vida social”, cit., p. 23.

extiende a la historia madre: la de varios mundos orientales que se fueron asentando en una migración lentísima, casi imperceptible, y cuya estrategia de supervivencia se basa y gira en torno a la única condición de su capacidad técnica: “la reproducción de una figura extremadamente singularizada del cuerpo comunitario”. Su vida, en la América del XVI, prefiere la renovación a la innovación, y está mediada por el predominio del habla o la palabra “ritualizada” sobre la palabra viva; es un habla que arroja toda experiencia nueva, porque será una oportunidad para enriquecer su código lingüístico que no cuestiona la “otredad” como el enemigo a destruir.

En esta América de los siglos XVI y XVII, el barroco como propuesta de la Compañía de Jesús en la Contrarreforma reflexiona sobre la vida terrenal, vista como despliegue del cuerpo y sus apetitos sobre el escenario del mundo, lo que le permitió reavivar y modernizar la antigua vena del cristianismo.¹⁷⁶ Para los jesuitas el mundo era ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue; y no sólo el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, como lo era para la doctrina medieval, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. “En la doctrina de la Compañía de Jesús, aparece una estrategia muy especial, perversa si se quiere, de ganar el mundo;

¹⁷⁶ Los argumentos de la Compañía de Jesús son: que la creación del Creador es un proceso que está por hacerse, una lucha inconclusa, siempre en trance de decidirse entre la luz y las tinieblas, entre el Bien y el Mal. Que el ser humano es el *topos* a través del cual esta creación alcanza a completarse como el “mejor de los mundos posibles” (Leibniz) y, finalmente, que el ser humano tiene la capacidad de elegir y decidir. Para la teología jesuita el mundo no puede ser pura ocasión de pecado, un lugar de perdición del alma. Tiene que ser también y en igual medida una oportunidad de virtud, de salvación, de “beatitud”. En síntesis, para la Compañía de Jesús, el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo, sino en luchar en él y por él. Cfr. Echeverría, Bolívar, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p. 61.

una estrategia que implica el disfrute del cuerpo, pero de un cuerpo poseído místicamente por el alma. Un disfrute de segundo grado, en el que incluso el sufrimiento puede ser un elemento potenciador de la experiencia del mundo en su riqueza cualitativa”.¹⁷⁷ El proyecto de los jesuitas ofreció una genuina disposición de apertura, de autocrítica respecto de sus propios códigos, al considerar a la religión como elemento de la vida en su “forma social-natural”, la problemática la plantearon así, “... en qué medida, en el concepto de Dios occidental, puede encontrarse un cierto contenido femenino”.¹⁷⁸ Sólo a partir de replantearse “una feminidad de Dios” es que les era posible replantearse su propio código. Éste proyecto fue negado por la Corona Española y, los jesuitas fueron expulsados del “Nuevo mundo”; para la Corona, la religión, en su proceso de autonomía relativa, requirió de anular los “valores de uso” para plegarse hacia el del “valor”, lo más abstracto y universal posible, lo que les permitió imponerse con el el *apartheid*, es decir, mantuvo la política de conquista.

Mientras desde abajo, en la vida cotidiana del “Nuevo mundo”, se dio el mestizaje que afirma, en cambio, la realidad como combinación civilizatoria mediante lo que Bolívar Echeverría denominó un juego de la “códigofagia”, en el cual los indios se re-hicieron a sí mismos, y en su metamorfosis transformaron también el código del conquistador. Un

¹⁷⁷ Echeverría, Bolívar, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 1998, p. 61

¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 72.

mestizaje que no es permitido por el *apharteid*; porque no es el de “aceptarnos los unos a los otros”, el de “tolerarnos” o “aguantarnos”, sino el de “transformarnos realmente”.¹⁷⁹

4.1 Malintzin

Este “encuentro” se dio en principio como un proceso de conquista y sometimiento de la historia oriental por parte de la occidental, corporeizándose en el personaje de la Malintzin. Esta conquista continúa renovándose en la práctica del “encuentro” del otro a partir de su destrucción, eliminando identidades y culturas. Malintzin ha representado el menosprecio generalizado, mas no unánime, y es vista como sinónimo de traición, entreguismo y humillación de una supuesta identidad prehispánica, como lo señaló Octavio Paz en *El Laberinto de la Soledad*.

Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles... Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra. La idea de violación rige oscuramente todos los significados. La dialéctica de ‘lo cerrado’ y ‘lo abierto’ se cumple así con precisión casi feroz.¹⁸⁰

Bolívar Echeverría afirma oponiéndose a lo anterior que el *abrirse* es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad esa inaplazable universalización concreta de lo humano. De esta manera la primera “apertura” como transgresión moderna ante el

¹⁷⁹ Contrario al culto de la “tolerancia” que en la época de la “globalización” infunden a la población para ocultar el substancialismo profundamente racista de su autodefinición cultural, en el que se niegan las diversas identidades y el juego que conlleva el reconocimiento de la otredad. Cfr. Echeverría, Bolívar “Lección V: Identidad, lo político y la cultura”, en *Definición de la cultura*, cit., p. 190.

