

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2024. nº 24. Texto 38: 537-541

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v24.9808>

Recibido: 22-02-2024 Admitido: 18-10-2024

El cuerpo bajo ataque.

El valor ontológico de la experiencia en la percepción del conocimiento obtenido en el cuerpo encarnado y su vulnerabilidad en tiempos presentes

The body under attack. The ontological value of experience in the perception of knowledge obtained in the embodied body and its vulnerability in the present time

Luis Alberto ASCENJO GÁLVEZ

Universidad San Ignacio de Loyola, Lima (Perú)

lascenjo@usil.edu.pe

Resumen

¿Qué transformaciones biopolíticas están pendientes y qué riesgos afronta el valor ontológico de la experiencia en el conocimiento obtenido en el cuerpo encarnado? ¿Cómo contribuyó a cambiar la concepción cartesiana del cuerpo Merleau-Ponty? ¿De qué diferentes formas han desarrollado nuestra concepción contemporánea del cuerpo los filósofos Lacan, Foucault, Deleuze, Simone de Beauvoir? ¿Perdimos en el siglo XXI la dimensión corpórea como principio ontológico de conocimiento? ¿El cuerpo bajo ataque: el retorno amenazante de corrientes absolutistas de monismos morales?

Abstract

What biopolitical transformations are pending and what risks does the ontological value of experience face in the knowledge obtained in the embodied body? How did Merleau-Ponty contribute to changing the Cartesian conception of the body? In what different ways have the philosophers Lacan, Foucault, Deleuze, Simone de Beauvoir developed our contemporary conception of the body? The Body Under Attack: The Threatening Return of Absolutist Currents of Moral Monisms?

Palabras Clave

Cuerpo. Ontología. Epistemología. Ideologías. Vulnerabilidad
Body. Ontology. Epistemology. Ideologies. Vulnerability

El cuerpo como discurso deliberativo en la toma de decisiones, con miras a criterios de universalidad en la adquisición de una bioética narrativa, es herencia de la reflexión filosófica del siglo XX. La narrativa del cuerpo en el proceso de conocimiento y los referentes de comprensión de la corporeidad social como encuentro de cuerpos sentientes construyeron ejes medulares en la bioética como saber práctico. ¿En qué situación se encuentra el cuerpo como narrativa y lenguaje ontológico en las exigencias biopolíticas de los contextos actuales en el panorama latinoamericano?

El idealismo cartesiano nos volcó a una ciencia carente de experiencia y percepción corporal, pues el cuerpo se reduce a cosa ensimismada de toda relación y contingencia. Estorbó (y “ocultó”) la valoración del cuerpo como vehículo de conocimiento. Devolver el cuerpo al escenario filosófico es en Merleau-Ponty una deuda con Husserl. Para Husserl considerar el cuerpo como “cuerpo vivo” (Leib) es recuperar una noción de cuerpo que sea fiel a la experiencia humana. Experiencia que, sometida al análisis, según Merleau-Ponty, nos obliga a replantear la comprensión y la noción de percepción y nos conduce a una “nueva ontología”: la ontología de la experiencia sensible, espacio- temporal, afectiva e intersubjetiva. Cartesianamente es correcto aislar el sentir del sujeto, su “corporalidad carnal”, para conocer. A contracorriente, Merleau-Ponty habla de sujeto experimentante (“sintiente”) en su carne vital, pues el cuerpo es el medio de toda percepción y la expresión de una conciencia encarnada. El reclamo de Merleau-Ponty a la filosofía moderna es reposicionar el valor ontológico de la experiencia en la percepción del conocimiento obtenido en el cuerpo encarnado. Rescata al cuerpo de la objetivación cientificista y de la fisiología mecanicista recuperando el binomio sujeto-objeto. Surge, entonces, su concepción de “ser-del-mundo”, entendida como “tercer lenguaje”, unión de lo síquico y lo fisiológico, en respuesta al silenciamiento del cuerpo bajo el yugo cartesiano:

“No podemos estudiar el cuerpo como se estudia una cosa cualquiera del mundo. El cuerpo es a la vez visible y vidente. No hay aquí dualidad, sino unión indisoluble. Es el mismo cuerpo quien es visto y quien ve [...] Ninguna filosofía puede estudiar una descripción del cuerpo. Pero no podemos cortarlo en dos diciendo: «Aquí el pensamiento, la conciencia; allí la materia, el objeto». Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso yo lo llamo «carne». A partir de ahí, el mundo, donde los cuerpos están alojados, adopta otro sentido”¹.

