

6.- Del cuerpo como lugar del sentido al cuerpo facticio poshumano: ¿de la utopía a la desutopía?

María del Carmen Schilardi

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza - Argentina

Los retos de las nuevas tecnologías a la reflexión filosófica son complejos y multifacéticos, así como lo son las posibilidades de plantearlos. Elegimos un abordaje y asumimos el recorte que éste supone, de alguna forma señalamos un territorio de discusión aunque sin marcar ni cerrar fronteras. Nuestro punto de partida es pensar la informatización planetaria y específicamente la biotecnología desde los márgenes, desde nuestro estado de situación en América Latina, y así como en la anterior reunión de este congreso marcamos los deslizamientos de sentido y los caminos oblicuos en la cultura como espacio para la utopía¹, hoy y ante las nuevas tecnologías denunciamos en cambio un camino de difícil salida, la posibilidad de una “desutopía”.

Así, ante las complejidades a que se enfrentan unos seres humanos que ya no pueden dar por sentada su humanidad, el debate por la tecnología -la biotecnología- es una cuestión política, y ante las promesas de un cuerpo reconstruible a imagen y semejanza de las posibilidades que la tecnología habilita hoy e incluso confía hacerlo en el futuro próximo, este debate es asimismo una cuestión ética.

Precisamente porque nunca estamos más ajenos a nuestro cuerpo que cuando necesitamos que se intervenga sobre él desde su exterioridad, centraremos nuestro análisis en la categoría de cuerpo en vistas de abrir -para la discusión respecto a la biotecnología- espacios alternativos de interpelación -más que de reflexión teórico-práctica- como lo son el arte, lo ético y lo político.

El tema de la corporalidad -y de la sexualidad- es uno de los ámbitos en que la “descripción” fenomenológica avanza significativamente y, creemos, no ha perdido su potencialidad de análisis y de crítica, entendiendo ésta como ejercicio de la sospecha. Es una de las perspectivas que delinearemos aquí.

Esas descripciones caracterizan al cuerpo precisamente como un “lugar” privilegiado. Así en tanto para M. Merleau-Ponty por el cuerpo -mi cuerpo-, antes de todo conocimiento explícito, un sentido surge en el mundo, se instala en él y mi intencionalidad, aún anónima, le otorga una unidad antepredicativa, preobjetiva, vivida y viviente. Y nuestro cuerpo es sexuado. La sexualidad no es un accidente sino, precisamente, una forma peculiar de intencionalidad, un eros o libido que animan un mundo original, que dan valor o significación a los estímulos externos y que diseñan para cada sujeto el uso que hará de su cuerpo objetivo. La sexualidad es un signo, y un signo privilegiado. ¿Cuál es su privilegio? Estar abierta a una dialéctica con el otro.

¹ Schilardi de Bárcena, M. del Carmen “Cultura, praxis e historia: caminos oblicuos y deslizamientos de sentido”. En: Llinares, J.B. y Sánchez Durá, N. (eds.). *Filosofía de la cultura*. Valencia, SHAF, 2001, pp. 751-757.

En E. Levinas, la posibilidad de relación con lo/el otro es también corporal. Esa relación consiste en un movimiento opuesto al de la conciencia y constituye un misterio. Y es en el eros, en el que no hay ni aprehender, ni poseer, ni conocer —en tanto éstos son sinónimos del poder—, donde se da la relación cara-a-cara sin intermediario alguno, una proximidad del otro en que se mantiene sin embargo integralmente la distancia. El cara-a-cara es esa relación ética que se abre sobre el otro y que rompe la clausura de la mirada teórica. En la experiencia del cara-a-cara no sólo aparece el tú, sino que el otro funciona como tercero, como humanidad que aparece impotente y necesitada en el rostro que nos exige justicia. La fenomenología del rostro —que propone Levinas— supone la experiencia concreta del otro que al mismo tiempo que tiene hambre y frío, luce toda la dignidad de la humanidad.

En esta interpelación obsesiva del otro irrumpe la necesidad de un lenguaje profético en tanto aparece la idea límite de infinito —como un sobre pasar todo contenido y contener más de lo que se puede contener—. Así, el otro es lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual, pues el concepto lo pondría a mi disposición. ¿Qué significa esto? Que la experiencia no puede ser conceptualizada.

Este es el punto que nos interesa marcar. También en Merleau-Ponty el sentido surge en la dimensión simbólica, en forma indirecta y desde la conciencia perceptiva, que es una conciencia encarnada, un “yo puedo”.