¹⁸⁰ Paz, Octavio, *El Laberinto de la Soledad*, Ed. F.C.E, México, 1997, pp. 81-82.

código productivista de la “segunda naturaleza” fue el de la Malintzin: “el verdadero método de la historia de la cultura es – redescubierto para la modernidad por la Malinche mexicana en el siglo XVI –, “abrirse a ellos y retarlos a que ellos también se “abran”¹⁸¹. La Malintzin es, por lo tanto, más que un símbolo negativo, una conjunción de argumentos contradictorios que es necesario develar. Así nos lo muestra el poema de Clarivel Alegría.

Estoy aquí, en el banquillo de los acusados/ dicen que soy traidora/ ¿a quién he traicionado? Era una niña aún cuando mi padre/ es decir/ mi padrastro/ temiendo que su hijo/ no heredara las tierras/ que a mí correspondían/ me condujo hacia el sur/ y me entregó a extraños/ que no hablaban mi lengua. Terminé de crecer en esa tribu/ les servía de esclava/ y llegaron los blancos/ y me entregaron a los blancos. ¿Qué significa para ustedes la palabra traición? ¿Acaso no fui yo la traicionada? ¿Quién de los míos vino a mi defensa cuando el primer blanco me violó/ cuando fui obligada a besar su falo/ de rodillas/ cuando sentí mi cuerpo desgarrarse/ y junto a él mi alma? Fidelidad me exigen, ni siquiera conmigo he podido ser fiel. Antes de florecer/ se me secó el amor/ es un niño en mi vientre/ que nunca vio la luz/ ¿Qué traicioné a mi patria?/ Mi Patria son los míos/ y me entregaron a ellos. ¿A quién rendirle cuentas? / ¿A quién?/ decidme ¿a quién?¹⁸²

Escribe Bolívar Echeverría: “La figura derrotada de la Malintzin histórica pone de relieve la miseria de los vencedores; el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable que fue para España y Portugal el mejor camino al desastre, a la destrucción del otro y a la autodestrucción”.¹⁸³ Malintzin materializa en su corporeidad lo político-identitario, la que a través de su “lengua” enuncia y juega a la apertura de otra realidad diferente a la del exterminio, inaugurando así la evanescencia y el desafío del mestizaje. Malintzin políglota, traductora, toma parte de la “agenda” de las huestes de Cortés,

¹⁸¹Echeverría, Bolívar “Lección V: Identidad, lo político y la cultura”, en *Definición de la cultura*, cit. p. 190.

¹⁸²Alegría, Clarivel, “La Malinche”, en *Mitos y delitos*. Ed. Visor de Poesía, Madrid, 2008, pp. 43-44.

¹⁸³Echeverría, Bolívar “La Malintzin, la lengua”, en *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 2011 p. 24.

innova y renueva la *mediación imaginaria*, -sin la cual la inteligibilidad práctica del mundo de la vida es inasible- y posibilita con ello un encuentro¹⁸⁴.

La Malintzin transgrede y transita de la pasividad hacia la veta de lo desconocido para defenderse, pasando de ser “la chingada” a la “chingona”. La Malintzin traductora forma parte de los cimientos de este mestizaje genético- cultural que no cesa, ni como conquista ni como resistencia.



Malintzin en el cruce de por lo menos dos lenguas, dos tiempos, generó el mestizaje.

¹⁸⁴ El encuentro que posibilita la Malintzin se da a pesar del oscurantismo impuesto por el cristianismo en la Edad Media, en donde el cuerpo y sus usos sólo eran inteligibles en calidad de “cárcel del alma”; en el cual Echeverría afirma “el cuerpo debía ser por ello castigado, disminuido, debilitado; dejado en puro esqueleto o estructura (...) un cuerpo cuyo uso, reducido al mínimo, sólo podía tener que ver con cosas de un “valor de uso” lo más abstracto posible, dotado de una concreción tendiente al grado cero”. Echeverría, Bolívar, “Clasicismo y barroco” en *La modernidad de lo barroco*, cit., p. 85.

4.2 Tonantzin- Guadalupe

Otra dimensión de lo mestizo es la Tonantzin- Guadalupe, ejemplo que sobrevive en la sacralidad prehispánica, que se adhiere como las hojas de acanto a las columnas salomónicas (barrocas en su retorcimiento) entre lo sagrado oficial: adusto, intimidante, impositivo, como lo fue el ritual evangelizador monoteísta por el festivo, popular y lúdico.

Su corporeidad es una manera de deglutir, resistiendo ante de la imagen impuesta; comerse el ídolo, el lenguaje, la razón para teatralizar el cuerpo y hacerlo corporeidad, darle identidad al cuerpo resguardando el “*valor de uso*” frente a la lógica abstracta y sustancialista. La corporeidad barroca es la afirmación explosiva de la identidad en el cuerpo que transgrede el código establecido.¹⁸⁵

Fue una curiosa conspiración practicada, no confabulada, y no urdida para hacerse de una imagen sino para ceder una diosa a fin de crear otra. (Los indios) robaron y se apropiaron del nombre y la fama de la virgen española, pero enajenando a cambio, al mismo tiempo, los de su propia diosa, la Tonantzin. No pretendían hacer de la Guadalupana española una máscara de una Tonantzin mexicana siempre viva; pretendían re-hacer a la Guadalupana con la muerte de Tonantzin, lograr que una diosa se recree o re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural.¹⁸⁶

La Tonantzin Guadalupe despliega una manera de “códigofagia” para sobrevivir al exterminio. En el barroco el cuerpo mismo es trascendido sólo como carne, como resistencia a la ley de dios (san Pablo), es decir como pecado, y pasa a ser afirmación de los placeres del cuerpo profano o mundano y con ello un afianzamiento de la vida terrenal

¹⁸⁵ Como lo es, por ejemplo, la diferencia arquitectónica entre la Capilla del Rosario en la capital Poblana y, en las afueras de ella, la de Santa María Tonantzintla.

