

Metáforas del cuerpo. Un acercamiento por el camino del arte*

Metaphors of the Body. An Approach Through the Road of Art

María Teresa Trachitte

Universidad Nacional de Entre Ríos- Paraná.
 Entre Ríos. Argentina.
 E-mail: mariatrachitte@infoaire.com.ar

Recibido: 12-08-09
 Aceptado: 15-09-09

A la Dra. Denise Najmanovich, por su generosidad personal e intelectual

Resumen

El presente trabajo indaga algunas significaciones otorgadas al cuerpo o la corporalidad desde la modernidad hasta el presente, reconociendo que dicho recorrido es insuficiente pues se aborda desde los saberes que fueron instituyéndose como hegemónicos en los campos: científico-tecnológico, económico y político, deudores del dualismo cartesiano y del mito médico-biológico presentes en uno de los imaginarios occidentales más "naturalizados". Se parte del supuesto de la condición corporal del hombre y, en contraposición, se analiza el paradigma dualista que ha sido "exitoso" en occidente para encarar el dispositivo de instrumentalización que transformó el cuerpo en una cosa que se tiene y que, por lo tanto, se convierte en objeto manipulable por los sistemas de saber-poder en la era de la reproducción técnica e industrial, lo que instituyó la separación interior/exterior así como la borradura y el deseo de encubrir y escamotear la presencia de la corporalidad vivida. Esta política de los cuerpos se despliega en este artículo desde obras de arte reco-

Abstract

This paper investigates some meanings given to the body or corporality from modernity to the present, recognizing that this overview is inadequate because it is approached from knowledge that was being instituted as hegemonic in the scientific-technical, economic and political fields, indebted to Cartesian dualism and the medical-biological myth present in one of the more "naturalized" western imaginaries. The paper begins with the assumption of the corporal condition of man, and in contrast, analyzes the dualist paradigm that has been "successful" in the west for confronting the device of instrumentalization that transformed the body into a thing that one has and that, therefore, becomes an object to be manipulated by knowledge-power systems in the era of technical and industrial reproduction, which instituted the inner/outer separation as well as the erasure of and desire to cover up and make the presence of vivid corporality disappear. In this article, this policy regarding bodies unfolds through

* Este trabajo es resultado del Seminario: Corrientes epistemológicas clásicas y contemporáneas, dictado por la profesora Denise Najmanovich, en el Doctorado de Ciencias Sociales, UNER.

nocidas, a partir de las cuales se analiza la compleja articulación poder, saber, episteme y sociedad que se invierten en metáforas o cartografías potentes. Este recorrido por el arte se sustenta en su nutricia posibilidad hermenéutica. Así mismo, se plantea la posibilidad de pensar en otras metáforas que den cuenta de aperturas creativas que rompan con los cánones impuestos.

Palabras clave:

Metáfora, cuerpo, arte y hermenéutica.

A manera de introducción

Resulta un tanto arduo y complejo -tal como se cree o se asume epistemológicamente- referir al cuerpo, a las vicisitudes que ha atravesado este concepto, este objeto de estudio, esta encarnadura y materialidad que conforma al hombre. Para la cultura occidental en cuanto pensamiento hegemónico, lo que sea “el cuerpo/los cuerpos” se ubica en la huella de un problema porque el hombre “es” su cuerpo pero también, lo “tiene”, tiene un cuerpo. ¿Es o tiene? ¿Una u otra o una “y” otra? Resulta pertinente el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, citando a González Di Pierro:

El sujeto y su campo (lo subjetivo) son, (...) la constitución misma del filosofar; el sujeto, que es cuerpo, introduce la anomalía de lo verdaderamente humano y muestra orgullosamente la virtud de lo ambiguo. La relación entre sujeto y cosmos es una relación de filiación. Sólo la reflexión y la percepción original pueden dar cuenta del misterio; sólo *vivir* explica la vida; las sustancias se tambalean, la objetividad pura se quiebra (González Di Pierro, 1991).

Esta cita pone en discusión el trayecto de la relación sujeto-cuerpo desde los albores de la modernidad caracterizada por la separación, fragmentación, aceptación de uno y negación del otro –el término que fuere, por ello, fuente inagotable de reduccionismos, simplificaciones y merma de la potencialidad anidadas en los cuerpos hendidos y expuestos por la mano del eximio cirujano –como veremos más adelante. Merleau-Ponty plantea que en el sujeto-cuerpo se manifiesta aquello que es la marca de lo humano, a su vez, su potencia y también lo inexplicable, su anomalía y en su expresividad, también su misterio y que la vida se vive sólo si se

recognized art works; based on these, the complex articulation of power, knowledge, episteme and society invested in metaphors or powerful mappings are analyzed. This overview through art is supported by its nourishing hermeneutic possibility. It also raises the possibility of thinking in other metaphors, which recognize creative openings that break with imposed canons.

