



INVESTIGACIÓN ACADÉMICA  
CS. SOCIALES Y HUMANIDADES

» Sandra Uicich  
*Coordinadora*

# Cuerpo y subjetividad

*Derivas contemporáneas en filosofías  
de Oriente y de Occidente*



**EDIUNS**

Cuerpo y subjetividad: derivas contemporáneas en filosofías de Oriente y de Occidente.  
Sandra Uicich... [et al.] ; coordinación general de Sandra Uicich. - 1ª ed.- Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Ediuns, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-655-338-4

1. Filosofía Occidental. 2. Filosofía Oriental. I. Uicich, Sandra, coord.

CDD 199.82

- 
- Publicación sometida a dos evaluaciones externas doble ciego
- 

### **Editorial de la Universidad Nacional del Sur**

Santiago del Estero 639 – B8000HZK – Bahía Blanca – Tel.: 54-0291-4595173

[www.ediuns.com.ar](http://www.ediuns.com.ar) | [ediuns@uns.edu.ar](mailto:ediuns@uns.edu.ar)

### **Staff**

*Directora:* Rebeca Canclini

*Coordinación editorial:* Alejandro Banegas

*Administración y venta:* Sandra Reeb

*Corrección:* Erica Salthú

*Diseño:* Fabián Luzi

*Imprenta:* Mario Díaz



*Diagramación interior y tapa:* Fabián Luzi

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial-Sin

Derivadas. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Bahía Blanca, Argentina, febrero de 2024.

© 2024 Ediuns

A Raúl y Lola, por el acompañamiento y el cuidado.  
A la universidad pública, por facilitar nuestra tarea investigativa.  
Al Departamento de Humanidades, por el territorio propicio para dicha tarea.  
A las y los estudiantes de Filosofía, por avivar la llama.  
A Laura Laiseca, por la ocasión del encuentro.

La coordinadora

## Índice

■ Introducción <i>Un comienzo, no un origen</i> Sandra Uicich .....	5
▷ PRIMERA PARTE	
■ Capítulo I <i>Nociones de cuerpo y sus implicancias en la práctica deportiva. Una mirada</i> Rocío Sotelo .....	11
■ Capítulo II <i>“Un cuerpo nuevo” y nuevas formas de subjetivación en la filosofía de Foucault</i> Sandra Uicich .....	21
■ Capítulo III <i>Naturaleza, alma y vida. Las formas originarias de la libertad. Una puesta en diálogo entre Bergson, Nietzsche y Deleuze</i> Cristina Vilariño .....	32
▷ SEGUNDA PARTE	
■ Capítulo I <i>Antropopaisajes: Nietzsche y Watsuji. Interacciones ontológicas entre cuerpos y espacios reencantados</i> Guillermo Goicochea .....	41
■ Capítulo II <i>Ma 間: Un modo de habitar el “entre”. Apuntes sobre el espacio y el cuerpo en Japón</i> Karen Garrote .....	54
■ Capítulo III <i>Nacer, crear y no morir. Nociones de individualidad en el Tao Te King</i> Pablo Barbagelata .....	65
■ Capítulo IV <i>Yukio Mishima: escribir el cuerpo, escribir la muerte</i> Santiago Maneiro .....	79
■ Bibliografía General .....	97
■ Sobre los autores .....	101

Sandra Uicich

*El cuerpo, fantasma que no aparece sino en el espejismo  
de los espejos y, todavía, de una manera fragmentaria.  
¿Acaso realmente necesito a los genios y a las hadas,  
y a la muerte y al alma, para ser a la vez  
indisociablemente visible e invisible?*

(Foucault, "El cuerpo utópico")

La carrera de filosofía, las aulas del edificio de Humanidades o el mostrador de la Biblioteca Arturo Marasso de la Universidad Nacional del Sur, entre otros, nos fueron acercando a ciertas lecturas –los textos de Friedrich Nietzsche, por supuesto–, ciertos intereses, una cierta sintonía en aquello que era importante y que nos era común en el hábito del pensar. Así nació hace siete años el primer proyecto de investigación del que formamos parte varios y varias integrantes del actual. En esa ocasión, investigamos durante dos años sobre “cuerpo y subjetivación”. Así seguimos, desde hace seis, con este, el segundo, en el momento en que se nos había hecho patente, de pronto, la inmensa divisoria de aguas entre Oriente y Occidente; pero a su vez, la cercanía de miradas, de perspectivas, de enfoques sobre la corporalidad y la constitución de la subjetividad ahí donde la vida es brotar y complejidad, la naturaleza no es la otredad del hombre, y el sujeto es, ante todo, pluralidad –“uno-muchos”, decía Nietzsche–. Así seguiremos, a partir del nuevo proyecto aprobado y subsidiado por la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de nuestra universidad, iniciado en 2022<sup>1</sup>.

En el marco del proyecto que nos reunió entre principios de 2017 y fines de 2021 abordamos el estudio de diversos autores que a partir de la filosofía de Nietzsche derivan una serie de tesis sobre la constitución subjetiva y los modos de la corporeidad. Tanto en filósofos occidentales como en el cruce con el pensamiento de Oriente, partimos de la definición de la subjetividad como construcción epocal tramada por relaciones de poder, desde el punto de vista político, y por flujos de fuerzas en devenir, desde el punto de vista ontológico. En todos los casos la corporalidad se piensa como multiplicidad de elementos conscientes e inconscientes, individuales y colectivos, desde una ontología relacional.

El mayor desafío en la configuración de este tema de investigación radica en el abordaje desde Occidente y Oriente con la precaución meticulosa de evitar caer en una mera comparación. Nuestro objetivo es rescatar conceptos e ideas potentes para pensar cuerpos y sujetos actuales, sea que deriven de uno u otro lado del mundo, sea que aparezcan en una u otra elaboración filosófica. Digamos que interesa más el *qué*, que el *quién* o el *dónde*.

Desde Occidente Henri Bergson, por ejemplo, afirma que la vida crea nuevas fuerzas. *Ser* es una acción: es el surgir constante de vida; su potencia es al mismo tiempo actualización que no se detiene. Un acto demiúrgico promueve la creatividad constante al posibilitar encuentros con lo infinitamente

---

<sup>1</sup> Proyecto de Grupo de Investigación (PGI) 2015-2016: “Cuerpo y subjetivación: materialidad del poder, potencia de la vida, singularización del sujeto”; PGI 2017-2021: “Producción e invención del cuerpo, el sujeto y la vida en filosofías posnietzscheanas y en el pensamiento oriental”; PGI 2022-2025: “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica”.

distante, a través de la novedad, la diferencia. Michel Foucault, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze y otros autores franceses posteriores—respondiendo a la incitación de la obra de Bergson, y de otros como Maurice Merleau-Ponty—rescataron los aspectos creativos de los procesos de subjetivación. Para ellos, el cuerpo, a pesar de estar condicionado por numerosos dispositivos, logra escapar a la coacción y atravesar procesos de singularización subjetiva, en tanto operaciones de invención del sujeto fecundas para la emergencia de novedosos modos de vida. De particular interés nos resultó pensar la configuración técnica de la corporalidad en el dispositivo del deporte, donde parece darse una domesticación a través del entrenamiento repetitivo: los cuerpos muestran cierta “naturalidad” en movimientos técnicamente regulados. Sede de luchas entre su regularización y su posible liberación o singularización, el cuerpo simula actuar por “inercia” acallando la mente. Sin embargo, desde las perspectivas que estudiamos, podemos ver que la creación siempre puede ir más allá de la racionalidad, el disciplinamiento, el movimiento aprendido o la técnica incorporada—en el sentido de asimilada *in corpore*, por supuesto—.

El pensamiento oriental, por su parte, cuestiona la separabilidad de los conceptos de cuerpo, espíritu y naturaleza; y plantea una armonía psicosomática como constitutiva de la subjetividad. Para el filósofo japonés Tetsuro Watsuji el ambiente, el clima y el paisaje también forman parte de nuestra estructura vivencial. La vida transcurre en determinados territorios, cuyo ambiente nos circunda independientemente de nuestro registro de ello o de nuestras preferencias vitales. Más que estar en un ambiente, somos interrelación e intersubjetividad en una vivencia paisajística que forma parte de nuestra cotidianidad. El pensador chino Lao Tse, por su parte, propuso la noción de *wu wei* y la complementariedad del Ser y el No ser, del *yin* y el *yang*; y esta perspectiva, a contrapelo de la tradición filosófica occidental que piensa el Ser y el No ser como opuestos, resuena en el pensamiento de Gilbert Simondon, quien amplía y reformula la relación entre individuo/sujeto y medio. En las obras del escritor japonés Yukio Mishima, a partir de su búsqueda del cuerpo ideal, se despliegan las posibilidades concretas de la invención de nuevas subjetividades con la apuesta nietzscheana a “la vida como obra de arte”. En su literatura cuerpo, escritura y “acción” están intrínsecamente unidos: el cuerpo es en tanto experiencia estética.

En todos estos casos, el cuerpo y la subjetividad rebasan los dualismos y esencialismos humanistas y habilitan a pensar nuevamente la pluralidad y multiplicidad de modos posibles de ser sujetos en nuestra época. El peligro, lo acechante, es que la gestión neoliberal de las subjetividades contemporáneas juega el mismo juego de relevo del humanismo y de valoración de las multiplicidades. Esto implica la posibilidad de sujeción del sujeto en nuevas codificaciones y del cuerpo en nuevos dispositivos.

Las circunstancias del trabajo colectivo durante estos años nos obligaron a pensar el cuerpo y a “poner el cuerpo” en pandemia. De pronto nos encontramos estudiando cuerpos que no cuerpean, atados al espacio doméstico y suspendidos en el tiempo, o al menos con cierto trastorno del discurrir habitual de la temporalidad. A partir de la pandemia de 2020, la subjetividad se encontró atrapada en el hogar, reducida a las dos dimensiones de una pantalla, así como el cuerpo en la casa, en la silla, en el sofá, en la cama, siempre pasivo, siempre tomando distancia. Sin embargo, si la corporalidad pudo hacer todo esto es porque ya nos habitaba, ya estaba entre nosotros, esa transformación espacio-temporal. Los cuerpos de pronto se volvieron todos siempre sospechosos, potencialmente culpables de portar un cuerpecito microscópico mutado y mutable, y objeto de la más aplastante y desafortunada higiene. En ese estado de excepción viral y virósica se gestó este libro.

Hoy concretamos nuestro proyecto, más acá de los diagnósticos pospandemia y más allá de una nueva normalidad—¿y cómo no sería “nueva”?—. En eso consiste una normalización; en instaurar otra norma, una nueva.

## Cuerpo y sujeto en la perspectiva nietzscheana

Tomamos la denominación de “filosofías posnietzscheanas” para referirnos a las filosofías deudoras de ideas y nociones presentes en la obra de Nietzsche, que fundan sus ejes conceptuales en temas y conceptos planteados por el pensador alemán y/o que interrogan y problematizan el presente desde el mismo espíritu crítico. Pensadores como Bergson, Foucault, Deleuze y Guattari, Jacques Derrida o Gilbert Simondon, entre otros, pueden incluirse en esta denominación. Si bien guardan importantes distancias en algunos temas, todos refieren su pensamiento —explícita o implícitamente— a la obra de Nietzsche. Se incluye aquí a algunos representantes del pensamiento oriental, que no es “posnietzscheano” en el sentido de “posterior temporalmente” a Nietzsche sino, justamente, en cuanto afín a sus planteos, ya que frente al dualismo de la tradición filosófica occidental permiten pensar que no hay una separación del cuerpo respecto del espíritu, del mundo circundante o de la naturaleza de las cosas.

En particular, nos interesa el modo de pensar el cuerpo desde la perspectiva nietzscheana. Y es que allí encontramos conceptos e ideas que nos convocan, nos desafían, nos animan a ir más allá del comentario sobre el autor. Nietzsche abre el juego del pensar a través de, por ejemplo, la distinción entre *Leib* y *Körper*. El cuerpo como *Leib* es pura experiencia singular, está vivo y no se calla, es en el medio del medio, no es objetivable ni unificable. Etimológicamente, tiene la raíz de *Leben* (“vida”). Por otra parte, *Körper* es una noción más cercana a la fisiología o la biología: el cuerpo separable del alma o espíritu o conciencia, que fue rechazado en la tradición filosófica occidental por ser engañoso en sus percepciones sensibles, que puede ser objeto de saberes y sujeto de experimentación para las ciencias naturales. Es el cuerpo que puede ser cadáver, que ocupa un espacio físico determinado, que tiene ciertas características observables o no. Las filosofías posnietzscheanas se apartan de esta última idea, y asumen la corporalidad como pluralidad o multiplicidad de elementos conscientes e inconscientes, más vinculados con lo vital que con la idea de sustancia: asumen el cuerpo en tanto viviente y moviente, derivado de las relaciones en las que va siendo.

Otra distinción nietzscheana es entre *Ich* (“yo” o “conciencia”) y *Selbst* (“sí-mismo”). Este último es una trama de cuerpo —material, sensible— y alma/espíritu —que involucra estados provisorios de conciencia, emergentes de emociones, sensaciones y voliciones— resumidas metafóricamente en la expresión “perros salvajes”. Para Nietzsche, este *Selbst* es “uno-muchos” porque es pluralidad de emociones, sensaciones y voliciones que confluyen en el *Ich* (“yo”) en una unidad efímera y racional. Es el cuerpo-alma el hilo conductor de toda experiencia; es el eje vital del estar-siendo en el mundo; y es el fenómeno más rico: el *Selbst* es una “gran Razón” frente a la “pequeña razón” de la conciencia o racionalidad.

Estas distinciones conceptuales entre *Ich* y *Selbst*, por un lado, y *Leib* y *Körper*, por otro, poseen una complejidad y profundidad que permite a distintos autores del siglo XX derivar una serie de tesis en relación con la constitución subjetiva y los modos de la corporalidad con resonancias en nuestro presente.

## Un “nosotros” individualizado

Rocío Sotelo sintetiza, en “Nociones de cuerpo y sus implicancias en la práctica deportiva. Una mirada”, dos modos de entender (y construir colectiva e históricamente) la corporalidad: la época moderna y su tamiz disciplinario, y la época actual o posmoderna con su espectacularización del cuerpo. Entre uno y otro momento histórico se tiende el puente de la domesticación de las fuerzas o potencias corporales desplegadas en el deporte, a partir de un estricto entrenamiento hacia el espectáculo mediático que pone en foco la figura del deportista como héroe físico. Sotelo propone una estrategia de desestabilización de los dualismos (mente/cuerpo, entrenamiento/intuición, repetición/creación) al poner en primer plano la tensa paradoja del “actuar sin pensar” del deportista en situación.

En “‘Un cuerpo nuevo’ y nuevas formas de subjetivación en la filosofía de Foucault” intento revisitar lo que el pensador francés nos legó: la novedad –en tanto posibilidad– de otras formas de la corporalidad. ¿Qué sería, si no es hoy tal, lo que ocurre con los diversos movimientos que deconstruyen y reconstruyen la corporalidad? Pienso en el feminismo y lxs cuerpxs diversxs, en el Manifiesto Gordo y en consignas como “soltá la panza”, pero también en el *marketing* haciéndose eco de esa diversidad, en pos de un siempre atrapante mercado mundial. En el caso puntual del pensamiento foucaultiano, la constricción del cuerpo por numerosos dispositivos que condicionan sus posibilidades vitales no logra, sin embargo, detener los procesos de singularización subjetiva en sintonía con la apuesta nietzscheana a “la vida como obra de arte”. Por otra parte, el concepto foucaultiano de “luchas transversales”, caracterizado en esporádicas menciones del filósofo francés, también sirve para pensar el cuerpo como lugar exacto de las resistencias.

Cristina Vilariño nos trae un fecundo cruce filosófico entre Nietzsche, Bergson y Deleuze en torno a tres conceptos centrales. En el capítulo “Naturaleza, alma y vida. Las formas originarias de la libertad. Una puesta en diálogo entre Bergson, Nietzsche y Deleuze” describe, en primer lugar, la perspectiva de Nietzsche y Bergson de la vida como corriente arrojada a través de la materia, que exige una “creación continua de imprevisible novedad” basada en la libertad, según Bergson, y como aquello que exige interpretación por ser pluralidad, en la mirada nietzscheana. Frente a la rigidez de los conceptos en el pensar esencialista, Bergson apuesta al movimiento espiralado de la realidad en evolución: para él, la esencia de la duración es el fluir. Siguiendo su inspiración, Deleuze propone romper con los dualismos (mente/cuerpo, razón/sensación) y aprender a habitar el *entre*: no hay mente y cuerpo sino un acontecer *entre* ellos.

El capítulo “Antropopaisajes: Nietzsche y Watsuji. Interacciones ontológicas entre cuerpos y espacios reencantados” de Guillermo Goicochea hace un cruce irreverente de dos antropologías encarnadas. Dibuja una geografía del pensamiento en la que Watsuji, lector atento de Nietzsche, inscribe al hombre en su ambiente más allá de las determinaciones temporales (tal como las señalaba Heidegger) y más acá de los condicionamientos del paisaje. Así, ese gran olvidado de la tradición filosófica occidental reaparece, en el pensador nipón, como eje espacial: todas las funciones fisiológicas del cuerpo, sus acciones, su estructura anatómica, se dan en el acontecer mismo de un despliegue en un escenario tanto histórico como geográfico, como piensa Nietzsche. El cuerpo intensivo funda una fisiología muy distinta a la que estamos acostumbrados. Es el *locus* de un conjunto de fuerzas dinámicas –creadoras– que configuran mundo, y en este sentido, un cuerpo agónico. Dice Watsuji que “la vivencia del paisaje forma parte de nuestra vida cotidiana”, de forma tal que el ser humano se subjetiviza e individualiza en este marco de contención y comprensión vital, fisiológico, orgánico y vivo que es el ambiente. Goicochea muestra que en Watsuji, a través del concepto de *fudo*, no hay escisión entre naturaleza y cultura: el ser humano está inmerso en la dimensión natural e inter-relacionado culturalmente con ella. Clima y paisaje, comida y digestión, van de la mano en la configuración del cuerpo, tal la importancia determinante del orden fisiológico para el pensamiento de Nietzsche. Así, el cuerpo se individualiza también desde la dietética, reflejo y resultado consecuente de toda una tradición histórica, climática y paisajística de un lugar, ya que cuando comemos también consumimos significantes.

