

TRABAJO FIN DE GRADO

Sobre el papel del cuerpo en la Filosofía

Pensar desde la Danza

Alumna: Sara Reyes Acosta

Tutora: Margarita Santana

Grado en Filosofía. 2015-2016

Índice:

1.Introducción.....	4
2. Antecedentes.....	6
2.1. Estoicos	
2.2.Epicúreos	
2.3.Spinoza frente a Descartes	
3. Estado Actual.....	14
3.1 Antropología del cerebro. Cuerpo y lenguaje	
4. Discusión y Posicionamiento.....	18
4.1.El cuerpo como discurso	
4.2. Desarrollo de la noción de cuerpo en la fenomenología	
4.3. El cuerpo como exterioridad y sensibilidad	
5. Conclusión y vías abiertas	30
5.1 Pensar desde la Danza	
6. Bibliografía.....	34

" Más busca la vida ante todo su cuerpo, el despliegue del cuerpo que ya alcanzó, el cuerpo indispensable. Y busca otro cuerpo desconocido".

María Zambrano, *-Los bienaventurados.*

I. Introducción

El cuerpo como constituyente de la subjetividad. Desde este punto de partida he querido aproximarme a la comprensión del cuerpo como sistema complejo y abierto, susceptible, por tanto, de ser abordado desde una amplia perspectiva antropológica y moral que supere la separación dualista del cuerpo y la mente, y la relación dicotómica entre sujeto-objeto, dando paso a una relación dialéctica en la que ambos aspectos, el corporal y el mental, están necesariamente co-implicados.

Para avanzar hacia ese objetivo es necesario nutrir la investigación de manera interdisciplinar, haciendo confluír la filosofía con la antropología, el lenguaje, la ciencia y, lo que puede ser mi modesta aportación, el arte y la danza. Desde esta última he querido llevar mi experiencia, tanto a nivel artístico como de enseñanza, a una aproximación filosófica respecto al tema, dado mi interés por conectar ambas disciplinas. El lazo de unión será el papel del cuerpo, de casi imposible conocimiento absoluto, inabarcable, que deja atrás la clásica concepción de la conciencia como interioridad y la del cuerpo como cosa. Sólo de este modo será posible acercarse o aproximarse al cuerpo filosófica o científicamente.

Desde mis propias posibilidades, como estudiante de cuarto curso, he pretendido abordar el tema, a sabiendas de que es sólo un modesto principio, debido a ese carácter inabarcable y nunca exhaustivo papel del cuerpo. Junto al estudio filosófico o científico, he partido de mi propia experiencia personal, que hace buenas aquellas dos proposiciones de Spinoza a las que recurro a lo largo del trabajo, y que dicen: *No sabemos lo que puede el cuerpo*, pues, realmente, disponemos de *un cuerpo apto para muchísimas cosas...*

Con el propósito de superar la concepción dualista, ha sido realmente importante la corriente fenomenológica francesa, la cual está presente de manera tanto explícita como implícita en las ideas expuestas y en el desarrollo del trabajo. En particular, dos autores como Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy, y la necesaria distinción entre el "yo pensante" cartesiano y el "yo percibido" merleau-pontyano. Pretendo así, desde esta propuesta, superar un tipo de racionalidad impostada y una historia cultural y científica que ha tratado el cuerpo como mero objeto de estudio. Defiendo, por el contrario, una idea de cuerpo como corazón de la vivencia y como punto de partida hacia la reflexión filosófica.

Por otro lado, con el objetivo de ampliar horizontes y superar dicho tipo de racionalidad, me ha resultado realmente provechosa la lectura de las diferentes visiones antropológicas de Ernst Tugendhat y Roger Bartra, enfrentadas a lo metafísico desde una filosofía materialista y más acorde con el conocimiento actual de nuestro cerebro.

Para concluir, los espacios que se nos abren desde una escucha desde el cuerpo son por tanto múltiples, y posibilitan, a mi entender, la conexión entre el pensamiento y el movimiento, en este caso la experiencia artística de la danza como intensificación del cuerpo, que es mi propuesta en este trabajo fin de grado. El cuerpo como subjetividad es, en consecuencia, manifestación siempre presente de nuestro cuerpo no como parte de lo que somos, sino lo que realmente somos y nos constituye, puesto que más que tenerlo, más que posibilitar, es posibilidad misma.

II. Antecedentes

Conviene mirar hacia las claves filosóficas del pasado para tener una perspectiva más clara del presente. Por ello, a continuación voy a realizar un recorrido histórico de manera conceptual sobre el papel central que ha tenido el cuerpo humano, destacando algunos momentos que considero relevantes o que han supuesto cambios realmente visibles para poder tener una perspectiva general.

El papel del cuerpo ha estado en el corazón de la filosofía desde los estoicos y los epicúreos, ahora bien, veamos cómo.

1. Estoicos

El estoicismo es una escuela filosófica que surge en torno al año 301 a.c. y adquiere preeminencia desde el siglo III al II. ac. Es fundada por Zenón de Citio, filósofo griego y posiblemente de ascendencia también oriental.

Los estoicos son reconocidos por perseguir la idea de la *ataraxia* o imperturbabilidad. Esta idea defiende el camino hacia el equilibrio, que es producto de la disminución de la intensidad de las pasiones y los deseos. Ahora bien, es importante destacar cómo la entendió el estoicismo. Mediante la *ataraxia* se pretendió controlar y dominar los deseos e instintos con la finalidad de conservar la fortaleza y vencer dicha "debilidad". La vía para alcanzarla suponía la superación de las comodidades materiales y los factores externos que pudieran suponer una perturbación para el logro de la misma. La búsqueda del equilibrio se pretendía lograr mediante un estado anímico más cercano a la apatía, que permitía disuadir cualquier tipo de alteración emocional con el objetivo de una meta concreta: el alcance de la felicidad desde la liberación de las pasiones. Ahora bien, es importante puntualizar que existe un matiz diferenciador e importante entre la apatía y la *ataraxia*: su propia finalidad. Mientras que la apatía es la negación de cualquier tipo de padecimiento, la *ataraxia* supuso la superación de dichas pasiones corporales en virtud de la búsqueda de la creación de una fortaleza espiritual, aunque de carácter intelectual, capaz de controlar y ordenar los apetitos y deseos corporales.

Asumían una concepción fuertemente materialista de la naturaleza, siguiendo la idea del filósofo griego Heráclito e identificándose con los principios físicos de aquella naturaleza. La comprensión de esta visión materialista sirvió, además, tanto para eliminar barreras regionales, sociales y raciales como para poner en conexión una

concepción integradora de las posibles desigualdades en tanto que identifica a los sujetos como (ontológicamente) iguales. Esta inclusión será crucial también para dar lugar a una concepción del ser humano como razón, como naturaleza, como ser corpóreo y material.

El interés de los estoicos por la lógica, la física y la ética convergerá en la idea de que refieren a una misma realidad: el universo, el ser humano, y su conocimiento. Es decir, proponían un saber de interés realmente antropológico haciendo converger la psicología y la teología. Quizás el aspecto en el cual integraban la corporalidad de manera más directa fuera la física, por la inmediatez material que supone su consideración. Para el estoicismo 'cuerpo' denota 'todo ser real', todo lo que está capacitado para la acción o la pasión. Aunque distinguirán el principio activo universal creador, Dios, del principio pasivo, la materia inerte. Ambos son materiales y sólo se distinguen en que el primero es substancia etérea, inteligente, y está dotado de razón, por medio de la cual obra sobre el resto de la materia que es, por tanto, inferior. Su obrar, cabe decir que no es un obrar desde fuera, distanciado de lo material, de lo corpóreo, sino que forma parte de las substancias producidas de manera inmanente. Penetra en la materia del mismo modo que el alma humana conforma el cuerpo humano.

En la línea de la visión heraclitana, todo está sometido al factor del movimiento y del cambio. Tanto los humanos, como los animales, incluso los seres divinos, eran incluidos en este motor. Definían la naturaleza *como un fuego artístico en camino de crear*.¹ Así pues, pretendían estudiar el universo siempre desde una concepción panteísta, desde su armonía y causalidad.

El principio del movimiento del universo era de carácter fuertemente activo, en el que el Logos cósmico no sólo se regía por sí mismo, sino que el sujeto también intervenía, armonizándolo y siendo afectado por él.