¹⁸⁶ Echeverría, Bolívar “II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, en *Meditaciones sobre el barroquismo*, en el sitio: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>.

misma. En síntesis, el éxtasis religioso es decodificado ahora como arrebató erótico, como placer corporal en lo festivo.



El culto guadalupano es y ha sido siempre una fiesta. (Fotografía de Álvaro Rodríguez Luévano).

4.3 La santa Teresa de Bernini.

Finalmente emerge el tercer referente anunciado en la figura barroca “por excelencia”, la santa Teresa berniniana¹⁸⁷ que rompe, como las precedentes, con los poderes centrales, cuya corporeidad barroca es de “naturaleza” híbrida, metafísica y física, mostrada en ese mar de olas y resaca que es su hábito, síntesis de otra tensión: la del cuerpo y el espíritu, explosión vivencial que nutre a la vida misma, donde la noción de mestizaje, de hibridación cultural, trastoca al cuerpo en corporeidad; al poder unívoco en tensión y resistencia y, finalmente, a la naturaleza en “trans-naturalización”, todo en el ámbito del inicio de la modernidad capitalista.¹⁸⁸

Si hay algo que mueve, que da vitalidad al cuerpo y los pliegues del hábito de la beata Ludovica Albertoni, otra obra de Bernini, es el hecho de que ella está haciendo la experiencia de la presencia de Dios: una presencia delegada en el rictus, en el gesto corporal y en el movimiento instantáneamente detenido de su agonía: delegada, como lo está también, bajo la forma de luz que posee el cuerpo místico de Santa Teresa (...) Dios es irrepresentable en sí mismo (...) no hay cómo hacer una figura que retrate verdaderamente a Dios. Y Bernini lo logra siguiendo los dictados de la conveniencia de representarlo, expresada por el Concilio de Trento: mostrarlo en la perturbación que provoca su presencia mística en el cuerpo humano y su entorno.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Gian Lorenzo Bernini es un artista ubicado ya en el desencanto pos-renacentista, su obra escultórica es un intento de seguir haciendo arte griego o romano –herencia clásica– pero se plantea como proyecto no seguir el canon clásico sino rehacerlo, no aprovecharlo sino revitalizarlo, ponerlo nuevamente a funcionar como en el momento de su fundación. Busca “despertar la pasión oculta en cada una de las formas”, revivir el drama del que ellas surgieron: ir a la fuente de los cánones y encontrar su vitalidad para seguir trabajando identificado con ella. Su objetivo era el de representar la experiencia mística de la presencia de Dios, una presencia que nunca puede ser directa, que sólo es atrapada en sus efectos. Cfr. Echeverría, Bolívar “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, en *La modernidad de lo barroco*, cit., p.77.

¹⁸⁸ El comportamiento de los teólogos de la Compañía de Jesús se parece mucho a lo que hacía Bernini, partieron de la búsqueda de una dramaticidad religiosa antigua para que la misma, al ser despertada, sea otra, “la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna”. *Ibídem*.

¹⁸⁹ *Ibídem*.

Con el conjunto escultórico de la santa Teresa Bolívar Echeverría ejemplifica al barroco como un ethos de una “voluntad de forma”¹⁹⁰ ante cualquier “sustancia” para organizarla y sacarla de un estado amorfo previo o para metamorfosearla; lo barroco es el espacio donde la vitalidad de la vida se juega, una manera de con-formar o con-figurar para “hacer de lo impuesto por el momento una virtud eterna”.¹⁹¹

Esta obra del siglo XVIII expone la tensión barroca entre lo sagrado y lo profano. Manos, pies y rostro, mismos elementos componentes de toda obra religiosa para representar a vírgenes y madonas, son transformadas de tal modo que transgreden sin ruptura toda la ritualidad e identidad católica, apostólica, romana.

El rostro de la santa de Ávila se deja describir alternativamente como éxtasis, ¿místico o erótico?; la respuesta siempre es doble, tan indudable como su permanencia en el sitio original, pues durante casi cuatro siglos ha persistido allí sin censura. Claro, el conjunto escultórico es interpretado religiosamente, sólo desde la obra literaria de la doctora de la iglesia (1970), y particularmente por medio de “Las moradas” o “Castillo interior” (1578), obra de una riqueza metafórica profunda, alegoría del camino que el alma debe seguir para llegar, en la morada séptima, a la unión con dios, habitante del citado Castillo. A partir de aquí Bernini “corporeiza” la literatura y crea su obra. “Me alcanzó un éxtasis tan repentino que casi me elevó de mi misma... ahora quiero que hables con los ángeles... en sus manos vi una lanza dorada. Sentí como si él la clavase varias veces en mi corazón

¹⁹⁰ Ibíd, p. 58.