Karen Garrote rescata un concepto del pensamiento oriental en “Ma 間: Un modo de habitar el ‘entre’. Apuntes sobre el espacio y el cuerpo en Japón” y plantea, una vez más en este libro, la necesidad de deconstruir el sustancialismo y acudir a una ontología relacional. Con Watsuji como hilo conductor, deshace las hebras de la tradición occidental en torno a la idea de que hay sustancias que en algún momento entran en relación, para invertirla en términos de que solo hay relaciones que tejen elementos efímeros e impermanentes en su discurrir. Al poner en tensión las formas occidentales de habitar y construir el espacio y de considerar el cuerpo, señala a contraluz los modos orientales de tomar en cuenta el ambiente, el paisaje, el clima, los materiales y los cuerpos como parte de una trama indisoluble. Lo más importante de esa trama es el “entre”. Pensar el habitar, el espacio y el tiempo, la corporalidad de un modo no aprehensible

en conceptos filosóficos es el trasfondo de este capítulo, en el que Garrote merodea por el sentido del vacío y la impermanencia, la belleza y la inseparabilidad de elementos en la mirada japonesa sobre el mundo.

Haciendo foco en un texto de la tradición oriental, Pablo Barbagelata plantea en “Nacer, crear y no morir. Nociones de individualidad en el *Tao Te King*” que el sujeto no es un sustrato único y permanente que atraviesa distintas situaciones: es múltiple, un complejo de identidades físicas, psíquicas, psicológicas, espirituales y sociales que interactúan y cambian. Estas formas múltiples y por momentos contradictorias no constituyen una dificultad sino el principio mismo de los textos del Tao. Por eso son importantes tanto los contenidos textuales como las dificultades que surgen al abordarlos. En una descripción detallada de la autoría del *Tao Te King*, de las dificultades de traducción y de lo inaprensible de su sentido en una unidad racional, Barbagelata muestra que todo intento de interpretación se enmarca, en la cultura china, en la polisemia constitutiva de su idioma y en la pluralidad semántica de los términos que interactúan según la situación y la función particular que deben cumplir en cada momento. En chino no hay términos que traduzcan perfectamente al “yo”, “alma”, “cuerpo” y “mente” españoles; se dice “yo” y “persona” de muchas maneras; “cuerpo” involucra tanto el aspecto fisiológico como el “sí mismo”, lo psíquico unido a lo orgánico; y así es el individuo en el *Tao Te King*: relacional, múltiple, vacío, creativo. En estas concepciones aparecen numerosos acercamientos al pensamiento de Gilbert Simondon, a partir de la consideración detallada del determinismo y la libertad en el taoísmo, la idea de la inmortalidad y la operación de autodestrucción del yo.

“Yukio Mishima: escribir el cuerpo, escribir la muerte” es el capítulo final del libro, en el que Santiago Maneiro revisa la obra literaria, cinematográfica y vital del escritor japonés, a partir de las reflexiones de Barthes y Foucault sobre la desaparición (¿y reaparición?) del autor como figura clave de la literatura. A propósito del nacimiento de la “novela del yo” en la literatura japonesa a principios del siglo XX, rescata de la prolífica obra de Mishima el contrapunto vital que dio origen a cada texto: el cuerpo siempre en primer plano, como aquello a ser escrito o configurado, destruido o amado. En Mishima se anudan de un modo ambivalente dos sentidos de la escritura: como la posibilidad de expulsar la muerte, de retardar su venida, de detener su apremiante llegada, y como evasiva a la consumación del acto. Desde *Confesiones de una máscara* pasando por *El sol y el acero* hasta el cultivo del fisicoculturismo y su muerte por *seppuku*, el cuerpo de Mishima fue pura experiencia y su literatura fue puro cuerpo.

## Final

El comienzo de nuestras investigaciones fue una inquietud. Ya sea desde las cátedras en las que damos clases, desde los temas de interés de cada uno y cada una, o a partir de las lecturas compartidas, la cuestión del cuerpo y de las formas de subjetivación fueron dando forma a nuestro proyecto.

El comienzo, como siempre, estuvo precedido de nuestro caminar por las sendas perdidas de la filosofía, por los trazos nerviosos del pensar en acción, por los bocetos intrépidos de un sendero sinuoso al margen del canon filosófico.

El comienzo puede tener algo de innoble o vil, como dice Foucault, porque nunca es un momento originario prístino y transparente a nuestra razón. No hay origen, sino comienzo, en un aquí y ahora azaroso, opaco, apenas perceptible.

De allí que este libro, como final de un recorrido, pueda ser también un comienzo impensado de algún otro impensable desvío.

# PRIMERA PARTE

---

## **Nociones de cuerpo y sus implicancias en la práctica deportiva. Una mirada**

Rocío Sotelo

### **Introducción**

En el centro del deporte está el cuerpo. Un núcleo en el que convergen una amalgama de huesos, vísceras y nervios, sensaciones, deseos y emociones. Cómo coordina esta máquina imposible a tantos querer para alcanzar metas y superar límites es un hecho que pareciera explicarse solamente con magia. En asociación para sobrevivir o disociados para morir, los cuerpos y sus movimientos brillan desplegando sus potencias. El cuerpo es siempre culpable. Este es uno de los prejuicios que ha acompañado a la metafísica moderna desde sus inicios. Más aún: puede que no sea del todo malo si lo disciplinamos, si reglamos sus movimientos y logramos su sumisión. Cuerpo-cárcel, cuerpo-instrumento, cuerpo siempre separado y definido en función de eso otro que determina al animal racional de Occidente: alma, espíritu, razón.

Pero los grandes relatos han perdido su impronta y función. El cuerpo entonces es revalorizado, y en cuanto tal, actualizable y vendible. El capitalismo postindustrial, en su desarrollo global, idealizó la exaltación de los valores del cuerpo y lo convirtió en un producto rentable: cuerpo-imagen, cuerpo-virtual, cuerpo siempre modulado para su mayor control.

La historia de Occidente así vista refleja un hecho indiscutible: el cuerpo está en movimiento. Ya sea intencional o accidentalmente, la concepción que se tiene de él y las prácticas dentro de las que se lo inscribe van transformándose constantemente. Sin reparar en los intereses que se ponen en juego en dichas transformaciones, la presente investigación intentará analizar de qué modo repercute la concepción del cuerpo de la modernidad y de la posmodernidad en la práctica deportiva. Específicamente nos preguntamos: ¿cómo se conceptualiza el deporte en su forma y uso en relación con un contexto sociocultural determinado?

Finalmente, porque creemos que en ninguno de los momentos históricos anteriormente mencionados se abogó por el sentido intrínseco del cuerpo, retomaremos, en primer lugar, la filosofía nietzscheana en tanto constituye la apertura y el desarrollo de los saberes y las potencialidades del cuerpo; para proponer, en segundo lugar, una interpretación del deporte bajo esta perspectiva, introduciendo las posibles ventajas que tal mirada aportaría.

### **Modernidad: cuerpo-máquina y entrenamiento en serie**

En el mundo académico y especialmente en las humanidades constituye un desafío hablar de la corporalidad y la práctica, puesto que históricamente aquellas se han definido por los actos de interpretación meramente teóricos, intelectivos y críticos. Asimismo, en los casos en que se llega a teorizar sobre el deporte, existe una tendencia a disminuir los logros de la práctica y hasta denunciarla como “conspiración biopolítica”. Al respecto, Hans Ulrich Gumbrecht señala que “de modo sorprendente, la referencia a los

deportes como ‘la más bella entre las actividades marginales de la vida’, expresión que ha sido popular en Alemania, es la caracterización más positiva que es posible encontrar al respecto”<sup>1</sup>.

Una de las razones de ello quizá se deba a que en la historia de la filosofía occidental el cuerpo siempre ha sido poseedor de una carga negativa. Desde Platón, quien consideraba al cuerpo ontológicamente inferior al alma, que a su vez era la única que podía acceder al mundo de las Ideas; pasando por la escolástica medieval que llega a considerar a la carne como pecadora y digna de castigo; hasta su auge en la metafísica moderna —especialmente ilustrada por René Descartes— con quien el cuerpo recoge toda la carga de decepción, indigno del pensamiento. Con el *ego cogito* el cuerpo se separa definitivamente del sujeto, en la misma medida en que se convierte en soporte y frontera en su relación con el mundo y con el otro.

En la modernidad el hombre no *es* su cuerpo, sino que lo *posee*, como un bien. Según David Le Breton es el ascenso del individualismo occidental el que acentúa la dualidad que separa al hombre de su cuerpo, proyectándose una luz particular sobre este último en las investigaciones anatómicas a través de la disección de cuerpos humanos (especialmente en la Italia del *Quattrocento* en las Universidades de Padua, Venecia y Florencia)<sup>2</sup>.

Con los anatomistas del siglo *XVI* el cuerpo deja de agotarse por completo en la significación de la presencia humana: adquiere peso, se disocia del hombre y se convierte en un objeto de estudio con realidad autónoma; lo cual se traduce en un cambio epistemológico y de mentalidad. A partir de este momento, el cuerpo comienza a ser caracterizado como una entidad aparte; y a esta carne cortada, aislada y diferenciada del hombre, Descartes le aplica la metáfora mecánica.

La filosofía mecanicista (que tiene su auge en el siglo *XVII*) siguiendo el modelo de la física y la matemática, reduce la inteligibilidad del mundo al principio dualista entre el movimiento y la materia, incluyendo por supuesto al hombre. Así, queda este definitivamente escindido entre el alma —vector de movimientos—, y el cuerpo —materia, máquina en la que repercuten los movimientos del alma—. Sin embargo, sucede que esa máquina, a pesar de haber sido fabricada por el artesano divino y por ello mismo poseer un alto grado de perfección y complejidad, “molesta al hombre; ese cuerpo tiene una desventaja, aun cuando sea considerado como una máquina no es lo suficientemente confiable y riguroso en la percepción de los datos del entorno. Lo racional no es una categoría del cuerpo”<sup>3</sup>.

Objeto secuencial, manipulable e insatisfactorio, el cuerpo se convierte entonces en un blanco ideal sobre el que el hombre-alma puede operar. Idea y práctica que se extiende hasta el siglo *XVIII* con el nacimiento y auge de las instituciones disciplinarias. En su reconocida obra *Vigilar y castigar*, Michel Foucault explica cómo las disciplinas prolongan aquella metáfora mecánica y se imponen como “fórmulas generales de dominación” donde el cuerpo queda sometido al principio de ordenamiento analítico que no omite ningún detalle, permitiendo aumentar su utilidad de modo que se vuelva cada vez más eficaz para la producción capitalista<sup>4</sup>.

A finales del siglo *XIX* y principios del *XX*, como un campo que reproduce estos ideales, el deporte se erige como una disciplina con sus propios reglamentos, heredando normas militares, escolares y hasta hospitalarias. Frente a las antiguas sociedades gimnásticas, triunfa el ejercicio “construido”, “el de movimientos sistematizados, mecánicos y precisos con la única finalidad de aumentar los recursos físicos: el cuerpo se educa mediante un código analítico de progresiones, un músculo tras otro, una zona tras otra”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> H. U. Gumbrecht, *Elogio de la belleza atlética*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 28.

<sup>2</sup> Cf. D. Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva visión, Buenos Aires, 2002, pp. 45-46.

<sup>3</sup> D. Le Breton, *Ibid.*, p. 69.

<sup>4</sup> Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2014, pp. 158-159.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Courtine (Dir.), *Historia del cuerpo. Las mutaciones de la mirada en el siglo XX*, Taurus Historia, Madrid, 2006, p. 167.

En la práctica se impone la palabra “entrenamiento”, que en su metodología de repetición tiene por función adiestrar, controlar y corregir las operaciones corporales. Aquello que Foucault describió genialmente como una “tecnología política del cuerpo” en donde se racionaliza la fuerza de trabajo y se coordina el lugar de los cuerpos en relación a su docilidad y su eficacia<sup>6</sup>, se convierte en el ámbito deportivo en la instrumentalización de la corporalidad en función de un mayor rendimiento físico. Con el entrenamiento sobre todo se fragmenta el tiempo, pero también se utilizan en la ejercitación (a partir de principios del siglo XX) instrumentos que permiten fragmentar el desarrollo físico y técnico del atleta.

Tal exigencia del entrenamiento y del desarrollo progresivo se traslada también a los clubes: en los de fútbol, por ejemplo, el juego ya no se concibe sin entrenador ni sin preparación previa; se determina un programa y se cronometra a lo largo de la semana con el objetivo de inspirar otras prácticas<sup>7</sup>. Así, podemos leer en un estudio sobre la producción de jugadores de fútbol en una estancia universitaria que va desde la novena categoría (12 a 14 años) hasta la cuarta (no más de 20 años), lo siguiente:

Al comenzar las observaciones en el *country* de EdLP advertimos un dispositivo que se dispone como un amplio y fuerte entramado de prácticas formales e informales, que articula y organiza el ser y el estar de los jugadores y por ende las corporalidades de los mismos. Un ambiente pseudomilitar en el que está presente y regulada la indumentaria, los horarios, la alimentación... En general, la vida se encuentra estrictamente regulada desde que se inicia el día hasta que concluye. Podemos observar, por ejemplo, cómo es y se da esta regulación a través de la parcialización y emergencia de figuras técnicas, cada vez más específicas. Profesionales especializados encargados de entrenar y cuidar partes muy concretas de los jugadores. Este elenco técnico está compuesto por psicólogos deportivos, fisioterapeutas, nutricionistas, re-adaptadores... Observamos el despiece de una totalidad—el cuerpo— para trabajar sus partes de forma aislada y específica. Más tarde, estas secciones corporales vuelven a insertarse, ahora sí, en una forma concreta socialmente constituida que vendría a ser la corporalidad propia del jugador de fútbol<sup>8</sup>.

Posteriormente, teniendo en cuenta las disposiciones y *habitus*<sup>9</sup> previos de los sujetos, se ajustan sus comportamientos a la lógica práctica del campo particular, es decir, a las actitudes esperadas y socialmente aceptadas tanto dentro como fuera de la cancha. Al momento de aparecer en escena, del jugador se espera un “preconocer” tales comportamientos, de modo que se lo podrá celebrar o reprobar en virtud de sus decisiones.

Ahora bien, el resultado de identificar a los deportes con un carácter meramente instrumental es que la misma práctica asume la sola tarea de tecnificar los cuerpos y sus movimientos, convirtiéndolos en mecanos intencionales, artificiales y obedientes; en la misma medida que le quita lo que, en términos de José Ortega y Gasset, es la “vitalidad del deporte” y su carácter espontáneo y lujoso; para el filósofo el hombre deportivo debiera ser poético, creador e inventivo<sup>10</sup>.

Consecuentemente, el deporte puede llegar a convertirse en una herramienta a la orden de la política de turno; como fue el caso de las tantas veces mencionadas Olimpíadas de 1936 de la Alemania nazi, en

---

<sup>6</sup> Cf. M. Foucault, *Vigilar... op. cit.*, Cap V: “Los cuerpos dóciles”, pp. 157-197.

<sup>7</sup> Cf. Jean-Jacques Courtine (Dir.), *Historia del... op. cit.*, p. 169.

<sup>8</sup> G. Ramos Pérez, *Produciendo jugadores. Fútbol, dispositivos de socialización y sujetos plurales*, Universidad Complutense, Madrid, 2018, pp. 17-18.

<sup>9</sup> El concepto de *habitus* es retomado de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu que hace referencia a los comportamientos usuales de un grupo de sujetos según su posición social. Para una extensión del término, véase: P. Bourdieu (2002), *Estrategias de reproducción y modos de dominación*. Colección pedagógica universitaria, 38, 1-21.

<sup>10</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, “Prólogo a ‘Veinte años de caza mayor’, del Conde de Yebes” en *Obras Completas, Tomo VI*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 419-491 y “¿Qué es filosofía?” en *Obras Completas, Vol. VIII*, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, pp. 91-244.

las que los atletas germanos eran considerados como un aparato propagandístico que, en tanto simbolizaban lo social, lanzaban una imagen de Alemania al mundo, a la vez que incrementaban la aceptación del partido en su país. Allí, cualquier gesto o cualquier ritual se volvía político, todo estaba codificado para ser un símbolo. “Los equipos alemanes están casi profesionalizados para asegurar mejor las victorias nacionales, demostrar recursos colectivos de carne y de sangre”<sup>11</sup>.

Finalmente, podemos señalar que esta perspectiva excluye aquella según la cual Pierre Bourdieu observa el fenómeno deportivo, esto es que, en tanto esfera de la vida humana, se constituye como un campo<sup>12</sup> autónomo apartado de cualquier significado religioso, ritual y/o social. En “¿Cómo se puede ser deportista?” afirma que los deportes son juegos populares transformados en su sentido y su función, establecidos como ejercicios corporales que tienen un fin en sí mismos (especie de arte por el arte corporal) y distanciados del mundo social<sup>13</sup>.

En definitiva, podemos decir que en la modernidad el cuerpo es visto como una máquina, pasible de ser domesticado bajo un principio analítico del detalle, que lo obliga a la docilidad a la vez que le extrae su mayor productividad. Y como reflejo de esta fórmula, hacia el interior de la práctica deportiva, es entrenado en serie y bajo programas repetitivos, con el fin de convertirlo en un instrumento útil a intereses que exceden a la propia práctica. Veremos a continuación cómo esta perspectiva de la corporalidad fue transformándose con el avance y desarrollo de la posmodernidad.

### Posmodernidad: cuerpo virtual y modulación de fuerzas

La caída de los grandes relatos, como la desconfianza hacia los valores supremos que regían en la modernidad, junto con la aparición de los *mass media* y las transformaciones a nivel político y económico definieron la nueva sociedad que emergió desde el final de la segunda Guerra Mundial. Por supuesto que el cuerpo no salió ileso de esta revolución y acabó siendo víctima del auge de la tecnología, convirtiéndose en una imagen lista para ser vendida en un mercado cada vez más demandado.