En Merleau-Ponty el lenguaje encuentra en el cuerpo su origen. Este cuerpo tiene un poder en la experiencia de la expresión revelada en el lenguaje (“yo puedo”) que debemos restituir. La palabra es inherente al cuerpo, es su sentido encarnado porque está “entretejida” en el cuerpo. Y, al decir “palabra”, la identifica con el gesto que expresa modos de ser antes que ideas o conceptos como postula la ciencia clásica. No es solo la corporalidad del sujeto lo entendido con “carne”, sino todo su “entrelazo” con el mundo perceptual, que desemboca en el lenguaje como su manifestación plena. Esta percepción es fusión de la carne del sujeto en la carne del mundo: “La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, sino textura que se vuelve a sí misma y se conviene a sí misma”².

El no interés por la experiencia de la ciencia clásica es la no comprensión del poder ontológico de la experiencia misma, “porque todos mis pensamientos y los pensamientos de los demás están sacados del tejido de un solo ser”³ (“encarnado”), cuya manifestación es el cuerpo. Es un error afirmar que la filosofía es investigación de esencias y fusión de cosas. En este modo de filosofar el riesgo permanente es que al ser se lo olvida siempre “que precisamente la presencia del mundo es presencia de su carne en la mía, que soy mundo, aunque no soy del mundo”⁴. El sujeto no es una conciencia que percibe, sino una percepción encarnada y la conciencia es la reflexividad del cuerpo. Es un “cuerpo narrante”. No hay un sujeto absoluto sin cuerpo. Esta re-concepción de sujeto/objeto, interno/externo, visible/invisible es propuesta como nuevo entendimiento y explicación de la unidad paradójica en la figura del quiasmo. El

¹ Merleau-Ponty: “Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires”, *Le Monde*, 4061 (31-XII-1960), p. 9.

² Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, p.181.

³ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, p.140.

⁴ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, p.160.

quiasmo describe el inverso y el anverso de una sola realidad en la percepción como sentido reflexivo de la carne, que busca restituir este poder de la percepción que nos vincula de forma directa con “la carne (el ser) del mundo”. Se trataría de un cogito perceptivo que reflexiona tanto como siente en contraposición al cogito cartesiano:

“mi cuerpo es a la vez vidente y visible [...] Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo, no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento...”⁵.

El pensamiento lacaniano aporta al desarrollo de la concepción contemporánea del cuerpo a partir del análisis de lo imaginario, lo simbólico y lo real entrelazados y presentes, como tres anillos, en todo sujeto. Si con Descartes percepción y pensamiento se escinden y el cuerpo sólo es material y mecánico, con Lacan, en continuidad con Merleau-Ponty, el cuerpo se re-descubre desde la conceptualización simbólica y la intersubjetividad de los sentidos (en el tacto, según el Estadio del espejo) que se plenifican en el tejido de las relaciones sociales. El cuerpo “nos habla”, de ahí su importancia.

El yo del sujeto se articula a partir del principio del espejo donde contempla su cuerpo. Lo imaginario, en la metáfora del espejo, constituye la identidad del yo en un cuerpo fragmentado, pues no hay distinción entre el mundo externo y el mundo interno. La imagen del espejo sintetiza la experiencia de separación sin forma aún indefinida: “El principio de toda unidad por él percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo”⁶. El mundo que está fuera del sujeto (los “otros yo”), donde es visto (experimentando placer en ello), contribuye a su configuración. El sujeto percibido, por medio de lo que Lacan denomina “relación escópica”, tiene mayor impacto constitutivo y, por eso, el deseo o la pulsión (de “ser visto”) es lo más real que tiene el ser humano. La realidad (“la carne del mundo”, diría Merleau-Ponty), como sujeto “vidente”, instauro al sujeto como alienación, como otredad, y es esencial al ser. Según Lacan, la vinculación con el mundo, a diferencia de Merleau-Ponty, no transcurre armónicamente, implica dosis de agresividad simbolizada en la figura de la “castración”. Aquí entra el lenguaje como elemento constitutivo de la realidad pues es la única forma de entrada en la conciencia y viabiliza socialmente el deseo:

“El poder de nombrar los objetos estructura la percepción misma [...] Mediante la nominación el hombre hace que los objetos subsistan en una cierta consistencia [...] la palabra que nombra es lo idéntico”⁷.

Michel Foucault ahonda el cambio de paradigma sobre el cuerpo, aún si su visión es distinta, pues privilegia la intersubjetividad. El cuerpo es la “tabula rasa” del discurso y del poder en donde se construyen las relaciones intersubjetivas. Si en la modernidad prevalece la razón, debe darse paso al arte erótico, donde el cuerpo en su naturaleza sexual es sometido al poder y al discurso para alcanzar estatus de símbolo por la estructuración del lenguaje. Con placer, el arte erótico, que entrelaza complicidad silente y curiosidad satisfecha, extrae la verdad de la naturaleza sometida al confesionario revelador de sus secretos. La dimensión pasional hace del cuerpo una sustancia sutil que permite una interpretación de la historia como expresión de una sexualidad producto de la interacción de la voluntad de saber, de poder y de placer: “Nada, pues, de una “historia de las mentalidades”, que solo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una “historia de los cuerpos” y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente”⁸.