Key words:

Metaphor, body, art and hermeneutics.

penetra ella, donde no existen caminos marcados, sino devenires que invitan a la travesía, pues no hay mapas establecidos, sino territorios por cartografiar.

El cuerpo recorre varias de las adjetivaciones/ derivas/ambigüedades trazadas al principio a manera de introducción. El cuerpo, motivo de tantas angustias, placeres y preocupaciones ubica al hombre en un punto de los tantos del trayecto que esta cuestión ha suscitado en la sociedad occidental. Merleau-Ponty provoca a asumir la temporalidad humana, una historicidad donde se inscribe la subjetividad y donde lo objetivo ha perdido sentido frente al habitar relativo, corporal, carnal. El cuerpo es gesto, percepción, expresión. El sujeto es cuerpo y en él se agitan emociones, dolores, derrotas, sueños en su estancia y errancia por la vida hacia la muerte. No hay dicotomía ni brecha, sin embargo, cuán lejos se encuentra esta mirada del imaginario instituido, olvidado y naturalizado que se coloca “frente” al cuerpo indomable, sumiso y fijado por las armaduras y artefactos motivo de tanto orgullo y tranquilidad existencial en los que se ufanan la ciencia, la tecnología, la política y la economía.

Parafraseando a Foucault, “el” cuerpo es una invención más o menos reciente: Comienza a perfilarse el movimiento epistemológico y ontológico de su emergencia en el siglo XIII para acentuarse como “cuerpo anatómico” con Vesalio en el siglo XVI e ir delineando hacia su mayor visibilización y dualización en el siglo XVII para ser entendido como cuerpo “máquina”, cuerpo “fábrica” en la era de la reproducción industrial, cuerpo y prótesis, cuerpo y técnica, cuerpo “tecnologizado”, cuerpo “medicalizado”. Más aquí, cuerpo “biónico”, cuerpo “post-orgánico” (hardware, información) (Sibilia, 2005), cuerpo “resto”, cuerpo “clonado”, cuerpo “supernumerario” (Le Breton, 1995). Objeto de atención de la maquinaria científica, de la política, del mercado, de los diferentes campos disciplinares como también de los campos de concentración, de los campos de exterminio y también de los basureros donde se arrojan los cuerpos de los *Olvidados* (Buñuel, 1950) y de los restos de laboratorios.

Sobre la metáfora

En primera instancia, se habla de metáforas en plural pues se han dado en el tiempo y a la vez, conviven en espacios de disputa. Corresponde, entonces, referir dos concepciones: una prestada del lenguaje del arte y la segunda de la epistemología. Beatriz Lábatte expresa:

A través de la metáfora (...) la intuición nos coloca en la interioridad del objeto y nos comunica con lo que el objeto tiene de inexpressable y único. Lo que es único no puede expresarse a través del concepto que es generalizador. Así las metáforas traducen esa realidad que no puede expresarse en conceptos. La metáfora es un principio de incerteza (2006, p. 6).

Al hilo de este enfoque, la metáfora epistemológica es una "forma de mirar el mundo" que recoge la visión y la estructuración de la ciencia, así como la de la cultura de la época de referencia. Es en cierto sentido, un ensamble que puede dar lugar a reduccionismos o bien a la existencia de perspectivas, marcos conceptuales y matrices en torno de una conflictiva vinculación compleja.

En este punto, se está en un atolladero, pues como efecto de una deconstrucción se aprecia que el consistente edificio de la ciencia -a pesar de sus afanados y eficaces esfuerzos por alcanzar la fabulosa hegemonía que hasta hoy se le ha conferido- se ha basado en la temblorosa arena de la incerteza, o bien, de la certeza o certezas que por siglos se han construido para hacer frente a la fragilidad y también a la potencia "ontológicas" de lo existente, de lo viviente.

Estas "certezas" se sostienen en *mitos* fundantes en cuanto expresan historias ejemplares que requieren de los ritos para su evocación, en *narraciones* que se gestan de forma análoga a los mitos como medio para entender y comprender el mundo a fin de poder vivir y sobrevivir, de organizarlo, de aprender normas y reglas, de imitar ejemplos, de aprender los juegos que se juegan, de saber-hacer-ser en la comunidad de pertenencia para alcanzar la cohesión de la misma o de un grupo. Se trazará una correspondencia con la primera versión de "paradigma" que ofreció Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, rica en matices y las revisiones efectuadas en "Segundos pasos sobre paradigmas".