Por un lado, la ciencia y la tecnología, como continuadoras del proyecto moderno, avanzaron a pasos agigantados en la búsqueda del perfeccionamiento de la naturaleza humana durante el período de posguerra. Las viejas leyes mecánicas y analógicas fueron reemplazadas por los nuevos órdenes informáticos y digitales, los cuales favorecieron las nuevas modalidades de inspiración electrónica, ostentando una capacidad de modelar las materias vivas e inertes de formas inusitadas<sup>14</sup>.

Por otro lado, la virtualización que aconteció en todas las esferas del mundo posmoderno alcanzó también al mundo del mercado provocando profundas transformaciones geopolíticas y económicas. El capital financiero tomó por entonces el mando, reemplazando al capital productivo, activando la circulación de sus flujos alrededor del mundo en una tendencia generalizada de abstracción y virtualización de los valores. Es el caso de la virtualización del dinero como proceso histórico que culmina con la aparición

<sup>11</sup> Jean-Jacques Courtine, *Historia del... op. cit.*, p. 345.

<sup>12</sup> Esta noción de “campo” también es retomada de la teoría de Bourdieu quien lo define como un sistema de líneas de fuerza que se oponen y se complementan confiriéndole determinada estructura. Tienen implicancias en él las acciones de diversos agentes, instituciones y la relación oferta-demanda de los productos de dicho campo. Se trata de un espacio que tiene sus propias leyes de funcionamiento, sus valores específicos y sus propias instancias de consagración y legitimación. Véase “Campo intelectual y proyecto creador” en Bourdieu, P., *Campo de poder, campo intelectual*, Montessor, Buenos Aires, 2002.

<sup>13</sup> Cf. P. Bourdieu, “¿Cómo se puede ser deportista?” (Exposición introductoria al Congreso internacional de L’HISPA, realizado en el INSEP, París, marzo de 1978) en *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, p. 196.

<sup>14</sup> Cf. P. Sibilia, *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, cap. 2.

de Internet, “la red mundial de computadoras: varias compañías informáticas y financieras se asociaron en busca de un formato de moneda digital que logre imponerse como estándar global”<sup>15</sup>.

Ahora bien, con la tecnología de avanzada y la nueva forma de mercado, se establecieron en este período técnicas de poder cada vez menos evidentes, pero más eficaces. En medio de ellos, el cuerpo, en tanto objeto-máquina que podía ser explotado para su mejoramiento y superación, pasó a considerarse un objeto de la *post-evolución*: virtual, dividida, cifrada y modulada.

Con la popularización de la cámara fotográfica, la cinematográfica, la publicidad y el mundo del espectáculo, la representación social del cuerpo comienza a regirse según los parámetros de la nueva “cultura de la imagen”. Se estimulan determinadas formas de ser: las subjetividades se constituyen como cuerpos atractivos (y necesariamente modificados en función de una creciente ingeniería biotecnológica) para ser vistos. Este hecho implica, a su vez, que el cuerpo en su naturaleza bruta es ofensivo a la vista y por lo tanto debe ser superado; un cuerpo desnudo no remite ya a la ausencia de ropa sino a un cuerpo crudo, sin adornos, no trabajado, no reformado.

El nuevo capitalismo que se funda bajo el poder del procesamiento digital, metaboliza las fuerzas vitales y lanza constantemente al mercado nuevas corporalidades, siempre bellas, siempre deseadas. Tales corporalidades llegan a constituirse como mercaderías para ser adquiridas con la misma velocidad con que son descartadas, obligadas siempre a su continua actualización. La configuración biológica que anteriormente definía al cuerpo queda obsoleta y se instaura la “tiranía del *upgrade*”<sup>16</sup>. Aunque en este punto sería preciso mencionar que no siempre y/o necesariamente las imágenes depositarias de belleza se corresponden con un cuerpo real, físico; siendo un claro ejemplo de ello el *avatar* (representación gráfica de la identidad virtual de un usuario en entornos digitales).

Por su parte, la cuestión de la obesidad se presenta como un caso particular ya que los sujetos se constituyen como meros consumidores de otras corporalidades, meros receptores del paradigma. El dispositivo científico-médico considera a la acumulación de grasa como causa de diversos males; el estético, considera que solo la delgadez y la fuerza son modelos de belleza; el ético, considera que la obesidad es signo de dejadez y haraganería: todos ellos obligan al sujeto con obesidad a consumir el ideal que ellos proponen sin dejarlo nunca convertirse en productor.

Por supuesto que este nuevo contexto sociocultural trae consecuencias en la práctica deportiva, la cual en tanto actividad que tiene por finalidad el cuerpo formado y tonificado, prospera como un dispositivo más al servicio de la exigencia del nuevo régimen: formar un cuerpo adecuado que encaje en los estándares de belleza y acción, quitándole a su vez, su valor axiológico.

Tanto el cuerpo como la práctica se convierten en productos de un mercado rentable, hecho que se verifica en la ferviente masificación del deporte entre las décadas del ‘50 y el ‘70: las cifras globales de los deportistas federados llegan a duplicarse por esos años. Desde el mundo deportivo se rentabiliza el cuerpo de los atletas que ahora son también figuras mediáticas y publicitarias, que hacen del cuerpo físico un objeto de consumo: el campeón despierta el entusiasmo y la identificación. En este sentido llega a ser difícil distinguir a un deportista profesional de un obrero, puesto que ambos trabajan en una situación de dependencia en relación de un salario percibido. El deportista se esfuerza por una necesidad, y no, nuevamente, por pura espontaneidad lujosa.

Tal hecho, es decir, que la práctica se rija por las leyes del mercado y el profesionalismo, es una idea poco cara a Ortega y Gasset ya que en su opinión el deporte “es un esfuerzo que en oposición al trabajo no nos es impuesto, ni es utilitario, sino espontáneo, lujoso, que hacemos por el gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo. El trabajo es ‘el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula’; en cambio,

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, Introducción.

el deporte nace ‘como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento’<sup>17</sup>.

En esta época también se diversifican considerablemente las disciplinas deportivas, multiplicándose las posibilidades, así como las individualidades y las sensibilidades. En 1970, por ejemplo, se registra la aparición de más de cuarenta deportes.

Esta profusión confirma sin duda la movilidad de las modas en las sociedades de consumo de fin de siglo, la prioridad que se da al cambio, el éxito de la publicidad y la renovación que provoca. También lo vemos en la plasticidad acelerada de las técnicas: materiales cada vez más diversificados, inversiones cada vez más grandes en equipos e instrumentos. Nunca habían proliferado tanto las máquinas lúdicas. Nunca habían sido un signo tan claro de hedonismo y de consumo<sup>18</sup>.

Y, sin embargo, en contraposición a lo que sucedía en la modernidad, muchas de estas nuevas prácticas se inscriben al margen de los deportes tradicionales, manifestando una resistencia a las instituciones. A esta transición, que se da en la cultura toda, Gilles Deleuze la describe como el paso de la sociedad disciplinar a la sociedad de control, caracterizando a esta última por la forma ondulatoria en que los sujetos se instalan en las prácticas<sup>19</sup>. Mientras antes los deportes se circunscribían a competiciones organizadas, ahora pasan a constituirse como “estilos de vida”: “Triunfan las actividades de conducción y de deslizamiento en las que el trabajo de los sentidos puede imponerse al de los músculos, prácticas nuevas en las que la información se convierte en fundamental: el surfista, el navegante en tabla o el paracaidista dan prioridad a la información procedente del cuerpo o del entorno sobre el ejercicio de una fuerza aplicada sobre este medio”<sup>20</sup>.

En este punto, podríamos ver a aquellos deportes que comúnmente son llamados “extremos”, como una manifestación más de la ampliación del mercado del espectáculo y la recreación. Y no es de extrañar que en una época en la que todo se espectaculariza, estas prácticas vengan acompañadas de otras en las que la búsqueda de experiencias únicas es el objetivo último: nos referimos al consumo de estupefacientes y estimulantes que comienza a normalizarse en esta época.

Ahora bien, esta búsqueda de experiencias radicales, sumada a la convicción de que se puede actuar indefinidamente sobre el propio cuerpo, escapar a las raíces físicas e inventarse posibilidades impensadas, motivaron la aparición de nuevas prácticas dentro de la misma práctica deportiva: surgieron así las vías del empleo de sustancias tónicas y del dopaje genético, entendido este como la introducción de un transgen o la modulación de la actividad de un gen existente para alcanzar una ventaja fisiológica agregada<sup>21</sup>.

Este hecho abrió paso a la discusión ética acerca de si era aceptable el mejoramiento de las capacidades físicas de un individuo a través de un instrumento genético y hasta qué punto o extensión podía admitirse dicho mejoramiento puesto que no pertenece a la esfera de lo natural, además de que afecta al supuesto principio de igualdad que rige en todas las prácticas deportivas. Sin embargo, como veremos a continuación, nosotros creemos que la cuestión no reside en si estas prácticas son o no éticas, sino en cómo entender al cuerpo y al deporte de manera que el problema siquiera se presente.

---

<sup>17</sup> J. Conill Sancho, “El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset” en *Pensamiento*, 2019, vol. 75, núm. 286, pp. 1061-1078.

<sup>18</sup> Jean-Jacques Courtine, *Historia del... op. cit.*, p. 190.

<sup>19</sup> Cf. G. Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones. 1972-1990*, Pre-textos, Valencia, 1996.

<sup>20</sup> Jean-Jacques Courtine, *Historia del... op. cit.*, p. 190.

<sup>21</sup> Cf. J. L. Perez Triviño, “Filosofía del deporte, un panorama general” en *Fair Play. Revista de Filosofía, Ética y Derecho del Deporte*, año 2013, vol. 1, núm. 1.

## Aperturas: experimentar el cuerpo

Hemos visto que los momentos en que la formación deportiva fue concebida según intereses externos se corresponden con los momentos de la historia cultural de Occidente en los que el hombre no ha sabido defender una visión integral de sí mismo. Como vimos, en la Modernidad consideró a su cuerpo como una máquina y lo separó de la *res cogitans*, adjudicándole a esta última la tarea de transformarlo y mejorarlo en función de un mayor rendimiento. En su reflejo posmoderno—aunque no necesariamente con los mismos fundamentos metafísicos o las mismas consecuencias ontológicas—este hombre exageró la mostración de su cuerpo y lo convirtió en una imagen no necesariamente conectada con su intimidad y su personalidad.

Sin embargo, existió en el plano teórico un tratamiento que transformó radicalmente al cuerpo como objeto de pensamiento, defendiendo una perspectiva más integral de este. Nos referimos a la inversión nietzscheana de la relación entre el cuerpo y la conciencia.

*Grosso modo*, Nietzsche elaboró una crítica radical a la cultura occidental y de su época, en donde denunció el excesivo y recurrente interés metafísico de los filósofos, a lo largo de la historia, en el “trasmundo”. Esos “ingratos se imaginaron estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra”, imaginaron que este mundo y todo lo que en él había no era más que una obra de un dios sufriente. Esos ingratos no advirtieron que lo que ellos llamaban “alma”, “espíritu” o “razón” no era más que la punta de un *iceberg*; debajo de ello habita un soberano poderoso, un sabio desconocido: el cuerpo<sup>22</sup>.

Como pensador de la sospecha, Nietzsche propuso un redescubrimiento de lo otro de la razón, aquello que en uno de sus primeros discursos Zaratustra llamó la “gran Razón del cuerpo” —conjunto de instintos, pulsiones, voliciones, sentimientos y deseos—. Su filosofía supuso una ruptura en la tradición filosófica en la medida en que

toma el yo psicológico, como un yo integrado en la piel y no solo en algunos sitios o segmentos del cuerpo como la cabeza. Pues en Friedrich Nietzsche el cuerpo aparece no solo como porción de lo viviente, como materia, sino como porción de existencia que integra pasado y porvenir para irrumpir con todas sus fuerzas creativas en el ser y su presente. Un pensamiento que en principio no separa lo intelectual de lo sensitivo, esto es, el cuerpo de su espíritu como el edificio conceptual de la filosofía de Occidente lo ha formulado<sup>23</sup>.

Nietzsche enseña: “¿qué es el espíritu para el cuerpo? Herald de sus luchas y victorias, compañero y eco.”<sup>24</sup> Ante la idea de una razón o conciencia que dirige, petrifica y diseca todo lo que ve, opone el conjunto sensorial del cuerpo que almacena las experiencias vividas en una unificación provisoria, transformándose de acuerdo a las afectaciones y a su propia voluntad.

De este modo, en la filosofía nietzscheana se hace imposible afirmar un yo o una singularidad cerrada; el hombre es vínculos, pluralidad de fuerzas que se organizan jerárquicamente, se resisten y se oponen mutua y continuamente. Su identidad, siempre transitoria, es relativa a la lucha; cualquier suposición de unidad (en la conciencia, el espíritu o el pensamiento), es solo una ficción conceptual<sup>25</sup>. Es el instinto en tanto genio rector quien regula armónicamente el conjunto corporal; y lo que está a la base de toda acción y decisión del hombre es voluntad de poder—entendida esta como un flujo y reflujo del querer, como un impulso fundamental de expandirse que lo atraviesa todo—.

---

<sup>22</sup> Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”, Alianza, Madrid, 1995.

<sup>23</sup> A. Cabañas Osorio, “Friedrich Nietzsche: el cuerpo y la danza” en *Ciencia, Deporte y Cultura física*, año 2010, segunda época, num. 2, pp 127-137.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Así habló... op. cit.*, p. 123.

<sup>25</sup> Cf. G. Varela, *Nietzsche. Una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2010, p. 63.

Ahora bien, lo que cabría preguntarnos a partir de aquí es si esta nueva perspectiva relativa a la corporalidad puede dar paso a una nueva concepción del fenómeno “deporte”. ¿Cómo sería una actividad que tiene su foco puesto en la apertura del cuerpo, es decir, en su plasticidad y su flexibilidad? ¿Cuáles son sus ventajas y en qué medida excluye la formación y el uso de la práctica en las épocas anteriores? Para responder a estas preguntas partiremos de algunos ejemplos singulares, puesto que ya ha quedado establecido que, si hablamos del cuerpo basándonos en abstracciones y generalidades, corremos el riesgo de obviar lo que este tiene de particular y vivencial.

En primer lugar, nos encontramos con Michel Serres quien al observar(se) durante un trayecto de escalada en la montaña, reconoce al cuerpo en su totalidad y lúcido involucrarse activamente en la lucha con el relieve. El filósofo comenta que es en la más intensa actividad y en la exposición al mundo que el cuerpo asocia los sentidos unificándolos en él como una membrana. En la lucha y el enfrentamiento—con el medio, con los otros— se sintetiza el conjunto, extendiéndose a sí mismo y recubriendo la superficie que abarca; mientras que “el alma contemplativa o teórica se empequeñece y se refugia, dormida, en el olvido de la abstracción”<sup>26</sup>. Lo cual quiere decir que la relación de interacción con el medio-otro en tanto pensamiento-acción o sujeto-objeto, queda descartada; allí se suspende el lenguaje y el pensamiento, allí el cuerpo actúa instintivamente sin saber mentir: vacilar y trapear supone una sanción inmediata.

En segundo lugar, si de “apagarse la conciencia” hablamos, otro ejemplo nos lo aporta la experiencia de maestría, en tanto se define como la “unión del atleta consigo mismo”. Se da una disolución del pensamiento, incluso de la conciencia conceptual, que es reemplazada por un puro y simple “estar ahí” —lo que no quiere decir que se trate de un automatismo, ya que el atleta sigue siendo capaz de responder a estímulos complejos e inesperados—. Ante un movimiento considerado imposible, una hazaña, cuántos relatores han comentado que quien los ejecuta es “un loco”, “un animal”, “un inconsciente”, incluso “una bestia”; alusiones todas a la ausencia de racionalidad o de pensamiento lógico y, en algunos casos, a la presencia de acciones instintivas. O mejor aún, pregunten a cualquiera de esos protagonistas qué estaba pensando cuando realizó la proeza y con altas probabilidades recibirán una respuesta igual o similar a “no lo hice, si pensaba me paralizaba”<sup>27</sup>.

Pues bien, tal es el modo en que podríamos comenzar a pensar el fenómeno en cuestión, esto es, como una actividad que, desde una perspectiva vital, elimina y reduce los dualismos, permitiéndole al hombre explotar todos sus poderes, todas sus habilidades; una actividad que a su vez procure en favor de la fuerza creadora e instintiva del cuerpo. Y para ello es necesario no imponerle objetivos previos que neutralicen su potencia y expresión (como ya vimos es el caso de la disciplina en tanto lo vuelve productivo y el mercado en tanto lo vuelve vendible); permitirle al cuerpo liberarse de toda ley determinable, haciéndolo partícipe de las fuerzas que lo afectan, en la medida que las traduce en nuevas capacidades. ¿Acaso no es ello “transustanciación”, entendida como un tornar subjetivo lo objetivo? ¿No lo refleja el escalador convertido en un pedazo de roca, el nadador en un torbellino de agua o el saltador en una ráfaga de aire?<sup>28</sup>.

Afirma Serres que cuando el cuerpo del atleta está “provisto de cien grados de libertad” se presta a todas las transformaciones posibles, despreciando cualquier límite gracias a la sobreductilidad que le es propia, gracias a su margen de aumento. ¿Podremos encontrar una prueba más fehaciente de ello que en el record olímpico que Robert ‘Bob’ Beamon rompió en las Olimpíadas de México en 1968? Su propio colega y anterior campeón olímpico comentó que el saltador había destruido la prueba, puesto que las máquinas no estaban preparadas para medir tanta distancia y los jueces debieron calcular a mano el salto, tardando 20 minutos en dar el resultado oficial. Mientras que el promedio por el que, durante 8 años, se superó la

<sup>26</sup> M. Serres, *Variaciones sobre el cuerpo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 35.

<sup>27</sup> En referencia a las incontables veces que Jorge Luis Burruchaga ha respondido a la pregunta acerca de por qué no le hizo el pase a su compañero de equipo, Jorge Valdano, en la final del Mundial de México en 1986.

<sup>28</sup> Cf. M. Serres, *Variaciones... op. cit.*, pp. 112-114.

marca de salto de longitud fue de 6 centímetros, el salto de Beamon lo batió por 55; hecho que no solo dio lugar a que se inventara un nuevo adjetivo en inglés para la jerga del atletismo<sup>29</sup>, sino que marcó un cambio cualitativo en la disciplina, abriendo todo un mundo de posibilidades. Podríamos decir que en la misma medida que estiró el límite, Beamon lo hizo alcanzable.