Por eso, el discurso sobre la sexualidad, puerta de entrada al cuerpo, supera la censura sobre el cuerpo en su ser sexual, no obstante los intentos de control mediante la reglamentación del sexo con el discurso político y administrativo. La sexualidad es un dispositivo histórico en donde el cuerpo -el sexo-

⁵ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, p. 15-16.

⁶ Lacan, Jacques, *Lo imaginario, lo real y lo simbólico*, clase 14 del 16 de marzo de 1955.

⁷ Lacan, Jacques, *Lo imaginario, lo real y lo simbólico*, clase 14 del 16 de marzo de 1955.

⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, p.184.

sirve al poder: “El sexo... es el elemento más especulativo,...que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos”⁹. Foucault revela la constitución social del cuerpo porque lo ve atravesado de socialidad-historia y de poder, sin separación de lo biológico. Anatomopolítica, Biopolítica, Biopoder son concepciones gestadas en la matriz de estos postulados:

“¿el análisis de la sexualidad como “dispositivo político” implica [...] la elisión del cuerpo, de lo anatómico, de lo biológico, de lo funcional? [...] los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo [...]; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico [...] se ligarían con arreglo a una complejidad creciente”¹⁰.

El “Cuerpo sin órganos” (CsO) de Gilles Deleuze es la propuesta revolucionaria de desarticulación del cuerpo como organismo/estructura, que es no-vida o vida aprisionada, porque la articulación jerarquizada de sus órganos, según sus funciones, interpreta condicionadamente el mundo. La construcción de un CsO es la reivindicación de la experiencia en un cuerpo donde el deseo no ha sufrido codificación a manos de alguna disciplina de estudio (el psicoanálisis, por ejemplo). El deseo se define en el CsO en su estado puro de potencialidad abierta a todas las conexiones, que por medio del “desorden” de los sentidos, el cuerpo quiera experimentar. El CsO experimenta, el organismo interpreta. El énfasis está en el proceso de una experiencia corporal reveladora de un deseo que es manifestación desbordante de intensidad vital: “Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado [...] por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan”¹¹. Este vitalismo (intensidad), que son los modos de ser del cuerpo antes de hacerse organismo, alcanza valor ontológico. Es un cuerpo intenso definido por su potencialidad dispuesta a resquebrajar toda estructura en un proceso llamado línea de fuga. No somos organismos, ni significados, ni sujetos:

“El CsO es el inconsciente en plenitud, esto es, el inconsciente de los individuos, de las sociedades y de la historia. Se trata del deseo en estado puro, que aún no ha sido codificado, que carece de representación o de «objeto de deseo»”¹².

Esta liberación del deseo de las codificaciones es lo que entiende por esquizoanálisis y le permite introducir su concepción “rizomática” en la filosofía, que supone una descentralización del pensamiento y la creación de nuevos conceptos. Una forma de concebir las relaciones recuperando y revalorando la multiplicidad horizontal engendradora de creatividad, de libertad, de espontaneidad independizadas de la tiranía vertical del único principio regente. El rizoma es un mapa, no una copia que depende de un modelo: “un mapa tiene múltiples entradas [...] es un asunto de performance [...] el esquizoanálisis rechaza cualquier idea de fatalidad calcada”¹³.

¿Qué obligaciones derivan de una epistemología adquirida en la corporeidad experiencial ante su vulnerabilidad actual? ¿Qué escenarios afrontan las experiencias colectivas de cuerpos vulnerables y vulnerados por los ataques de proyectos políticos, con declarados y marcados acentos dogmáticos, y sus estrategias para negar al cuerpo su estatuto epistemológico?

Encuentro, en la actualidad, en diversos escenarios latinoamericanos un cierto olvido del cuerpo como epistemología encarnada. Sin haberlo aún aferrado como paradigma para estrategias biopolíticas de las convivencias sociales, el cuerpo está bajo ataque. El retroceso con relación a avances y cambios de paradigmas epistemológicos se configura en discursos biopolíticos que reivindican el sometimiento de los cuerpos negados en su razón ontológica. Proclaman el retorno a absolutismos conceptuales producto de imposiciones dogmáticas particulares con pretensión universal. Los monismos morales (religiosos o no) con proyectos político-sociales constituyen una ofensiva convulsa contra todo pluralismo moral, pero también contra la ontología y la epistemología centrada en el cuerpo y en los cuerpos estrechados en las

⁹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, p.184.