La función de la corporeidad, por tanto, tiene un dinamismo y una importancia armoniosa, creadora y subjetiva. Por el contrario, la materia externa, es un principio pasivo en virtud del logos corpóreo. La fusión de estos dos mecanismos serán los que caracterizarán su concepción materialista. El producto de ésta es una concepción del cosmos que integra a un Dios que está dentro de la naturaleza, puesto que es totalidad

¹Producto de esta idea es la fuerte influencia del pensamiento de Parménides de Elea y Heráclito.

de lo existente; y también determinista, en tanto que defiende que todo lo existente está determinado por su razón de existir, por una cadena causal y no casual de acontecimientos.

El determinismo en el estoicismo debe entenderse por tanto como pura causalidad en el sentido de que el azar no puede darse, o que más bien, el futuro es incierto y no disponemos de los mecanismos para conocerlo. El destino se convierte en el producto de la causalidad tanto física como orgánica.

Como vemos, el cuerpo es un factor integrante pero siempre desde las limitaciones conceptuales de la lógica, de la ética y, sobre todo, de la física del momento. En el cuerpo reside la unidad material del todo, es desde sus inicios el origen de la comprensión empírica más cercana. Ahora bien, mediante el principio de la *ataraxia* se propone una ardua meta: vencer las pasiones y deseos corporales hasta disminuirlos, operando la razón por encima de éstos y no en virtud de ellos. Como vemos, se inauguraba desde temprano la idea de la felicidad griega desde el pilar intelectual como predilecto y se comienza ya a rechazar la idea de que las pasiones y la razón pudieran conciliarse, o bien, que epistemológicamente formaran un todo indivisible para el ser humano.

Spinoza, en su Prefacio de la quinta y última parte de su *Ética*, menciona la distinción cartesiana del cuerpo y el alma, planteada de manera subrepticia desde los estoicos.

*Aquí trataré, como he dicho, solamente de la potencia de la mente, o sea, de la razón, y mostraré ante todo la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y reprimirlos. Ya hemos dicho más arriba que, desde luego, no tenemos un absoluto imperio sobre ellos. Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente.*²

2. Epicúreos

Los epicúreos se distinguirán por diversos motivos de los estoicos, creando ciertos márgenes diferenciadores sobre los cuales ha habido un interés hasta nuestros días.

² Spinoza, *Ética*, Alianza Ed. Madrid, p.415

Avanzarán en sentidos contrarios a los estoicos tanto en la ética, en la física, en la lógica, y en la teoría del conocimiento. Cabe decir que ambas escuelas se desarrollan casi a la par, incluso es el estoicismo fundado como escuela años después de que Epicuro fundara *El Jardín*.³ Quizás una de las diferencias más drásticas o visibles será la evolución, o bien interpretación, del concepto de la ataraxia entre los estoicos y los epicúreos.

Para el epicureísmo significó el movimiento hacia la búsqueda de la eudaimonía en función de una selección inteligente de placeres y encuentros. Aunque se hayan dado diversas interpretaciones, inicialmente el interés filosófico del epicureísmo estaba basado en la búsqueda de los placeres. Ahora bien, no de manera conforme únicamente al cuerpo, sino también a lo intelectual.

El epicureísmo persigue hacer converger la fuerza del conocimiento, es decir, la inteligencia, sobre las bases sensibles del cuerpo; por ello el nexo de unión entre el placer corporal e intelectual en Epicuro es ya realmente cercano y necesario. Puede decirse que la *ataraxia* y el equilibrio eran producto del equilibrio entre la mente y el cuerpo.

Cabe decir por ello que no existía tipo alguno de dualismo, pero sí diferenciará de manera exclusivamente teórica, los placeres del cuerpo respecto a los de la mente. Señalará que los primeros son de carácter más primarios en tanto que son padecidos directamente en relación con la afección. Aún así, éstos son primarios en tanto que nos proporcionan la capacidad de distinguir entre placer y dolor y disfrutar del primero así como rechazar lo que produce displacer o dolor. Los placeres de la mente, en cambio, perduran de manera más prolongada y son además capaces de influir, ya sea para elegir el placer o eliminar el dolor, en los placeres del cuerpo. La perspectiva epicúrea, por tanto, significa un volver hacia lo central de la existencia humana: la corporeidad, así como conciliar la inteligencia, llámese mental, con lo corpóreo.

Podemos decir por tanto que de la mano de Epicuro comienzan a formularse la ruptura frente al dualismo que teoriza la separación del cuerpo y el alma, como defiende en

³ Nombre que recibe la escuela filosófica en las afueras de Atenas por Epicuro en torno al año 306 a.c. Desarrollará aquí sus ideas más profundas en torno al amor del campo, y como escapatoria de los planteamientos intelectuales y políticos de la Academia platónica.

buena parte la tradición filosófica griega, comenzando por la platónica, en la medida que se pretende diluir el alma en el cuerpo y acogerlo como unidad.

Si efectivamente se reduce la información intelectual al 'más acá' y se rechaza toda forma de trascendencia que tenga relación alguna con el hombre, hay que construir una nueva antropología, asentada en bases distintas. El cuerpo es, pues, el momento central de la 'aquendidad', del 'ser aquí', y de él ha de partir esa "antropología buscada."⁴

En palabras de Emilio Lledó, Epicuro logra rescatar así el carácter sensible de lo humano para ser trasladado a un plano de realidad, de corporeidad.

Estamos sumergidos en la naturaleza. El animal humano es, además naturaleza; pero precisamente en ella los sentidos ablandan esa frontera, la sensibilizan y la transforman. La dureza inicial de la realidad, su original 'insensibilidad', adquiere en el hombre un peculiar latido. El mundo entorno 'es percibido. (...) La vuelta a lo sensible, a lo que la reducción a lo sensible puede aportar a la existencia, es, por consiguiente, el mejor criterio de verificabilidad que la naturaleza nos ofrece. Esa vuelta al cuerpo nos enseña, entre otras cosas, que él es el sustento de toda cultura, de toda historia, de toda sociedad.⁵

Emilio Lledó reivindica cómo el cuerpo es la fuente más cercana y fiable de la que disponemos, y que muchas veces lo ideológico se confunde con lo subjetivo. Las teorías y justificaciones implican en numerosas ocasiones un cierto egoísmo o sublimación de la idea de nuestro ser, de nuestras conductas morales, de nuestras creencias. El criterio fundamental de distinción de lo real y lo irreal es para Lledó el criterio de "reconocimiento" corporal, distinguiéndose y distanciándose así de lo "ideológico".

Indudablemente el cuerpo como idea material está a su vez inmerso en las convenciones sociales, políticas y culturales, y resulta muchas veces complicado que se dé este reconocimiento subjetivo atendiendo a las sensaciones corpóreas, puesto que la línea que conecta el padecimiento de una afección y la asimilación de la misma con la

⁴Emilio Lledó, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Ed. Montesinos, Madrid p.88

⁵ *Ibidem*, pp. 90-92

tradición en la que se ha dado está, en el proceso, contaminada de más factores. El cuerpo, como Judith Butler apunta, es un cuerpo político y discursivo.⁶

La reivindicación que Lledó hace de los filósofos y la tradición clásica es la recuperación y readaptación de grandes reflexiones, pero, sobre todo, y lo más importante para él, es la praxis filosófica. La integración del cuerpo como fuente del pensar, la aceptación de los sentidos como aprendizaje.

3. Spinoza frente a Descartes

La filosofía moderna, con su propulsor, Descartes, ha girado en torno a la Teoría del Conocimiento y en general se caracteriza por el triunfo de un método aplicable tanto a las disciplinas científicas como sociales: el método científico. Descartes pretende, como buena parte de la ciencia moderna, establecer normas y pautas que lleven a la razón hacia certezas, excluyendo los factores que 'alteran' ese camino. El método cartesiano consideraba que, tanto las pasiones como la impaciencia por conseguir resultados, perturbaban el juicio y nos conducían a errores.

La deducción cartesiana, así, comienza por erradicar tanto las pasiones como las sensaciones, ya que considera que éstas al engañarnos suponen una perturbación hacia el camino de la razón (dando por sentado que exista un único camino). Se toman en cambio como punto de partida axiomas evidentes guiados por el método deductivo, distinguiendo clara y distintamente el pensamiento, *res cogitans*, y el cuerpo, *res extensa*. El cuerpo quedaba así desprovisto de alma, y la mente, de sensación y emoción.