Ahora bien, si de lo que se trata es de promover un deporte que ponga su foco en la apertura del cuerpo y no coarte sus potencialidades, consideramos que ello no necesariamente excluye todos los usos y objetivos que la práctica poseía en las épocas anteriores; y vemos un ejemplo en el elemento disciplinario del entrenamiento. El cuerpo entrenado en la modalidad de repetición, llegado a un extremo técnico, es capaz de actuar 'sin pensar'; puesto que tiene el movimiento incorporado, hecho propio. La disciplina hunde sus gestos en el cuerpo para este después reproducir, como sin saberlo, esa serie de posturas más rápido de lo que las aprendió. Solo allí es posible la creación, la emergencia de un movimiento, la maestría. "Jonny Wilkinson, jugador de la selección inglesa de rugby, convirtió el drop decisivo para ganar la Copa del Mundo. Finalizado el partido, un periodista le preguntó: ¿Cómo hizo esa jugada maravillosa en el último instante? Y él respondió: 'Porque desde que tengo cinco años estoy practicándola'"<sup>30</sup>.

Otro ejemplo de planteamientos anteriores acerca del deporte, que pueden convivir con la concepción de la corporalidad como lo proponemos, es el de la imagen deportiva que en tanto comercializable no aprecia lo meramente performático de la práctica, pero vuelta hacia un correspondiente tratamiento estético, registro fino de la acción, puede convertir al cuerpo atlético en productor de obras artísticas:

(...) un fotógrafo situado en el sitio adecuado en el momento oportuno, la creación del mejor ángulo y perspectiva, controlando los elementos de color, enfoque y exposición con precisión técnica y, bajo una inmensa presión, tener vista para saber lo que producirá imágenes realmente notables. Imágenes que serán siempre admiradas y continuarán provocando reacciones mucho después de que los mismos acontecimientos que aparecen en ella sean ya solo recuerdos lejanos<sup>31</sup>.

## Conclusión

A partir de un interés enfocado en el fenómeno deportivo, esta investigación se propuso analizar cómo un contexto sociocultural determinado tiene implicancias en la forma en que se concibe el cuerpo, y cómo esta a su vez, ejerce influencias sobre la formación y el uso de la práctica deportiva.

Nuestro recorrido tuvo en cuenta dos épocas: la modernidad y la posmodernidad. En el primer caso descubrimos que la filosofía cartesiana y mecanicista influyó en la idea según la cual sobre el cuerpo se puede operar racionalmente para obtener de él docilidad en la misma medida que eficacia productiva. El nacimiento y auge de las instituciones disciplinarias reflejó tal perspectiva mientras que inauguró, a su vez, el uso instrumental del cuerpo hacia dentro de las prácticas deportivas. Los cuerpos convertidos en máquinas dóciles e intencionales fueron forzados a realizar movimientos sistematizados bajo un código analítico de progresiones; pudiendo ser convertidos en herramientas útiles a intereses externos a la propia práctica.

En el segundo caso, esto es, la posmodernidad, comprendimos que con la nueva forma de mercado y el avance tecno-científico, los cuerpos fueron reducidos a la categoría de imagen, pasando a considerarse meros productos rentables en la misma medida que virtuales y modulables. Como consecuencia, hacia

---

<sup>29</sup> *Beamonesque*, en referencia a cualquier hazaña o performance espectacularmente fuera de lo común. Véase, perfil de Robert Beamon en Comité Olímpico Internacional. Disponible en: <https://www.olympic.org/bob-beamon>

<sup>30</sup> V. H. Morales y R. Perfumo, *Hablemos de fútbol*, Planeta, Buenos Aires, 2006, p. 25.

<sup>31</sup> Feierabend, P. y J. Hayden, *Sports*, Feierabend Verlag OHG, Berlin, 2004, p. 30.

dentro del campo deportivo se exacerbó el profesionalismo atlético, mientras que las exigencias de renovación y actualización de los atletas y sus prácticas se convirtieron en prioridades.

Finalmente, observando que en ninguno de los momentos históricos mencionados se defendió una visión integral del hombre, retomamos la filosofía nietzscheana como aquella que da apertura a las potencialidades del cuerpo, pensándolo como un conjunto de elementos conscientes e inconscientes en unificación provisoria. A partir de allí, mostramos que pensar el deporte partiendo de dicha filosofía puede ayudar a reducir los dualismos, incentivar la fuerza creadora de los cuerpos y liberarlos de cualquier limitación; sin que ello signifique eliminar todos los usos y objetivos de la práctica en las épocas anteriores.

Cuánto más descubriremos de este cuerpo en variación singular si nos dejamos guiar por las vivencias y las experiencias con las que se ve cotidianamente afectado en la actividad deportiva, es la pregunta que abre esta investigación.

## “Un cuerpo nuevo” y nuevas formas de subjetivación en la perspectiva de Foucault

Sandra Uicich

En el marco filosófico de lo que denominamos “humanismo” se intentó definir una naturaleza humana al fijar un modo universal de ser sujeto bajo un régimen identitario. Esa forma única de subjetividad se organiza a partir de una imagen estable de sí misma.

La obra de Michel Foucault reclama la imposibilidad de seguir sosteniendo una concepción del sujeto como algo dado o del orden de una determinada naturaleza. Hay dos significados en juego para la palabra “sujeto”: “por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta”<sup>1</sup>. De allí que él prefiera hablar de procesos de subjetivación y de constitución de subjetividades, en un sentido dinámico y cambiante, y estudia, por lo tanto, formas históricas de ejercicio del poder cuyos efectos se plasman en determinados modos de ser sujetos.

Lo que denomina “poder” no es solo ni en primera instancia represivo sino exitosamente productivo, capaz de producir una verdad en el marco de un cierto “juego de verdad” histórico. El pensador francés explica, además, la constitución de una experiencia del sujeto en relación con la verdad en cada época, en una trama de diversos mecanismos, procedimientos y tecnologías usadas

para actuar sobre el comportamiento de los individuos considerados individual o colectivamente; para formar, dirigir o modificar su manera de comportarse, para imponer fines a su inactividad o para inscribirla en estrategias de conjunto, múltiples, por tanto, en su forma y lugar de ejercicio; diversas, del mismo modo, en los procedimientos y técnicas que ejecutan: esas relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son “gobernados” los unos por los otros<sup>2</sup>.

En su conferencia “Las redes del poder” (“*Les mailles du pouvoir*”) de 1976 Foucault describe dos tecnologías desplegadas en suelo europeo a partir de los siglos XVII y XVIII: la anátomo-política y la biopolítica. Sus mecanismos de poder respectivos son el disciplinamiento de los cuerpos individuales a partir de su constante vigilancia, y la regulación de las poblaciones por medio del control estatal (sobre su natalidad, mortalidad, calidad de vida, etc.) a partir de datos estadísticos<sup>3</sup>. Hacia el final de su intervención plantea que el sexo es la bisagra o eje (*charnière*) entre ambas tecnologías políticas, ya que es a través del control de las conductas sexuales individuales que se asegura la reproducción de las poblaciones y se cambian

<sup>1</sup> Foucault, M. (1984), “Foucault” en D. Huisman, ed., *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, p. 944, traducción propia.

<sup>2</sup> Foucault, M. (1984), “Foucault” en D. Huisman, ed., *Dictionnaire... op. cit.*, p. 943, traducción propia.

<sup>3</sup> Mabel Moraña da un ejemplo actual de ejercicio biopolítico del poder con el caso de los migrantes hacia territorio europeo provenientes de antiguas colonias de África y Asia, mediante la selectividad de los cuerpos extranjeros que se admiten en el territorio nacional (“inclusión diferencial”): “La corporalidad (*embodiment*) de los individuos constituye la base de la gubernamentalidad biopolítica. La apariencia, capacidad física y mental, costumbres, edad, género, raza, religión, etc. funcionan como criterios selectivos en distintos registros, ya que ponen en marcha criterios que se apoyan en estereotipos de inclusión/exclusión de sujetos”. Moraña, Mabel (2021), *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Barcelona, Herder, p.196.

las relaciones entre natalidad y mortalidad: en la encrucijada entre las disciplinas individualizantes del cuerpo y las regulaciones de la población, el sexo se transforma a fines del siglo XIX “en una pieza política de primera importancia para hacer de la sociedad una máquina de producir”<sup>4</sup>.

Sin embargo, como él mismo señala, ese dispositivo de sexualidad “no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexas, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global”<sup>5</sup>. No se trató en esa época de la simple aplicación de una serie de tecnologías a una forma de regulación del deseo ya dada, sino de la puesta en funcionamiento de mecanismos que producen, activan, desencadenan o hacen emerger el deseo en una forma delimitada socioculturalmente: se produce así una verdad sobre la sexualidad y un determinado modo de subjetivación.

La sexualidad fue definida “por naturaleza” como

un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar. Es la “economía” de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan -es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen<sup>6</sup>.

Los dispositivos biopolíticos conformaron una forma de domesticación, propia de la máquina humanista, al subsumir los aspectos naturales de la especie humana bajo mediciones estadísticas y medidas jurídico-sanitarias, y repeler esa salvaje e incontrolable naturaleza mediante una normalización social homogeneizante que impone criterios de conducta. ¿Qué se regula mediante el ejercicio del biopoder sobre la población? La irreverencia de los sujetos a los límites impuestos al cuerpo y a la sexualidad. Por eso la sexualidad es la bisagra entre las tecnologías individualizantes de la disciplina (la anatomopolítica) y las biopolíticas.

Aún hoy nos cuesta analizar en qué medida los límites aprendidos de la sexualidad nos mantienen alejados de “lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y *un cuerpo otro*, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer”<sup>7</sup>.

Siguiendo a Gilles Deleuze en su conocido “Poscriptum sobre las sociedades de control” de 1991, podemos afirmar que actualmente estaríamos un poco más allá del disciplinamiento anátomo-político (visible en la consiguiente crisis de las instituciones de encierro, su tradicional escenario). Sin embargo, no podemos afirmar que haya desaparecido como forma de ejercicio del poder: su persistencia, la infatigable audacia de su despliegue, su presencia cotidiana así lo demuestran. En no menor medida, las tecnologías biopolíticas siguen siendo una de las tenazas de sujeción del capitalismo actual.

Además, aparecen nuevos elementos con injerencia en los procesos de subjetivación, como la tecnología en la forma de un neocartesianismo *high-tech*, como señala Peter Pál Pelbart citando a Paula Sibilia:

En un contexto de digitalización universal en el que una nueva metáfora bioinformática ha tomado por asalto nuestro cuerpo, el viejo cuerpo humano, tan primitivo en su organicidad, parece ya obsoleto. Ante la nueva matriz tecnocientífica, donde el ideario virtual encuentra en la materialidad del cuerpo una viscosidad incómoda, un obstáculo a la liberación inmaterial, somos todos un poco minusválidos. En esta

<sup>4</sup> Foucault, M. (1990), *Las redes del poder*. Barcelona, Gedisa, p. 63.

<sup>5</sup> Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, p.130.

<sup>6</sup> Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 1, op. cit.*, p. 86.

<sup>7</sup> Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 1, op. cit.*, p. 13.

perspectiva gnóstico-informática, ansiamos la pérdida del soporte carnal, aspiramos a una inmaterialidad fluida y desencarnada. Neocartesianismo high-tech, aspiración incorpórea, platonismo resucitado, o como sea, el hecho es que hay un tecno-demiurguismo que responde a una nueva utopía socio-política, post orgánica y post humana<sup>8</sup>.

O, como plantea Bifo, "el *semicapitalismo*, el sistema económico que funda su dinámica en la producción de signos, es una fábrica de infelicidad"<sup>9</sup> cuyos productos específicos y esenciales son los estados mentales<sup>10</sup>.

El capital no actúa ya como subjetividad, como imposición de una disciplina, sino simplemente como regulador del tráfico semiótico entre humanos. La política, como ejercicio organizado y finalista de la voluntad colectiva, pierde en este punto cualquier eficacia, porque la voluntad no tiene ya el gobierno de los procesos determinantes, que están regulados por automatismos técnico semióticos<sup>11</sup>.

De esta forma, los procesos de constitución subjetiva entrelazan la tecnología y los procesos mentales, la semiotización y la modelización de los sujetos, más allá de la voluntad o la racionalidad. Y se genera entonces una mixtura en la que "la lógica del *bios* se introduce en las máquinas al tiempo que la lógica del *tecno* se introduce en la vida"<sup>12</sup>.

### Estos cuerpos, estos sujetos

Algunas precauciones metodológicas sostienen las reflexiones y análisis de Foucault. En primer lugar, mantener un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos; segundo, sospechar de todo aquello que se presente como verdad sobre una naturaleza humana dada; y por último, abordar el estudio de las prácticas concretas, de las experiencias, de lo que 'se hace', rechazando la idea de un sujeto constituyente, en tanto las prácticas sociales siempre mixturan modos de obrar y de pensar.

La experiencia de una cultura es, para Foucault, epocal, histórica, situada y singular. Está constituida por la correlación de tres elementos: campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad<sup>13</sup>. En cada momento histórico, los campos de saber definen un tipo de sujeto de conocimiento y un modo específico de relación con la verdad; los tipos de normatividad en tanto conjunto de reglas que separan lo normal de lo anormal, lo permitido de lo prohibido, etc., regulan la relación de unos sujetos que actúan sobre otros, estableciendo normas y ejerciendo el poder de determinados modos. Las formas de subjetividad, por su parte, implican una relación de los sujetos consigo mismos que se configura epocalmente: no será la misma subjetividad la de un estoico que la de un cristiano de los primeros siglos, por tomar algunos ejemplos analizados por el propio autor.

En la perspectiva foucaultiana, el sujeto es constituido en un proceso de subjetivación que es "el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo

---

<sup>8</sup> Pál Pelbart, P. (2016), *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, p. 57. Hace referencia al libro de P. Sibilía (2005), *El hombre post-orgánico*, Buenos Aires, FCE.

<sup>9</sup> Berardi, F. (2020), *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Tinta Limón/Traficantes de sueños, Buenos Aires/Madrid, p. 31.

<sup>10</sup> Cf. Berardi, F. (2020), *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 37: "El proceso de producción globalizado tiende a convertirse en proceso de producción de mente por medio de la mente".

<sup>11</sup> Berardi, F. (2020), *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 163.

<sup>12</sup> Berardi, F. (2020), *La fábrica de la infelicidad, op. cit.*, p. 166.

<sup>13</sup> Cf. Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 8.

(à soi)<sup>14</sup>. De esa experiencia de sí mismo, de esa relación consigo, emerge el lugar de un “otro” que se inserta en relaciones de poder a la vez que reacciona ante ellas y las reformula. Y es que toda relación de poder requiere de ambos elementos: una acción sobre un “otro” y su reacción, ya que “ese ‘otro’ (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones”<sup>15</sup>. Ese campo de respuestas y reacciones permite que las formas de la lucha política no se agoten y que el contrapoder—las resistencias— pueda ser creación más que oposición, invención más que confrontación<sup>16</sup>.

Las resistencias (...) constituyen el otro término en las relaciones de poder; (...) nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles<sup>17</sup>.

El poder—sus mecanismos, los dispositivos variados en que se materializa— atraviesa los cuerpos que resisten, los configura, intenta cooptarlos, los ata a una identidad. Los sujetos son los puntos nodales de entrecruzamiento de fuerzas económicas, sociales, políticas, tecnológicas, sexuales y otras, que se anudan en el cuerpo entendido, en sentido nietzscheano, como “uno-muchos”, como pluralidad de elementos, tanto conscientes como inconscientes.

Las verdades establecidas o los poderes funcionando no determinan absolutamente al sujeto; hay siempre creación constante en tensión con ellos, es decir, proceso: lucha, juego, azar. Por lo tanto, hay que “desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica”<sup>18</sup>. Si bien los modos de subjetivación se interrelacionan con los saberes epocales y las verdades sostenidas como legítimas—a partir de diversos mecanismos de poder que doblagan al sujeto—, en diversas experiencias emerge el carácter rebelde e indomitable de la constitución del sí-mismo (*soi même*). Se debe tener en cuenta que ese sí-mismo no debe asimilarse al sujeto racional consciente y libre que pensó la filosofía moderna sino al modo nietzscheano de un *quantum* de fuerzas dinámicas, modo ampliamente pensado, descripto y usado por Deleuze y Guattari.

Aunque los poderes fundan verdades y legitiman saberes operando una fijación de modos posibles de ser sujeto, se abre también el campo de la creación de otras formas de subjetivación. Hay allí un matiz emancipatorio contundente en la medida en que es muy difícil detener el carácter inventivo de las conductas humanas e imposible confinar los modos de ser sujeto. Quizás esto explique el interés constante de Foucault por el sujeto, como señala en el “*Poscriptum*” al libro de Dreyfus y Rabinow: “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”<sup>19</sup>. En esas posibilidades de creación se encuentra el eje en torno al cual se pueden situar los análisis de las resistencias contemporáneas en las que irrumpen modalidades novedosas.

<sup>14</sup> Foucault, M. (1984), “Foucault” en D. Huisman, ed., *Dictionnaire ...*, op. cit., pp. 942-943, traducción propia.

<sup>15</sup> Foucault, M. (2001), “*Poscriptum*. El sujeto y el poder” en Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 253.

<sup>16</sup> Cf. además: “no hay relaciones de poder sin medios para escapar o sin luchas posibles” (Foucault, M. (2001), “*Poscriptum*. El sujeto y el poder”, op. cit., p. 258). Y también: “El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos” (ídem, p. 254).

<sup>17</sup> Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 1*, op. cit., p. 117.

<sup>18</sup> Foucault, M. (1991), *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, p. 181.

<sup>19</sup> Foucault, M. (2001), “*Poscriptum*. El sujeto y el poder”, op. cit., p. 242.

Foucault propone analizar las relaciones de poder tomando la constitución subjetiva como una reappropriación creativa, como el pliegue de las fuerzas sobre sí mismas, es decir, la constitución subjetiva como tarea propia. Se apuesta así, en palabras de Deleuze, a

conseguir que se afecte a sí misma en lugar de afectar a otras fuerzas: un “pliegue”, según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma. Hay que “doblar” la relación de fuerzas mediante una relación consigo mismo que nos permite resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder. (...) A esto llamó Nietzsche la actividad artística de la voluntad de poder, la invención de nuevas “posibilidades de vida”<sup>20</sup>.