Siguiendo esta línea, en todo momento los hombres miraron lo que se considera en cada caso "el mundo" de manera "aspectual", paradigmática con la diferencia de que en un caso esto es "elucidado" en pala-

bras de Castoriadis y en otro caso, la cuestión queda invisibilizada, naturalizada (Najmanovich, 2008) y comprendida como algo que no le pertenece al hombre delinear puesto que ya está dada a la cual se le debe adecuación, imitación, representación.

En este sentido resulta sumamente interesante el enfoque de Emmanuel Lizcano:

El objeto de la metáfora,..., es poder alojar en el lenguaje un problema o acontecimiento que por su oscuridad es aún inefable, usando para ello el conocimiento que se tiene de otro ámbito(...) las metáforas son instituciones sociales cuya doble actividad -instuyente (metáforas vivas) e instituida (metáforas zombies)- nos permite acceder a los presupuestos, intereses, estrategias, conflictos(...) sociales y culturales de los grupos que las construyen o las utilizan(...) El análisis socio-metafórico no se desliza por la superficie de la ciencia ya escrita, haciendo de cada caso un mundo, ni impone a la ciencia por escribir sus prescripciones, haciendo de cada mundo un mero caso, sino que asiste -como una partera- al proceso de inscripción de la ciencia, a ése momento en que lo aún no dicho pugna por encontrar la palabra con que decirse; esa palabra poética que, con el tiempo, quedará inscrita en el concepto científico, en el cual deja su huella o marca, tras el cual se oculta al tiempo que lo tensa, prestándole su dinamismo (1999).

El arte -la versión que se ha tomado- entiende la metáfora como traducción de lo inexpressable en el concepto. Eco piensa que en cada época el arte mediante la metaforización expresa cómo la ciencia y la cultura ven la realidad (1984). El análisis socio-metafórico permite visualizar el proceso de institucionalización desde ese momento de lo "aún no dicho" hacia la instauración "naturalizada" de una tal concepción de la ciencia.

Sobre el cuerpo

Al igual que la metáfora, las representaciones y saberes que sostenemos acerca del cuerpo evidencian que es una construcción simbólica y social y no una "realidad" (Watzlawick, 2003; Le Breton, 1995) objetiva, algo allí dado, algo que tenemos como una propiedad. El "referente" cuerpo encierra una "ambigüedad" (Le Breton, 2002) solapada

producto de la hegemonía de una idea del cuerpo ligado a lo biológico, fisiológico o anatómico y, consecuentemente, al desarrollo del saber bio-médico que comienza a delinear-se desde los albores del Renacimiento para instaurarse como el que posee el patrimonio del saber científico. Este saber no presenta -aún hoy- tantas anomalías como para evidenciarse en su territorio una crisis paradigmática (Kuhn, 1971, 1989, 1996) que derrumbe su gran dispositivo de saber-poder. Sin embargo, a la par de afirmar que no existe “la” realidad única y homogénea, se percibe una convivencia y disputa paradigmáticas acerca de lo que se entiende por “el cuerpo” pues entran en juego las ideas provenientes de diferentes campos disciplinares en su relación con la política, la ciencia, la economía-mercado, la ética, el arte y las religiones.

En referencia al saber biomédico existen demasiados intersticios, grietas, fracturas en las que son legitimadas medicinas tradicionales y “alternativas”: al decir de una coya (o kolla) “el médico no cura; sólo calma porque sólo da remedios. Es el manosanta el que cura (...) porque escucha, mira y toca” (Trachitte, 1992), quedando en claro las diversas formas de ver el mundo y el cuerpo que perviven tanto en zonas rurales como en las ciudades donde conviven “tribus”, “ethos”, “miradas”, saberes y prácticas que enuncian una estructura simbólica diferente del cuerpo y su proyección simbólica más amplia. Queda claro que frente a la simbología del cuerpo para el saber biomédico se presentan otras que comprenden la carne, los sufrimientos y goces de otra manera provenientes de culturas milenarias: indígena, oriental, por ejemplo, en el yoga, la medicina china con imágenes de energía, magnetismo, comunicación con lo cósmico:

Según los espacios culturales, el hombre es criatura de carne y hueso, regida por las leyes de la anatomofisiología; redecilla de formas vegetales, como en la cultura canaca; red de energía, como en la medicina china que vincula al hombre con el universo que lo rodea a la manera de un microcosmos; bestiario que tiene en su seno todas las amenazas de la jungla; parcela de cosmos en ligazón estrecha con los efluvios del medio ambiente; campo predilecto para ser habitados por los espíritus (...). (Le Breton, 2002, pp. 30-31).

