

Resumen

El objetivo del trabajo se centra en la posibilidad de brindar una definición de cuerpo que sirva al análisis de diversas prácticas corporales. Para ello es preciso considerar dos elementos que circunscriben este esfuerzo de conceptualización; ellos son: 1) que no se reduzca a una visión biologicista y organicista del cuerpo y 2) que no se identifique cuerpo con vivencia.

En términos positivos podemos indicar que la definición que se espera alcanzar vincula estrechamente la noción de cuerpo con la de sujeto, especialmente con la idea de subjetivación como modo específico en que los organismos biológicos llamados hombres se identifican, implican y comprometen activamente con las prácticas (políticas) que hacen a su modo de vida. Para ello presento sintéticamente un recorrido de investigación que toca diversos temas desde los cuales ha sido problematizado el cuerpo y resume críticamente diversas acepciones del término. Esto para situar cómo surge la necesidad de una conceptualización original. El esfuerzo teórico se inscribe en las referencias conceptuales que brinda la filosofía política contemporánea, especialmente Foucault, Agamben y Nancy.

Palabras clave: cuerpo - sujeto - danza

Estas palabras persiguen un objetivo acotado pero no por eso simple de alcanzar. Intentaré delinear una definición de cuerpo que se ajuste al rigor de fundamentación que todo concepto debe soportar si pretende ser fructífero en la investigación. Este esfuerzo responde a la necesidad de precisar conceptualmente el enfoque analítico que he venido desarrollando, en el cual el préstamo de categorías ha resultado central durante una etapa del proceso aunque insuficiente dada la singularidad de mi búsqueda.

Hace algunos años me encuentro investigando la relación que se traba entre el cuerpo y la danza. La(s) forma(s) de esta relación presenta(n) diversas aristas según los cruces y perspectivas que se adopten. Una rápida clasificación nos permite identificar al menos los siguientes tópicos: 1) la forma de entrenamiento específico que siguen los diversos estilos de danza; 2) las morfologías corporales resultantes de los diversos estilos de danza; 3) la necesaria presencia del cuerpo en la realización de la obra (carácter performático); 4) la búsqueda de significados subyacentes del cuerpo que rigen la construcción de un lenguaje de movimiento; 5) la aparición del cuerpo como problema poético en la historia compositiva de la danza; 6) la búsqueda de un discurso del cuerpo en la composición de una obra; 7) la aparición del cuerpo como problema teórico en la comprensión/crítica de una obra.

De todos ellos una primera y rápida conclusión, "el cuerpo" no aparece como una conjunción identificable diáfana con un sustantivo. Esto presenta a la vez que una ventaja, una desventaja: la ventaja radica en la posibilidad potencialmente nutritiva, que la no identificación/significante/significado reenvía respecto del abordaje teórico-crítico de los fenómenos. Esto en la medida en que un mismo fenómeno puede en sí contener muchos significados, de acuerdo a la situación, perspectiva y sujeto/significante, lo cual enriquece necesariamente el abordaje que podamos hacer del mismo al tiempo que complejiza la realidad en el que se sitúa. La desventaja radica en que no siempre podemos establecer con nuestros mentados interlocutores un trasfondo conceptual-discursivo de acuerdos básicos que nos permita la comprensión común y conjunta de los fenómenos que teorizamos, enunciados, describimos o problematizamos (lo cual también reenvía a una ventaja, la de que existan concretamente diversos discursos en torno a un tema).

De hecho, me interesa especialmente definir qué entiendo y cómo uso la categoría de cuerpo, no tengo la misma preocupación en cuanto al abanico fenoménico que abre el concepto danza, respecto del cual retomo una definición más o menos amplia que me permita englobar diversas manifestaciones artísticas que pongan en juego la creación estética a partir del recurso al lenguaje del movimiento.

Situados en este punto que enmarca el propósito que persiguen estas líneas, creo oportuno desandar el camino que me trajo hasta aquí, y presentar el modo en que surgen mis reflexiones y la necesidad de desplegar un concepto de cuerpo orientado a los intereses de mi investigación.

Cuerpo entonces, puede decirse de muchas maneras.

En el cruce con el cual trabajo, se observan principalmente dos concepciones hegemónicas en torno al cuerpo. De un lado, tenemos la *concepción biologicista* del cuerpo, desarrollada principalmente por teóricos y artistas preocupados por la belleza, el rendimiento y el virtuosismo. Visualizada especialmente en obras de danza en las que la lógica del esfuerzo se esconde y prima la

ilusión (característica de todo arte) de manejo “libre” del cuerpo. De otro lado, tenemos la *concepción filosófica* del cuerpo, desarrollada en varios de los estilos de danza, dentro de la cual encontramos también algunas diferencias internas, de acuerdo a la lógica argumental-compositiva que tenga primacía: se habla de cuerpo moderno, cuerpo grotesco y cuerpo de la sensibilidad (o los sentidos).