Los procesos históricos muestran un doble juego en el que las realidades sociales son objetivadas y legadas de generación en generación, condicionando las prácticas individuales y colectivas; pero a la vez, esos objetos semiotizados se vuelven puntos de apoyo para inscribir las realidades sociales en mundos subjetivos e interiorizados: formas de sensibilidad, percepción, representación y conocimiento. Así como existen diversos mecanismos de objetivación, materialización y fijación de las realidades sociales, también surgen –lo que aquí nos importa– azarosas o creativas fugas de esos mecanismos. Deleuze apuesta a la emergencia de modos posibles de ser sujetos, irreductibles a identidades, imposibles de atrapar en matrices ideológicas, intratables para el juego del *marketing* e incontrolables por saberes y poderes dominantes: van más allá del sistema capitalista y sus múltiples dispositivos<sup>21</sup>. La subjetivación consiste para él “en la invención de nuevas posibilidades vitales, como dice Nietzsche, en la constitución de auténticos estilos de vida”<sup>22</sup>.

En las realidades instituidas y su orden establecido (dispositivos, instituciones, mecanismos de diversos tipos) hay toda una producción de subjetividad estandarizada, que pone a disposición de los “consumidores” una serie de subjetividades *prêt-à-porter*: en esos procesos hay una simple individualización, una elección individual de uno de estos modos de ser sujetos, disponibles en el seno del propio sistema. Sin embargo, hay otros procesos de subjetivación que implican una singularización subjetiva, como explica Guattari: una relación de expresión, de invención, de creación “en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que yo llamaría de singularización”<sup>23</sup>. Se diferencia de aquellas relaciones en las que el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, mediante opresión, alienación o explotación. Guattari propone pensar la subjetividad como “industrial, maquina”, del orden de la fabricación y el modelado, y que se consume también; y apuesta a los procesos de subjetivación singular que disloquen la estabilidad y la determinación universal de las identidades<sup>24</sup>.

En la perspectiva de Foucault, Deleuze y Guattari, la resistencia no es (solo) oposición, crítica o denuncia, sino ante todo invención, es decir, reconstitución del pliegue de las fuerzas sobre sí mismo para crear eso impensable e impensado por los saberes y los poderes establecidos. Ese pliegue de fuerzas no es la acción consciente de un sujeto racional y soberano sino el despliegue azaroso de las fuerzas mismas que

---

<sup>20</sup> Deleuze, G. (1996), *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, pp.159-160.

<sup>21</sup> “Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapan al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde. No se trata en absoluto de un retorno al ‘sujeto’, es decir, a una instancia dotada de deberes, saberes y poderes” (Deleuze, G. (1996), *Conversaciones*, op. cit., p. 275).

<sup>22</sup> Deleuze, G. (1996), *Conversaciones*, op. cit., p.148.

<sup>23</sup> Guattari, F. y S. Rolnik (2005), *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños, p. 48.

<sup>24</sup> “A esa máquina de producción de subjetividad opondría la idea de que es posible desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar ‘procesos de singularización’: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular” (Guattari, F. y S. Rolnik (2005), *Micropolítica*, op. cit., p. 29).

constituyen modos de existencia como obras de arte: “Se trata de inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas. Pero los modos de existencia o las posibilidades vitales se recrean constantemente, surgen constantemente nuevos modos...”<sup>25</sup>.

El ejercicio del poder es claramente productivo (“una forma de actuar sobre la acción del sujeto”) al constituir históricamente determinadas subjetividades:

En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones<sup>26</sup>.

Si bien la sujeción del sujeto está atada a las fluctuaciones de las relaciones de poder y es en el cuerpo donde ellas se inscriben, esas inscripciones del poder conviven con otras marcas, otras huellas, otras cicatrices. El cuerpo es una superficie de inscripción de los acontecimientos –dice Foucault en “Nietzsche, la genealogía, la historia”– de tal forma que cada cuerpo es un cuerpo artesanal: está tallado por la historia de las relaciones de subyugación, sujeción y control, por los disciplinamientos y las reglas y normas que lo constriñen, por la imagen de un cuerpo normal y otros estereotipos de la época, por los objetos que el mercado propone y las condiciones socioeconómicas de las que dispone, por deseos y aspiraciones, sueños y pesadillas, y una serie de cicatrices afectivas.

El cuerpo normal se delimita al atar esa categoría a cierto modelo con un halo de naturalidad; así se separan los cuerpos considerados legítimos o privilegiados (blanco y europeo, por ejemplo) de los diferentes, rechazables por monstruosos, por distintos. Esa separación es creada, también, como señala Lucrecia Masson: “Es necesario empezar a cuestionarnos cómo se crea el cuerpo normal y evidenciar su carácter de artefacto. (...) Nuestros cuerpos, así definidos, son el resultado de relaciones sociales donde unos cuerpos se privilegian sobre otros. Existe una escenografía de lo social, con cuerpos actuantes que logran diferentes repartos”<sup>27</sup>.

Al pensar los cuerpos contemporáneos, Mabel Moraña muestra la complejidad de elementos que convergen en la configuración de la corporalidad, más allá de las relaciones de poder:

Orientaciones como las representadas por la digitalización, internet, la robotización y la inteligencia artificial tienen en el mundo de hoy no solo un papel material en los intercambios reales y en las formas de producción y comunicación humana, sino también una funcionalidad simbólica que interactúa con la configuración corporal y sus atributos. El cuerpo, estructurado como una cartografía biológica cuyas funciones se definen en una red de relaciones, reacciones químicas y desarrollos anatómicos, supone procesos transformadores que imponen variaciones a las constantes de la corporalidad individual. Algo permanece y algo cambia incesantemente en el cuerpo humano. El sujeto se reconoce a sí mismo –y es reconocido por otros– a pesar de esos cambios, pero estos varían, a veces dramáticamente, sus formas de ser y estar en el mundo. Tiempo y espacio, como coordenadas de estos procesos, determinan tales modificaciones y dan sentido a la existencia en cuanto instancia de producción permanente de significados. Según Le Breton, el cuerpo es un “vector semántico” que despliega en torno de sí una serie de actividades y reacciones. (...) El cuerpo es el punto neurálgico en el que

---

<sup>25</sup> Deleuze, G. (1996), *Conversaciones*, op. cit., p. 150.

<sup>26</sup> Foucault, M. (2001), “*Poscriptum*. El sujeto y el poder”, op. cit., p. 253.

<sup>27</sup> Masson, L. (2016), “Un rugido de rumiantes: apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo” en Contrera, L. y N. Cuello, comp., *Cuerpos sin patronos*, op. cit., p. 100.

convergen los estímulos de *lo real*, el campo de la imaginación y las interacciones sociales<sup>28</sup>.

Las relaciones de poder en las interacciones sociales, las determinaciones biológicas y las reacciones químicas, y los condicionamientos temporoespaciales confluyen con el plano de lo simbólico, la imaginación y lo afectivo en ese punto neurálgico llamado cuerpo individual.

### Las “luchas transversales” como resistencias

Las formas de resistencia de los cuerpos—individual o colectivamente—tejen los procesos de singularización subjetiva con las siempre cambiantes relaciones sociales que acontecen más allá de los condicionamientos y coacciones del poder. Foucault las describe a partir del concepto de “luchas transversales” y traza así un punto de anclaje de los cuerpos como lugar exacto de las resistencias, sobre todo si son pensados en una acción política colectiva concreta, como una marcha, una ocupación o toma, una protesta en el espacio público.

En el “Poscriptum” al libro de Dreyfus y Rabinow, Foucault propone

tomar las formas de resistencia contra diferentes tipos de poder en su momento inicial. Para usar otra metáfora, consistiría en usar esta resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa. Antes de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través de un antagonismo de estrategias. (...) Y con el propósito de comprender qué son las relaciones de poder, quizás podríamos investigar las formas de resistencia y los intentos de establecer relaciones disociadas<sup>29</sup>.

Apuesta a visibilizar las relaciones de poder a contraluz de las estrategias de resistencia, prestando atención a esas luchas transversales que caracteriza como luchas inmediatas, situadas, en un aquí y ahora que no espera “la salvación de toda la humanidad” sino la confrontación local, como resistencia a los efectos del poder solo en un acotado campo, en un conjunto de relaciones concreto y delimitado. Son luchas anarquistas, a contrapelo de lo instituido; no solo críticas, sino también desafiantes; destruyen y deconstruyen lo instituido, pero también son constituyentes, instauran lo nuevo, nuevas relaciones y formas de vida, y novedosas estrategias de contrapoder. Son luchas que buscan resistir a los efectos del poder solo localmente; se discuten, por un lado, los privilegios del saber—potenciando la emergencia de saberes silenciados, no hegemónicos, “contrasaberes”—y por otro, el gobierno de la individuación que ata a los sujetos a identidades fijas, y subyuga las diferencias, a través de prácticas sociales concretas.

Las luchas transversales son luchas locales en ambos sentidos: espacial y temporal. Se enmarcan en la situación y limitan sus efectos al momento. En este sentido podemos comprender la tarea crítica de Foucault, y así la retoma Judith Revel: “(...) si por crítica se entiende el trabajo de localización de nuestra posición, entonces por crítica se entiende un doble trabajo en el espacio y en el tiempo. La crítica es, desde este punto de vista, tanto una cartografía como una genealogía”<sup>30</sup>. Esta tarea crítica es asumida desde distintas perspectivas, no solo la foucaultiana:

Aquello que, desde hace años, proponen tanto los pensamientos posfeministas, como los coloniales y los *subaltern studies*—pienso, por ejemplo, en la recuperación de la idea de situación (arrebata a la

---

<sup>28</sup> Moraña, Mabel (2021), *Pensar el cuerpo. op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>29</sup> Foucault, M. (2001), “Poscriptum. El sujeto y el poder”, *op. cit.*, pp. 243-4.

<sup>30</sup> Revel, J. (2013), “Diagnóstico, subjetivación, común: tres caras de la emancipación, hoy” en Altamira, C., comp., *Política y subjetividad en tiempos de governance*, Bs. As., Waldhuter, p. 247.

jerga del existencialismo sartriano y redefinida como la puesta en situación de las prácticas y de los discursos, como reivindicación de “los saberes y prácticas situadas”)—debe entenderse en este sentido: una localización geográfica e histórica (y, añadiría, social) de la propia posición, de la propia crítica<sup>31</sup>.

Desde el punto de vista conceptual, la idea de una lucha transversal situada es muy potente frente a las formas tradicionales de construir y entender el contrapoder. En las formas de resistencias actuales ya no hay un “quién” homogéneo e identificable que se enfrenta a un “otro”, unívoco y claramente definido—sea el Estado, una clase o el poder económico—sino un conjunto de acciones de carácter difuso, imprevisible, plural, con matices de espontaneidad y azar. Hay cierto desfasaje teórico al interpretar las formas actuales de lucha a partir de conceptos tradicionales de la filosofía política, porque esas luchas tienen un carácter multiforme imposible de encastrar en los conceptos duros de las tradiciones marxista o liberal o en los dualismos políticos de confrontación dialéctica.

Frente a la lectura binaria tradicional aparece una matriz de lectura de las luchas que tolera la diferencia y la pluralidad, la multiplicidad de acciones y cuerpos en interrelación en novedosas formas de resistencia micropolítica en un contexto macropolítico que suele mostrarse como invencible y sofocante. Tal es la tarea para Suely Rolnik, la de prestar atención a ese nivel micro: “Nada es lineal, entonces, todo acontece en un sinfín de pliegues, porque por debajo de ese juego macropolítico hay una miríada de interacciones micropolíticas produciéndose, a las que siempre hay que estar ligado, porque allí siempre se reabren las posibilidades”<sup>32</sup>.

Además, es en la situación, en el aquí y ahora del cuerpo en sus acciones, que se dan resonancias y transformaciones. Los cuerpos artesanales se tallan de tal o cual manera porque es ahí donde son puestas en jaque las formas habituales de lucha y emergen nuevas marcas simbólicas—a veces, también físicas<sup>33</sup>—, es decir, se va esbozando “un cuerpo nuevo”. La calle es un laboratorio político donde cada experiencia de lucha hace mella en el cuerpo ya que, como dice Nicolás Cuello:

los procesos de ocupación poético política del espacio público ponen a circular sentidos diferenciales no solo en relación al conflicto social por el que se llevan adelante, o en los espacios en los que toman forma, sino también en relación a los cuerpos de quienes protagonizan estos acontecimientos. Es decir, que a estas numerosas experiencias de activismo artístico [de las que se habló antes], se suman las resonancias de hacer vibrar como un valor crítico las marcas heterogéneas de los procesos diferenciales de asignación biopolítica y de significación sexo genérica de quienes ocupan las calles<sup>34</sup>.

La novedad y las diferencias se muestran en el espacio público en estas instancias de resistencia, que pivotean en torno a la multiplicidad de formas posibles de subjetivación surgidas en la mixtura de los cuerpos en situación, alejándose de todo molde identitario. Revel rescata la potencia de esa mixtura en las infinitas formas que habilita, tanto colectiva como individualmente:

---

<sup>31</sup> Revel, J. (2013), “Diagnóstico, subjetivación, común: ...”, *op. cit.*, p. 246.

<sup>32</sup> Rolnik, S. (2009), “Para una crítica de la promesa” en AAVV, *Conversaciones en el impasse*, Bs. As., Tinta Limón, p. 64.

<sup>33</sup> No entraré aquí en el detalle de lo que significa filosóficamente la criminalización de la protesta materializada en la represión policial, tema importante para revisar la idea de cuerpo artesanal. Las protestas sociales de octubre de 2019 a marzo de 2020 en Chile, por ejemplo, fueron reprimidas con una práctica deleznable: la mutilación ocular de cientos de personas al haber recibido disparos de los carabineros y militares, focalizados en la zona de los ojos. Consultar, por ejemplo, la comunicación del Colegio Médico de Chile disponible en: <https://www.colegiomedico.cl/colegio-medico-de-chile-y-sochiof-solicitan-suspender-uso-de-balines-por-parte-de-carabineros-y-ff-aa/>.

<sup>34</sup> Cuello, N. (2016) “La calle como un laboratorio de experimentación post identitaria” en *Jornal Formas de Pensar a Escultura* n° 4, abril 2016, UFGRS, Brasil.

Si las subjetividades son colectivamente no homogéneas, son, también, singularmente múltiples, pululantes: ponen en escena una singularidad cuyos predicados son infinitos. Cada uno de nosotros es una lista infinita —en devenir, en cambio perenne— de significados. El carácter político de la reivindicación de esta "infinitud" es evidente: es la única estrategia para poder rechazar el mandato de ser alguien, vale decir, algo necesariamente. El mandato identitario aquí nos pide reducir el número restringido de las características y de la calidad en las que nos reconocemos, y de ordenarlas por su importancia<sup>35</sup>.

Las formas de resistencia ancladas en procesos de constitución subjetiva que implican singularización e invención mezclan componentes de sensibilidad, fragilidad y flexibilidad, como señala Rolnik:

Lo que me parece fundamental en este momento es poder ligar íntimamente la *flexibilidad* —que no es otra cosa que la libertad de crear figuras una y otra vez— a una fina escucha del plano sensible que se trama en los procesos. En este sentido propongo prestar atención a una suerte de "molécula inmunológica" que agrega a la capacidad de reconocer lo que determinada fuerza afín está promoviendo, la potencia de distinguir hacia dónde tiende aquella otra fuerza que parece oponérsenos<sup>36</sup>.

Con la reconfiguración tecnológica del mundo en que vivimos, cada uno de nosotros es atravesado por una infinidad de fuerzas. La subjetividad tradicional entra en crisis, se fragiliza. Esta fragilidad es, para Rolnik, la potencia misma de creación: "Es cuando te sentís frágil y cuando tus referencias no hacen sentido alguno que te ves forzado a crear. (...) Crear es darle sentido a lo que ya está en tu cuerpo, pero no coincide con las referencias existentes, reorganizando tus relaciones con el entorno y modificando tu modo de ser"<sup>37</sup>. De allí que el cuerpo fragilizado —con toda su importancia política— sea el punto de inflexión del funcionamiento de los poderes y la instancia de invención de nuevas posibilidades vitales.

Lucrecia Masson pregunta insistentemente: "¿Es posible pensar el cuerpo como espacio de disidencia? (...) ¿Podemos entonces entender el propio cuerpo como espacio de activación política?"<sup>38</sup>. Una y otra vez, insistentemente, respondemos que sí. Y acordamos también en la necesidad de "asumirnos vulnerables y entender que esta es condición misma del ser, y que no se puede ser sin exponerse, porque no somos sino en interrelación. Es importante reivindicar estrategias que partan de la vulnerabilidad, de poner en esta la potencia transformadora"<sup>39</sup>.

### La verdad, el cuerpo, el sujeto

Es en el contexto de prácticas sociales epocales que se producen los procesos de subjetivación de los que emergen ciertos tipos de sujetos. Estas prácticas son modos determinados de surgimiento, existencia y relación en los que el sujeto deviene sujeto, es decir, se da una subjetivación y una objetivación de los sujetos. A través de un análisis crítico Foucault indaga "cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo

---

<sup>35</sup> Revel, J. (2013), "Diagnóstico, subjetivación, común: ...", *op. cit.*, p. 253.

<sup>36</sup> Rolnik, S. (2009), "Para una crítica de la promesa", *op. cit.*, p. 65.

<sup>37</sup> Rolnik, S. (2009), "Para una crítica de la promesa", *op. cit.*, p. 50.

<sup>38</sup> Masson, L. (2016), "El cuerpo como espacio de disidencia" en Contrera, L. y N. Cuello, comp., *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, Bs. As., Madreselva, p. 55.

