



ARREGUI, J. V.-GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (eds.):

Significados corporales

Colección Monografías de *Contrastes* nº 11

Contrastes, Málaga 2006; 181 pp.

Como explica en detalle el profesor Juan García González en la *Presentación*, este monográfico de la revista *Contrastes*, bajo el rótulo temático de «Significados corporales», constituyó uno de los últimos proyectos del profesor Jorge Vicente Arregui. Junto a ello, hubo también el de unas Jornadas sobre el mismo tema, que finalmente se celebraron en la Universidad de Málaga los días 13 y 14 de marzo de 2006, y que hubieron de transformarse en homenaje suyo; los conferenciantes de aquellas jornadas son también los autores de este monográfico, al que se incorporan los trabajos de David Le Breton y del propio Arregui. Menciono las condiciones de gestación de estos textos, porque ciertamente resultan ilustrativas: hablar del cuerpo, tema filosófico donde los haya, tema oficializado sin demasiados problemas, se convierte en algo problemático cuando sobrevuela la sombra de su exceso –cuando ese objeto, que habíamos mantenido a raya precisamente mediante un muro de teoría, rasga todas esas defensas y se manifiesta en toda su real brutalidad: como exceso de goce, como exceso de vida, o especialmente (porque es también un exceso, que no sabemos cómo ocultar) como exceso de muerte.

Comienzo planteando la polémica, que es lo más interesante que puede aportar esta recopilación de trabajos: como dice Arregui en la *Introducción*, esta compilación recoge el desencuentro «entre quienes defienden la existencia de unos significados corporales, de unos textos corporales, y quienes más bien se interesan por los procesos de escritura o deconstrucción de esos textos, hasta el punto –en ocasiones– de volver a considerar el cuerpo como una *tabula rasa* susceptible de cualquier escritura» (p. 12). Como lector, confieso reconocerme más entre los segundos. Entre los primeros ubicaríamos sin duda el trabajo de M^a Luz Pintos, «Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación», texto bastante ejemplar de dicha corriente de la que no puede dejar de asumir ciertas incoherencias: el cuerpo como texto natural para cuya comprensión «no es necesario el uso del intelecto racional voluntario» (p. 128), y que se convierte por tanto en base «irracional» de otras interpretaciones, ahora sí, «culturales» o simbólicas. El trabajo de David le Breton,

«D'une anthropologie des émotions», resulta más convincente en su tratamiento de las emociones (que no expresiones): ellas no son sustanciales, no vienen determinadas biológicamente (ni se encuentran «en» el organismo, donde los naturalistas buscan la Alegría, la Tristeza... en definitiva las emociones que el «sentido común» reconoce), «l'émotion n'est pas une substance, un état figé et immuable à retrouver sous une même forme et les mêmes circonstances dans l'unité de l'espèce humaine, mais une tonalité affective qui fait tâche d'huile sur l'ensemble du comportement, et ne cesse de se modifier à tout instant chaque fois que le rapport au monde se transforme, que les interlocuteurs changent» (p. 113). Las emociones no son expresión de un individuo completo en sí mismo, sino que constituyen un producto colectivo, determinado por las condiciones sociales de existencia. Si algo ha descubierto la antropología cultural, es que las emociones, los valores... etcétera, varían con esas condiciones. Igualmente, la cultura afectiva no viene determinada mecánicamente, sino que constituye un medio del que disponemos para relacionarnos con las condiciones de existencia; la vida afectiva es, como concluye sugestivamente el texto, teatro.

Hay que insistir en el carácter polémico de estos trabajos: el propio título del monográfico, «significados corporales», no debería designar una causa común en los textos, pues esa causa es de por sí cuestionable, problemática; más bien apunta a un campo de batalla (y como Kant decía, la filosofía es eso, *Kampfplatz*). Pero es un campo de batalla en el que merece la pena posicionarse. Según señala Arregui (pp. 15-17) al comienzo su extenso estudio, «El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida», la corporalidad no es un mero objeto teórico de especialistas en filosofía (o, como se decía en los viejos planes de estudios, en filosofía «pura»). De nuestra posición, teórica o práctica, ante cuestiones antropológicas clave como la corporalidad depende nuestra actitud sobre la identidad misma (o el famoso «yo») y, también en relación con ello, los enfoques (pretendidamente) teóricos de la ética en general y de la bioética en particular. Y digo «pretendidamente» teóricos porque se trata de actitudes prácticas que se hallan en mayor medida condicionadas por campos externos: por la política, por la economía, por la corporalidad también. Por eso tiene que haber disciplinas, como debería ser el caso de la antropología, que den cuenta de una serie de condiciones a las que esas técnicas, perdidas a menudo en el revuelto mar de las propuestas normativas, no saben prestar atención (por ejemplo: temas como el dualismo occidental moderno, o el psicologismo).

Hablábamos más arriba de las circunstancias que rodean estos textos, y que remiten a la experiencia del cuerpo en su aspecto más excesivo. Ello debería introducir el excelente trabajo de Bernhard Waldenfels: «La extrañeza del cuerpo propio». Podría ser sano comenzar la lectura de la presente recopilación por este texto: especialmente, si es que se pretende (si es que alguien pretende) descifrar algo que se llamarían «significados» corporales. Al cabo, si el cuerpo propio extraña, si se encuentra como «diferido» respecto de esos excesos del cuerpo, ¿dónde queda el significado (o el sentido)?