A su vez tenemos dos escalas en las que aplicar estas concepciones: en el nivel del cuerpo intérprete, performático, real y en el nivel del cuerpo poético-metafórico, contenido semántico de la obra.

	Cuerpo biológico	Cuerpo filosófico
Intérprete/ <i>performance</i>	Obras de alto rendimiento / DV8	Bill T Jones / DV8
Poético/ metafórico	Obras del clasicismo/romanticismo	Körper

A nivel de las teorías que circulan en torno a la producción de obras con el lenguaje de movimiento se reproducen estos tópicos y se suman al menos dos: de un lado, el que refiere a la especificidad del medio de creación en danza, y de otro, el que apunta a historizar la referencia al cuerpo teniendo en cuenta los diversos modos arriba enunciados.

Apuntemos ahora algunas reflexiones surgidas de este recorrido;

- Todo cuerpo es a un tiempo organismo biológico y soporte de principios o formas filosóficas, y ninguna de las dos dimensiones agotan la complejidad discursiva y real del fenómeno cuerpo.
- Las búsquedas poético-metafóricas tendientes a conceptualizar un cuerpo en obra no dejan de ser una búsqueda incompleta hasta el encuentro con el público (otro modo del cuerpo), quien hace lecturas singulares y más acá de las intenciones del artista (en la medida en que siempre se abre un hiato entre artista-obra existe la posibilidad del público).
- Las teorías que buscan aprehender el problema del cuerpo en la danza (bajo las distintas formas que este problema aparece-como medio, como concepto, etc.) tienden a parcializar procesos de alcance global, situados en la episteme propia de una época (en los 60 no sólo la danza re-descubre el cuerpo, también lo hacen la filosofía, el psicoanálisis, las artes plásticas; y digo re-descubren porque también el arte, la filosofía y la ciencia habían conceptualizado el cuerpo cada una a su modo en la “época del imperio”, 1870-1920).
- Los diversos modos de historizar la aparición del cuerpo en la danza, desde la estética y teoría del arte hasta la filosofía y la crítica inscriben su discurso y línea de análisis en interpretaciones y cuerpos teóricos hegemónicos de la cultura occidental, obviando la necesidad de revisiones críticas constantes respecto de los modos de hacer historia y de las categorías utilizadas.
- Teorías y fundamentos en la creación suponen un *a priori* del cuerpo y de la experiencia corporal, lo cual refiere no sólo a su sustanciación sino también a su implicación lógica en términos causa.

Atravesamos todas estas reflexiones la colocación polar del cuerpo en el marco de algún dualismo, sea cuerpo/mente; cuerpo abierto/limitado; de los sentidos/de la forma; se posee/se es. La idea de dualismo implica necesariamente una lógica de exclusión de la diferencia como la opción (o determinación) excluyente de alguno de sus términos. Aquí es preciso reconocer al menos dos cuestiones. Por un lado, la imposibilidad lógica de circunscribir la experiencia corporal y los modos de subjetivación que la misma implica en una definición cerrada, limitada e inmutable. De otro, la inconveniencia de reducir la complejidad de un fenómeno o de la experiencia del mismo a un dualismo o bipolaridad, si bien reconocemos aquí una operación comúnmente utilizada y ampliamente aceptada respecto de la aprehensión de fenómenos, no por ello debemos dejar de advertir la inconveniencia que toda síntesis, tracción o reducción a una generalización implica sobre “la cosa”.

Apunto entonces a reescribir la complejidad del cuerpo abarcando la mayor cantidad de dimensiones posibles. Quizás una primera aproximación puede venir del lado de su relación con el sujeto. Larga tradición de estudios sobre el sujeto (1) han entendido que el mismo se constituye en la relación que entabla consigo mismo a partir del recurso de la sustancia pensante hacia el pensamiento, o lo que en palabras de Kant sería alcanzar la mayoría de edad. Esta actitud de poner en ejercicio el pensamiento y la razón, tornando consciente el estatuto de (mi) la persona sobre la tierra caracterizaría el ser del hombre y, por tanto, definiría al sujeto como aquella sustancia que pone en uso su razón para conocerse a sí mismo y a los objetos de la naturaleza. El sujeto es el sujeto de conocimiento, quien en actitud activa vuelve su mirada al interior, se conoce y se define. Traba una relación sujeto-mente que le permitiría luego establecer relaciones de conocimiento sujeto-objeto.