<sup>39</sup> Masson, L. (2016), "El cuerpo como espacio de disidencia", *op. cit.*, p. 57. Cfr. además, pp. 105-106: "Se es vulnerable porque se es susceptible de ser afectado. Y paradójicamente, en el hecho de reconocer la vulnerabilidad está la potencia, la capacidad de. Hablo del cuerpo y sus afecciones, de su capacidad de componerse con otros cuerpos. (...) Un cuerpo puede siempre en diálogo, siempre en esas relaciones con otros cuerpos y otras entidades, que se constituyen en su capacidad de afectación".

mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto<sup>40</sup>. En ellas es posible detectar los campos de saber implicados (la psiquiatría, por ejemplo) y las formas en que el poder ha tramado la subjetividad (como disciplinamiento, por ejemplo); además, se ponen de relieve las estrategias por las que el sujeto se ha enredado en esos hilos; y en esos hilos, y no en otros; y en esos hilos, en ese aquí y ahora.

En cada contexto histórico el sujeto se imbrica en un juego de verdad situado, aparecen formas de decir la verdad o redistribuciones de lo verdadero y lo falso, como régimen de verdad epocal que legitima el ejercicio del poder:

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder (...). La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, (...); las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero<sup>41</sup>.

El poder es productor en la medida en que es relacional. En el acontecer mismo de las relaciones sociales se conforman ambas partes en relación, la relación misma y el dominio. En esa trama se constituye la verdad que “está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al ‘régimen’ de verdad”<sup>42</sup>. Por eso es posible hacer una historia de la verdad, consistente en un análisis de los juegos de verdad que constituyen la experiencia de una cultura. Para ello, pregunta Foucault: “¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?”<sup>43</sup>. Por verdad no entiende “el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar”, sino ‘el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder’<sup>44</sup>.

Es posible liberar a la verdad al mostrar su absoluta situacionalidad, su irreductible contingencia, como apuesta filosófica: “enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida”<sup>45</sup>. Desde el punto de vista metodológico, su obra intentó un desmontaje genealógico de las condiciones de posibilidad histórica que permitieron la producción de determinadas verdades (y no otras), una desnaturalización de las prácticas sociales y la explicitación de las relaciones de poder presentes en ellas, y la propuesta de una nueva relación con la “verdad” entendida como “construida históricamente” y, por lo tanto, modificable históricamente. Por eso cabe ahora preguntar: ¿qué verdades históricas han tramado nuestros cuerpos actuales? ¿A partir de qué política de la verdad fueron separados y distinguidos, aprobados o castigados, ensalzados o encerrados los cuerpos normales y los anormales? ¿Cómo se tallan nuestros cuerpos hoy?

Quizás se pueda retomar la idea de “un cuerpo nuevo”, otro cuerpo, para pensar las diversas emergencias, las novedosas apuestas que surgen de la trama de fuerzas que accionan con las subjetividades actuales (sujetos, en el sentido de “sujeción”) y liberar nuevas potencialidades. ¿Puede ser “nueva”, una

<sup>40</sup> Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 2, op. cit.*, p. 9.

<sup>41</sup> Foucault, M. (1999), *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*, Barcelona, Paidós, p. 53.

<sup>42</sup> Foucault, M. (1999), *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II, op. cit.*, p. 55.

<sup>43</sup> Foucault, M. (2006), *Historia de la sexualidad. Vol. 2, op. cit.*, p.10.

<sup>44</sup> Foucault, M. (1999), *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II, op. cit.*, p. 54.

<sup>45</sup> Foucault, M. (1991), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, p. 143.

novedosa constitución de subjetividad, sin atravesar una instancia de resistencia? ¿Cómo resisten los cuerpos que no encajan en la verdad de la normalidad establecida? Se trata de cuestionar esas verdades inscriptas en nuestros cuerpos, desmantelando su pretensión de verdades absolutas. Incluso se podría apelar, por ejemplo, a formas de "poner el cuerpo", a ejercicios performáticos que permitan "evidenciar que el género y el sexo se construyen y vivencian a través de un conjunto de técnicas y tecnologías y de la repetición de estas" y "que el 'cuerpo normal' se construye a través de estas y otras técnicas, dando lugar a un artificio que es el cuerpo bello, deseable, funcional. El cuerpo es una ficción política"<sup>46</sup>, señala Masson.

Desmontar esa ficción a partir del cuerpo como lugar exacto de las resistencias, como el aquí y ahora del contrapoder, permite mostrar como reacción química a partir de un catalizador de qué forma coaccionan y qué prohíben los poderes, pero también qué incitan, cómo vuelven productivo al sujeto, de qué modo imaginan el cuerpo y tratan de tornar realidad esa ficción, cómo inscriben marcas, cicatrices, huellas diferentes en ese cuerpo artesanal.

Para finalizar, y a propósito del cuerpo como ficción política, cito el lúcido análisis de Nicolás Cuello del caso de la fábrica Brukman (Balvanera, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2001) a modo de ejemplo paradigmático.

Los ciclos de conflictos que se sucederán en torno a la ocupación y recuperación de la fábrica Brukman representan un claro ejemplo de los horizontes innovadores de imaginación política (...), y en especial, de las complejas plataformas de intervención creativa creadas en dicho contexto de crisis, que al igual que otras experiencias similares en el extendido movimiento antiglobalización, identificadas bajo la categoría de activismos artísticos, fueron llevados adelante por sectores sociales articulados en torno a la posibilidad abierta por una serie de nuevos lenguajes expresivos en el campo de la política que abrevaron herramientas, recursos y repertorios estéticos vinculados a prácticas artísticas (...). Pensar la historia de la resistencia de las obreras de Brukman, teniendo en cuenta la particularidad de sus múltiples y multifacéticas alianzas, tráficos, contaminaciones y aperturas dentro del campo de la política antagonista de la época, (...) nos permite identificar formas de acción política que pusieron en juego nuevas matrices de producción colaborativas (...) distanciándose de los mecanismos de toma de conciencia y de los modos de representación de otros movimientos sociales, en especial aquellos empleados por los partidos políticos de la izquierda tradicional. Dichos principios implicaron, entre otras características, el abandono de modos de acción identificados con la lógica de la contradicción, o el estar en contra, para privilegiar en su lugar otra matriz centrada en la potencia interseccional de la diferencia, donde las singularidades individuales y colectivas que componen la fuerza antagonista de la multitud no se ven obliteradas por la representación unívoca de un-mundo-nuevo por venir, sino que se constituyen como espacios para la proliferación de mundos posibles en el ahora, a inventarse allí donde el acontecimiento se vuelve la condición de posibilidad para el ensayo de nuevas formas de vida colectivas más justas<sup>47</sup>.

Esta fábrica textil fue recuperada por sus trabajadoras y es administrada actualmente por la Cooperativa de trabajo "18 de diciembre". En las apreciaciones de Cuello se mencionan algunas características de las resistencias actuales que, desde un aquí y ahora, buscan crear novedosos modos vinculados a los activismos artísticos y alejados de las prácticas políticas tradicionales. La potencia de la diferencia apuesta y requiere, propone y sostiene la creación de cuerpos nuevos, otros cuerpos.

---

<sup>46</sup> Masson, L. (2016), "Un rugido de rumiantes", *op. cit.*, p. 102.

<sup>47</sup> Cuello, N. (2021), "La noche de las proletarias. Prácticas performáticas, archivos callejeros y sentimientos feministas en la lucha de las obreras de Brukman", en *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX* año 12 vol. 15, agosto-diciembre 2021, p. 142.

## Naturaleza, alma y vida. Las formas originarias de la libertad. Una puesta en diálogo entre Bergson, Nietzsche y Deleuze

Cristina Vilariño

“El élan vital, -impulso de vida- consiste en una exigencia de creación. Él no puede crear de un modo absoluto, porque encuentra frente a sí la materia, es decir el movimiento inverso al suyo. Pero él se apropia de esta materia, que es la necesidad misma y tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y de libertad. ¿Cómo hace?”

(H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 257)

Casi en voz baja Henri Bergson murmura inquietudes vitales que lo asedian, sabe que no cuenta con el auxilio de los sistemas filosóficos ya instalados y que él mismo debe sustraerse al pensamiento dogmático. Advierte que lo que es perturbador, tanto angustiante como apasionante para la mayoría de los hombres, no suele ocupar el primer lugar en las especulaciones filosóficas corrientes, por lo que si quiere plantear cuestiones como “¿de dónde venimos, qué somos, hacia dónde vamos?”, tendrá que enfrentar una serie de críticas y de objeciones. Habrá de filosofar escapando de la voluntad de verdad que acecha detrás de los sistemas.

Así fue acusado de tomar un atajo y de desconocer desde el vamos el alcance del conocimiento como instrumento de búsqueda, y en su defensa responde:

Si el conocimiento que buscamos es realmente instructivo, si debe dilatar nuestro pensamiento, todo análisis previo del mecanismo del pensar solo podría mostrarnos la imposibilidad de ir tan lejos, puesto que lo habríamos estudiado *antes* de la dilatación que se trata de obtener de él. Una reflexión prematura del espíritu sobre sí mismo lo desalentará de avanzar, mientras que simplemente avanzando se hubiese aproximado a su fin y se hubiese dado cuenta que los obstáculos señalados eran en su mayoría espejismos.<sup>1</sup>

La misma inquietud asediaba a Nietzsche, pero este advirtió que la filosofía para sobrevivir debió “simular” una actitud de aplomo contemplativo, cuando en realidad estaba acercándose a cada cosa para vivirla intensamente:

...el espíritu filosófico ha debido comenzar por disfrazarse y enmascararse, adoptando los tipos del hombre contemplativo (...) una manera de ser que reniega del mundo, que se muestra hostil a la vida, incrédula de los sentidos, austera (...) la filosofía no hubiera sido posible sobre la tierra, sin una máscara y un disfraz ascético. Ese peligroso insecto alado de mil colores, el espíritu que envuelve la oruga, ¿pudo gracias a un mundo más soleado, arrojar su cáscara para lanzarse a la luz? ¿Existe hoy ya bastante audacia, bastante voluntad de espíritu y libre arbitrio para que sea posible el filósofo?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> H. Bergson, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 16.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III, af.10.

Podemos responder que sí, que tanto Bergson como Nietzsche arriesgaron hasta el límite—si lo hay—para descubrir en la vida misma una forma originaria de la libertad. Y es que la Vida trasciende la finalidad y no responde a mecanicismo alguno. Es una corriente lanzada a través de la materia, y que extrae de ella lo que puede, porque no había ni proyecto ni plan, y el resto de la naturaleza no ha sido conformada en referencia al hombre: luchamos como las demás especies. Aquí radica la “creación continua de imprevisible novedad” que advierte Bergson. Aquí, como en toda creación, se requiere la libertad.

Es así que Bergson tuvo la lucidez de cuestionar esa lógica habitual que por ser retrospectiva no quiere creer que lo que ha surgido como realidad, ya ha existido anteriormente como posibilidad, una lógica que no puede admitir que algo nuevo surja, que algo pueda ser creado, “que el tiempo sea eficaz.”<sup>3</sup> Sin embargo advierte que no se trata de renunciar a esta lógica, pero sí que hace falta ampliarla y flexibilizarla, adaptarla a una duración donde la novedad emana sin cesar y donde la evolución es creadora.

Y si ahondamos en este pensamiento vemos que es Nietzsche quien introduce el *pluralismo* para asimilarlo a la misma filosofía: “El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto...”<sup>4</sup>. Es en la idea pluralista de que una cosa tiene varios sentidos, donde observamos la más alta conquista de la filosofía, porque el delicado acto de pesar las cosas y los sentidos de cada una, revela el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación. Así somos libres al interpretar, captando al mismo tiempo la libertad de las cosas.

En *El pensamiento y lo moviente*<sup>5</sup> Bergson busca las causas de la detención del pensamiento, y atisba un origen puntual, pero no menos ideal para la metafísica: dataría del día en que Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tales como se las representa nuestra inteligencia, por lo que fue conducida a buscar la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá de lo que se mueve y cambia, por fuera de lo que perciben los sentidos y la conciencia. Pero al intentar sobrepasar una experiencia preñada de revelaciones, no hacía más que sustituirla por un extracto fijo, disecado, vacío, captado de sus capas más superficiales.

Sería como pretender que la mariposa que emerge y vuela liberándose de su capullo, encuentre su razón de ser y su completud en la inmutabilidad de la corteza de donde se desprende. “Soltemos la envoltura. Despertemos la crisálida. Restituyamos al movimiento su movilidad, al cambio su fluidez, al tiempo su duración. ¿Quién sabe si los grandes problemas insolubles no quedarán sobre la corteza?”<sup>4</sup>

Es en este sentido que Deleuze nos advierte que “los conceptos no nos están esperando hechos y acabados como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos o más bien crearlos...”<sup>6</sup>.

Bergson, para quien la vida en general es la movilidad misma, demuestra que no podemos quedarnos con conceptos cristalizados. Nos engañamos porque la evolución pareciera realizarse en línea recta tanto como fuera posible; sin embargo, cada evolución es un proceso circular, tal vez en forma espiral “...como remolinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivientes giran sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida”<sup>7</sup>. En realidad, son relativamente estables, e imitan tan bien la inmovilidad que los tratamos como cosas más que como progresos, y nos olvidamos que la permanencia misma de su forma no es más que el esbozo de un movimiento. Vemos entonces que las trabas no concernían al movimiento, ni al cambio, ni al tiempo, sino a esa envoltura conceptual que—por haberse vuelto rígida—, tomábamos falsamente por ellos.

---

<sup>3</sup> H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p.31.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2006, p.11.

<sup>5</sup> H. Bergson, *op. cit.*, p.21-22.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2006, p.11.

<sup>7</sup> H. Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p.141.

Por eso Bergson quería llevar toda metafísica –por poco que ella se oriente en dirección a lo concreto– a preferir la imagen al concepto, porque es mucho más rica en notas distintivas y abundante en sensaciones, y es así que la metafísica habría de convertirse en la experiencia misma, en tanto es lo que aflora a la superficie, allí donde es vivenciada, a flor de piel. Ya no habrá detención, y la duración se revelará tal como es: creación continua, emanación ininterrumpida de novedad.

*La esencia de la duración es el fluir*, ya que lo estable en su detención no permitirá jamás que algo “dure”, es decir que fluya en su acontecer. Lo que es real no son los estados, simples instantáneas tomadas por nosotros a lo largo del cambio; por el contrario, es la continuidad de transición, es el cambio mismo. El cambio es indivisible, sustancial en su permanencia, etéreo en su fluir.

A raíz de esta nueva mirada sobre el devenir que realiza Bergson, Gilles Deleuze lo descubre como un pensador que no asigna a la filosofía una sabiduría y un equilibrio propiamente humanos. Hemos de abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano, “*dépasser la condition humaine*”, ya que nuestra condición nos condena a vivir en medio de mixtos mal analizados, y a ser nosotros mismos un mixto mal analizado<sup>8</sup>.

### ¿... hay realmente un alma distinta del cuerpo?

Cuando Bergson retoma en *El alma y el cuerpo* los términos del dualismo más tradicional, los transforma profundamente, porque lo que los distingue, pero también los une, no es que sean dos tipos de ser, sino dos modos de acción: un cuerpo que responde a las exigencias de la vida, y un espíritu inquieto que supone un principio creativo capaz de separarse tanto como de unirse. No es una separación abstracta, es más bien una relación concreta que está en juego, en nuestra vida misma.

Se advierte en esta concepción de Bergson el pensamiento lúcido de Baruch Spinoza para quien “somos indisolublemente cuerpo y alma”: “El alma y el cuerpo son la misma modificación de la sustancia en dos modos de atributos diferentes... De allí la idea de un paralelismo de alma y cuerpo: lo que el cuerpo expresa en el atributo *extensión*, el alma lo expresa en el atributo *pensamiento*.”<sup>9</sup>

Es así que Gilles Deleuze observa que la conjunción “y” –de cuerpo y alma– no es una reunión ni una yuxtaposición, sino un elemento que conecta, que pone de relieve el “entre”. Es en el “entre” donde suceden todas las cosas, es lo que las pone en relación, es allí donde reside la densidad invisible del Ser y sobre lo que debemos llevar nuestra atención.

La teoría bergsoniana de la comunicación del cuerpo con el espíritu está dirigida contra los sistemas paralelistas –epifenomenista, realista, idealista– que admiten la equivalencia total de lo cerebral (lo físico) y lo consciente: “Ningún fenómeno material, ninguna modificación cerebral podría ser coextensiva a la inmensidad infinita de un estado del alma, no hay en la anatomía del sistema nervioso nada que rinda cuentas de la profundidad y de la riqueza inagotable del más humilde hecho espiritual”<sup>10</sup>.

Según Jankélévitch<sup>11</sup>, Bergson estudia la conciencia como comprometida en un organismo del que parece depender y que la manifiesta, pero ¿cuál es la naturaleza de esta dependencia?

Bergson observa que en el hombre la conciencia está ligada al cerebro, pero no se deduce de ello que el cerebro sea indispensable para la conciencia –porque todo el cuerpo es consciente– y si bien en la cima de la escala de los seres vivientes, la conciencia se fija sobre centros neuronales muy complicados, ella acompaña al sistema nervioso a lo largo del descenso hasta que se dispersa, difusa y confusa, reducida a

<sup>8</sup> Cf. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, París, PUF, 2014, p. 19.

<sup>9</sup> G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 150-151.

<sup>10</sup> V. Jankelevitch, *Bergson*, París, Felix Alcan, 1931.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 106.

poca cosa, aunque no reducida a nada. Por lo tanto, todo lo que es vivo podría ser consciente: la conciencia es en principio, coextensiva con la vida.

Pero la memoria es infinitamente más extensa que el cerebro, por eso el “yo”—en tanto que alma—desborda el cuerpo que lo aprisiona en el espacio y en el tiempo: en el espacio, porque nuestra imaginación tiene el don de la ubicuidad ya que no hay fronteras para una entidad tan ágil; en el tiempo, porque el espíritu tanto recuerda como se sobrepasa así mismo.

Habríamos de volver una y otra vez sobre esta trama velada, para ver con los ojos del alma que absolutamente todo está conectado: mover un hilo es comenzar a tejer y destejer acciones de vida. Bergson lo refleja intensamente en *La evolución creadora*:

...otros tantos hilos que ligan un sistema a otro más vasto, este a un tercero que los engloba a ambos, y así hasta que se llega al sistema más objetivamente aislado y más independiente de todos, el sistema Solar en su conjunto. Pero incluso aquí el aislamiento no es absoluto. Nuestro Sol irradia luz y calor más allá del planeta más lejano... El hilo que los une al resto del Universo es sin dudas tenue. Sin embargo es a lo largo de ese hilo que se transmite, hasta llegar al más pequeño fragmento del mundo, la duración inmanente al todo del Universo<sup>12</sup>.