¹⁹¹ Echeverría, Bolívar, “Barocchissimo”, Ziranda, en el sitio de internet:
<http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf>

penetrando hasta mis entrañas... me dejó totalmente inflamada con gran amor por dios".¹⁹²

Bastan estos fragmentos para mostrar cuan elegante es este pasaje místico que metafóricamente, forma privilegiada del barroco, autoriza con belleza a insistir en la descripción de un arrebató erótico. Al convivir, siempre inestablemente ambas interpretaciones (la mística y la erótica), el dolor literario muta en placer visual, santa Teresa en el delirio mismo flota en desafío gravitatorio. Técnicamente, la desmesurada gravedad del mármol se transfigura en la ondulante levitación del hábito pétreo que oculta su cuerpo de santa contenida, casta, para revelar al mismo tiempo la lujosa e intensa erosión líquida de su éxtasis tremendo.

Para enfatizar se pregunta: ¿dónde se muestra-ocultándose (de nuevo) esa tensión dinámica señalada? No sólo en el rostro, sobre todo en el hábito de la santa castellana donde la corporeidad barroca se muestra sin duda alguna, allí donde tanto el cuerpo como la corporeidad (a la manera crítica), como el cuerpo y el alma (la manera católica), son lo mismo desde su diferencia. En ese exceso, ese gasto, ese despilfarro, con esa discontinuidad de la vida, se construye la continuidad de la misma. El hábito, en cuanto paño, despliega la verdadera representación del éxtasis de santa Teresa. Es la tela misma una con-fusión de ola y resaca, una tormenta nubosa que sube y baja, una materialidad que se expande y pliega, y en ese movimiento incesante se forman huecos y salientes

¹⁹² Santa Teresa de Ávila, *Castillo Interior*, 1578.

curvilíneas que tiemblan y casi desgarran, mas jamás desaparecen. “Se retuercen y desmenuzan, se mueven y agitan”.¹⁹³

La santa se eleva hacia la luz teatralizada con rayos dorados y, sin ser vista por el público, de una ventana superior desciende en forma de luz el complemento místico de la “iluminación erótica”. En ese alejarse del suelo, al mismo tiempo se distancia de la muerte, representada en el piso, en la embocadura de un foso infernal que se abre para atraer a la vida de la santa y aniquilarla. Nada mejor que esta descripción de la Capilla de Cornaro para ilustrar la definición de Bataille acerca del erotismo como la “afirmación de la vida incluso en la muerte”. Hay otro encuentro de opuestos en ese espacio escultórico, ahora entre lo público y lo privado. Al costado del macizo central en relieve, la familia Cornaro observa el suceso en éxtasis. La santa es a la manera de una ofrenda, la mediadora entre lo sacro y lo profano; ella es puente, medio que enlaza las otredades religiosas y las corporales, al tiempo que, escrito está, la santa Teresa se desdobra como cuerpo y corporeidad.

¹⁹³ E.H. Gombrich, *La historia del arte*, Ed. Phaidon, New York, 1995, p.440.

La exquisita levedad del mármol del hábito de la santa Teresa berniniana



4.5 “Greguerías”: granadas envueltas en seda.

Malintzin, Guadalupe y santa Teresa con sus corporeidades permanecen en constante tensión frente al “Código” establecido por la historia de las sociedades europeas basadas en la supremacía técnica de la reproducción ampliada a partir de los medios de producción; con su irrupción, la triada femenina evidencia la *transgresión* y el mestizaje¹⁹⁴ ante el orden establecido, se “abren” – violentamente – con su corporeidad al pacto que no sólo está escrito entre seres humanos, sino que también exhibe un acuerdo entre ellos con las Otriedades específicas que las definen en su discontinuidad. Estas tres figuras nos muestran el momento de la tensión en los que la cultura se puso en “juego” y su identidad estuvo en peligro, en esa medida iluminan la contradicción interna que impidió su extinción y, sin embargo, forjó igualmente su estabilidad temporal.

En este triángulo equilátero se concreta la trans-naturalización propia de la “condición humana” que al “abrirse” a través del ritual (construcción de lo político) o simulacro, faculta el reconocimiento (arraigo u origen) de lo que son, y favorecen la fuerza resistente que se despliega en una identidad siempre evanescente en su temporalidad.

Con las tensiones esbozadas apenas con el “ethos barroco” de este trabajo, Bolívar Echeverría se acerca a lo propiamente humano, no como sustancia eterna e inmutable, sino como condición que se edifica incesantemente a través del ejercicio de la libertad.

¹⁹⁴“Mestizaje en el que la interpenetración de códigos a las que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, es el modo de vida de la cultura. Paradójicamente, sólo en la medida en que una cultura se pone en juego, y su “identidad” se pone en peligro y entra en cuestión sacando a la luz su contradicción interna, sólo en esa medida defiende sus posibilidades de darle forma al mundo, sólo en esa medida despliega adecuadamente su propuesta de inteligibilidad”. Echeverría, Bolívar, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina”, en *La modernidad de lo barroco*, cit., p. 81.