Spinoza criticará fuertemente dicho dualismo, proponiendo a la filosofía moderna un reto; esto es, reformular una concepción entera del pensamiento partiendo de un nuevo modelo: el cuerpo. Lo hace a partir de una enunciación provocativa y necesaria: *No sabemos lo que puede el cuerpo...*⁷.

⁶ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002 -volveré más tarde a ello-

⁷ Spinoza, *Ética* III, 2, escolio

La idea que Spinoza pretende dejar clara es la defensa del abierto e infinito estudio que nos brinda el cuerpo, y que el conocimiento que podamos tener de él, es limitado, puesto que las condiciones de éste rebasan nuestro ansioso interés por abarcarlo y analizarlo.

*La filosofía tiene que consistir en un ejercicio múltiple de humanización y libertad. Humanización quiere decir conciencia de los límites reales de la vida, reconocimiento del carácter "corporal" de la existencia y reflexión inmediata y audaz sobre la estructura misma del 'hecho' humano. Libertad quiere decir desarraigo de todos aquellos nudos ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuicios culturales, interpretaciones tradicionales, aposentadas sin la crítica en el lenguaje y transmitidas inercialmente en la Paideía y en los usos sociales.*⁸

La importancia de Spinoza en la historia de la filosofía, considero, radica en su acierto a la hora de plantear preguntas necesarias para el devenir filosófico del momento. Su interés por hacer abarcar dentro de un sistema panteísta la totalidad, haciendo converger la praxis filosófica y la vida social humana, supone un cambio sustancial de paradigmas. Dotará de dinamismo al esquema cartesiano precedente, identificando la extensión con el movimiento y el movimiento con el pensar. Además, Spinoza logrará conciliar el conocimiento con el cuerpo, como fuente natural de los afectos.

Guilles Deleuze rescata las ideas spinozistas afirmando: *Cuando un cuerpo encuentra otro cuerpo, una idea, otra idea, sucede que o las dos relaciones se componen para formar un todo más potente, o una descompone a la otra y destruye la cohesión de sus partes.*⁹ Spinoza define así un orden en el que los cuerpos se relacionan componiéndose, sumando potencia, o descomponiéndose, restando por tanto su potencia. Esta ley es aplicable a toda la Naturaleza, pero sólo nosotros, el modo Humano, somos capaces de derivar de estas relaciones, afectos: el gozo y la tristeza.

Deleuze, al recordar a Spinoza, menciona que esta tristeza a la que se dispone el cuerpo, y esta conciencia del efecto, es dada debido a una amenaza a nuestra propia coherencia, siendo por tanto no solo una afección del cuerpo sino una afección de la mente. Este

⁸ Op. cit, p.19

⁹ Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Editorial Labor, Barcelona, 1974, p.25

movimiento afectivo sensible es además dado desde dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro, siendo el yo individual indudablemente un yo antropológico y social.

El camino por el que Spinoza optará, esbozado en la última parte de su ética, es un saber intelectual que hace concordar las afecciones del cuerpo y las de la mente, aumentando así nuestra potencia. Es decir, eligiendo los encuentros positivos, y rechazando las pasiones negativas o tristes. Por tanto, la razón para Spinoza no es separable de la naturaleza, *puesto que la razón no pide nada en contra de la naturaleza*¹⁰, ya que es naturaleza misma. La razón no es un constitutivo humano, es sólo una cualidad por la que el propio modo humano en su potencia de ser puede optar. El ser racional es consecuentemente resultado de la elección de encuentros óptimos y de nuestras acciones.

Considero que la actitud spinozista contiene un fuerte carácter eudaimonista y pragmático. Al estilo de María Zambrano, es un estar dispuesto a perderse e integrarse en un núcleo asistemático y siempre recurrente. Más que una disciplina es un modo de búsqueda. La propia autora muestra su interés por dicho autor cuando afirma: *La filosofía moderna, la que nace en Descartes, ha abandonado la exigencia de que la vida se convierta (...). Sólo un filósofo alejado, Spinoza, dedica la atención merecida a la reducción de la vida en el libro IV, sobre las Pasiones, de su Ética(...). El drama de la cultura moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal, tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla (...). Si la vida no es reformada por el entendimiento, ganada por la verdad que él ofrece, si la verdad que él sirve no sabe enamorarla, dejarla vencida sin rencor, se declarará en rebeldía.*¹¹

¹⁰ Spinoza, *Ética*, IV, 18, escolio

¹¹ M. Zambrano, . *La confesión : género literario*, Ed. Mondadori, Madrid 1988, p.8

3. Estado actual

Desde finales de los años noventa ha habido un especial interés por reconectar aspectos que aparentemente estaban desligados: razón y emoción, cuerpo y mente, interioridad y exterioridad. Los avances de los últimos años han sido notables por parte de la neurociencia, así como desde la antropología, la sociología y demás disciplinas sociales, cada vez más conscientes de su necesaria retroalimentación e interdisciplinariedad.

Cierto es que a partir de los años sesenta, con el camino que inicia la fenomenología y, en buena parte, el desarrollo del postestructuralismo de la mano de la generación intelectual francesa de destacados autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault o Jacques Derridá, se abren novedosos e interesantes estudios desde los cuales el cuerpo se plantea como punto de partida en buena parte de la reflexión filosófica. Se inicia a su vez una variedad de investigaciones que ponen en juego el papel del estructuralismo en las ciencias humanas.

La principal crítica contra esta corriente se debe a su falta de interpretación y descripción de elementos antropológicos, sociales, literarios, históricos, lingüísticos o psicoanalíticos. La preocupación del posestructuralismo podríamos decir que se basa en el cuestionamiento de las dicotomías precedentes, no sólo en los ámbitos sociales sino en la metafísica occidental.

Ernst Tugendhat, uno de los autores contemporáneos que mejor refleja la complejidad de las tradiciones filosóficas que ha sufrido el siglo XX, resalta la importancia y necesidad de considerar la antropología como filosofía primera en tanto que recoge el propósito total de las demás disciplinas humanas al preguntarse: ¿qué somos como seres humanos?¹². Esta unión entre antropología y filosofía conforma el sustento de las respuestas proporcionadas desde diferentes ámbitos en su capacidad de preguntarse, recoger, analizar, reflexionar y comprender el "modo humano", concepto con el que Spinoza se refiere a la realidad humana como un todo.

Mi interés, partiendo de Tugendhat, es destacar cómo para comprender el modo humano debemos partir de múltiples herramientas, útiles en cuanto aportan información y

¹²E. Tugendhat, (2007) "Antropología como filosofía primera", Revista *Thémata* n°39. pp. 39-47

contienen un sentido práctico en la vida individual y colectiva. Ahora bien, esta ciencia antropológica es necesariamente antimetafísica en el sentido que es capaz de disolver las cuestiones que enajenan al individuo de sí mismo o lo someten a un orden superior. Para ello quizá sea necesario abandonar las pretensiones del proyecto ilustrado de la razón y atender también a los lenguajes del cuerpo, puesto que por separado, considero, pierden elementos importantes.

3.1. Antropología del Cerebro. Cuerpo y lenguaje.

En los últimos años ha intentado dársele cabida a visiones más heterogéneas, o al menos más completas; Roger Bartra es un ejemplo de ello. En su obra, *Antropología del Cerebro*¹³, filtra de manera interesante su formación como antropólogo y su interés por plasmar una realidad del cerebro como algo más que un constitutivo material e interno al sujeto. La antropología será la base para fundamentar que, además de estar constituidos por procesos internos de los cuales podemos hoy en día tener más información acerca de sus mecanismos debido a la neurociencia, poseemos indudablemente otro aspecto dado fuera del sujeto, lo social. Ambos deben ser contemplados con la misma complejidad, puesto que sus relaciones son tanto diversas como intersubjetivas.

Bartra se acerca en gran medida a Spinoza desde una visión más actualizada, valorando las emociones como elemento constitutivo del ser humano y destacando cómo el factor social es indispensable para su creación. Bartra afirma cómo la conciencia es en realidad la entidad que nos define como individuos. Para poder entender de manera más precisa qué es eso de la 'conciencia', señala que la misma está parcialmente dentro del cerebro, pero en buena parte está fuera de él. Es lo que denomina el 'exo-cerebro'.

Con este término pretende recoger la idea de que nuestro cerebro es una entidad realmente plástica y que presenta un gran grado de libertad. El Exocerebro está conformado por redes simbólicas, "prótesis", trabajando en comunicación con la conciencia individual y sobre todo con un colectivo social. Sabemos, por consiguiente, que el cerebro realiza la tarea constante de interacción e interpretación del mundo externo. Está permanentemente relacionado con su entorno sociocultural.