### Formas del animismo

Desde su siglo –640 a.C.— Thales de Mileto pide la palabra. Nos recuerda que al alma, ya sea en relación con el aliento, la sangre o la médula espinal, se la considera la fuente de la conciencia y de la vida. Si un hombre muere, su alma se retira definitivamente bajando al Hades en forma de sombra, porque se ha disociado del cuerpo y no puede continuar produciendo vida y movimiento. Él también se pliega a la creencia ancestral de considerar los ríos, los árboles, como habitados o animados por espíritus, tal vez porque parecen poseer la facultad de auto-movimiento y cambio.

Es evidente que Thales trasunta una cierta conexión con el llamado “animismo”, posición que suele calificarse de pre-filosófica, o simplemente es desacreditada sin más... Me pregunto si puede llegar a existir algún conocimiento al que llamar pre-filosófico, ya que la filosofía nació con el hombre y marchó a su lado como su sombra, dispersa, velada y casi silenciosa al principio, cuando solo un lenguaje gutural revelaba el asombro, y otro corporal delataba la emoción.

Los antiguos griegos habían imaginado un Alma del Mundo, que aseguraría la continuidad de existencia del universo material; para Thales, esa alma es la fuerza vital ilimitada de los dioses, que se proyecta tanto sobre el mundo animado como el inanimado. Por eso es posible que en la sentencia “todas las cosas están llenas de dioses” haya advertido que hasta los seres aparentemente inertes como las piedras, puedan poseer cierta especie de alma.

Es así que para Thales, el mundo como un todo manifiesta un poder de cambio y de movimiento que en verdad no es humano, y que tanto por su permanencia como por su magnitud y variaciones debe ser considerado como divino, debido a la inherencia de cierta forma de *psique* inmortal: “Dios es la mente del mundo, y todo está dotado de alma y lleno de *daimónes*, y a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que la mueve.”<sup>13</sup> Y aunque Nietzsche relata que los dioses “murieron de risa” al oír decir a un Dios que él era el único, sabemos que aún siguen riendo cada vez que los descubrimos mientras juegan a ocultarse.

---

<sup>12</sup> H. Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 30.

<sup>13</sup> Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1974, p.141.

Se trata de recuperar una certeza que quedó sepultada bajo el manto del racionalismo y de la imagen dogmática del pensamiento; se trata de hacer silencio y escuchar, aceptar que hay una fuerza propia de las cosas, que les da independencia y libertad.

En su artículo “Reivindicando el animismo”<sup>14</sup> Isabelle Stengers confiesa que recibió el término “reivindicar” como un regalo de las brujas neo-paganas contemporáneas. “Reivindicar” significa recuperar aquello de lo que nos hemos separado, pero no en el sentido de que podemos simplemente tenerlo de vuelta. Recuperar implica hacerlo desde la separación misma, regenerar lo que esta separación ha envenenado.

Es en este sentido que queremos reivindicar el alma, amalgamada con el cuerpo, volver al “entre” que cada vez es un espacio más indiscernible, y sin embargo más habitable, y de donde no debimos salir jamás.

## Naturaleza y vida

Deleuze solía decir que el pensamiento filosófico, además de ser “un acto de brujería”, surge de un encuentro, como habría sido la “Idea” para Platón, la “voluntad de poder” para Nietzsche, el élan vital para Bergson. Parece que Lucrecio habría experimentado algo similar al vislumbrar una unión indisoluble entre lo especulativo y lo práctico del objeto de la filosofía, y a esta doble determinación la llamó “naturalismo”. Según Bergson, Lucrecio amaba apasionadamente la naturaleza, de manera que él también tuvo su encuentro, y en su escrito *De rerum natura*, se percibe la observación paciente y minuciosa de los bosques, la montaña, la orilla del mar. Sin embargo,

... mientras observaba así las cosas en lo que ellas tienen de poético y de amable, una gran verdad ha venido a golpear su espíritu, y a iluminarlo bruscamente: es que bajo esa naturaleza pintoresca y riente, detrás de esos fenómenos infinitamente diversos y siempre cambiantes, leyes fijas e inmutables trabajan con conformidad, y producen cada una por su lado, efectos determinados<sup>15</sup>.

Para Lucrecio las misteriosas leyes de la naturaleza, que son fatales, hacen que un número indefinido de elementos se combinen y se separen de una forma rigurosa. La naturaleza estaría obligada por una especie de pacto secreto, contrato o convenio —*foedus*— a aplicar invariablemente las mismas normas, férreas, inmutables. Con quién o con qué sería ese convenio nunca lo precisó; sin embargo, podemos responder, siguiendo su inmanentismo, que la *Physis* es fiel a su esencia, y que nunca se traicionaría a sí misma. Día tras día, como nacimiento o como muerte, nunca falta a la cita, pero el hombre que es artificio se desvela, tratando de alterar su curso.

Incapaz de ver en el universo otras cosas que fuerzas que se agregan o se compensan, persuadido de que *todo lo que es* resulta fatalmente, naturalmente, de lo que ha sido, Lucrecio mira con tristeza la especie humana y se apiada de ella. Esta es la fuente de su melancolía, percibir en el espíritu de su entorno la creencia de que la materia ha sido hecha para el hombre, como si él mismo no estuviera sometido a las mismas leyes que ella “...aunque es de esta misma fuente de donde la humanidad debe sacar, las más dulces consolaciones.”<sup>16</sup> (¿No es esto lo que resuena en aquella sentencia de Hölderlin, “pero donde hay peligro crece también lo que nos salva”?)

Por eso Lucrecio aconseja que si quien llora sobre la degradación de las materias se elevase hacia las regiones serenas de la Filosofía, comprendería que la Naturaleza sigue su curso sin cuidarse de nosotros,

<sup>14</sup> I. Stengers, “Reivindicando el animismo”, *e-flux Journal* #36, 2012 (traducción propia).

<sup>15</sup> H. Bergson, *Lucrecio*, Feria del libro, Palacio Salvo, Montevideo, 1937, p.18.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.20.

—es, como diría Nietzsche, “la inocencia del devenir”— pues solamente sufre aquel que ha podido creer, por un instante, posible la resistencia.

Hay grandes similitudes entre ambos, pues Nietzsche quiso “afirmar la vida hasta en sus problemas más extraños y más duros, la voluntad de vida que, en sacrificio a sus tipos más altos, se alegra de su propia inagotabilidad, esto lo llamo yo dionisiaco, esto lo adivino como el puente hacia la psicología del poeta trágico”<sup>17</sup>.

Ciertamente, Lucrecio resulta aquel poeta trágico, que concilia la fatalidad de la naturaleza con el triunfo de la vida. Sin embargo, si bien Nietzsche acepta cierta legalidad en la Naturaleza, en *Verdad y mentira en sentido extramoral* todavía se cuestiona: ¿qué es para nosotros una ley de la naturaleza? Y responde que no es nada que podamos conocer en sí misma, sino solo por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes, y en su esencia todas son completamente desconocidas; solo conocemos aquello que nosotros ponemos de nuestra parte en la percepción, el tiempo, el espacio...

Por eso para Deleuze, es Nietzsche quien descubre algo único en la *Physis*, pues habría en ella una fuerza muy profunda y superior a lo que erróneamente llamamos “reino de las leyes de la naturaleza”: esto es la repetición, entendida como una voluntad que se quiere a sí misma a través de todos los cambios, un poder contra la ley, un interior de la tierra que se opone a las leyes de la superficie<sup>18</sup>.

De aquí que podríamos aproximar la idea de *Physis* a la de “voluntad de poder” sin equivocarnos, pero aun así siempre tuvimos un mundo partido en materia y espíritu, el mundo de la objetividad y el de la subjetividad; aunque a lo largo del siglo XX se vislumbraron enérgicas denuncias de esta bipartición que se relaciona con la fragmentación de la realidad y con la alienación del hombre. Igualmente he de advertir que para este análisis debemos dejar de trazar líneas divisorias entre la naturaleza y el espíritu suponiendo que hay “necesidad” de un lado y “libertad” del otro. Bergson lo esclarece así: “Conciencia y materialidad se presentan como formas de existencia radicalmente diferentes, e incluso antagonistas... La materia es necesidad, la conciencia es libertad; pero por más que se opongan una a la otra, la vida encuentra el medio de reconciliarlas. Es que la vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y volcándola en su provecho”<sup>19</sup>.

Nietzsche es aún más enérgico cuando introduce el *pluralismo*, asimilándolo a la propia filosofía y haciendo de él la única garantía de la libertad en el espíritu concreto, de manera que prefirió otorgar libertad allí donde pesaban siglos de predeterminación y condicionamiento: “¿Cuándo le daremos a la Naturaleza la posibilidad de ser libre?, ¿de no verla con los ojos del determinismo?”<sup>20</sup>.

Así se alza contra los que con orgullo hablan del “mecanismo de las leyes de la Naturaleza” porque este solo subsiste gracias a su arte interpretativo, a su mala filología, y no es un estado de hecho, sino una componenda ingenua que ofende los sentidos: esto es interpretación y no texto<sup>21</sup>.

Vemos que, para Nietzsche, aunque constatemos la infalibilidad y universalidad de las leyes naturales, debemos desconfiar de cualquier clase de idealismo, pues toda la regularidad, que tanto nos maravilla en la marcha de los astros y en los procesos químicos, coincide con aquellas propiedades que nosotros mismos ponemos en las cosas, de modo que se puede decir que nos asombramos de nosotros mismos.

Por eso, según Deleuze, en Nietzsche hay un teatro de la no creencia, porque todo es vivencia, y donde el movimiento es el alma que trasunta la *Physis*... esto es ya un teatro de la crueldad, de la crudeza, pues en él, humor e ironía son insuperables y operan en el fondo de la naturaleza<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, cap. “Lo que yo debo a los antiguos”, af. 5.

<sup>18</sup> Cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p.28.

<sup>19</sup> H. Bergson, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 27.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, af.109.

<sup>21</sup> Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, af. 22.

<sup>22</sup> Cf. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p.35.

La gran idea de Nietzsche es fundar la repetición en el eterno retorno, ver en este un movimiento vertiginoso que está dotado de una fuerza capaz de seleccionar, de expulsar, de crear y de destruir, y no de suscitar la vuelta de lo Mismo en general. Deleuze se pregunta si la repetición es sobrenatural en la medida en que está por encima de las leyes naturales, o por el contrario es lo más natural, como *Physis* que se quiere a sí misma, pero igualmente libre.

En coincidencia, Bergson vio en la comunidad filosófica los mismos mecanismos de pensamiento sobre la naturaleza y el origen del hombre, enmarcados en una teoría muy general, una idea casi vacía, en la que podrá más tarde colocar todo lo que la experiencia haya proporcionado, y así pretenderá haberse anticipado a la misma por la fuerza del razonamiento. Pero advierte que nada es más fácil que razonar geoméricamente sobre ideas abstractas donde todo se sostiene por su aparente rigor, “pero este rigor proviene del hecho de que se ha operado sobre una idea esquemática y rígida, en lugar de seguir los contornos sinuosos y móviles de la realidad”<sup>23</sup>.

Si bien Bergson mantiene su fe en la ciencia, sugiere llevar la filosofía a un nivel más alto, hacer de ella la reformadora de las ciencias. La lógica y las matemáticas consideran el tiempo como una privación de la eternidad. Frente a ellas tan necesarias como superficiales, propone captar el yo íntimo, la duración y cualidad pura, el origen en el ahora.

Cuando Deleuze, en *Lógica del sentido*, rescata a Lucrecio es porque sabe que la Naturaleza quiere ser pensada como el principio de lo diverso, y, es más, que esta producción de diversidad le es propia y la constituye en su esencia. No hay mundo que no se manifieste en la variedad de sus partes, de sus lugares, de sus orillas y de las especies con que las puebla. No hay individuo que sea absolutamente idéntico a otro<sup>24</sup>.

Así decía Nietzsche que todo concepto nace de la equiparación de cosas tan solo semejantes, pero no menos diversas, y es por eso que no hay dos hojas iguales, y el concepto “hoja” se forma por un olvido deliberado de las diferencias individuales. Podríamos suponer que en la Naturaleza además de las hojas, hubiera algo que fuese “la hoja”, es decir una forma primordial de la cual todas las hojas serían imitaciones, pero entonces serían imitaciones hechas por una mano torpe, a tal punto que no hubiese un solo ejemplar correcto y fiel de dicho modelo.<sup>25</sup> Nietzsche baja la Idea de hoja a este mundo para destruirla y rescatar así una hojarasca infinita donde reina la diversidad.

La Naturaleza como producción de lo diverso no puede ser más que una suma infinita, es decir, una suma que no totalice sus propios elementos. No hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturaleza a la vez, no hay mundo único o universo total. *Physis* no es una determinación de lo Uno, del Ser o del Todo.

Deleuze enfatiza esta condición de la Naturaleza de ser distributiva y no colectiva, de ser conjuntiva y no atributiva, es decir que se expresa en la conjunción “y”, pero no en el “es”. De aquí resulta la infinita pluralidad, pues no habría acción predicativa ni atribución capaz de agotar las maravillas de la *Physis*. Todo objeto es expresión de un brotar, –de una pugna por aparecer–, y no hay fenómeno alguno que no sea aparición de una fuerza, lo cual destierra definitivamente la idea de apariencia.

Para Bergson, las causas verdaderas y profundas del movimiento evolutivo, y las sucesivas divisiones son aquellas que la vida lleva en sí; pues la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de haz o gavilla (*gerbe*), creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se repartirá su impulso (élan).

<sup>23</sup> H. Bergson, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p.17.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, p. 267.

<sup>25</sup> Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996, pp.23-24.

Ahora retomemos el epígrafe del comienzo en su pregunta:

El élan vital, –impulso de vida– consiste en una exigencia de creación. Él no puede crear de un modo absoluto, porque encuentra frente a sí la materia, es decir el movimiento inverso al suyo. Pero él se apropia de esta materia, que es la necesidad misma y tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y de libertad. ¿Cómo hace?<sup>26</sup>

¿Por qué tomará Bergson la imagen de un haz de hierbas o de espigas que se doblan y se inclinan en varias direcciones? Sucede que el porvenir de la vida no responde a un plan, en sus palabras es un *vis a tergo*, –una “fuerza de atrás”–. Es un impulso, no es una atracción, porque la vida progresa por disociación a través de divergencias, y no por asociación. La vida es una fuerza de auto-sobrepasarse, de recomponer en un hacerse y deshacerse sobre sí misma.

Y bien. Ahora intuimos que la vida sería imposible si el determinismo al cual obedece la materia no pudiera relajarse en su rigidez; por eso Bergson nos invita a imaginar que si en puntos y en momentos totalmente imprevistos, la materia llegara a ofrecer cierta elasticidad: allí habría de instalarse, agazapada, la conciencia. “Se instalará allí haciéndose completamente pequeña, luego, una vez en el lugar se dilatará, redondeará su parte y terminará por obtener todo, ya que dispone del tiempo y ya que la cantidad más ligera de indeterminación, adicionándose indefinidamente consigo misma, dará a luz tanta libertad como se quiera<sup>27</sup>.”

Esta conciencia también es una exigencia de creación, y no se manifiesta en sí misma más que allí donde la creación es posible. Se adormece cuando la vida está condenada al automatismo; se despierta desde que renace la posibilidad de una elección. Gastón Bachelard encontró en Bergson un espíritu afín:

Bergson mostró luminosamente que elegir es también ser elegido, que aceptar el uso de las cosas es también perder el uso de la conciencia primera. Para él, esa esclavitud del espíritu en relación con las cosas dejaría recuerdos de libertad; guardaríamos la conciencia de haber elegido; cada acción se presentaría en el recuerdo puro como una acción singularizada por un libre capricho: únicamente la generalidad de las acciones repetidas puede encadenarnos como máquinas intelectuales<sup>28</sup>.

Así, tanto la voluntad de poder como el élan vital, se asimilan a la *Physis* y se entrelazan en una única tendencia que es inmanente a todo el Universo; la Vida siempre se abre camino, orada piedras, germina en las plantas, crea conciencias, se sublima en espíritu.

Los filósofos que han especulado sobre la significación de la vida y el destino del hombre, no han notado lo suficiente que la naturaleza se ha tomado la molestia de informarnos sobre sí misma. Ella nos advierte por un signo preciso que nuestro destino está alcanzado. Ese signo es la alegría, que anuncia siempre que la vida ha triunfado...<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> H. Bergson, *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 257

<sup>27</sup> H. Bergson, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p.27.

<sup>28</sup> G. Bachelard, *Estudios*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p.36-37.

<sup>29</sup> H. Bergson, *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus, 2012, p. 36.

## SEGUNDA PARTE

---

## **Antropopaisajes: Nietzsche y Watsuji. Interacciones ontológicas entre cuerpos y espacios reencantados**

Guillermo Goicochea

Ampliar la geo-grafía, extender la escritura de una tierra ya no geocéntrica que nos permita cartografiar y vincular una particular tonalidad del pensamiento occidental, con un matiz del pensamiento oriental (japonés, para ser más preciso). Pero el tránsito no es solo por los caminos que trazan una geografía, sino que también es por la historia del pensamiento y por los paisajes que incitan ese pensar. Trataremos de caracterizar lo concreto del ser humano (su cuerpo) vinculándolo con el paisaje (teórico, discursivo y geográfico) que lo contiene y con el que interactúa, modificándolo y modificándose en el mismo gesto. Para nosotros no solo lo espacial de la geografía es determinante aquí, también lo es la espacialidad histórica y la anatómica en el mismo sentido.