Otra tradición de importante peso en la filosofía occidental del siglo XX ha situado la pregunta por el ser del hombre, no ya en la sustancia pensante sino en la materia sensible. El sujeto es su relación con el mundo, donde en actitud pre-objetiva y pre-subjetiva se encuentran los sentidos de la sensibilidad con el mundo natural para establecer formas de ser y de conocer tanto al

sujeto como al objeto pero sin reducirlo a un a priori sustancial que carga con el peso de la prueba respecto de la posibilidad de “ser”, habría una distribución algo más pareja entre la dimensión objetiva y subjetiva en lo que refiere a la determinación (o definición) del ser del hombre. El sujeto podría definirse como el lugar del encuentro entre la sensibilidad y la información que nos brinda el mundo.

Estos dos modos de entender al sujeto le asignan al cuerpo un lugar lógico distinto en la determinación del ser de hombre, o en los modos en que el hombre podría subjetivarse. De un lado, el lugar de objeto puro, disociado del sujeto salvo al momento de la relación establecida para el conocer, línea de pensamiento que refuerza la idea de cuerpo-máquina, organismo biológico separable del portador subjetivo de tal materialidad, se tiene un cuerpo siempre igual. De otro lado un modo de entender la constitución del sujeto como resultado del encuentro cuerpo-mundo, donde el cuerpo se entiende sustancia a priori (tabla rasa) maleable por la experiencia, masa superficial de inscripciones simbólicas y objetivas. El sujeto no es otra cosa que su cuerpo informado y marcado por el devenir ser hombre. Aquí el cuerpo es sujeto en la relación sujeto-objeto que traba su encuentro con el mundo. Se es un cuerpo sentido.

A estas concepciones, aquí simplificadas bastante, cabe añadir lo que puede definirse como una concepción antropológica del cuerpo, donde ya no habría un a priori lógico en la relación de encuentro entre el hombre y el mundo, ni un lugar establecido ad hoc. Habría sin embargo algo así como una esencia del hombre en tanto especie, y el cuerpo sería habitáculo recipiente de tal esencialidad específica como también forma simbólica del ingreso del sujeto a la cultura. Aquí es preciso reconocer un esfuerzo por trascender dualismos y disyunciones excluyentes, sin embargo la concepción del hombre como especie termina por anular las singularidades subjetivas o bien tiende a explicarlas por elementos que trascienden los modos y procesos de subjetivación (o el ser del hombre), y esto en la medida en que recurren a factores explicativos situados por fuera del hombre tales como las formas objetivas de la cultura, la naturaleza o la civilización expropiando al sujeto de la singularidad emergente. Este mecanismo se sostiene básicamente en la lógica de universalización e identificación característica del pensamiento moderno, el que en este movimiento excluye el potencial que la diferencia tiene como principio explicativo y constituyente de subjetividades. Retengamos aquí la idea de diferencia en la medida en que ella habla de una distancia existente, posible de encontrarse agregado, en todo esfuerzo definitorio.

Postulo que el cuerpo es la vez el sujeto y el objeto del sujeto. Es a priori y resultado, es organismo biológico y sustancia pensante. Quizás aclarar que el sujeto nunca es tal sin un encuentro y un pasaje por el objeto, que el sujeto nunca es uno y único y que esa des-limitación se vincula directamente con su apertura al objeto, que lo define, lo circunscribe, lo acota, pero nunca lo completa. El cuerpo como objeto del sujeto es el que le permite a éste abrirse a la experiencia, sentirla, formarla (objetivarla), materializarla, plasmarla. El cuerpo como objeto del sujeto es el que posibilita el ser, el cómo y el modo de la subjetivación. El cuerpo como objeto del sujeto es el que reenvía a concebir una ontología ya no del sujeto de conocimiento sino del sujeto de experimentación, sujeto poético-político en tanto que singular, productor de formas y significados y potencia activa en el despliegue de un hacer (ser).

Ahora bien, el cuerpo como objeto del sujeto es siempre resultado impreciso, nunca idéntico y siempre efecto de una relación de apertura y de modulación del sujeto consigo mismo. Esto en la medida en que aquella relación se inscribe en la distancia que ella misma abre (su cuerpo, a la vez propio y ajeno, un sí-mismo y un otro). Esta concepción que supone al cuerpo como ontología del sujeto y que rescata el momento de reflexividad de este último como instancia de apertura, de distancia y de diferencia de sí (2), no como cierre y ni principio de comprensión o fundamento de certeza. Sino como política de la problematización de la totalidad del ser, como instancia de des-identificación y des-conocimiento en tanto operaciones lógicamente necesarias en el proceso de subjetivación sitúa al cuerpo en ese intersticio, en esa distancia abierta por reflexividad, ya no origen del sujeto, sino posibilidad de su cuerpo. Hay aquí una modalidad de poder hacer-se sujeto con el cuerpo que reenvía a la lógica del ejercicio como modo de formación o devenir sujeto.