Se propone realizar el tránsito en nuestra cultura occidental hegemónica desde una forma de ver el mundo que se perfila en el Renacimiento, época de contrastes, fulgores, exuberancias, de invenciones de cielos y tierras, en fin, de sueños, extinguida en los siglos en los que se instala

la ratio moderna, el dominio del mundo y las “almas”, su “aplanamiento”, su calculabilidad matemática y estética geometrizable. Lentamente se ha ido fraguando a lo largo de esta época la concepción de hombre “propietario” que se diseminará en todas sus construcciones, incluidas las científicas y así mismo, en el plano de la moral. Estas prácticas tienen por objeto amarrar un orden que se había disuelto conjuntamente con la desaparición de todo fin homogéneo propio de la pre-modernidad. Cuando el mundo pierde los soportes teológico-teleológicos que operaban en el orden del sentido, considerados la fuente de interpretación y circulación de ideas, saberes, jerarquías y poderes en torno de una “metafísica piramidal” -como lo expresa Nietzsche-, acaba el hombre considerándose a sí mismo el hacedor, el que emplaza los fundamentos de este nuevo mundo representable y representado por un sujeto, quien se sitúa en el lugar de Dios.

Lo que es interesante destacar es que lo nuevo de esta relación cognoscitiva que se torna hegemónica, consiste en la emergencia de dos entidades extrañadas: una activa, emplazada en el centro de la escena de esta concepción, el *subjectum*; la otra, pasiva, que se coloca frente suyo, el *objectum*. Ambas se consideraron realidades poderosas, la primera por su capacidad de ser el referente y el representante de todo cuanto hay y la segunda, por constituir la fuente inagotable, la coseidad, como presencia muda, maleable, sobre la que es posible ejercer la soberanía hundiendo el estilete de la proyectualidad con lo cual queda caracterizada la modernidad como “la época de la imagen del mundo” en referencia inevitable a la obra de Heidegger (1998, pp. 63-90). Paradójicamente, también es tiempo de rigores y de interdicción del deseo que pugna por expresarse en el romanticismo y los poetas “malditos”.

Abordaje por el camino del arte

Se han elegido dos pinturas o cuadros relevantes y conocidos que expresan las cosmogonías en juego en esta inflexión de la historia occidental -renacimiento y modernidad.

La gran cantidad de movimiento, dificultad para orientar la mirada en el múltiple despliegue de cuerpos-imágenes, cierta excesividad, planos verticales, horizontales, círculos, mayor luminosidad desde el centro hacia la izquierda y tonalidades más oscuras en los cuerpos y las vestimentas hacia la derecha (Fig. 1). Sensación de caos que sin embargo, ha llevado a buscar otro orden simbólico cuya significación fue desanudándose en parte detrás de cada persona, postura y objeto. Presenta una gran densidad textual.

**Figura 1**

Peter Brueghel (El Viejo).

La riña entre carnaval y cuaresma (1559).

Óleo sobre tabla. 118 cm x 164 cm

Ubicación: Kunsthistorisches Museum, Viena, Austria.

Para esta lectura se utilizó como guía el texto de Ana Contreras. Tal desorden, contraposición de planos entre carnaval y cuaresma remite a la permanente renovación cíclica y perpetua de los hitos, mitos y ritos de la religión y temporalidad cristianas. No se rehúye de este caos de personajes, se pinta su complejidad puesto que la división carnaval –izquierda- y cuaresma –derecha-, bien y mal, carnaval como excesos, fiesta, placer y cuaresma en tanto renuncia, penitencia, expiación, recogimiento; comedia y tragedia; “*días grasos y días magros*” como llamó Van der Heyden a su grabado inspirado en esta pintura; “símbolos yin y yan”; ciclos circulares; dualidades entre sus extremos que la vez son opuestos “y” complementarios, conjugación vibrante de opuestos, amor odio, vida y muerte, nacimiento y muerte en un miércoles de cenizas el carnaval y en un domingo de ramos la cuaresma; masculino y femenino, todo ello, en torno del centro: el “pozo” verdadero eje, rueda de la vida cuya cuerda va del cielo a la tierra y de la tierra al cielo en movimientos incesantes ascendentes y descendentes y viceversa. El que sabe mirar en él puede desentrañar si es que se “quiere ver” saliendo de la ignorancia y dejando atrás la tentación de la soberbia, las condiciones para la vía iniciática que ayuda a purificarse luego de transitar desde los excesos de la carne, los sentidos, la sexualidad hacia el trabajo ritual de lo sagrado. Tal proceso no reasegura vida angelical, sino recomenzar en cada uno de estos momentos sobre el supuesto de la aceptación de las “tentaciones” –comida, gordura-grasa, teatralización de la concepción contra-natura pues en el carnaval se diluye

la ley de la “absurdistad” del comportamiento humano –inválidos, mendigos-; y el “adiós a la carne” ante la cuaresma para reiniciar la depuración que lleva a la libertad. Los extremos, los opuestos conforman el sistema que se desacomoda y reacomoda constante y cíclicamente. Luego de transcurrido el carnaval vuelven las jerarquías, “vuelve el pobre a su pobreza, vuelve el rico a su riqueza y el Señor cura a sus misas, se despertó el bien y el mal, la zorra pobre al portal, la zorra rica al rosal y el avaro a sus divisas(...)”, como dice la canción. Esta es la fiesta de la vida y la muerte. No hay individualidades separadas sino personas pertenecientes a una comunidad y tradición que le otorgan soporte simbólico.