Esta condición es lo propio de lo humano y se condensa en lo “político”, construyendo así el sentido de la vida. Esta característica, constante e invisiblemente es despojada por la lógica del sistema capitalista sin arribar nunca a su conclusión.

Esta corporeidad, esta politicidad, esta metafísica, esta transnaturalización conforma una expresión que se abre a la historia universal desde el ethos barroco, explicitando los vínculos entre lo concreto de la corporeidad con las posibilidades de apertura de códigos más lúdicos, festivos y estéticos que alteren las lógicas establecidas y potencien la vitalidad de la experiencia; la corporeidad es la concreción de la “condición humana”, su libertad. Malintzin, Tonantzin-Guadalupe, y santa Teresa como corporeidades barrocas se desplazan entre opuestos, de su hacer emana una tensión que no se agota en sí misma, pues finalmente refulgen, estallan e iluminan. De allí que los conceptos que Echeverría desprende de ellas sean, a la manera de José Bergamín, greguerías: “granadas envueltas en seda”.¹⁹⁵

La cultura no reducida a un quehacer repetitivo, a un hábito, sino concebida como respuesta a los problemas de la existencia, y explicitada por Echeverría desde el “ethos barroco” como des-realización, como des-montaje de lo dado, es arena bélica, campo de lucha donde se despliegan intentos de imposición y sus correspondientes resistencias; con ello evita el salvajismo lingüístico predador que acaba con todo, en primer término con el pensamiento “de la otredad” negado desde el poder, y anuncia la permanencia de la tensión, de la lucha desde la “código-fagia” del mestizaje.

¹⁹⁵Nombra así Ramón Gómez de la Serna a los aforismos de Bergamín en el libro, *La cabeza a pájaros*, Ed. Cátedra, Madrid, 1981.

CONCLUSION

La modernidad capitalista, la única conocida, ha pretendido desde siempre que la “segunda naturaleza” sea sólo productivista. Si la llamada “primera naturaleza” se basa en la escasez natural, entonces se aprecia el que la corporeidad humana atienda casi exclusivamente a la productividad pues en ello le va la vida. En el paso de la “primera naturaleza” a la “segunda naturaleza” se conserva la escasez, con la diferencia de que la originaria era natural y la actual es “naturalizada”, es decir, falsificada.

La técnica y naturaleza primeras generan relaciones donde lo ritual vincula a lo humano con la otredad absoluta de lo divino. Esta conjunción emerge sólo desde el sacrificio donde lo que es ofrendado no es visto exclusivamente desde la materialidad mundana a fin de paliar la escasez, sino que también aparece como relación simbólica que se despliega terrenalmente como purificación o consagración.

Con la técnica inicial, lo político humano se constituye como religiosidad donde el sacrificio es culminación del ritual para garantizar la continuidad de la vida, pues el rito se manifiesta como garante de permanencia, de normalidad. Bolívar Echeverría nos dice con relación a ello: “La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida”.¹⁹⁶ Así, la continuidad de la vida se da

¹⁹⁶Echeverría, Bolívar, “Malintzin, la lengua” en *La modernidad de lo barroco*, cit., p. 51.

gracias a la discontinuidad de ella, y no su pesar, como dice Bataille: “Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida”.¹⁹⁷

Con la “segunda técnica” aparece la posibilidad de que la escasez natural sea superada y así igualmente la naturaleza segunda deje de ser meramente productivista. Mas éste no es y no ha sido el proyecto de la modernidad, es decir, aun cuando la técnica (tecnología) ya está en condiciones de agotar la escasez natural, en la modernidad sucede lo contrario, se regeneran las relaciones arcaicas basadas en la escasez (parental, económica, de reproducción), ahora artificial, y la segunda naturaleza permanece productivista; más aún, se agrava disminuyéndose significativamente sin alternativa alguna.

Paradójicamente, con la técnica segunda sería posible romper con la segunda naturaleza desarrollada unívocamente como valorización del valor, cuya culminación pretendidamente nunca se termina, pues en su nombre se manifiesta su intención: progreso; este es un camino no una estación. Dicho de otro modo, a la modernidad sólo puede sucederle la postmodernidad donde no hay sitio para la contradicción ni la paradoja, sino sólo la “colaboración”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Georges Bataille, *El erotismo*, cit., p. 22.

¹⁹⁸ Juan Pablo II da por oficializada el fin de la lucha de clases poniendo en su lugar la “colaboración de ellas” a través de sus consignas, “Laborem exercens”, trabajo laboral (1981), “Sollicitudo rei socialis” Solicitud de la casa social (1987). Impone la visión empresarial y erosiona lo que quedaba del llamado “socialismo real” divulgando masivamente el pensamiento neoliberal.

Pero, como lo señaló Bolívar Echeverría, “nadie puede saltar sobre su propia sombra”.¹⁹⁹

Con la segunda técnica se posibilita transgredir la segunda naturaleza; como lo mencionamos, cambiar al sacrificio por el juego, ampliar los horizontes vitales más allá de la construcción de una identidad, de una corporeidad meramente de asalariado, mercantil, de alquiler de la fuerza de trabajo en el marco del código productivo, a otra más lúdica, festiva, abierta a la multiplicidad de formas que la potencien. Pero, contrariamente, su evanescencia es coartada por su petrificación.