¹⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, p.184.

¹¹ Gilles Deleuze, *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, en *Mil mesetas*, p. 158.

¹² Gilles Deleuze, *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, en *Mil mesetas*, p. 163.

¹³ Gilles Deleuze, *Mil mesetas*, p. 18.

realidades sociales. Es un ataque violento al cuerpo, -el femenino en particular-, a su libertad y a sus derechos, a su sexualidad y sus afectos, a su poder social y su lenguaje. Es un ataque al poder comunicativo como cuerpos narrantes de su devenir en la conquista de espacios reinterpretados y nuevos en la construcción biopolítica de relaciones equitativas.

El ataque al conocimiento obtenido por el proceso de experimentación del cuerpo, como espacio epistemológico del saber sentiente, configura el retorno a corrientes dependientes de creencias y afirmaciones nominales absolutas. Desde la bioética narrativa se debe responder a estos ataques al cambio de paradigma heredado de la filosofía del siglo XX.

Somos un cuerpo que piensa, que experimenta. Y este cuerpo que somos exige el discurso de intercorporalidad e intersubjetividad: re-pensar el cuerpo para construir un ethos que rompa, una vez más, con las imposiciones absolutistas. Re-pensar el rol del cuerpo (de los cuerpos) en la esfera pública-política porque “la mujer, como el hombre, es su cuerpo” y lo personal es político, como afirma Simone de Beauvoir. El olvido de las experiencias intersubjetivas para orientar los comportamientos éticos y morales agrava y amenaza el futuro de las conviencias sociales pero sobre todo la existencia de minorías sostenidas en la validez del cuerpo en la percepción de la realidad. Decía Merleau-Ponty que, “el mundo fenomenológico no es puro ser, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, en el engranaje de las unas con las otras, es inseparable por tanto de la subjetividad y de la intersubjetividad, que adquieren unidad mediante la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes y de la experiencia del otro en la mía”¹⁴. Y es únicamente en la “carne” de mi cuerpo y de los cuerpos donde estas experiencias se manifiestan.

¿En qué situación se encuentra el cuerpo como narrativa y lenguaje ontológico en las exigencias biopolíticas de los contextos actuales en el panorama latinoamericano? Para contestar, lo primero es que necesitamos identificar las corrientes actuales, que ven al cuerpo, reincidentemente, como un objeto -incluso como causa y explicación de maldad-. Son corrientes contrarias a la noción de percepción que nos condujo a una “nueva ontología”: la ontología de la experiencia sensible, espacio- temporal, afectiva e intersubjetiva en cuerpos sentientes socialmente. Corrientes con proyectos políticos que adquieren relevancia en democracias debilitadas. Si “la racionalidad es exactamente proporcional a las experiencias en que se revela”¹⁵, como afirma Merleau-Ponty, necesitamos abrir espacios para reivindicar la ontología de la experiencia sensible ante los nuevos ataques de ideologías políticas y sociales valedores de la ortodoxia, según su comprensión reducida a una epistemología de absolutos sin espacio para la corporeidad y sus experiencias. La fenomenología donde el cuerpo es carne de percepción del mundo vivido (Lebenswelt) y no un cuerpo (cuerpos) subyugado a los determinismos biológicos de naturalistas reaccionarios a la diversidad, riqueza y complejidad de las experiencias a partir de la inagotable fuente de conocimiento del cuerpo y de los cuerpos, en sus interacciones sociales.

Estos movimientos representan posturas nostálgicas y violentas (por la pérdida de poder que les originó este giro epistemológico). Añoran explicaciones dependientes de creencias e ideas producto de inferencias a partir de absolutos, que les otorgue poder biopolítico en la estructura social y sus decisiones en políticas públicas. La bioética como saber práctico deriva de una bioética narrativa. Y la narrativa del cuerpo y sus experiencias debe ser repensada y reivindicada porque los cuerpos son el escenario de una comprensión mas completa del ser humano y sus relaciones. Se trata de insistir en una bioética que pase de las ideas a una bioética como saber práctico, pues pensar desde los cuerpos es proponer un modo de tratar. Es tratar con mi cuerpo y el cuerpo de los otros para descifrar el cómo involucrarse con la corporeidad social que somos y constituimos. Pensar la filosofía como bioética del nosotros en la carne del otro. Atrevernos a la complicación de la intercorporalidad e intersubjetividad cuando nos percibimos desde la experiencia en el encuentro con los otros, con sus cuerpos, con su materialidad física y no física, y pensarnos desde allí.



¹⁴ Merleau-Ponty, “Prólogo” a la Fenomenología de la percepción; p. 201.

¹⁵ Merleau-Ponty, “Prólogo” a la Fenomenología de la percepción; p. 201.