**Figura 2**Rembrandt. *La lección de anatomía del doctor Nicolaes Tulp* (1632).

Óleo sobre lienzo. 169,5 x 216,5 cm

Ubicación: Museo Mauritshuis. La Haya. Países Bajos.

En el trayecto hacia la modernidad plena

Para esta lectura e interpretación ofreció un apoyo indispensable el texto *Cuerpo y Temblor* (Barker, 1984, pp. 91-144). El capítulo de referencia comienza con esta cita:

El cuerpo era demasiado tosco para sentir al máximo nuestras penas y alegrías. Por lo tanto lo descartamos como basura: lo dejamos debajo de nosotros para marchar hacia delante, un simulacro jadeante, librado a sus medios, sujeto a influencias que nuestro instinto habría rehusado en tiempos normales (T.E. Lawrence, *Los siete Pilares de la Sabiduría*).

Al igual que con la pintura anterior, no se promueve una lectura desde el punto de vista de la crítica de arte, sino la torsión hacia una comprensión histórico-cultural de algunos aspectos sobre la temática que abordo.

Lawrence escribe que “el cuerpo se descarta como basura” por su tosquedad para sentir. Este cuadro se sitúa en la transición entre el antiguo paradigma de la soberanía política hacia el de la división y representación del cuerpo social y los inicios de un nuevo paradigma científico. En el primer sentido, la mano del cirujano y la disección teatral es la extensión del ejercicio de la jurisdicción sobre el cuerpo de Kindt (el delincuente que pagó con su muerte el delito), el cirujano efectúa entonces una acción más de la dominación penal y soberana sobre los cuerpos. En su representación teatral anual expresa al antiguo régimen de significación. Y a la vez, en el segundo sentido “(...) a la fracturada condición de subjetividad moderna presente dentro del príncipe (...) el amo del cuerpo está instalado ahora en la sede del gobierno civil y del aprendizaje autorizado” (Barker, 1984, pp. 96-97).

Su estética racionalista traza los rostros circunspectos de los burgueses que pagaron por ser retratados para dar cuenta de su solidez social y de su interés guiado por el espíritu racional alejado del de los “retrógrados” espectadores que se regocijan y asombran ante ese espectáculo de sangre. La ciencia y el conocimiento modernos mediante la operación de abstracción, “dejando debajo de nosotros” (Lawrence) al cuerpo lo invierte en una operación epistémica, inscribiendo la cisura entre el cuerpo extinto, residuo, basura, “resto”, “carne” y el cuerpo como objeto de la ciencia que lo dominará para transformarlo en una nueva metáfora: la máquina alineada y alienada en su sujeción al trabajo y la eficacia. La cisura divide el alma del cuerpo o, como expresa Le Breton, al sujeto del cuerpo. *Cuerpo máquina, he aquí una metáfora* que habilita el conocimiento, manejo, dominio, reparación y puesta en funcionamiento.

El cadáver del delincuente, esa corporalidad perturbadora se ausenta del cuerpo moderno de la ciencia, efecto de la operación de abstracción que lo invisibiliza en la distancia de la representación, exclusión, “textualización” y palabra delineadas por Rembrandt en la dirección de la mirada de los participantes hacia el texto que se encuentra a la derecha del cuadro y no hacia el cuerpo-resto. No se descarta también la presencia aún de la anatomía escolástica medieval bajo el primado de la “autoridad” del maestro. Barker indica la posibilidad de un movimiento irónico del pintor por el cual insinúa que estos científicos también están atrapados en un régimen de verdad que admiten de forma inadvertida bajo el principio de la auto-

ridad de la empiria y la objetividad. Nueva visión que se levanta desde la falta de la misma, ausencia de percepción, depreciación de lo palpable. Ceguera ante la corporalidad. Cuerpo-“simulacro jadeante”, fantasmático frente a “lo real”: el diagrama de la representación anatómica. “El palimpsesto practica lo irrepresentable: el desarraigo corporal en el cual funda su discurso máximo o final o su poder existente” (Barker, 1984, p. 107).