“Ninguna técnica, ninguna habilidad profesional pueden adquirirse sin ejercicio; tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *téchne tou bíou*, sin una *áskesis* que hay que considerar como un entrenamiento de sí por sí mismo: éste era uno de los principios tradicionales a los que, desde mucho tiempo antes los pitagóricos, los socráticos y los cínicos le habían concedido una gran importancia” (3).

Y aquí especificar, ya no hablamos de “el cuerpo” sino de un cuerpo, indeterminado, organismo biológico siempre igual en su función, pero siempre distinto en su subjetivación. Hay un cuerpo del sujeto, pero no siempre el mismo cuerpo para el mismo sujeto. Cada uno forma su cuerpo en el devenir ser, no hay a priori lógicos, sólo hay epistemes históricas. El sujeto emerge en acto más allá de los tiempos lógicos de elaboración y relación con su objeto-cuerpo, el acto supone necesariamente la puesta del cuerpo, el cuerpo está allí siendo sujeto (hay subjetivación del cuerpo en un estado). El sujeto emerge en el cuerpo actuante. No como a priori esencial sino como a priori epistémico o condición de posibilidad.

De todo esto alguna síntesis y luego la posibilidad de ubicar cierta discusión teórica.

1) En primer lugar reforzar la idea según la cual el cuerpo se posee y emerge como resultado de un conjunto de prácticas, usos, ejercicios y modos de hacer que el sujeto pone en marcha en su acontecer subjetivo de encuentro y apertura al mundo. 2) En segundo lugar, el cuerpo que se posee es el objeto por excelencia del sujeto, del cual necesita para volver tangible y materializar sus modos de ser, es una referencia no-idéntica a sí, única certeza de su mismidad, aunque nunca un sí-mismo del sujeto en cuestión. 3) En tercer lugar, el sujeto hace acción en el cuerpo, al formarlo y poseerlo (4) posibilita el acto subjetivo en tanto y en cuanto es el límite de referencia y desconocimiento del sujeto sobre sí. El ser, el como y el modo. 4) Luego, el sujeto usa el cuerpo y el cuerpo habita al sujeto, se traba entre ellos una relación de imposibilidad en términos de identidad e identificación. Al tiempo también se traba una relación de posibilidad real, esto en la medida en que existe una distancia entre sujeto y cuerpo, resto o diferencia que posibilita la relación. Ninguno es substrato del otro pero no hay uno sin el otro. No hay cuerpo sin sujeto ni sujeto sin cuerpo. Lo organizado o desorganizado de la experiencia corporal, redundando en un punto de llegada en la medida en que allí anidan modos posibles de subjetivación. 5) Finalmente, el cuerpo se produce, es movimiento del sujeto, el cuerpo nunca es estático, idéntico e identificable (algo de esto dije más arriba). No hay esencia del cuerpo en la medida en que no hay esencia del sujeto. Hay modos de experimentar la relación sujeto-cuerpo, hay modos de producir cuerpo y formas de producir sujeto. Siempre se implica el cuerpo, el sujeto desconoce su cuerpo en la medida en que es un sujeto-objeto para otro, ahora bien, en la instantánea en que el sujeto reconoce su propia dimensión de objeto, su estatuto de objetualidad reconoce al cuerpo como cosa suya, siendo el cuerpo sujeto (no como cosa del mundo o como ser sí mismo el sujeto).

Toda esta serie de afirmaciones puede que no signifiquen más que frases crípticas de desentrañar cuando uno se pregunta por el "tipo" de cuerpo al que refieren, allí diré que no se comprenden mis palabras, no busco una referencia típica, sino una experiencia subjetiva y por tanto singular. Asumo entonces la necesidad de situar lo concluido en una línea de discusión, apuntes de pensamiento que tienen como foco al sujeto, que historizan el acontecimiento subjetivo y que construyen ontologías del sujeto.