¹³ Roger Bartra, *Antropología del Cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2014

Ahora bien, la mente es para Bartra un compuesto tan artificioso como natural, conectado al medio que rodea al individuo. Afirma cómo la razón por sí sola no vale nada, puesto que razón y emociones van ligadas. El exocerebro es aquello que se conforma con las uniones de redes externas, incorporando las expresiones artísticas, literarias, musicales, que tienen una base compuesta de estructuras simbólicas comunicativas. De esta manera recupera *un cuerpo apto para muchísimas cosas*¹⁴, en términos de Spinoza referido a la especie humana.

*Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto(...)no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón.*¹⁵

Cabe recordar cómo para Spinoza razón y naturaleza no eran términos opuestos, puesto que la razón nada pide en contra de la naturaleza. El propósito en el que ambos convergen, Bartra y Spinoza, podríamos decir que es el interés por fundamentar un saber filosófico que libere al ser humano en tanto que pretende comprenderlo, desmitificarlo, desde una corporeidad materialista. De esta manera nos situamos ante la necesidad de ampliar la mirada a las aportaciones que se vienen realizando, de reflexionar ante un mundo más complejo a partir de los diversos medios que disponemos para elaborar una adaptación del cuerpo desde el factor de la exterioridad.

Emilio Lledó es un claro ejemplo de las propuestas que permiten posibilidades de redefinición del cuerpo mediante su interés en situar la conciencia 'en' el cuerpo. Se despliega así una aspiración por el saber que emana desde el cuerpo, basándose fundamentalmente en Epicuro para dicha consideración. El gozo o la amistad pueden ser puntos de partida para la elección del placer y, como consecuencia, de acciones positivas para nuestro propio despliegue vital.

Me gustaría trasladar su distinción de *lengua materna* y *lengua motriz* al aspecto corporal, ya que considero que es realmente aplicable. Poseemos un cuerpo que paulatinamente va adquiriendo pautas, no sólo corporales, sino emocionales, verbales, expresivas, y que va modelándose y construyéndose, obstaculizándose o estancándose,

¹⁴ Spinoza, *Ética* II, 13, escolio; V, 39, escolio

¹⁵ *Ética* IV, apéndice

del mismo modo que lo hace la mente según las vivencias y los espacios de vida en los que éste se recrea.

La articulación del cuerpo no está para nada lejos de la articulación de la mente y, aunque a simple vista no contemplan lenguajes similares, ambos parten de un mismo medio: el cuerpo propio; ya que uno condiciona al otro y viceversa. Spinoza definió muy bien dicha relación. *La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar nuestra mente.*¹⁶

Emilio Lledó defiende que debemos darnos cuenta de que al igual que tenemos una *lengua materna* en la que hemos nacido de manera automática, podemos articular nuestro lenguaje, hacerlo nuestro. Según su propuesta, el lenguaje está para usarlo, y a partir de esta posibilidad de modificación podemos convertir nuestra lengua en *lengua matriz*. De nada sirve manejar un lenguaje y unos vocablos que nos son ajenos o que quizá están contaminados de falacias, de incongruencias lógicas, de prejuicios históricos, de sesgos o irreflexión. El *lenguaje matriz* simboliza nuestra historia personal, una apropiación honesta, una búsqueda. Es una lengua que muestra la capacidad de expresar lo que somos, independientemente de que hayamos nacido en un contexto determinado y que haya una imposición cultural determinada. La *lengua matriz* es el hueco de posibilidad a la reinterpretación de lo existente y de la expresión de nuestra vivencia fenomenológica particular.

La propuesta puede ser trasladada al cuerpo. No nos son útiles los cuerpos rígidos, expropiados o inarticulados. Bien sabemos que el movimiento del cuerpo también ayuda al fluir de la mente, y que de ambos dependerá un posible equilibrio y bienestar. Así cómo también sabemos que las pautas que el propio cuerpo ha adquirido y mediante las que ha podido cosificarse dentro de una cultura, no son suficientes. Existe la posibilidad, siempre presente, de un replanteamiento, tanto de los lenguajes de nuestra mente como de los de nuestro cuerpo. Una posible lengua corporal matriz debería dar cabida a la expresión personal individual, a la búsqueda del movimiento que somos.

¹⁶ Op. cit, p.224

*Lo que realmente somos, no es el estar en nuestro cuerpo, que es nuestro, que es nuestra naturaleza, sino 'Ser nuestro cuerpo'. Para esto puede servir por tanto la filosofía, para ser nuestro cuerpo, nuestra mente*¹⁷.

IV. Discusión y posicionamiento.

Partir del cuerpo nos suscita multitud de preguntas y posibilidades, desde dónde y cómo abarcarlo, puesto que la corporeidad constituye todo aquello en lo que el sujeto se corporeiza: su interioridad y, sobre todo, su exterioridad.

Mi propósito central es superar el dualismo antropológico que sigue operando tanto consciente como inconscientemente en nuestra cultura popular del mundo cotidiano o, lo que es más preocupante, en la teorización de la teología, de la psicología, o de la misma filosofía.

Lo que nos ocupa es si en la actualidad se pretende acoger al cuerpo como un sustento más que corporal y si existen vías de teorización para ello. Debemos tener en cuenta que a la hora de construir una concepción del sujeto estamos determinando a su vez una concepción concreta del cuerpo. Por ello, es ineludible destacar que ha venido operando una concepción que considera al cuerpo como una atadura y un obstáculo para la liberación del alma, como se ha venido defendiendo desde Platón, o bien como un objeto que puede estudiarse de manera independiente de la mente, como ha defendido buena parte de la filosofía moderna. Sin embargo, podemos plantearnos que estas nociones metafísicas, así como los posibles mecanismos reduccionistas con que operan, han de reconsiderarse prestando atención a una ciencia del modo Humano más abierta y compleja.

Debemos mencionar que Occidente ha sido, en gran medida, culpable de dicha separación y que otras culturas, como las orientales, han integrado de manera mucho más armoniosa el cuerpo, quizás por su vinculación más directa con la naturaleza o por una escucha más atenta del mismo. La cultura oriental ha considerado el cuerpo humano como una unidad necesariamente equilibrada compuesta de partes interdependientes. En dichas partes prevalece la unidad, el todo. El sujeto se compone así de mente, cuerpo y

¹⁷ Entrevista a Emilio Lledó, 'Pienso, luego existo' Televisión Española 2012

espíritu. La interdependencia del cuerpo de dichos elementos cobra sentido de manera armoniosa, siendo imposible entender, por ejemplo, que un problema fisiológico sea causado únicamente por un problema físico.

La ciencia médica tradicional occidental comete el error de adecuarse a las exigencias de la fisiología, la cual opera en función de criterios estructurados y del comportamiento "normal" del organismo. Muchas veces esta peligrosa categorización de lo normal y lo anormal, diferenciación entre lo estable o lo problemático, es definido en virtud de la utilidad del diagnóstico y no de las pruebas realmente empíricas.

La ciencia, como la filosofía, muchas veces se encuentra envuelta en normativismos, reduccionismos o incluso falacias. Georges Canguilhem, médico y filósofo francés, defendía que no hay métodos puramente objetivos para determinar la normalidad fisiológica. *(...)no es desde la aplicación de métodos científico-objetivos de donde procede la posibilidad de valorarlas como normales o patológicas: esta valoración es un préstamo no reconocido, un legado tanto histórico como epistemológico, que le ha hecho y le sigue haciendo a la fisiología la clínica terapéutica en su necesidad de atender a quienes, ellos primero, se declaran como sufrientes y enfermos.*¹⁸

Dichos criterios son dados, por tanto, en virtud del valor clínico y en función de la descripción científico-objetiva del cuerpo humano, desde un ámbito claro: la fisiología. El cuerpo se convierte, en suma, en un conglomerado de soluciones a problemas derivados de enfermedades, olvidándose por ende el valor de lo mental y subjetivo.

Mi postura, en último término, parte de la necesidad de repensar el papel del cuerpo frente a las interpretaciones, y en muchos casos teorizaciones, de la ciencia, la teología, la historia, y de la propia filosofía; ya que delimita muchas veces de manera precipitada e interesada aquello que es y que no es. Para poder romper con estas barreras ideológicas, que impiden en un sentido general la posibilidad de construir una idea de cuerpo compleja, es necesaria la interdisciplinariedad frente al reduccionismo naturalista y científicista del cuerpo. Es necesaria la escucha, la contemplación, el análisis, para la comprensión de la subjetividad desde la consideración de la sensibilidad.