Le Breton reitera en varios pasajes de las dos obras citadas precedentemente que el cuerpo está signado por una paradoja que se perfila desde la transición que se han referido hasta cristalizarse e invisibilizarse. Ella consiste en que el cuerpo queda: como soporte del individuo –figura que caracteriza una de las tendencias más nítidas del imaginario moderno- disociado del hombre en razón de la concepción maquínica que se instituyó mediante el proceso de achatamiento-aplanamiento-borrado y transformación debido a las tecnologías que se ejercieron sobre él derivando en una anatomía política o biopolítica. A su vez, el cuerpo se disocia de los otros y del cosmos. El cuerpo es frontera y territorio de “individuación” (Durkheim, citado por Le Breton, 1995).

Max Weber analizó esta trayectoria en razón de dos procesos modernos: el de secularización y racionalización. Por el primero, se disuelve el universo homogéneo premoderno por la separación de los subsistemas de valor en esferas con lógicas propias, caracterizado por la huida de los dioses del horizonte existencial instituyéndose una pluralidad de dioses y valores. Dios dejó de ser el “garante trascendente” de las acciones humanas derivándose el *desencantamiento* del mundo. En la medida en que se efectúa la opción por el orden terrenal, inmanente, se erige el trabajo como el medio más eficaz y fecundo para someter y extirpar todo lo que de animal y perverso contiene el universo, configurando así el gran impulsor del proceso económico capitalista.

Acompaña este proceso cierto menosprecio por lo creado. En este contexto, todo adquiere sentido a partir de estar al servicio de Dios. El hombre y la naturaleza se devalúan, consecuentemente se allana el camino para ejercer todo tipo de actividad y dominio ejercidos sobre ambos, que se manifiesta en relación al hombre en un proceso de disciplinamiento; y en relación a la naturaleza, en una actitud imperialista. Las esferas se enfrentan entre sí, la ciencia y la técnica junto al arte, frente a la religión y la ética; juntas se distancian cada vez más profundamente de las prácticas de la vida cotidiana. La racionalización cultural trae aparejada la separación de dos culturas: la de los expertos y la de los legos. Una de las fuentes de la ceguera –declara Morin–

consiste justamente en la disociación progresiva de las universidades, centros y academias de la vida cotidiana y sus problemas y muchísimo antes Husserl cuando indica que la ciencia moderna lleva consigo el olvido de su nacimiento desde el mundo de la vida.

Al final de *La ética protestante*, Weber alude a los teóricos del puritanismo para quienes el cuidado por los bienes económicos no debería ser más que un manto ligero que en cualquier momento pudiera quitarse. Pero el destino ha convertido este manto en una envoltura férrea, en un "estuche duro" como el acero, "jaula de hierro", como se lo ha traducido. Piensa la idea de la transformación progresiva de la civilización contemporánea en una prisión, en la que el individuo se encuentra inscripto sin salida posible. La máquina muerta del trabajo industrial y la máquina viva de la burocracia cooperan unidas para construir el espacio cerrado de la servidumbre del futuro: La burocracia contribuye a arrojar a la humanidad a una prisión sin salida, al mundo desencantado punto en el que se expresa el proceso de racionalización social. Efecto del mecanismo de relojería:

Lo que él (Weber) llama proceso de racionalización social ... podemos entenderlo como proceso de incorporación institucional de complejos de racionalidad ... que el propio Weber había analizado en otro ámbito, concretamente en lo cultural ... La racionalización social quiere decir, por tanto, que una sociedad construye sus instituciones básicas echando mano de las estructuras de racionalidad cultural ya existentes (Habermas, 1988, p. 157).

Recorrido consumado: pérdida de sentido dado el desencantamiento del mundo, paradoja de la deshabilitación de la autoridad de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo víctimas a su vez, de la racionalización que ellas mismas desatan; la diferenciación de esferas de valor, que producen la subjetivización de la fe y del saber, el arte y la moral, las pretensiones de verdad proposicional y la ciencia en relación práctica con la "acción racional con arreglo a fines" abandonan todo contacto con la práctica cotidiana del mundo de la vida. Punto de culminación: desarraigo y desencanto.

El progreso de la racionalización secularizante constituye un avance y dominio de las distintas esferas y ámbitos de acción, de la racionalidad instrumental, teleológica, mesológica, que tiene por objeto evaluar los medios necesarios para alcanzar los fines, como así también, las consecuencias derivadas de tales acciones, sin tener en cuenta la valoración de los fines últimos.

Así, el cuerpo se desliza fuera de la persona y se solidifica en objeto anatómico, objeto de arte y de exhibición.

Este cuerpo deudor de la filosofía cartesiana entra en la modernidad como fruto de una partición ontológica entre dos sustancias: extensa y pensante, cuerpo-materialidad y alma-pensamiento, en consecuencia, esta filosofía mecanicista construye un mundo accesible sólo a la inteligencia. Cuerpo despojado del hombre, plano, sin simbolización, autómatas, perfecto escenario de dominación y modelización que nos atrapa hasta el presente. Disolución entre el saber experto y erudito de la ciencia y biomédico y los saberes populares del cuerpo.