Varias hay para citar, sin embargo, la parcialidad de todo recorte de objeto obliga a seleccionar. En mi caso específico la línea viene trazada por Foucault y Nancy. Un hito importante que da sentido a esta construcción, viene dado por lo que se entiende como el "surgimiento del sujeto moderno", aquí es importante retener al menos dos elementos. De un lado, la dimensión de concepción o de concepto; de otro, la dimensión de la práctica, del ethos (política). En ambos casos la centralidad de Descartes y también de Kant en la conformación de la cosmovisión "sujeto moderno" (léase de conocimiento). No sólo de ellos, también de los cartesianos y los kantianos. Esquemáticamente, y refiriendo las interpretaciones que mayor consenso han tenido respecto de las teorías de estos filósofos podremos apuntar las siguientes características:

- Descartes sitúa la ontología del sujeto en su capacidad de construir certezas como garantía y modalidad de conocimiento;
- La construcción de certezas y por tanto de conocimiento responde a la aplicación de un método;
- En la relación sujeto/objeto, se observa la capacidad activa y principio generador en el polo subjetivo;
- Más allá de esto, habría una garantía suprasensible que determina la veracidad del sujeto de conocimiento así concebido (resabio de dogmatismo religioso);
- La certeza y la garantía de la misma se sitúan en la sustancia pensante, que define y determina la posibilidad del acontecimiento subjetivo;
- El sujeto encuentra su punto de localización en la mente (pensamiento);
- La sustancia extensa del hombre, o sea el cuerpo, es una evidencia objetiva, sensible, no una certeza del pensamiento;
- El cuerpo se sitúa en el dominio del objeto, se somete a método y no define ni determina la posibilidad del sujeto;
- Los cartesianos instituyen el dualismo cuerpo/mente en la ontología del sujeto moderno, institución que opera en la construcción de conocimientos hasta la actualidad.

Con Kant, si bien continúa operando la identificación del sujeto respecto de su pensamiento y sigue operando el polo de actividad en el lado subjetivo, aparecen algunas aristas tendientes a justificar y argumentar sobre la base de la razón el porqué de esta primacía evitando el recurso a la garantía última que viene a dar en Descartes, la existencia de Dios. Con Kant la naturaleza objetiva aparece brindando esquemas a priori de la construcción de conocimiento, accesible a todo sujeto en la medida en que el acontecimiento subjetivo representa la singularidad (¿o particularidad?) de un trascendental. Es éste el que reúne las condiciones de posibilidad de emergencia del sujeto, luego cada sujeto representa o significa en acto aquella potencialidad. Esto en la medida en que el sujeto es también objeto de conocimiento. La relación sujeto/objeto se transforma sensiblemente, hay principio de actividad en ambos polos aunque sólo en la medida en que el sujeto es también objeto. Ya no la mente, sino la razón será la que se identifica con el acontecimiento subjetivo en la medida en que es a la vez sustancia pensante y medio de pensamiento lo cual vendría a garantizar la validez del objeto *qua* objeto en la constitución del sujeto moderno. Sin embargo resta aclarar que el objeto, si bien reconocido como necesario en la identidad del sujeto, todavía se entiende como viniendo por fuera completando

una necesidad lógica del ser sujeto aunque no inmanente a su constitución (podemos leer aquí una falla de autor, una decisión política de entender así al objeto). Aquí, una vez más el cuerpo queda por fuera de sujeto en términos de una pregunta ontológica, viene por fuera de sujeto a completarlo, a permitirle ser en el mundo y con la naturaleza, pero el cuerpo se entiende también como una máquina que posee cierta autonomía del sujeto, no es lo mismo que el sujeto, es algo así como su soporte, su carcasa, pero no entra en juego en la determinación de su ser.

Hasta aquí un estado de situación y un esbozo de conceptualización, este último posible de ser sintetizado del siguiente modo: entiendo la pregunta ontológica como una forma específica de la pregunta por el ser, que apunta a definir su posibilidad, su modo y su cómo. Su estatuto en el mundo. Ahora bien, entiendo al ser como histórico, no esencia inmutable y definible de una vez y para siempre, por eso también la validez contemporánea de la pregunta ontológica. No se es siempre igual en el mundo, el ser llega a ser como resultado de unas prácticas, unos modos, unas formas de encuentro, desencuentro y apertura consigo mismo, con los otros y con las cosas. La pregunta por el ser si no busca resultados facilistas y exitistas, tiene por efecto la instauración de una práctica problematizadora, la cual en sí misma potencia nuevas aperturas y distancias respecto de las formas que tienen cristalización histórica.

La ontología reenvía entonces a la política, entendiendo a esta última de modo amplio como una práctica de efectos concretos, ejercicio positivo del poder sobre sí mismo, los otros y las cosas. El sujeto no es tal en sí mismo, es una forma histórica y un modo resultado, es efecto de prácticas y ejercicios, es sustanciación y no sustancia. El sujeto es la forma singular y cambiante de su subjetivación, es proceso de devenir ser. En todo esto la mente o la razón son una parte más en la constitución de la subjetividad, ni fundamento por definición, ni determinante lógicamente. Es un elemento necesario pero no suficiente en la definición ontológica del hombre, en su ser.