Así todo gesto humano es portador de un sentido. Dice Merleau-Ponty:

“En un acontecimiento considerado de cerca, en el momento de ser vivido, todo parece moverse al azar... Pero los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación humana, un acontecimiento de contornos definidos y del que se puede hablar. ... Es preciso comprender de todas las maneras a la vez: todo tiene un sentido, bajo todas las relaciones encontramos siempre la misma estructura de ser. ... Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”².

Condenados al sentido: ¿necesidad y/o contingencia?, ¿fin de la historia y/o utopía? Este es —creemos— el espacio abierto.

Retomando: ese lugar del sentido es el cuerpo. El cuerpo es el que comercia con las cosas y el mundo y los otros. No es una conciencia, sino un sujeto-cuerpo. La palabra y el gesto, entonces, ejecutan su sentido, no revelan su contenido: “leo la cólera en el gesto, el gesto no me hace pensar en la cólera, él es la cólera misma”³

La relación entre las cosas y mi cuerpo es singular, una relación mágica en que sé que mi cuerpo que percibe puede impedirme que perciba. Con un ejemplo de Husserl: si mi mano izquierda toca mi mano derecha y quiero sorprender con ésta la actividad de aquélla, esta reflexión del cuerpo sobre sí mismo fracasa siempre en el último momento, pues en el momento en que, con la mano derecha, siento la izquierda, y en tanto la siento, dejo de tocar la derecha con la izquierda. Pero sin embargo esto no quita veracidad al acto de tocar.

² Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1969, 18-9.

³ Idem 215.

En este sentido, la conciencia perceptiva es indirecta y aún inversa con relación a un ideal de adecuación. Por lo tanto, la percepción, más que una adecuación al objeto es la descripción de un sentido en su surgimiento. Partir del fenómeno perceptivo supone encontrarse con un nivel fundamental que envuelve nuestras percepciones, es el campo fenoménico y no el mundo objetivo. El problema de la percepción consiste en que es un conocimiento originario.

A su vez si se quiere definir un sujeto capaz de esta experiencia perceptiva, no será un pensamiento transparente para sí mismo y absolutamente presente a sí mismo, sin cuerpo e historia interpuestos. El sujeto de la percepción no es un pensador absoluto sino un sujeto encarnado. Es la misma percepción la que hace aparecer el fenómeno del cuerpo propio y nos pone en contacto con una conciencia no-tética, con una lógica vivida.

Desde la experiencia perceptiva, aparece la necesidad de abrirse a otro tipo de inteligibilidad, pues lo propio de lo percibido es la admisión de la ambigüedad y lo propio de la percepción es fundar o inaugurar el conocimiento. Pero, por la introducción del cuerpo, esa percepción no es ya simplemente intelectual o pura actividad fisiológica, sino que es existencial. Ahora la conciencia no contempla sino que está encarnada y por su inserción en el cuerpo se despliega en un comercio inquebrantable con las cosas y el mundo, que se me hacen presentes como horizontes inacabados de mi cuerpo.

Esta percepción es una síntesis, la conciencia perceptiva es el poder de organizar las apariencias perceptivas a cada paso y éste es el "yo puedo". Es decir que la transición la efectuamos con nuestro cuerpo, y así la cosa aparece enclavada en el funcionamiento total de mi cuerpo, por la mediación de ciertos movimientos. Con el ejemplo de la experiencia de tocar, en la que toco tocando, la reflexión -si la podemos llamar así- la lleva a cabo el cuerpo.

La experiencia del cuerpo propio revela un modo de existencia ambiguo que alcanza al mundo percibido. Un mundo que es una totalidad abierta y una síntesis inacabada. Y percibir es creer en el mundo en general. Asimismo la percepción como saber habitual del mundo y como ciencia implícita o sedimentada tiene algo de anónima. La síntesis perceptiva, arimada a la unidad prelógica del esquema corporal, no posee ya ni el secreto del objeto ni el del propio cuerpo.

Al sujeto de la percepción hay que darle la unidad abierta e indefinida del esquema corporal y a través de ella se describe de manera nueva también la unidad del objeto y de los sentidos. Mi cuerpo es lo que da un sentido y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, y por ella, la expresión verbal y la significación intelectual. El cuerpo además utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por él podemos frecuentar, comprender y encontrar una significación al mundo. Al mundo vivido que, a diferencia del universo de la ciencia, se presenta descargado de positividad y aparece entonces como previo a todo acto de reflexión y suelo natural de nuestros pensamientos.