Así, se repiten las relaciones sacrificiales con la otredad, nada novedoso pues lo que se genera es la violencia mixtificada. El individuo es culpado, hace suyo el caos, se le responsabiliza de ello para soportar esa violencia sometiéndose a ella con el fin de no rebelarse. Se instituye entonces otro equilibrio inestable, se construye una tensión constante entre dos fuerzas que se oponen mutuamente: una excéntrica que tiende a desechar lo violento de la socialidad que “une” a los individuos, y otra concéntrica que le permite “soportarla” (politicidad, religiosidad) “comprendiendo” tanto el deseo de la huida como la imposibilidad de su realización.

En medio de esta precariedad la vida no se anula, no se inmoviliza, con las fuerzas opuestas no se llega al cero absoluto²⁰⁰ sino que con ambas se consigue una deformación, una exageración de las formas mismas que se retuercen en su verticalidad llenando los espacios vacíos, en una suerte de agorafobia física, sensorial, conceptual, vital, que lo

¹⁹⁹Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, cit. p. 49.

²⁰⁰Este cero absoluto alude al 0º K (Kelvin) que representa la cesación del movimiento en su totalidad, incluso el molecular.

inunda todo, derramándolo en una exuberancia que teatraliza lo existente. La segunda técnica, lugar donde finalmente se unen el productivismo y el juego, muta entrechocando las formas diversas que la contienen.

En ese equilibrio siempre a punto de quiebre, la transgresión de las formas construye un estado que contiene sólo efectos, resultados perennes que anulan a la línea recta y en su lugar surge no el círculo con un centro privilegiado; en lugar de ello la vida se desenvuelve excéntricamente en dos focos que luchan entre sí dando origen a lo oblongo, al retorcimiento y a la necesidad de su ser abierto constante que siempre está dispuesto a ser colmado, pues el vacío que alberga seduce lúdicamente, traga, más no como “hoyo negro” sino como útero feraz, como lo es la identidad mestiza, híbrida, lejanía constante de la unicidad, de la pureza o monismo de índole cualquiera: Malintzin y la “códigofagia”, Tonantzin-Guadalupe y la fiesta profana, la santa Teresa y el erotismo. Del cual Echeverría nos dice.

Un proceso de mestizaje indetenible: en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio tejiendo de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas.²⁰¹

De todo ello emerge incontenible e incontinente el exceso, el dispendio, el gasto, el fausto: el barroco negando el ahorro, la contención, lo severo y la unanimidad. Con el barroco, la Contrarreforma pretendió guardar, atesorar la mitad del mundo que le

²⁰¹ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, cit., p. 190.

quedaba; en ese repliegue implosivo nace su contrario: la explosión, lo exuberante que le otorga movimiento oponiéndose al impulso de recogimiento.

El arte barroco, dice Adorno, es una “*decorazione assoluta*”; una *decorazione* que se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella misma en fin: “ha desarrollado su propia ley formal”... el proceso de reverberación al que somete las formas, acosándolas insistentemente desde todos los ángulos imaginables, tiene su propia intención: retro-traer el canon al momento dramático de su gestación; intención que se cumple cuando el *swinging* de las formas culmina en la invención de una *mise-en scène* capaz de re-dramatizarlas.²⁰²

En esa *decorazione assoluta*, el barroco deja de serla para perfilarse no sólo como estilo o escuela sino que *muta* en algo más amplio y profundo, en el *ethos* histórico que contiene igualmente un equilibrio de tendencias opuestas: el repliegue y el impulso hacia adelante. El barroco se opone, en su ámbito original, como estrategia de sobrevivencia imperial a la Reforma protestante; pero de igual modo, dentro de sí mismo se resiste y contiene a lo que lo excede. Las fuerzas opuestas se retuercen, tal como las columnas salomónicas del baldaquino de San Pedro, obra de Bernini, que lejos ya de las columnas clásicas que sólo osan decorarse en los capiteles (dórico, jónico y corintio), ellas son ya desde entonces la *decorazione assolutta* en el giro sobre sí mismas.

Sintetizamos, la corporeidad, toda, “se indigna” de la naturalización de lo humano en el cuerpo, éste responde de manera espontánea, instintiva y animal a ese condicionamiento invisible y aniquilador; la naturalización siempre intenta “esfumar” la diversidad de lo concreto. El punto está en que más que tomar distancia de la “animalidad”, lo es de la “idea o concepto” que tenemos de esa animalidad. Nuestra animalidad “humana” está

²⁰² Echeverría, Bolívar “El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, cit. p.45.

determinada por la lógica (binaria) “humana abstracta” que se genera a través de la forma de valorización del valor por el capitalismo moderno.

La corporeidad barroca surge como respuesta negativa al despojo de la identidad “erótica, festiva y lúdica” en nuestros cuerpos, la corporeidad sería hoy la afirmación del cuerpo en su identidad como revelación ante la racionalización “científica-moderna” que anula a la otredad en sustancialismos y esencialismos abstractos.

Para Bolívar Echeverría ser barroco hoy “significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación”.²⁰³

²⁰³ Echeverría, Bolívar, “El ethos barroco”, en *La modernidad de lo barroco*, cit., pp. 16 y 37.

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA DE LOS TRABAJOS DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.

Echeverría, Bolívar, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 41, México, 1984.