El proceso por el cual un hombre cualquiera llega a ser y se subjetiva remite entonces a los ejercicios sobre sí y los otros, a sus prácticas en el mundo. Todas las cuales atraviesan una dimensión de objeto ya que las prácticas de sí son posibles en la medida en que el sí mismo del hombre se divide, se abre a su propia distancia y no se instaura una identificación narcisista con la propia completud y perfección, lógica ésta que resulta en la quietud práctica-política en cuanto posibilidad de subjetivación (original, poética, singular). En la medida en que hay un des-conocimiento del sí-mismo y un reconocimiento de la apertura y distancia de sí habría posibilidad de subjetivación, es decir habría allí una ontología de los efectos, una definición del sujeto ya no como causa sino como resultado y formación. Este reconocimiento de la distancia remite, como mencioné al estatuto de objetualidad que toda práctica y ejercicio de constitución de sí implica lógicamente. En esa apertura se sitúa un objeto. La causa del ser entonces ya no sería el sujeto sino justamente, el objeto. Esta ontología política sitúa en el objeto la posibilidad misma del ser. El objeto es la causa del ser, en sentido Aristotélico si se quiere. La dimensión de poder es la que contiene potencialmente el objeto ya que es allí donde se encuentra algo así como algún principio de movimiento y de fuerza efectiva. Luego se constituyen sujetos con eso.

Cuando digo prácticas de sí (sin remisión a los otros o a las cosas) y coloco allí una objetualidad como posibilidad de constitución subjetiva, de aparición de efectos concretos no hago otra cosa que darle un espacio de aparición al cuerpo. El cuerpo como objeto sí, pero como objeto causa del sujeto. Objeto inmanente a la constitución subjetiva, el cuerpo es entonces acontecimiento subjetivo. Decimos entonces que el sujeto posee un cuerpo, lo forma y lo hace aparecer aunque siempre de manera singular y específica. El cuerpo es episteme del acontecimiento subjetivo en la medida en que es el objeto causa de la subjetivación. Sin embargo, o bien debería decir por eso mismo, también en el cuerpo hacen aparición los efectos, es una episteme tocada por el discurso.

Los efectos que aparecen sobre el cuerpo (biológico) reenvían a toda la lógica de simbolización, mediación y representación que arbitran la mente y la razón del pretendido sujeto para no ceder a su primacía, para no perder el decoro adquirido. Las fallas de esto se perciben en el cuerpo, justamente en la apertura y distancia del sujeto, en la imposibilidad de ser entera e idénticamente eso simbolizado.

Todo esto pudo ser dicho por muchas razones, sin embargo me veo obligada a validar sobre la base de saberes reconocidos, aceptados como válidos por la comunidad académica, lo expuesto en líneas precedentes. Además vale decir, intento definir un concepto que pueda ser usado, puesto en práctica. Por ello rescato y comento dos de las razones que me permiten sostener esta posición. La interpretación de Foucault acerca de Kant (además de su concepción del sujeto, del poder y de la política) y la interpretación de Nancy acerca de Descartes. Los saberes válidos no son más que una lucha ganada en la política de la interpretación.

Foucault interpreta agudamente el texto de Kant ¿was ist aufklärung? Agudeza que refiere al foco de atención puesto en su análisis en la medida en que el mismo no se sitúa en la dimensión de análisis del discurso o de interpretación del contenido semántico. Foucault lee en ese texto un modo de acción política de la filosofía, entiende allí una actitud que nos indica que el texto entonces no es solamente su contenido, sino fundamentalmente la apuesta que en aquella contemporaneidad quiso ganar. El texto

es un acto o bien, un poner el cuerpo en la acción política y hacer circular un poder hacer.