La palabra no es un gesto entre gestos, es el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad, como el cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo. El fundamento de la verdad no se halla fuera del tiempo sino en la apertura de cada momento del conocimiento, a los que reanuda y cambiará en su sentido. Y esta recuperación y anticipación, el tocar a distancia que no puede concebirse en términos de contemplación, es la palabra.

Es decir que el sentido, que habita ocultamente en las cosas, emerge al filo de la relación entre los sujetos mediante una praxis parlante. Recurriendo a la astucia de la palabra e interponiendo un mundo común de pensamientos, sólo así la experiencia del choque con el otro es soportable. El sentido del lenguaje, como el del gesto, no reside en sus elementos, sino en la intención común. Es en este sentido que la función de la palabra es equivalente a la del cuerpo y, por lo tanto, intersubjetividad es intercorporeidad y comunicación hablante, y como el cuerpo expresa la existencia en mismo sentido que la palabra expresa el pensamiento, la palabra prolonga esa tarea intersubjetiva del cuerpo.

La palabra se nos descubre como un hacer, una praxis, y un acceso al mundo—sensible o perceptivo y cultural—, es el vehículo de nuestro movimiento hacia la verdad que, a su vez, no es la de la adecuación, sino una verdad por transparencia, por un tocar a distancia, e ineludiblemente entonces es perceptiva, es recuperación y anticipación.

En el ejercicio presente de la palabra, del gesto, hay siempre una recuperación de la experiencia—y por lo tanto de la memoria— y de la praxis social. Es un hacer de un cuerpo y su acto/gesto es un acontecimiento que se funda en una racionalidad.

Racionalidad que es ese sentido que se dibuja en el entrecruzamiento de las acciones por las cuales el hombre organiza sus relaciones con el mundo y los otros.

Y por eso mismo, hay ciertos actos/gestos que rompen aquella relación ética del cara-a-cara, que hacen surgir en toda su desnudez al otro exigiendo por su dignidad y que denuncian, entonces, la aparición del sin-sentido. ¿Qué hacer entonces con la biotecnología y el hambre y la salud y la eterna juventud y la industria de la vida y con la elección de la vida en una época en que la antítesis entre vida y muerte ha sido deconstruida—sólo para mencionar algunos de esos actos/gestos—?

Y es ante esta ruptura que aparece la mirada teórica—la nuestra aquí— que intenta “explicar”. Sin embargo creemos que hay que sostener y acentuar la fuerza y el sentido de estos actos, especialmente simbólicos y cargados de sentido social, y mantener su condición de interpelación.

¿Por qué ruptura y consecuentemente interpelación? Porque tanto la actual virtualización y digitalización de todos los flujos semióticos y señaléticos y su integración cibernética en redes de cooperación y comunicación socio-técnicas y productivas, como la intervención reconstructiva del cuerpo desde la exterioridad, dibujan otros rasgos—con relación a los delineados más arriba— para una fenomenología constitutiva de la corporeidad colectiva. En este cuerpo maquínico colectivo como entidad facticia pos-humana—al decir de A. Negri— la percepción desplaza su polo de lo visual a lo táctil, al contacto activo tecnológicamente mediado. La contingencia y la irreversibilidad subtienden las secuencias de telepresencia, ubicuidad, relación con el otro, discriminación entre opciones, desdoblamiento, sobresaturación, distracción y divertimento. El cuerpo funge ya no como lugar de la experiencia y la memoria, sino como una especie de contra-memoria, de apariencia presente invariable, negación del cambio.

Más que lugar de la praxis social utópica, lugar de la “desutopía”. Esa esperanza encarnada por aquel que sabe que ya no puede alimentarla se constituye en la línea de luz de nuestro mundo⁴

⁴ Negri, Toni. *Arte y multitud. Ocho cartas*. Madrid, Trotta, 2000.

Así, los actos de la dialéctica humana —la palabra, el suicidio, el acto revolucionario— ya no revelan la misma esencia: la capacidad de orientarse con relación a lo posible, a lo mediato. Porque sólo si el sujeto fuera instituyente podría comprenderse que no fuera instantáneo y que el otro no fuera sólo su negación. Lo realizado no estaría ni como recuerdo objetivo ni como recuerdo asumido, sino en el intermedio, como campo de su devenir. A su vez, este sujeto instituyente puede coexistir con otro porque lo instituido no es reflejo inmediato de sus acciones sino que existe como un gozne, como consecuencia y garantía de su pertenencia a un mismo mundo. Esa “lógica soterrada” —la de la vida personal, del arte y del saber— sólo es posible por la “institución”, entendida por Merleau-Ponty, como

“... aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir”⁵.