¹⁸ Esteban Andrés García, "Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem)" México, 2009, p.5

4.1. El cuerpo como discurso

Si entendemos el cuerpo como discurso, descubrimos que este no es tan limitado como parece. El "cuerpo" como concepto-entidad de pronto no existe.

En el ensayo *Las técnicas del cuerpo*¹⁹, el sociólogo francés Marcel Mauss realiza una interesante aportación al plantear la existencia de una serie de técnicas en relación a los modos de vida de la cotidianidad, desde las formas más básicas como el caminar, comer o reír. Afirma que no existe realmente una técnica del cuerpo sino una tradición del discurso del cuerpo, una herencia simbólica representada en gestos, a una comunidad. Diferenciará diferentes usos del cuerpo, destacando el lúdico y el imaginario.

Este carácter discursivo del cuerpo es el punto de partida para comprender que un conjunto de prácticas en un entorno concreto son aprendidas no sólo de manera cognitiva, sino que se vinculan estrechamente en un proceso de aprendizaje e interiorización de pautas corporales. Se configura así una forma de estar en el mundo, que comienza desde lo más simple, como aprender a movernos. La vivencia se trata de esta manera de una asimilación constante de prácticas y rutinas, así como de la adaptación de nuevos fenómenos sociales que están por venir.

Marcel Mauss, con esta mirada etnográfica, pretende reflejar la diversidad antropológica así como la tradición del discurso respecto a las técnicas del cuerpo. Se refiere tanto al carácter determinante de un entorno cultural concreto en la configuración de una sociedad, como de una adaptación del discurso al cuerpo. De esta forma, la manera en que un conjunto de prácticas son aprendidas y repetidas en un entorno cultural determinado, no sólo vincula nuestro proceso de aprendizaje e interiorización con un modo de estar en el mundo, sino también con una asimilación personal de rutinas y un uso del discurso a nuestro cuerpo. Es por ello sumamente importante la forma que los cuerpos toman, el uso de las prácticas aprendidas y repetidas. Determinará en suma toda nuestra retórica, nuestra articulación de gestos, palabras, sonidos, movimientos. Formamos constantemente nuestro propio cuerpo expresivo, así como adecuamos constantemente nuestro entorno a nuestro devenir corporal, tanto en nuestra interacción con el otro, como con el mundo.

¹⁹ Marcel Mauss, "Les techniques du corps", *Journal de Psychologie* XXXII,3-44, *Sociología y antropología*, Tecnos, 1971

Los estudios etnográficos, así como los socio-antropológicos, nos han llevado a afirmar que los grupos culturales construyen no sólo una tradición cultural, sino que todo lo que ello incluye es determinante: gestualidades propias, modos de percepción sensorial, expresiones emocionales, así como técnicas de movimiento corporal cotidianas.

Quizás lo más interesante de la propuesta son las vías de posibilidad a la reinterpretación del cuerpo, ya que éste tiene un carácter discursivo apto para crear nuevas técnicas corporales o, al menos, para profundizar en las aprendidas.

Otra de las aportaciones que podemos destacar en otro ámbito es la de Judith Butler, en su interés por redefinir la noción de cuerpo respecto al género. Defenderá la idea de que nuestra identidad de género no es biológica, como suele defenderse, sino que es cultural. Es resultado de una herencia social en el manejo y trasmisión de normas.

La relación entre cultura y naturaleza supuesta por algunos modelos de "construcción" del género implica una cultura o una acción de lo social que obra sobre una naturaleza, que a su vez se supone como una superficie pasiva, exterior a lo social y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria.²⁰

Afirma, además, que manejamos este ejercicio del poder en nuestra esfera de vida tanto de manera consciente como inconsciente: (...) *lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder. Y no habrá modo de interpretar el "género" como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como "el cuerpo" o bien como su sexo dado.²¹*

En esta idea del cuerpo como discurso pierde realmente sentido tratar al cuerpo como unidad. En cambio, si defendemos un modelo de cuerpo abierto capaz de integrar sus limitaciones, ya sean cuerpos imaginarios, como decía Marcel Mauss, o cuerpos culturales, como afirma Judith Butler, las cualidades de las que está formado son tanto moldeables, plásticas, desconocidas, como sorprendentes. Se trata por tanto de abrir puertas a una anti-disciplina, o bien a una disciplina que sea capaz de excluir técnicas

²⁰ Op. cit. p.22

²¹ Íbidem, p.18

que lo oprimen y lo someten para en cambio abrirlo, adecuarnos a él, relacionándonos de manera sana con nuestras necesidades personales, tan diversas como complejas.

4.2. Desarrollo de la noción de cuerpo en la fenomenología.

Adentrándonos en la corriente fenomenológica francesa, y destacando la figura de algunos como Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy o Michel Henry, podemos acercarnos a la idea de que no sólo tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo. Me gustaría, por consiguiente, exponer o evaluar de forma general las aportaciones que los mencionados autores han realizado a las concepciones del cuerpo en una de las tan necesarias discusiones filosóficas de nuestra contemporaneidad.

Situándonos en el desarrollo de las tesis a exponer, es importante resaltar la propuesta o la finalidad que ha intentado llevarse a cabo: un descentramiento radical de la conciencia moderna filosófica. Jean-Luc Nancy afirma: *Si Occidente es una caída, como pretende su nombre, el cuerpo es el último peso, la punta extrema del peso que se vuelca en esta caída.*²²

Dada nuestra tradición, Jean-Luc Nancy desarrolla una propuesta: eliminar todo aquello que caracteriza y distancia al sujeto de sí mismo, entendiendo el cuerpo como una vinculación del pensamiento. En esto podemos establecer una directa relación con la enunciación de Spinoza, "el cuerpo es extensión del pensamiento". Entendido de esta forma se propone una necesaria redefinición ontológica del cuerpo. Además, matiza Nancy, esta búsqueda es un ejercicio constante en tanto que es finito y cambiante.

En su obra *Corpus* expone cómo el concepto de cuerpo tiene ahora como objetivo contraponerse a la concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma y, sobre todo, a una derivación teológica que ha hecho divinizar lo irreal y ha conseguido desmaterializar la propia idea de cuerpo. El *Corpus* filosófico se sitúa en un punto presente y actual de reflexión, al pretender una reinterpretación del cuerpo como un medio de conocimiento que no tiene afán totalitarista en tanto que tiene una condición modal y discursiva.

²² Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Ed. Arena Libros, 2013 Madrid p.11

Lo que es importante para Nancy es defender cómo *Corpus* no es antónimo de carnalidad y que aún así no es solamente eso. El cuerpo es algo más que un sustento corporal. Es presencia, percepción, apertura, exterioridad, y ha sido sin embargo entendido muchas veces como fragmentación y certidumbre.

*Hay una cuarta parte o un tercio del mundo donde muy pocos cuerpos circulan (aunque sí carnes, pieles, rostros, músculos-los cuerpos están más o menos escondidos: hospitales, cementerios, fábricas, camas a veces), y en el resto del mundo, no hay más que eso, cuerpos cada vez más numerosos, el cuerpo siempre multiplicado (a menudo hambriento, derribado, asesinado, inquieto, y a veces riendo, danzarín).*²³

Nancy afirma que nuestra tradición ha provocado que nuestro cuerpo haya tenido que amoldarse a un lenguaje repetitivo, como lo es la escritura, que ha olvidado el proceso por el cual el lenguaje ha sido creado. De esta forma hemos adoptado un lenguaje ajeno, unas pautas impropias. El mismo Nancy afirma: "escribir no es significar". Entonces, ¿cómo significar el cuerpo, cómo tocarlo? Nancy responde que este "cómo" no puede ser abarcado y acotado en tanto que el cuerpo no tiene una utilidad en sí mismo instrumental. Aún así la escritura, al igual que las artes, consigue hacerlo, puesto que se acerca a él de forma más cercana para acogerlo. En definitiva, en tanto que son capaces de percibir y desarrollar la sensibilidad que lo caracteriza. Se pone de manifiesto así, la necesidad de recuperar la sensibilidad de los sentidos, de rescatarlos y encontrarles su más originaria utilidad: la observación, la reflexión.