En el caso del cuerpo, podríamos hablar de un significado «en superficie»: el significado en lo más externo, precisamente en lo externo al cuerpo. Desarrollando la exposición de Arregui sobre el psicologismo, para la concepción moderna, dualista (por la que el cuerpo es el terreno de la mecánica newtoniana, y el «alma», «mente»,

etcétera... engloba todo aquello que no se ha logrado describir en términos mecánicos), habría que llamar cuerpo a aquello que no significa nada, sino que sencillamente rompe con toda significación y nos deja inermes ante sus desmanes. Los significados del cuerpo son sus vestidos, sus disfraces, todas las fantasías que erigimos para protegernos del mismo cuerpo. Por eso es que, en definitiva, cuando «sentimos el cuerpo» es solamente cuando algo opera en exceso. Esta es, sin embargo, la perspectiva moderna, dualista (a la que aún estamos ligados, nos guste o no); herencia cartesiana, como podemos extraer leyendo el artículo de Vicente Sanfélix, «El ego y el cuerpo. El dilema de Descartes».

Pero, ¿tendríamos que asumir sin más la doble opción, entre un cuerpo excluido de toda significación, cuerpo mecánico, y un cuerpo rebosante de sentido, de significaciones intrínsecas? Descartando lo segundo, no se trata sin embargo que aceptar la solución mecanicista: ¿y si lo interesante, para el tema que tratamos ahora, no está tanto en que el cuerpo en sí sea un mecanismo in-significante, sino en que el aparato de significaciones con el que operamos, lo excluye como un exceso que no solo no significa nada, sino que perturba toda significación? Este tercer punto de vista consistiría en ver qué posición viene ocupando usualmente el cuerpo como elemento dentro de un sistema de significaciones (dentro de un sistema autorreferencial, donde los elementos independientemente no significan nada, y donde por tanto no cabe hablar de significados «naturales» del cuerpo). Por otra parte, si existe una postmodernidad (como etapa histórica, como situación *de hecho*), su perspectiva fundamental estaría relacionada con esto: ya no más dualismo (de ningún tipo), el cuerpo y la significación se encontrarían en un mismo todo complejo, globalizado, de interacciones inmanentes (como las latas de sopa de tomate de Warhol, o las viñetas de Lichtenstein, donde el lenguaje está en el mismo plano que los volúmenes, y ni uno ni otro remiten a un hipotético sentido trascendente). Desgraciadamente, aún no se ha sido capaz de elaborar planos consistentes, de señalar siquiera pasos imaginarios en esta tan compleja red de redes.

Deberíamos encajar aquí la contribución de Elvira Burgos, «Cuerpos que hablan». En principio, la puesta en cuestión, por parte de Judith Butler, de las evidencias (valdría decir ideológicas, en referencia a Althusser) sobre la práctica de la heterosexualidad, sobre el binarismo de género, etcétera... parecerían seguir en la estela afirmativa-normativa del pensamiento postmoderno –esa cosmovisión en la que las distintas partes se entrecruzan en movimientos «desterritorializados», como diría Deleuze, red rizomática sin centro ni finalidad; esa afirmación normativa de una especie de acto creador, libre de toda determinación sustancial. Sin embargo, Butler podría escapar a esa complacencia: en cierto modo, ella traza mapas dentro de ese laberinto postmoderno –pues se involucra en la tarea de explicar, estemos o no de acuerdo con cómo lo hace, las condiciones que producen esas subjetivaciones. Como dice Burgos, si el lenguaje está montado sobre categorías como las ya mencionadas, no es menos cierto que el habla consciente (ordenada, regulada) falla, que hay algo que resiste siempre sus imposiciones: por ejemplo, tal como muestra el psicoanálisis, hay deseos inconscientes que se insertan en la práctica cotidiana (p. 107), en la forma del lapsus, del sueño, del síntoma.... La libertad está en conocer ese deseo, irreductible siempre, y encararlo directamente. Sin embargo, atención (sobre todo porque el texto de Burgos parece tentado de ir demasiado lejos): esa libertad no tiene que ver con la

pulsión, y aunque ésta es siempre un factor de desestabilización del discurso, sería un error creer que la pulsión es, en su aparente «espontaneidad», un modo de liberación –es más bien, en última instancia, un modo de dar vueltas sobre lo mismo, de repetir algo por el goce idiota que produce repetirlo, incluso cuando al hacerlo nos juguemos la propia supervivencia.

Al cabo de este camino, me detiene el recuerdo de una cita: «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte» (Spinoza, *Ética*, Parte cuarta, Proposición LXVII). El hombre libre, racionalista, sólo piensa en términos de aumentar las capacidades de obrar, y por consiguiente de aumentar la propia perfección (y de ello obtiene alegría (Parte tercera, Proposición XI)). Sería interesante preguntarse el porqué del miedo no ya a la muerte, sino propiamente al cuerpo: la muerte es no otra cosa que una transformación corporal, lo preocupante debería ser el miedo en general a los desórdenes del cuerpo entre los que la muerte se contaría como un desorden más, particularmente vergonzoso. Frente a esos desórdenes, deberíamos desmontar el edificio imaginario que nos los hace intolerables para comprenderlos lo más serenamente posible, a un modo spinoziano, sin angustia ni temor. Aunque como concluye Waldenfels en su texto, última palabra en el volumen que reseñamos, «nunca llegaremos a estar completamente en calma en nuestro cuerpo, como si fuésemos los propietarios de nosotros mismos, pero bien pudiera ser que sea precisamente esta inquietud la que nos mantiene vivos» (p. 181).

Luis Felip López-Espinosa