También nos desplazamos de la resistencia a la alternativa: el cuerpo y la vida ya no filtran la liberación, no pueden ser recreados, reinventados, sino que aceptan la facticidad de la prótesis. Ya no “estado de naturaleza” sino un estado posnatural-poshumano-inhumano, en que lo abstracto es nuestra naturaleza, la única comunidad en la que existimos, que garantiza el descanso de los sentidos y el refugio en esta abstracción pacificada de lo real. El sujeto colectivo antagonista ha desaparecido definitivamente⁶.

¿Qué hacer, decíamos, con esos actos/gestos que rompen la relación ética y denuncian la aparición del sin-sentido? Desde nuestro estado de situación en América Latina, la posibilidad utópica es “instituirlos” —darles sentido— como interpelación.

Se nos interpela desde lo ético y aún desde lo político. Desde lo ético, por el choque que se produce entre una ética de la responsabilidad y una ética de la convicción, ciertos actos/gestos diluyen las responsabilidades exigibles socialmente y aún las convicciones personales. Desde lo político, porque se evidencia el cuestionamiento de la forma fundamental del pacto social y ni siquiera se exige un acto de fundación de una nueva armonía.

¿Qué hacer entonces? Reforzar el nivel de interpelación de ciertos actos, aquellos que garanticen la posibilidad de “lo político” como momento de apertura, de indecibilidad, de lo político como sujeto, como el elemento que, dentro del espacio social constituido, ocupa el lugar de lo político como negatividad que lo suspende y lo funda de nuevo⁷.

En definitiva, poner la política al servicio de la ética y sostener también el poder de interpelación del arte, excelente condensador de la conflictividad social y espacio de explosión de esa conflictividad, para quizá —y por qué no en estos tiempos?— reinstaurar una ética de la convicción, una ética nueva, interesada por el individuo, que evite producir lo jurídico en todo, en todas las oportunidades y para todas las circunstancias, y así promover una construcción ética sobre principios universalizables, capaces de incorporar

⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960). Paris, Gallimard, 1968

⁶ Negri, op.cit.

⁷ Žizek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Bs.As., Paidós, 1998.

la mayor cantidad de adeptos⁸. En definitiva, mantener la tensión entre un ethos responsable y solidario y las convicciones. Porque los dilemas morales no se resuelven en los tribunales sino en la vida social, en la dialéctica con el/los otro/s. Una ética de la convicción que restaure, de algún modo y a riesgo de un aparente anacronismo, el compromiso que supone un distanciamiento crítico de la positividad.

Quizá, en definitiva, recuperar al arte como acontecimiento, como singularidad que desestabiliza lo real, desgarra al sujeto y lo pone en contacto con la alteridad, como praxis imprevisible, como narración que se articula en un futuro instituyente de lo social.

Quizá también, en definitiva, instalar la ética y la política sobre el terreno de la resistencia.

Bibliografía

- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1969
- . *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960). Paris, Gallimard, 1968
- . *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964 (VI en el texto).
- . *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969 (PM en el texto).
- Negri, Toni. *Arte y multitud. Ocho cartas*. Madrid, Trotta, 2000.
- Onfray, Michel. *Política del rebelde*. Bs.As., Libros Perfil, 1999.
- Schilardi de Bárcena, M. del Carmen. *La discusión sobre la ciencia en M. Merleau-Ponty*. Madrid, Edic.de la Univ. Autónoma de Madrid, 1991.
- . "El cuerpo como lugar del sentido". En: Rovaletti, M. Lucrecia (Ed.). *Corporalidad*. Bs.As., Lugar Edit. 1998, pp.191-200.
- . "Fenomenología y racionalidad: el saber como institución, la universalidad concreta y la verdad como praxis". En: Rovaletti, M.L. (Ed.). *Temporalidad*. Bs.As., Lugar Edit., 1998, pp. 135-141.
- . "Cultura, praxis e historia: caminos oblicuos y deslizamientos de sentido". En: Llinares, J.B. y Sánchez Durá, N. (eds.). *Filosofía de la cultura*. Valencia, SHAF, 2001, pp.751-757.
- Zizek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Bs.As., Paidós, 1998.

⁸ Onfray, Michel. *Política del rebelde*. Bs.As., Libros Perfil, 1999.