De esta manera, a pesar de sonar confuso, ya que el lenguaje de Nancy roza en ocasiones lo metafórico, el cuerpo es definido como un "sin-sentido". Esto, más que a una contradicción o a un absurdo, se refiere a que ontológicamente el cuerpo carece de sentido a priori, es decir, no tiene un sentido dado o inscrito. Por el contrario, el cuerpo se contextualiza en una inscripción inherente al mundo, ya que descontextualizado está *excrito*²⁴ de escritura. El cuerpo, según la fenomenología nancyana, es, por consiguiente, creación fenoménica del mundo.

²³ *Íbidem*, p.13

²⁴ Con este término, Jean-Luc Nancy tiene el propósito de eliminar toda distancia entre la tradición que ha intentado apropiarse y dominar el cuerpo, y repensar el cuerpo desde una nueva escritura, desde la exterioridad, la inscripción-afuera. Esta tiene como punto de partida la búsqueda de neologismos necesarios para abordar una nueva ontología del cuerpo.

Quizás la necesidad del programa de la contemporaneidad deba partir de este "tocar"²⁵ o, como el filósofo francés pretendió en su obra cumbre, de llevar a cabo una Fenomenología de la percepción.

Merleau-Ponty, vinculándose con la fenomenología existencialista, realiza a mi parecer una interesante aportación no sólo a dicha corriente sino al pensamiento en general. Rechazando la idea de Sartre de que la descripción fenomenológica revela la pureza o la libre conciencia de los seres humanos, Merleau-Ponty reforzará la importancia de la noción de cuerpo activo vinculado al compromiso o aspiración al conocimiento humano. Lo hará con su aportación directa a la fenomenología con el análisis de la percepción. Sobre esta base, tanto Merleau-Ponty como Nancy permiten la posibilidad y el sentido filosófico de un pensamiento sobre/del/desde el cuerpo.

Merleau-Ponty tomará el estudio de la percepción como punto de partida, para demostrar que el cuerpo propio, más que un objeto que pueda ser estudiado por la ciencia, es una condición permanente de la existencia. De esta forma, el cuerpo es para Merleau-Ponty un elemento que constituye tanto la primacía, la apertura perceptiva al mundo, puesto que es su condición, como la "creación" de ese mundo.

Parafraseando a Merleau-Ponty, el cuerpo es el vínculo directo de la existencia en el mundo, por lo que tener un cuerpo es estar integrado en un entorno determinado. El mundo es percibido a través de la conciencia perceptiva de la que estamos dotados por el simple hecho de ocupar un espacio. En este proceso consciente de conocimiento se llega a conocer el mundo mediante lo que Ponty denomina el "esquema postural o corpóreo", puesto que la mente está en el cuerpo. Es decir, percibimos el espacio externo, así como la interrelación de los objetos y nosotros mismos, mediante nuestro propio cuerpo a través del lugar corporal que ocupamos. Por tanto, la inmanencia de la conciencia y del cuerpo en el proceso perceptivo es indispensable. La experiencia se

²⁵ *Le toucher*, (2011). Jaques Derridá pretendió subsumir este concepto desarrollado por Nancy, 'el tocar sin tocar', en su obra, delineando una significación del con-tacto que se distancie, se contraponga a los términos instrumentales, antropocéntricos de la dominación. Con esta negación, en la medida que es una no identificación, un no-acceso, pretende un pensamiento "positivo" del tacto. Un acercamiento que necesita un cierto distanciamiento, una impenetrabilidad como punto de partida.

convierte así en un elemento constituyente, ya que su dimensión es siempre activa y constitutiva.

Los cambios que aportó Merleau Ponty a la filosofía, sobre todo a la tradición atomista²⁶ y a la psicología del comportamiento clásica, así como su aportación al desarrollo de la fenomenología, serán tanto interesantes como novedosos, introduciendo a su vez cambios en dicha tradición fenomenológica con la primacía de la percepción desde el cuerpo como punto de partida. A esta tradición aporta de manera significativa una diferenciación, la conciencia perceptiva reside en el cuerpo desde un "yo percibido" y la experiencia de ésta implica reconocer al otro como semejante y no sólo como un objeto. El desarrollo de la percepción ha de ser así como la llave que abre los misterios de nuestra experiencia vital, carnal y sensible. El reclamo es desarrollar una investigación sobre el cuerpo y desde el cuerpo desde una escucha necesaria y desde el sustento de la expresión filosófica.

4.3. Cuerpo como exterioridad y sensibilidad.

En efecto, si pensamos en los sujetos asumiendo las condiciones éticas y ontológicas necesarias, podemos comenzar a construir de manera abierta un nuevo paradigma que incluye la carnalidad del sujeto en la vida pública. Cuando pensamos en los sujetos sucede cotidianamente un fenómeno metafísico: se vuelven intangibles. Ocurre un proceso de desmaterialización e idealización, y con ello se complejiza el contacto real de las esferas del sujeto y el mundo.

La medicina, por ejemplo, intenta explicar al sujeto como mera corporalidad, como materia analizable y clasificable, centrándose en un interés ansioso y práctico por extraer resultados. No podemos negar la utilidad que ésta tiene, aunque paralelamente también hemos de admitir que la universalidad y eficacia que caracteriza al método científico moderno, conlleva la exclusión de otras perspectivas que integran de manera más global al ser humano como entidad no solamente corpórea. Sobre todo, y quizás el

²⁶ Merleau-Ponty pretendió negar que la percepción sea resultado de sensaciones "atómicas". Distanciándose de cualquier tipo de dualismo, intenta romper con la clásica relación sujeto-objeto y la tradición atomista que unifica la percepción como resultado de la suma de partes. Sujeto y objeto son para Merleau-Ponty una relación dialéctica que co-implica ambas, yendo más allá de la clasificación materialista-idealista.

factor más importante del que la ciencia carece, es de una filosofía reflexiva capaz de romper con los sistematismos ante los que podría quedar reducida. El problema de lo sistémico en las disciplinas humanas conlleva el riesgo de caer en lo automático y perder así la capacidad reflexiva.

La falta de interés por el conocimiento e investigación en otros posibles estudios del cuerpo suponen, en último término, la exclusión de posibilidades y de nuevos paradigmas, por lo que nuestra visión del ser humano tiende a objetivizarse, y a olvidar los contenidos simbólicos y creativos ante los que éste, como fenómeno, está expuesto. Por ello considero que el factor de la exterioridad es indispensable en la conformación de la teorización del cuerpo. Su identidad es forjada tanto subjetiva como objetivamente.

Ante la necesidad de una filosofía reflexiva, Merleau Ponty afirma: *Todo lo que sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir (...) de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no significarían nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda.*²⁷

La búsqueda de la fundamentación de un saber absoluto olvida, como consecuencia, que cierta disciplina sea, como Ponty menciona, 'expresión segunda' del mundo, y que sea inviable un principio unificador de los fenómenos de éste. Tal imposibilidad es debida a que los fenómenos se encuentren constantemente modificados en el devenir del mundo. A la antropología, así como a la filosofía, no debe serle suficiente una explicación de lo humano en términos unilaterales, ya que debe partir de un sujeto biodimensional, conformado por numerosas esferas y modos de vida. De esta manera la corporeidad se vuelve más fenomenológica. Por tanto, la antropología, más que preocuparse por un cerebro que opera, debe recoger e integrar la mente como un sistema abierto y complejo. En términos de Bartra, un exo-cerebro.

Así, considero que el término 'Corporeidad' recoge una realidad, que es a priori, más compleja y reflexiva. Debemos aceptar el reto y la dificultad de definir el modo humano

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Editorial Península, Barcelona 1975

en términos materiales. Hablar de materia a su vez no implica no hablar de 'espíritu'. Material podría ser aquello que existe, que es experimentado, aunque no tenga una realidad palpable. La corporeidad, de este modo, debe pretender recoger los factores psíquico, físico, espiritual, motriz, afectivo, social e intelectual, que constituyen una entidad. Por lo que la idea del sujeto cambia, es el sujeto y todo aquello en lo que se corporiza, todo lo que le identifica y de lo que es parte. Rasgo de nuestra corporeidad es la participación presente y continuada en los ámbitos de la vida, sin necesidad de que dicho sujeto esté físicamente, o pueda ser analizado físicamente. Ahora bien, para poder reflexionar sobre una realidad que se presenta como aporética, puesto que existe un mundo ahí, un cuerpo ahí, es necesaria la tarea de la filosofía.