El traje de arlequín

Desde el cuerpo "microcosmos" al cuerpo sin "valencia axiológica" es el camino que se tomará. Pero se presentan raras convivencias: "El hombre común proyecta sobre su cuerpo un saber compuesto que se parece a un traje de arlequín, un saber hecho de zonas sombrías, de imprecisiones, de confusiones" (Le Breton, 1995, p. 88), como ya intuyera Picasso (Fig. 3).



Figura 3

Pablo Picasso, *Arlequin sentado* (1923).
Óleo sobre lienzo. 130 x 97 cm
Colección particular de París.

Y el tránsito prosigue...

La concepción hegemónica continúa. En el artículo "Androides y Posthumanos. La integración hombre-máquina", Santiago Koval despliega los dos movimientos convergentes para lograr "máquinas emocionales" y "hombres-maquinizados". En los comienzos de la modernidad el cuerpo se transforma en frontera, hoy se aspira profundizar esta visión mediante las nuevas tecnologías en torno de la conjunción hombre-máquina en tanto que borramiento y disolución de sus límites en un sistema homogéneo distinguiéndose dos tipos de integración:

(...) de un lado, la integración endógena, producto natural de una lógica de construcción extensiva y de una maquinización de lo humano; de otro, la integración exógena, producto natural de una lógica de construcción mimética y de una humanización de lo maquina (Koval, 2006).

Los objetivos que movilizan a los científicos desde la *integración exógena* son las posibilidades de creación de autómatas antropomorfos inteligentes apuntando a un estatus ontológico: "el *androide*", entidad idéntica, en su máxima expresión, al ser humano. Y desde:

(...) la invasión tecnológica de lo humano (*integración endógena*), las nuevas tecnologías ensanchan las posibilidades de invasión tecnológica del organismo humano provocando una ruptura cualitativa en su condición ontológica y dando lugar al advenimiento de un nuevo estadio en su evolución: el *posthumano*, entidad idéntica, en su máxima expresión, a una máquina (Koval, 2006).

No se trata de un relato de ciencia ficción, son los productos de las nuevas tecnologías: microprocesadores, ordenadores, inteligencia artificial, combinación explosiva entre las nuevas tecnologías de la información y las nuevas tecnologías genéticas, biotecnológicas.

Koval propone hacer una distinción de lo que se designa por hombre *cyborg*. En sentido amplio indica un "hombre mediado por la tecnología" y así la mayoría de nosotros nos inscribimos en esta categoría por el uso de

(...) marcapasos, prótesis dental, vacunas, anteojos, audífonos, silla de ruedas o cirugías, quien usa un teléfono, una calculadora, una computadora, un automóvil o martillo; también quien usa productos farmacológicos; o una mujer con prótesis mamarias; e incluso quien usa ropas para abrigarse del clima", incluye el uso de "pantallas, teléfonos móviles, computadoras portátiles y demás tecnologías que se transportan como parte del cuerpo (Koval, 2006).

Así opina el crítico cultural Thomas Hine cuando escribe, en tono jocoso, que "(...) los cyborgs son un objeto viejo de la ciencia-ficción, pero nadie predijo que la abuela se convertiría en uno" (cita de Koval). El autor adopta y acota la definición de "cyborg a *un ser humano*

corregido en sus defectos y carencias, y a la vez potenciado en sus facultades, mediante el empleo y la implantación de tecnologías protésicas en su organismo." Así se puede elegir seres humanos a la carta, apogeo de la separación y fractura de "lo humano". Para muestra, esta escultura:



Figura 4

Gunter Von Hagens, *Body Worlds*.

Fuente: <http://img249.ima-geshack.us/img249/7725/elequipocientfico-chinoech9.jpg>

Baños Álvarez hace esta observación a propósito de la exposición *Body Worlds*:

Body Worlds: The Anatomical Exhibition of Real Human Bodies es una muestra mundialmente conocida, cuyo creador es el controvertido profesor de anatomía alemán, Gunter Von Hagens, hombre de ciencia y artista, (...) una extraña colección de cuerpos conservados, "plastinizados", sin piel, dispuestos estéticamente. *Body Worlds* presenta cuerpos de niños, mujeres y hombres plastinizados como esculturas -que sobrepasaban el embalsamamiento de las momias egipcias- y que figuraban correr y usar la computadora, así como realizar otras actividades, como si estuvieran vivos. Desollados, muestran sus pieles como trofeo y exhiben sus propias vísceras (2007, p. 44).