La originalidad del texto de Kant, señala Foucault, reside en el modo en que piensa el presente. Varias veces la filosofía se ha definido y dado a conocer como un modo diagnosticar el presente, pero, indica Foucault, esos modos se han inscripto en tres formas fundamentales: a) el presente como una época del mundo, b) el presente como clave de comprensión del futuro y c) el presente como punto de transición hacia un nuevo mundo. Sin embargo, para Kant la *aufklärung* no se define de ninguna de estas maneras. Se la entiende, según Foucault, como una salida, un desenlace, una pura actualidad, y como tal acto se instala allí una diferencia, ¿qué diferencia introduce el hoy respecto del ayer? ¿La modernidad podría ser más una actitud que una época histórica? La respuesta se abre a tres direcciones, de las que me interesa rescatar una especialmente, la *aufklärung* como diferencia supone que el hombre está en condiciones o tiene la capacidad de salir de su minoría de edad. Esto refiere al menos a dos transformaciones; por un lado, la relación con la autoridad (transformación de carácter político-fenomenológica), y por otro lado, la condición de ser del hombre, la humanidad del hombre (transformación ético-poética). Esta actitud moderna se sostiene como tal actitud en la medida en que el hombre produce la diferencia en el presente, y para ello es preciso construirse a sí mismo como sujeto moderno. Esto implica básicamente dos cuestiones, de un lado, aceptar la dimensión de producto y de efecto producido del sujeto -es decir, su estatuto de objeto-, y por otro, también aceptar que es una cuestión de acto, de puesta en práctica de una modalidad, de establecer nuevos lazos consigo mismo. La nueva humanidad del hombre reenvía a la dimensión política y del poder hacer, ya no se identifica con la conciencia y el saber del sujeto trascendente sino que se realiza en acto al poner el cuerpo en la creación de sí como sujeto moderno, se instala allí una tarea de elaboración y como tal de creación (poética). Habría entonces una producción de diferencia actual situada en la realidad del cuerpo, episteme del sujeto. Esta actitud moderna y la lógica que la sostiene implican un situarse en las limitaciones del sujeto, de hecho reconocer allí un efecto y momento secundario de una objetualidad es un indicador de reconocimiento del límite. También lo es el descubrirse incompleto del sujeto en sí-mismo desde el momento en que no es posible asignarle el estatuto de garantía o fundamento a partir del cual atestiguar sobre su completud o identidad (idéntico a sí).

Foucault lee en este límite del sujeto la única posibilidad real de subjetivación en la medida en que sólo a partir del reconocimiento de los límites es posible situar una práctica de franqueamiento efectivo. Volvemos entonces al cuerpo, a la lógica de la práctica y del ejercicio. Apostamos entonces a una política de construcción de cuerpos, reconociendo su estatuto de objeto para el sujeto. Un cuerpo es límite real de un sujeto, es necesario reconocerlo para franquearlo en su pura forma *somática* y funcional, es necesario re-construirlo para potenciar una actitud de-subjetivación (que instale actualidad y diferencia).

Situemos esto en las elegantes palabras de Foucault:

“La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *ethós*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (5).

Quisiera sumar a esta apuesta conceptual, de concepción y de posición respecto de la ontología del sujeto moderno el aporte que realiza Nancy con su análisis de las principales hipótesis de Descartes. Situado en las antípodas de las interpretaciones consensuadas y hegemónicas tendientes en su mayoría a instalar, reforzar y reproducir un esquema dualista en el que cuerpo y alma se contraponen, se excluyen y se vuelven objeto de valoraciones éticas con características antagónicas. Nancy comienza uno de sus textos afirmando que en Descartes *res cogitans* y *res extensa* son dos sustancias que a su vez se unen y relacionan en una unión sustancial (no en una tercera sustancia, sino en una unión-relación), y no sólo eso sino que existe entre estas dos formas, entre cuerpo y alma, y su unión una lógica de la evidencia que se captura en la vida ordinaria. La forma de la evidencia de la unión es la experimentación que es a su vez la posibilidad misma de conocer aquella unión. Citemos in extenso a Nancy para visualizar de qué modo trastoca la interpretación generalmente aceptada en torno al lugar (subordinado) del cuerpo en la constitución del sujeto moderno o bien del sujeto cartesiano:

“No sólo hay una unión, sino que ella tiene su propio modo de evidencia y de certeza, su propio modo de distinción, que es la distinción de lo indistinto. (...) Aún más, los pensamientos de la metafísica y las imaginaciones de la matemáticas, deben solamente, una vez adquiridos y memorizados, abrir paso a un estudio en que los tres registros de conocimiento (sumado a la experiencia) sean empujados conjuntamente y puedan contribuir así a un saber que sea él mismo un saber activo de la vida ordinaria y del dominio y posesión de la naturaleza. La evidencia de la unión es el momento en que el espíritu deja de volverse sobre sí, provisto como está de los fundamentos ciertos de la verdad, y puede volverse hacia la acción. Aquí, la verdad no es un fin, sino un medio para esta verdad más amplia y siempre en movimiento que es el uso de la vida y del mundo” (6).