Rescatando a Nancy, el cuerpo es principio de exterioridad, de espacialidad, de 'existencia'. De hecho llega a afirmar: *...y muy precisamente el cuerpo, da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia. Por eso es por lo que la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo es el ser de la existencia. (...) Los cuerpos son el existir, el acto mismo de la existencia, el ser.*²⁸ O como bien sugiere Merleau Ponty, el sujeto, la historia, se exteriorizan en la toma de conciencia de la percepción. En esta experiencia de la subjetividad, de la existencia, se reconoce al otro, integrándolo en la propia experiencia vital como un semejante, puesto que ambos comparten una relación existencial subjetividad-mundo.

Michel Henry, filósofo y novelista francés, también defiende que mundo y cuerpo están estrechamente vinculados en la experiencia, configurando además nuestro conocimiento ontológico del Ser y de la vida. Henry afirma: *el mundo es la totalidad de los contenidos de todas las experiencias de mi cuerpo, el término de todos mis movimientos reales o posibles.*²⁹ Defensor de la Fenomenología de la vida, afirma que de este modo cuerpo y mundo se encuentran afectivamente unidos en la experiencia.

La filosofía de Henry tiene un carácter de inmanencia al mundo como condición de la existencia que puede asemejarse en gran medida a la inmanencia de Spinoza en relación

²⁸J-L Nancy, op. cit, pp.15,18

²⁹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, 2003, p. 133

a la naturaleza. En su obra *Filosofía y Fenomenología del cuerpo*³⁰, dedica un ensayo a la Ontología de Maine de Biran, por la que admite sentirse influido. A pesar de las similitudes, resaltaré por otro lado disonancias o distanciamientos. La cuestión principal para Henry es sentar las bases contra el idealismo para redefinir el cuerpo desde una nueva visión, desde la subjetividad. La experiencia de la subjetividad es para Henry el fundamento, el medio directo mediante el cual tenemos conciencia de nuestro cuerpo. Se trata así de la experiencia más original y a la que, propone, debemos rescatar como base teórica.

Henry defiende así la inmanencia radical como la experiencia interna, subjetiva y trascendente mediante la cual su condición de ser es revelada. Este tipo de apercepción interna tiene la importancia que podría tener para Merleau Ponty la percepción en el mundo. Por lo que a pesar de ser quizás una forzada relación, considero oportuno diferenciar dos matices que no son en absoluto contradictorios. La percepción para Ponty, a pesar de tener un claro valor externista, emana de las condiciones subjetivas del cuerpo, por lo que, no debe confundirse apercepción con mera interioridad, ya que de ser así caeríamos en un absurdo reduccionismo.

La percepción para Michel Henry, así como la fenomenología de la percepción para Merleau Ponty, convergen en tanto que manifiestan que sea el cuerpo el vínculo que conecta dichos espacios dentro-fuera. El cuerpo es exterioridad a la vez que subjetividad. Es movimiento, así como el sentir del mismo. En términos de Maine de Biran, la teoría ontológica del movimiento encaja con la teoría ontológica del cuerpo.

Existen por tanto dos rasgos por los que la exterioridad es constituida. Uno, por la condición inmanente del propio cuerpo al mundo como ventana de la exterioridad, y otro, por la auto-vivencia interna subjetiva en la que puede auto-determinarse. Ahora bien, aporta Henry respecto a Biran, no hay dualidad, sino pura condición ontológica. Entender una teoría ontológica del cuerpo significa entender el cuerpo como sensibilidad, afectividad, imaginación y quizás también instinto.

En la exterioridad, *nuestra inteligencia, en el sentido estricto de la palabra, está destinada a asegurar la perfecta inserción de nuestro cuerpo en su medio, a*

³⁰ Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007

*representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, en una palabra: a pensar la materia*³¹.

Un matiz revolucionario en el que estos autores de la fenomenología contemporánea convergen, es la aportación de una teoría de la acción fuerte que revisa el modo tradicional en el que el cuerpo ha sido tratado para reivindicar que ya no es solo un cuerpo visto, sentido o tocado, sino que se trata de un cuerpo que ve, que siente, que toca. Se trata de romper la apropiación y el programa ideal de la modernidad y reivindicar lo externo, lo ajeno, lo diferente. De esta manera, el espacio naturaleza, cuerpo, exterioridad, pueden significar nuevas formas. Con esto podemos reivindicar cómo el cuerpo no es plano, no es sólo uno, sino que es tantas cosas como interpretaciones posibles, y que las diferentes formas y espacios del mirar harán moldear una idea de éste. El cuerpo esconde o deja abiertas interpretaciones, se hace moldear en su infinito devenir y ampliación.

³¹ H. Bergson, *La evolución creadora*, Editorial Planeta, Bogotá, 1985

V. Conclusión y vías abiertas.

Por último, me gustaría centrar mi atención de manera más concreta en las posibles y numerosas vías que quedan abiertas desde un esbozo o planteamiento de lo que puede ser y significar el cuerpo en el corazón de la filosofía. Lo más importante, considero destacar, es cómo la discusión comienza a florecer para cobrar actividad y vigencia en nuestra contemporaneidad, y cómo es aceptado que el estatus universalista de la razón deba ser reducido para poder abrir nuevas propuestas. Para ello es necesario aceptar que nuestro ámbito humano tiene un carácter modal y no promete un futuro claro y homogéneo, por lo que cualquier exigencia rigurosa en función de resultados cuantificables ha de abandonarse. Ciertamente es que desde esta conciencia sobre nuestro modo humano complejo, más posibilidades se nos abren a la hora de reconsiderar la importancia del cuerpo que somos. Dicha subjetividad entendida como ventana a la exterioridad y punto de partida, nos propone vías y espacios múltiples posibles desde los que reflexionar.

"La danza es una intensificación del cuerpo" afirma el propio Jean-Luc Nancy en una conferencia impartida en Madrid titulada "Aisthesis: el arte y el cuerpo"³². Diría que la sensibilidad en este caso, no solo es que sea el sustento, sino la condición de ser del cuerpo. El cuerpo entendido como sistema global en tanto que conforma la corporalidad física y la corporeidad, como el conjunto de factores incluyentes en la conformación siempre abierta de la entidad corporal, conforma una exposición continua e irremediable. Por ello el cuerpo es como un lenguaje en infinita construcción, en tanto que acepta nuevas formas y nuevos significados y es apto para muchísimas cosas, tal como afirmara Spinoza.

Podríamos decir que desde el siglo XX ha habido un especial interés por liberar, desdivinizar al ser humano, tanto en la filosofía, en el arte, como en la danza. Del ballet a la danza contemporánea, el cuerpo ha pretendido también liberarse de las tecnologías impuestas (en sentido foucaultiano)³³, de los intentos de control y dominio, de las

³² Conferencia organizada por el Foro de Filosofía de Madrid en colaboración con el Instituto Francés.

³³ Michel Foucault en su obra *Hermenéutica del sujeto* (Editorial La Piqueta, 1994, Madrid), propone una salvación, entendida como una salvación de uno mismo. Alejándose del sentido

disciplinas, así como de los rasgos ideológicos que lo impersonalizan. Es necesario abandonar la idea de pureza del cuerpo, puesto que ni para las disciplinas sociales ni para la danza es ya necesaria. En la mente tampoco tiene ya sentido la pureza de la razón. También considero fundamental dejar de lado todo criterio de eficacia y utilidad al menos en el terreno de lo humano. De esta forma, el proceso se convierte en el protagonista. Sin lo sensible sería impensable suponer cualquier tipo de creación, ya sea en la ciencia (en este sentido la ciencia necesita ser creativa, hipotética) o en el arte.

5.1. Pensar desde la danza

Isadora Duncan (1877-1927) fue una gran seguidora de esta propuesta. Cansada de la clásica propuesta racionalista e instrumental del cuerpo, decidió crear una 'danza libre' que tuviera como objetivo identificarse con las inquietudes de la cultura del momento, plasmar la realidad mediante el cuerpo, mimetizando o adaptando movimientos de la naturaleza al propio movimiento corporal. En su solidez filosófica se inspiró en Kant, Nietzsche, así como en Rousseau, para afirmar que nuestra inteligencia sin lo sensible no sería nada. El ballet no representaba las emociones y las inquietudes de la sociedad norteamericana. Tras grandes críticas, fue para ella necesario recrear un nuevo tipo de concepción del cuerpo que emanase de la danza, de la unión de lo emocional con lo corporal, del alma con el cuerpo.