--*El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986.

--“Heidegger y el ultranazismo”, en *Nariz del Diablo*, núm. 14, segunda época, Quito, 1989.

--“La izquierda: reforma y revolución” en *Utopías*, núm. 6, México, 1990.

--“La actitud barroca en el discurso filosófico moderno” en *Teoría. Revista de Filosofía*, núm. 1, México, 1993.

--*Modernidad, mestizaje cultural, “Ethos” barroco*, Coedición Ed. UNAM – Ed. El Equilibrista, México, 1994.

--*Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, Coedición Ed. Editores Unidos Nariz del Diablo – Ed. UNAM, Bogotá, 1994.

--“El mestizaje y las formas”, en *Epitafios*, núm. 9, México, 1994.

--“Modernidad y Revolución”, en *La teoría social latinoamericana*, tomo 4, Coedición Ed. El Caballito – Ed. UNAM, México, 1996.

--*Las Ilusiones de la Modernidad*, Coedición Ed. UNAM – Ed. El Equilibrista, México, 1997.

--“Modernidad y capitalismo. 15 Tesis”, en *Las Ilusiones de la Modernidad*, Coedición Ed. UNAM – Ed. El Equilibrista, México, 1997.

--*Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.

--“La Modernidad como decadencia”, en *Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.

--“Deambular: el ‘flaneur’ y el “valor de uso”, en *Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.

--“Violencia y modernidad”, en *Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.

--“El ‘Valor de Uso’: Ontología y Semiótica”, en *Valor de Uso y Utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.

--*La modernidad de lo Barroco*, Ed. Era, México, 1998.

--“La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco”, en *La modernidad de lo Barroco*, Ed. Era, México, 1998.

--*La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*, Ed. Ítaca, México, 1998.

--*Definición de la cultura*, Coedición Ed. Ítaca – Ed. UNAM, México, 2001.

--“Cultura e Identidad. Lo humano como perversión de lo natural” (Entrevista de Alberto Cué), en *El Semanario Cultural* del diario *Novedades*, México, 25 de noviembre de 2001. (Esta es una versión muy recortada de la entrevista completa original, cuyo texto nos fue proporcionado por el propio Profesor Bolívar Echeverría).

--“Barroco y modernidad periférica. Diálogo con Bolívar Echeverría” en *Iconos*, núm. 17, Quito, 2003.

- “‘Renta Tecnológica’ y Capitalismo Histórico”, en *Mundo Siglo XXI*, núm. 2, México, 2005.
- Vuelta de Siglo*, Ed. Era, México, 2006.
- “¿Cultura en la Barbarie?”, en *Vuelta de Siglo*, Ed. Era, México, 2006.
- “La religión de los modernos”, en *Vuelta de Siglo*, Ed. Era, México, 2006.
- “De violencia a violencia”, en *Vuelta de Siglo*, Ed. Era, México, 2006.
- “El humanismo del existencialismo”, en *Diánoia*, núm. 57, México, 2006.
- “Imágenes de la Blanquitud” en *Sociedades Icónicas*, Ed. Siglo XXI, México, 2007.
- ¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario “Modernidad: Versiones y Dimensiones”, Ed. UNAM, México, 2009.
- Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010.
- “Imágenes de la Blanquitud”, en *Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010.
- “La modernidad ‘Americana’ (Claves para su comprensión)”, en *Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010.
- “Sartre a lo lejos”, en *Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010.
- “Modernidad y anti-modernidad en los mexicanos”, en *Modernidad y Blanquitud*, Ed. Era, México, 2010.
- Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2010.
- El Materialismo de Marx. Discurso crítico y Revolución: en torno a las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*, Ed. Ítaca, México, 2011.
- Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos Escogidos*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2011.
- Crítica de la Modernidad Capitalista*, Ed. Gobierno de Bolivia, La Paz, 2011.
- Ensayos Políticos*, Ed. Gobierno de Ecuador, Quito, 2011.
- Modelos elementales de la oposición campo – ciudad*, Ed. Ítaca, México, 2013.

TEXTOS DE INTERNET.

Echeverría, Bolívar, “Barocchissimo”, en *Ziranda*,

<http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf>

Echeverría, Bolívar, “Frankenstein, el instructor” en, *Ziranda*,

<http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf>

Cué, Alberto en entrevista con Bolívar Echeverría, “Por una modernidad alternativa” en *Revista Fractal*, 2013.

<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal55AlbertoCue.html>

Echeverría, Bolívar “II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América” en *Meditaciones sobre el barroquismo*. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>

Entrevista a Bolívar Echeverría “Visiones compartidas” programa organizado por la Revista *Sophia*, Quito, 2010 en el sitio: <http://youtu.be/nrXyqhiHU-Q>