Cuerpos que pretenden eternizarse, negación de la muerte también transmutada desde la premodernidad como hito y paso de la vida, un aspecto más, vivido socialmente. Así, el cuerpo del enfermo ante la muerte se encontraba rodeado por sus seres queridos y allí se velaba -una vez la parca se hiciera presente- para ir a una tumba colectiva al lado de la iglesia. Luego devino la flexión en muerte encerrada, institucionalizada, medicalizada, acicalada, separada de los seres queridos y negada, no vista. Fuente de angustia, búsqueda irremediable de lo humano e intentos de trascendencia mediante cuerpos "plastinizados".

Imperio de la "inteligencia ciega" (Morin, 1998) que penetra y se disemina hiperespecialización, aplanamiento masivo, espectáculo total cuyo inicio se rastrea en la modernidad, mundo de expertos y de espectros que devienen de la visión "mutiladora y unidimensional",

(...) la mutilación corta la carne, derrama la sangre, disemina el sufrimiento. La incapacidad de concebir la complejidad de la realidad antro-po-social, en su micro-dimensión (el ser individual) y en su macro dimensión (el conjunto planetario de la humanidad) ha conducido a infinitas tragedias (pp. 31-32).

Conclusiones: por múltiples caminos...hacia la metáfora red

Retomando el planteamiento de Merleau-Ponty, los hombres son sujetos-cuerpos entretejidos por acciones-interacciones-retroacciones (Morin, 1998), desorden, azares, ambigüedades, incertidumbres. Somos coautores de lo que denominamos realidad en la medida que en tanto:

El sujeto encarnado participa de una mecánica creativa de sí mismo y del mundo (...) conocimiento, interacción, transformación mutua, codependencia y coevolución(...) (podemos comprendernos como) cuerpo multidimensional: material y energético, racional y emocional, sensible y mensurable, personal y vincular, real y virtual(...) torcimiento de nuestro espacio cognitivo(...) (hacia una) complementariedad abierta, hacia la metáfora red, que traduce la circulación del poder y la emergencia de organizaciones heterárquicas (Najmanovich, 2005, pp. 36-37).

El principio de certeza funciona(ba) en cuerpos maquínicos hasta electrodomésticos, robots y toda la serie de relojes. Sin embargo, las arenas son movedizas, se manifiesta la incertidumbre, el "no-equilibrio"(Prigogine) como constructor de campos cognoscitivos plenos de significaciones, paradojas y organizaciones emergentes en territorios inestables presentan un gran desafío, a la vez que miedo y desconcierto. Se trata de mirar con otros ojos para lo cual es importante estar abiertos a lo que emerge y palpitar la reintroducción del cuerpo-sujeto abandonado entre bambalinas para ser el perfecto objeto del mercado y no el sujeto-objeto del deseo.

Referencias

- Baños Álvarez, Ana. (2007). La vida loca de la muerte en la postmodernidad. *Conocimiento*, 55, del 8 al 21 de junio de 2007, pp. 44-46.
- Barker, Francis. (1984). *Cuerpo y Temblor. Un ensayo sobre la sujeción*. Buenos Aires: Per Abbat.
- Contreras Ana. El combate entre el carnaval y la cuaresma. *SYMBOLOS. Revista Internacional de Arte-Cultura-Gnosis*. En <http://symbolos.com/carnavalcuaresma1.html>
- Eco, Humberto. (1984). *Obra Abierta*. Barcelona: Ariel.
- González Di Piero, Eduardo. (1991). *La subjetividad y el cuerpo, un ensayo sobre Merleau-Ponty*. (El Colegio de Michoacán). Consultado el 1 de febrero de 2009 en <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras25/notas1/notas1.html>.
- Habermas Jünger. (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Heidegger Martin. (1998). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Koval Santiago. (2006). *Androides y Posthumanos. La integración hombre-máquina*. Consultado el 20 de enero de 2009 en http://www.diegolevis.com.ar/secciones/Articulos/santiago_koval1.pdf.
- Kuhn, Thomas. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Barcelona.
- _____. (1996). *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lábatte Beatriz. (2006). Teatro-danza. Los pensamientos y las prácticas. *Cuadernos de Picadero*, no. 10, p.6.
- Le Breton, David. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lizcano, Emmanuel. (1999). *La metáfora como analizador social*. En <http://www.uned.es/dpto-sociologia-l/Lizcano/lizcano/MetafEmpiriafinal.doc>
- Morin, Edgar. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Najmanovich, Denise. (2005). *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos.
- Sibilia, Paula. (2005). *El hombre post-orgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Trachitte, María Teresa. (1992). El árbol y el bosque. *Boletín informativo y de actualización de ACLER. Asociación de Clínicas y Sanatorios de la Provincia de Entre Ríos*, no. 4.
- Watzlawick, Paul. (2003). *¿Es real la realidad?*. Barcelona: Herder.