Diana Alejandra Trujillo, bailarina del Grupo Institucional de Danza Contemporánea de la Universidad de Bogotá y graduada en Comunicación Social por la misma universidad, en relación con la separación que existe entre ciencia y arte, expresa que la relación que puede existir entre ambas puede ser la misma o estar al menos relacionada con el dualismo establecido entre alma y cuerpo. Heredamos así una tradición que se ha impregnado también en nuestro cuerpo y que seguimos manejando aún en nuestro lenguaje. La danza es una evidencia de la negación de cualquier dualismo entre mente/alma-cuerpo. En términos de 'Danza Filosófica o Filosofía de la danza', pretende

helenístico griego y romano así como de la religión, la salvación será un trabajo personal, un recorrido constante, un mantenerse en un estado continuo y armonioso de superación. La salvación implica esta superación binaria del bien y del mal, de muerte y vida, para situarse en un plano de lo tangible, de lo disponible, de lo ya ahí por construir.

recoger el pensar que emana desde dichas disciplinas y establecer la intrínseca relación que mantienen al menos desde una posible metodología y sensibilidad común.³⁴

En efecto, el movimiento es la evidencia de la complejidad y de la relación directa de un cuerpo que los ejecuta y una mente que los percibe así como es percibida. La experiencia por tanto de un bailarín o bailarina en el bailar, es prueba de la existencia de una subjetividad que se percibe a sí misma mediante su conciencia postural y el movimiento generado, del mismo modo que percibe una dimensión espacial. Por ello la dualidad pierde solidez como hipótesis teórica en tanto que la unidad es experimentada como una retroalimentación constante y compleja. Para ello, en la práctica de la danza, así como de la filosofía, es indispensable una práctica consciente. La danza no puede ser reducida al mero esfuerzo físico o a los resultados corporales visibles, sino que debe ser entendida como punto de partida, como la raíz, como intensificación del cuerpo. La danza es así sensibilidad puesta en práctica y motor del movimiento. La conciencia del movimiento es fundamental en tanto que éste deja unas huellas corporales y pueden ser aprendidas, puesto que han dejado una pauta, una memoria corporal.

La danza pone de manifiesto de este modo la subjetividad enajenable, la condición del ser que somos en el cuerpo que somos, así como su finitud. Pone de manifiesto, a su vez, la necesidad de una mirada diferente, de un 'tocar' en el sentido merleau-pontyano. En este tocar, la sensibilidad es protagonista, es la puerta que abre una nueva conexión, ya ahí cercana y disponible. De esta forma preguntarse por el origen, en términos generales, desde la escucha de nuestro cuerpo que somos, considero que es lo que convertiría a un bailarín o bailarina en un verdadero teórico o teórica de la danza.

Desde esta reflexión en la que danza y filosofía confluyen y comparten un interés común (que históricamente se ha pretendido alejar en tanto que la filosofía reflexiona a partir de la conciencia, de la mente y la danza desde el cuerpo, desde lo físico), se permite una ampliación, una búsqueda de sentido en el qué hacer. Es en esta línea en la que me gustaría seguir investigando en un futuro, en hacer converger la investigación filosófica con el pensar desde la danza, ya sea en un trabajo de fin de máster o en un futuro proyecto.

³⁴ Los motivos por los cuales me identifico estrechamente con ella parten de mi formación como bailarina y próxima graduada en Filosofía, así como del interés por negar que dichos dualismos puedan ser posibles.

Es el momento de buscar nuevas formas de redefinir, de reconsiderar nuestros pilares como cultura, como individuos concretos y de concebir una conciencia que no tiene porqué situarse de manera interna a la mente. La conciencia puede surgir de diferentes niveles de comportamiento, desde la relación corporal misma. Podemos afirmar entonces que una mejor relación con nuestro cuerpo, en tanto que sabemos aplicar la búsqueda por el conocimiento como motor que parte desde nuestro propio cuerpo, podría ser un tipo de *eudaimonía* del ser humano. La locución latina *Sapere Aude* no tiene sentido contemplando la razón como única vía para el saber. El conócete a ti mismo implica conocernos desde lo más básico como especie de manera objetiva, así como el encuentro con nuestra propia subjetividad. Desde una mayor sabiduría de nuestro cuerpo, los límites de la finitud se amplían. Ya Spinoza afirmaba en la quinta y última parte de la *Ética*, *Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya parte mayor es eterna*³⁵. Esta proposición implica a su vez la locución latina *Mens sana in corpore sano*, que conlleva un conocimiento del bien en relación a un saber armonioso y dedicado, que cuida los detalles para poder ser luego entendido como un todo equilibrado. Es por ello que me es inevitable buscarle una relación tan cercana a Spinoza con la cultura oriental y las filosofías del budismo y el taoísmo.

La inmanencia al cuerpo es necesaria para afirmar que la mente, la conciencia, no puede ser pensada de manera autónoma, ya que incluso la memoria se sitúa en el cuerpo. *La mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo*³⁶.

³⁵ Spinoza, *Ética* V, XXXIX

³⁶ *Ética*, V, XXI

VI. Bibliografía

BARTRA R., *Antropología del Cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2014

BERGSON H., *La evolución creadora*. Editorial Planeta, Bogotá, 1985

BUTLER J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002

CANGUILHEM G., "La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica", *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004

DELEUZE G., *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Editorial Labor, Barcelona, 1974

DERRIDÁ J., *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Editorial Amorrortu Editores, 2011

FAINSTEIN LAMUEDRA G., "Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo", *Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad*, Madrid, 2010

FOUCAULT M., *Hermenéutica del sujeto*, Editorial de La Piqueta, 1994, Madrid

GARCÍA GUAL C., *Epicuro* Editorial Alianza, Madrid 1981

GARCÍA E., *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Editorial Ethesis, 2012

HENRY M., *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007

HENRY M., *Philosophie et phenomenologie du corps*, P.U.F., Paris, 2003

HERNANDEZ PEDRERO, V. *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, S. Publicaciones Universidad de La Laguna, 2012

LLEDÓ E., *El epicureísmo, Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad* Editorial Montesinos, Barcelona, 1984

- LLEDÓ E., Entrevista 'Pienso, luego existo' Televisión Española 2012
- MAUSS M., "Les techniques du corps", Journal de Psychologie XXXII, 3-44, *Sociología y antropología*, Tecnos, 1971
- MERLEAU-PONTY , *El ojo y el espíritu*, Editorial Trotta, Madrid, 2013
- MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Planeta Agostini, Barcelona, 1985
- MERLEAU-PONTY , *La unión del Alma y el Cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Editorial Encuentro, 2013
- MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Editorial Nueva Visión Argentina, 2010
- MERLEAU-PONTY, *Sentido y Sin Sentido*, Editorial Península, Barcelona, 1977
- NANCY J-L., "La imagen, lo distinto" Revista Laguna" núm.11, 2002
- NANCY J-L., *Corpus*, Editorial Arena Libros, 2013 Madrid
- NANCY J-L., *La partición de las artes*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2013
- PARDO J., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Editorial Pre-Textos. 2011 Valencia
- PARDO, J., *Las formas de la exterioridad* Editorial Pre-textos, Valencia, 1992
- SPINOZA, *Ética*, Editorial Alianza, Madrid, 2011
- TRUJILLO D.A, "¿Cuerpo y alma? Comunicación corporal: una geografía de la danza", Tesis de grado, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Departamento de Comunicación, Bogotá
- TUGENDHAT E., *Antropología en vez de Metafísica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2008
- TUGENDHAT E., "Antropología como Filosofía primera" Revista Thémata, Núm. 39, 2007

TRILLES CALVO K., "El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty".
Revista Thémata, núm. 33, 2004

VÁSQUEZ ROCCA A., "Pina Bausch; Danza Abstracta y Psicodrama Analítico".
Margen Cero, Madrid, 2006

VÁSQUEZ ROCCA A., "Las metáforas del cuerpo en la filosofía de Jean-Luc Nancy:
Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad." Revista Nómadas,
nº18, 2008

WATTS A., *Taoísmo* Editorial Kairós, Barcelona, 1999

ZAMBRANO M., *Los bienaventurados*, Editorial Siruela, Madrid, 2004

ZAMBRANO M., *La confesión : género literario*, Ed. Mondadori, Madrid, 1988