2. BIBLIOGRAFÍA DE LOS TRABAJOS DE OTROS AUTORES:

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Economía, Escasez y Sesgo Productivista. Desde los Epigramas de Marx hasta los Apotegmas marxistas", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 21, México, 1990.
- Alegría, Clarivel, "La Malinche", en *Mitos y delitos*, Ed. Visor Libros, Madrid, 2008.
- Bartra, Roger, "La Jaula de la melancolía", en *Jaula de ensayos* (Audio-libro), Ed. Voz Viva de México, México, 2000.
- El mito del salvaje*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1979.
- Belausteguigoitia, Marisa (coord.), *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos*, Ed. PUEG – UNAM, México, 2009.
- Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Ed. Taurus, Madrid, 1990.
- La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ed. Ítaca, México, 2003.
- El Libro de los Pasajes*, Ed. Akal, Madrid, 2005.
- Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (Introducción y Traducción de Bolívar Echeverría), Ed. Contrahistorias, México, 2005.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Ed. Siglo XXI de España, Madrid, 1994.
- Calderón de la Barca, Pedro, *La vida es sueño*, Ed. Oceano, Madrid, 1998.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Ed. Tusquets, México, 2009.
- De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1984.
- El pliegue. Leibniz y el barroco*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalismo y esquizofrenia. El Anti-Edipo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1985.
- Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2010.
- Eliade, Mircea, *Aspectos del Mito*, Ed. Paidós, Madrid, 1968.
- El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Coedición Ed. Alianza Editorial – Ed. Emecé, Madrid, 1968.
- Imágenes y símbolos*, Ed. Taurus, Madrid, 1992.
- Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. Era, México, 2010.
- Elías Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Federici, Silvia, *Calibán y la Bruja, Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.
- Foucault, Michel, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.
- Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1981.
- Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI, México, 1985.

Freud, Sigmund, "Tótem y Tabú", en *Obras Completas*, tomo XIII, (1913-14), Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

--"Malestar en la cultura", en *Obras Completas*, tomo XXI (1927-1931), Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

Fuentes, Diana, García Venegas, Isaac, Oliva, Carlos (compiladores), *Bolívar Echeverría, Crítica e Interpretación*, Coedición Ed. UNAM - Ed. Ítaca, México, 2012.

García Venegas, Isaac, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, Cuadernos del Seminario "Modernidad: Versiones y Dimensiones", Ed. UNAM, México, 2012.

Gombrich, E. H., *La historia del arte*, Ed. Phaidon, New York, 1995.

González Crussí, Francisco, *La fábrica del cuerpo*, Ed. Turner, México, 2006.

--*Notas de un anatomista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, libro digital en el sitio de internet: <http://www.librodot.com>

Grave, Crescenciano, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Cuadernos del Seminario "Modernidad: Versiones y Dimensiones", Ed. UNAM, México, 2011.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Heidegger, Martín, "La época de la Imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1969.

--"La pregunta por la técnica", en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

--*Carta sobre el humanismo*, Ed. Alianza, Madrid, 2006.

Illich, Iván, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al Didascalión de Hugo de San Víctor*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Jay Gould, Stephen, *Desde Darwin. Reflexiones sobre la historia natural*, Ed. Crítica, Barcelona, 2010.

Juanes, Jorge, *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*, Coedición Ed. Ítaca - BUAP, México, 2010.

Klossowski, Pierre, *La vocación suspendida*, Ed. Era, México, 1975.

--*Orígenes culturales y míticos de cierto comportamiento entre las Damas Romanas*, Ed. UNAM, México, 1980.

--*La moneda viviente*, Ed. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.

Marx, Karl, *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.

--*El capital*, tomo 1, vol. 3, Ed. Siglo XXI, México, 2011.

--"La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización". Fragmentos de los Manuscritos de 1861-1863. (Selección y traducción de Bolívar Echeverría), Ed. Ítaca, México, 2005.

-- *El capital. Capítulo VI (inédito)*, Ed. Signos, Buenos Aires, 1971.

Marx, Carlos y Engels, Federico, *La Ideología Alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1958.

Menendez, Miguel Ángel, *Malintzn en un fuste, seis rostros y una sola mascara*, Ed. La Prensa, México, 1964.

Miller, Alice, *El cuerpo nunca miente*, Ed. Tusquets, México, 2004.

- Montoya Pitalúa, Sofía Estelí, *Diálogos entre Marx y Foucault. Hacia una genealogía del cuerpo productivo en la Sección Cuarta de El Capital*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras - UNAM, 2008.
- Morey, Miguel, "Antonin, Artaud: El cuerpo y la gramática" en *Psiquemáquinas*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1990.
- Nieto, Leticia y Margot, Boyer, *Beyond Inclusion, Beyond Empowerment, a Developmental strategy to liberate everyone*, Ed. Cuetzpalin, Washington, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Onfray, Michel, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2008.
- La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2008.
- Ovidio, Publio Nasón, *Las metamorfosis*, Ed. Porrúa, México, 2006.
- Parrini Roses, Rodrigo (coord.), *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, Ed. PUEG – UNAM, México, 2008.
- Roux Jeanne-Marie, *Le corps, de Platón a Jean–Luc Nancy*, Ed. Eyroles, París, 1992.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 tomos, Ed. Losada, Buenos Aires, 1970.
- Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005.
- Serres, Michel, *Variaciones sobre el cuerpo*, Ed. Fondo de Cultura Económica (Argentina), Buenos Aires, 2011.
- Simmel, Georg, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Ed. Península, Barcelona, 1998.
- Cultura líquida y dinero, Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Coedición Ed. Anthropos – UAM Cuajimalpa, México, 2010.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed. Tecnos, Madrid, 2009.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Los bienaventurados*, Ed. Siruela, Madrid, 2004.