Tenemos aquí varias cuestiones a retomar: la idea de uso de los saberes, ya no hay una forma de conocimiento que tenga mayor validez heurística que otra y que determine por ello la ontología del sujeto. Incluso no habría posibilidad de asignar validez a un

conocimiento abstracto, sólo el conocimiento sirve y llega a la verdad (si es que hay alguna verdad) sobre la base de su uso, en función de la práctica. Así aparece entonces la categoría de experiencia como modo de la unión entre cuerpo y alma y es allí y sobre la estructura de evidencia que ella comporta que puede comprenderse el lugar del cuerpo ya no como elemento subordinado en la construcción ontológica del sujeto. Alma y cuerpo producen saberes que retornan efectivos sólo en su uso, instancia además en que los saberes producidos se unen en tanto modalidad misma de la posibilidad de ser. Si no hay efectividad y concreción, si no hay ejercicio y acto, no hay sujeto posible. Entonces la posibilidad de ser sujeto viene dada por la relación de unión y distinción que se establece en el ser a partir de la relación que entablan sus dos sustancias específicas, *cogitans* y *extensa*, alma y cuerpo. La estructura de esta relación se define en función de la diferencia existente entre ambos modos, diferencia que posibilita y potencia su unión formando cierta unidad del ser aunque no en términos de identificación e identidad. Y obsérvese que digo cierta unidad, con ello quiero poner atención en la dinámica activa que asume esta unidad, nunca igual y siempre pendiente de la forma de la acción que la pone en uso. No hay una unidad sustancial, esencial, primaria o fundante, muy por el contrario sólo hay unidad en acto, unión en la política de construcción de uno mismo. La unidad del ser entonces no puede entenderse nunca como unidad cerrada sobre sí misma y esto por dos motivos fundamentales; de un lado porque es una unión de diversos, cuerpo y alma y de otro lado porque sólo es posible en la apertura del ser al mundo, en la práctica de encuentro con el afuera. El ser es una relación de diferencia que se sitúa en un fuera de sí. Es apertura y exposición. La ontología puede pensarse como lógica del entre, diferencia, distancia o exposición.

La relación de unión se comprende así: "Ella forma una pertenencia tal da cada sustancia a la otra, que no se trata de una asunción ni de una subsunción de la una por la otra, sino más bien de una susceptibilidad de la una respecto de la otra. El alma puede ser tocada por el cuerpo, y éste por el alma.

"De la una a la otra, hay toque: contacto que comunica dejando intacta cada una de las dos res. El tocar, para Descartes, toca siempre lo impenetrable: el espíritu por así decirlo, mezclado al cuerpo es tocado por los vestigios impresos en él. Ahí donde se toca, el espíritu y el cuerpo son impenetrables el uno al otro y por eso mismo unidos. El toque hace contacto entre dos intactos" (7).

Vemos cómo en la interpretación de Nancy sobre Descartes encontramos varios de los tópicos que he abordado en el trabajo y varias pistas que abre Foucault con su interpretación de Kant. Para concluir, simplemente advertir la importancia que reviste la pregunta por el cuerpo en una ontología del sujeto y no sólo porque esta búsqueda brindaría a quien escribe una categoría de cuerpo adecuada para pensar la danza y los modos de subjetivación posibles en ese arte; sino también porque es una pregunta insistente en la filosofía (elemento que opera como garantía respecto de su propia pertinencia). Creo además que su intrínseca articulación con la dimensión política aporta un condimento para nada menor en lo que refiere a los efectos que la puesta en práctica y el uso que esta forma de concebir al sujeto posibilita.

Notas

- (1) Pienso estrictamente en la filosofía occidental moderna, no recorro específicamente a la filosofía antigua.
- (2) En contra de la idea de sujeto idéntico, único y soberano.
- (3) Foucault, Michel, "La escritura de sí". En Foucault; Michel: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III.* Madrid, Paidós Básica, 1999. Pág. 291.
- (4) Posesión se diferencia de propiedad en diversos puntos, ver por ejemplo Giorgio Agamben; *Profanaciones.* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- (5) Foucault, Michel, "¿Qué es la ilustración?". En Foucault; Michel: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III.* Madrid, Paidós Básica, 1999. Pág. 351.
- (6) Nancy, Jean Luc, "Extensión del alma". En Nancy, Jean Luc: *58 indicios sobre el cuerpo y Extensión del alma.* Buenos Aires, La cebra ediciones, 2007. Pág. 39
- (7) Nancy, Jean Luc, "Extensión del alma". En Nancy, Jean Luc: *58 indicios sobre el cuerpo y Extensión del alma.* Buenos Aires, La cebra ediciones, 2007. Pág. 44.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Profanaciones.* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Foucault, Michel, "¿Qué es la ilustración?". En Foucault; Michel: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III.* Madrid, Paidós Básica, 1999.
- Foucault, Michel, "La escritura de sí". En Foucault; Michel: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III.* Madrid, Paidós Básica, 1999.
- Nancy, Jean Luc, "Extensión del alma". En Nancy, Jean Luc: *58 indicios sobre el cuerpo y Extensión del alma.* Buenos Aires, La cebra ediciones, 2007.