Es una obviedad reiterar aquí que los espesores del cuerpo han sido un tema olvidado y reprimido por la historia de la filosofía metafísica occidental, rebajado a tema u objeto de reflexión secundario; como de un orden accesorio y suplementario, y hasta como “cárcel del alma”: un tema despreciado ontológicamente por ser mudable, corruptible, en devenir. Esto trajo como consecuencia que todos aquellos temas relacionados al cuerpo y sus funciones, hayan quedado retenidos y reprimidos en los pensadores occidentales—salvo honrosísimas excepciones—a lo largo de nuestra tradición: sus instintos, mutaciones, afectos, los deseos, la sexualidad, la dietética, sus emociones, la erótica, lo onírico y un largo etc. Para exponer esa represión histórica retomamos a Nietzsche, como uno de esos pocos pensadores que se ocuparon del cuerpo como tema de reflexión filosófica; y más aún, en este caso: como un dato y un tema determinante para la filosofía, como un modo de hacer filosofía a través de ese cuerpo.

Antes señalábamos nuestra pretensión de ampliar la geografía del pensamiento y, sumada ahora la noción de cuerpo, nos proponemos articular las particulares determinaciones que Nietzsche le da al cuerpo (desde este lado del mundo) al ponerlo en relación directa con su constitución dietética y ambiental, para vincular esto con las nociones que aparecen en las especificidades de la antropología nipona. La relación que intentamos pretende vincular a Nietzsche con el pensamiento de Watsuji Tetsurō, ya que ambos pensadores—uno alemán, el otro nipón—se han interrogado por la relación con el lenguaje, por el significado del ser humano y por el sentido de la vida concreta, siguiendo como metodología e hilo conductor de esta investigación al cuerpo en todas sus dimensiones. En ambos encontramos un desinterés a considerar al hombre únicamente como una mera autoconciencia racional, un alma o una gran razón; ambos consideran la pertenencia de este hombre al mundo de la vida y al modo de relación con otros atravesada de afectividades, y nos proponen una ética muy terrenal, como política de los afectos.

Cabe señalar que Watsuji fue un lector<sup>1</sup> más que atento de Nietzsche<sup>2</sup>, a quien le dedica sus primeros textos filosóficos (en 1913) y, en una respuesta al “fallo” heideggeriano –el considerar solo al tiempo como horizonte del ser–, intenta reponer la espacialidad como tan determinante, o más aún, que la dimensión temporal. Pero, volviendo al pensamiento de Nietzsche y de Watsuji, este sostiene que la investigación sobre la existencia no solo debe ser histórica, sino que también está constituida por el paisaje que habita. Claramente podemos notar que el acento está puesto en la recíproca articulación e implicación tiempo-espacial a la hora de pensar la existencia concreta del ser humano, reponiendo el carácter espacial de esa vida mundana: aquí la antropología no puede escindirse de la paisajística. Y en el caso de Nietzsche tampoco de la dietética o de la erótica.

Por lo tanto, en Watsuji se trata de una antropología que atiende más al estudio filosófico (fisiológico) del ser humano en su conjunto y con mayor amplitud que al simple estudio del hombre, lo que le permitirá reencantar el ambiente en el que vive, y mostrarnos cómo podríamos reencantar el nuestro.

### **Habeas corpus: el cuerpo de Nietzsche**

De acuerdo a lo intempestivo del pensar que caracteriza al estilo de Nietzsche, uno de los golpes de su corrosivo martillo lo lanza contra la tradición metafísica con un nuevo modo de pensar el cuerpo. No se trata solo de un desplazamiento en el interior de la semiósfera de la metafísica, sino de una ruptura con los modos del pensar hasta ahora en funciones: con Nietzsche no solo se repone un tema importante olvidado en el pensamiento occidental, sino que se remarca la condición corporal, cárnica y somática de todo pensar. Pareciera que la tarea nietzscheana del pensar más que una crítica es una experiencia, como un modo de experimentar la relación entre cuerpo y pensamiento, y la del pensamiento sobre el cuerpo; de aquí que su pensamiento sea caracterizado, por él mismo, como una fisiología.

Desde el mundo clásico griego *φισιολογία* significa el estudio o tratado (*λογία*) de la naturaleza/fuerza natural primigenia (*φύσις*), aplicado a las funciones naturales y vitales del cuerpo, y de los procesos que lo relacionan con el medio ambiente en el que vive (paisaje). Fisiólogo será (de Aristóteles hasta Epicuro) quien estudie, investigue y diserte sobre la naturaleza y las causas de los fenómenos (naturales); con estas características pasará a funcionar en el latín. Nietzsche nunca abandonará –como excelente filólogo que era– esta doble entrada del significado de origen griego; sin embargo, el concepto será reintroducido y resignificado en el siglo XVI por el médico renacentista, matemático, filósofo y astrónomo Jean François Fernel, quien en su *De naturali parte medicinae* de 1542, sostiene que “la anatomía es a la fisiología lo mismo que la geografía es a la historia, describe el teatro de los eventos”. Esto nos completa la concepción nietzscheana: todas las funciones del cuerpo tienen como lugar de sus acciones a la estructura anatómica que este posee, y este cuerpo se realiza desplegándose en un escenario histórico y geográfico a la vez: ¿habrá leído Nietzsche a Fernel?

<sup>1</sup> Watsuji, Tetsurō (和辻哲郎, 1889-1960) quiso escribir su tesis de grado, en la facultad de literatura de la Universidad Imperial de Tokio, sobre Nietzsche, pero el cuerpo docente no se la aprobó. Algunos profesores no consideraban apta –teóricamente hablando– a la filosofía “poética” de Nietzsche, por lo que tuvo que escribir su tesis sobre el pesimismo en Schopenhauer. No obstante, el trabajo sobre Nietzsche fue corregido y adaptado como tesis de posgrado, y presentado al fin, con el título “Un estudio sobre Nietzsche” (*Niiche Kenkyu*, en 1913, cuando tiene 24 años de edad); aquí se expresa claramente la afinidad entre estos dos pensadores: la tarea de remontarse –como reacción al exceso de cultura técnica– al pasado filosófico como reconexión con el presente, uno con los griegos, el otro con el budismo del antiguo Japón. Esta afinidad fue expresada en varios ensayos más sobre Nietzsche y su pensamiento a lo largo de su producción.

<sup>2</sup> También de Schopenhauer (1912), Kierkegaard (1915) y, sobre todo, el Heidegger de *Ser y tiempo*: “Fue en Berlín, a comienzos del verano de 1927, cuando empecé a pensar en el problema de la ambientalidad por primera vez. Acababa de leer *Ser y tiempo*, de Heidegger.” Véase T. Watsuji, *Antropología del paisaje, Climas, cultura y religiones*, Salamanca, Sígueme, 2006 p. 17.

El sentido de fisiología nietzscheana ya está presente en *El nacimiento de la tragedia*, cuando define fisiológicamente —más que filológica, histórica o filosóficamente— a la cultura griega formada por dos instintos artísticos fundamentales: lo apolíneo y lo dionisiaco. Ambas son caracterizaciones de fuerzas agónicas co-originarias que están en continua disputa por el dominio de la cultura. Estas dos fuerzas no son estrictamente “griegas”, sino que son manifestaciones primigenias y germinales de la *physis* misma: fuerzas naturales, instintos (*Triebe*). Esta estructura interna de la φύσις se manifiesta —en modo micro— en el cuerpo del ser humano: dos fuerzas creativas fisiológicas, que le permiten a Nietzsche escapar al paradigma mecanicista de la explicación racional.

Claramente podemos notar que Nietzsche no está pensando simplemente en un planteamiento puro y exclusivamente positivo-biologicista al proponerse la fisiología como metodología. Lo que intenta es proponer, tomando el cuerpo como hilo conductor, una genealogía de las relaciones entre hombre-cultura-naturaleza y las diferentes manifestaciones históricas del hombre re-naturalizado en tanto cuerpo sometido y domesticado por la cultura. Notoriamente, esto excede el ámbito de cualquier forma de biología positivista, porque apunta a pensar en cómo funcionan las diferentes fuerzas que crecen y se debilitan a lo largo de un momento histórico (en este caso, el mundo trágico griego): es más una “física”, como explicación del devenir de la φύσις, que una biología; para ser exactos, se trata más de una “fisiología” como somatopsicología o psicobiología, o física del placer y el dolor. Y todo esto se resuelve en el cuerpo viviente del ser humano que, como φύσις, sufre la dinámica de esas fuerzas, las encarna, las incorpora: Nietzsche intenta una “lógica” de esa φύσις, una fisiología; ella será la garantía de una inmediata e inmanente sabiduría que está por-sobre nuestro saber consciente (no sería *in-*, sino más bien *über*).

Este cuerpo fisiologizado le permitirá concebir de otro modo lo humano, que en su reflexión aparecerá ahora enunciado como *Übermensch*: lo *ultrahumano*. Y esa posibilidad del por-encima-de, sobre o del otro lado, está dada en que ese cuerpo es anterior a toda objetivación: es un cuerpo intensivo, compuesto de fuerzas dinámicas que se despliegan y realizan de modo autoafirmativo y de decadencia, o, lo que es lo mismo, entre el placer y el dolor o la vida y la muerte.

Obviamente, Nietzsche nos ha instalado en un impetuoso proceso de devenir en el que ya no podemos hablar de cosas, entes, sustancias u otros principios metafísicos, sino solo de fuerzas: no existe aquí ninguna instancia última inmóvil, eterna o inactiva. Lo que llamamos “realidad” está configurada por una suma de fuerzas, una totalidad de intensidades que van dando forma a los diferentes cuerpos naturales (físicos, biológicos, químicos, sociales, artísticos, políticos). El mundo deviene así en una actividad estética de creación de estas fuerzas, configurándose en diferentes arreglos, diferentes formas, que aquí preferimos llamar “paisajes”<sup>3</sup>. El ordenamiento estético de ese paisaje respondería a las necesidades, los requerimientos, los excesos y condiciones de la fisiología que rige a cada cuerpo intensivo creador, y que se materializa concretamente en ese ambiente: ahí, entre esas fuerzas intensas, se desarrolla nuestra vida.

*Bello y feo*: Nada está más condicionado, digamos *más restringido*, que nuestro sentimiento de lo bello. Quien se lo imaginase desligado del placer del hombre por el hombre perdería enseguida el suelo y el terreno bajo sus pies. Lo ‘bello en sí’ no es más que una palabra, no es siquiera un concepto. En lo bello el hombre se pone a sí mismo como medida de la perfección; en casos escogidos se adora a sí mismo en lo bello. Solo de ese modo *puede* una especie decir sí a sí misma. *El más hondo* de sus instintos, el de autoconservación [*Selbsterhaltung*] y autoexpansión [*Selbsterweiterung*], sigue irradiando en tales sublimidades. El hombre cree que el mundo mismo está sobrecargado de belleza —*olvida* que él es la causa de ella<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Véase más adelante nota 41.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998, p. 104.

Ese instinto de autoconservación y autoexpansión de las fuerzas afirmativas, la de la gran salud, son las que determinan la configuración de ese paisaje en el que habitará ese cuerpo intensivo (*Selbst*), para poder vivir su vida afirmativa e intensivamente: el cuerpo es el *locus* en el que todas estas fuerzas, estos enérgicos poderes, se concentran para expandirse de forma creadora haciendo y transformando el mundo natural; de este modo se van creando cada uno de los paisajes en directa e inmediata conexión con ese cuerpo, que exige –por exceso– ese acto creador de la vida. Esta vida es para ser vivida, fisiológicamente hablando, como plenitud de las fuerzas/salud o debilitamiento de las fuerzas/decadencia; y lo mismo ocurrirá con los procesos culturales e históricos de la humanidad. Estar “sano”, para Nietzsche, no es la falta o ausencia de toda enfermedad, sino saber absorber los patológicos estados de decadencia momentáneos y resignificar esa situación dolorosa en algún modo del fortalecimiento. Las fuerzas autoafirmativas (*Selbsterhaltung-Selbsterweiterung*) deben dar batalla a las decadentes y debilitadoras, y el escenario de esa batalla es el cuerpo (*Selbst*), que saldrá fortalecido, más pleno y más sabio al final de esa lucha. El modo de pensar la salud del cuerpo no es el simple bienestar, la fortaleza o la inmunidad al dolor; se trata de que la fuerza autoafirmativa se vuelva activa y pueda dominar y vencer a las fuerzas decadentes y debilitadoras: no se huye del dolor y de la enfermedad, se los enfrenta, se los domina y supera afirmándolos: estar sano es tener la fuerza suficiente para confrontar y afirmar el dolor y el sufrimiento de la vida, porque “...El mundo es profundo... Profundo es su dolor... El placer –es más profundo aún que el sufrimiento: El dolor dice: ¡Pasa!... Mas todo placer quiere eternidad...– ¡Quiere profunda, profunda eternidad!”<sup>5</sup>.

Para entender la lectura que hace Nietzsche sobre el cuerpo debemos detenernos en dos pasajes de *Así habló Zaratustra*. Ambos están ubicados al comienzo mismo de los discursos de Zaratustra (capítulos 4 y 5) y seguidos, lo que nos permite pensar que el tema del cuerpo es relevante como inicio y para la continuidad de la obra. Luego de las necesarias “tres transformaciones”, nos topamos con “las cátedras de la virtud”, una hechizante cátedra impartida por un sabio necio que enseña a los jóvenes sobre el buen dormir: “velar para dormir bien”, se necesita un sueño reparador de las acciones diurnas. Para todos estos sabios la sabiduría reposa en el dormir sin soñar, y este es el mejor modo de darle sentido a la vida; pero estos predicadores de la virtud ya llevan mucho tiempo en pie, somnolientos, y ya es hora de que se recuesten y queden dormidos. Y paso seguido, nos encontramos con una figura muy particular: el trasmundano (*Hinterwelter*)<sup>6</sup>, aquellos ilusos que sueñan que el mundo es un humo coloreado, una creación e invención poética de un dios atormentado, sufriente e insatisfecho. Y ante esto, proyectan su ilusión “más allá” de todo lo humano: “Pero ‘aquel mundo’ está bien oculto a los ojos del hombre, aquel inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste; y el vientre del ser no habla en modo alguno al hombre, al no ser en forma de hombre”<sup>7</sup>.

Nietzsche se adelanta un poco al próximo capítulo, al introducir una distinción entre el “yo” de la tradición metafísica y el cuerpo pensado fisiológicamente por él: “...el yo –habla del cuerpo, y continúa queriendo el cuerpo, aun cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para el otro con rotas alas. El yo aprende a hablar con mayor honestidad cada vez: y cuanto más aprende, tantas más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra”<sup>8</sup>. Este yo-cuerpo ya no necesita mirar hacia otros trasmundos metafísicos de débiles, enfermos y moribundos, sino aprender a habitar y crear este mundo, el único. Los decadentes, los desfallecientes faltos de fuerzas, son quienes despreciaron su cuerpo –y la tierra–, dirigiendo su

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1995, p. 313.

<sup>6</sup> *Hinterwelter* es un término inventado por Nietzsche para significar a aquellos creyentes de un mundo más allá de este, un mundo metafísico, soñadores de la virtud. La analogía con la que resuena el término es *Hinterwälder*: quien habita o vive en el *Hinterwald*, la parte trasera de un monte, de un bosque o la selva; esto apunta a un ser salvaje, primitivo, inculto. También señala a una raza bovina de la Selva Negra, que tomó el nombre de *Hinterwälder* (‘de los bosques de atrás’ o ‘de la parte de atrás’, salvaje) por oposición a las *Vorderwälder* (‘de los bosques frontales’).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 58.

mirada hacia otro mundo, uno inventado, celeste y redentor del sufrimiento y del dolor humano; toda esta renuncia y falta de honestidad en vez de haberse convertido en convalecientes, para poder superar esas fuerzas decadentes, y sanar su enfermedad: “Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honestidad”<sup>9</sup>. Esta falta de honradez, su idealismo, su creer en mundos ficticios ajenos de todo dolor y sufrimiento, no les permite escuchar la honestidad de su propio cuerpo sano que les habla del sentido de la tierra, porque “...cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos”<sup>10</sup>.

El capítulo siguiente no hace más que explicar y desarrollar esta característica trasmundana de los “despreciadores del cuerpo”. Contra estos ahora “...el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo.”<sup>11</sup> El texto trata de una larga exposición de lo que entiende Nietzsche por cuerpo, confrontando a toda la tradición metafísica occidental, decadente, enfermiza y trasmundana que exponen los “despreciadores del cuerpo”: “El cuerpo [*Leib*]<sup>12</sup> es una gran razón [*große Vernunft*], una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.”<sup>13</sup> Partiendo de aquí, Nietzsche señala una diferencia fundamental: “Instrumento de tu cuerpo [*Leib*] es también tu pequeña razón [*kleine Vernunft*], hermano mío, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón [*große Vernunft*]<sup>14</sup>.”

Esta primera diferenciación entre dos “razones” —una gran razón del cuerpo, y otra pequeña de la conciencia— se profundiza y detalla con la distinción entre sí-mismo (*Selbst*) y “yo” (*Ich*), en correspondencia con la diferencia anterior: “Dices ‘yo’ y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, -tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo”<sup>15</sup>. Para Nietzsche este “yo” solo es un efecto superficial de una razón más potente, oculta hasta ahora, impensada y despreciada por ese pensar, pero que se mantuvo siempre actuante en el cuerpo: “Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [*Selbst*]. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo [*Ich*]<sup>16</sup>.” Lo que nos queda claro es que para Nietzsche existen fuerzas configurando el cuerpo que estarían ocultas, opacas, encubiertas, disimuladas, reservadas, omitidas, calladas o silenciadas, pero que son determinantes a la hora de configurar nuestro cuerpo. Y que, en determinado momento, se abren paso por exceso dominando el sistema de fuerzas, expresándose y descubriéndose manifiestamente en un acto creativo fundante de mundo: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso,

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 60. No podemos dejar de señalar aquí que aparecen dos características comunes a la hora de calificar al Buda: el sapiente, el despierto (lit. en pali: “Buda”). El profundo conocimiento e interés de Nietzsche por esta doctrina ha quedado atestiguado a lo largo de su obra.

<sup>12</sup> Debemos señalar la diferencia que hace el alemán entre sus nociones de “cuerpo”: el materialismo y biologismo de *Körper*, como simple *res extensa*, como materia inerte. Y la referencia fisiológica a *Leib* como la corporalidad, el cuerpo vivo, orgánico, el centro emisor y receptor de la pluralidad de fuerzas.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 60. Aquí la relación entre la “gran razón (del cuerpo)” [*große Vernunft*] y la “pequeña razón (de la conciencia-*Bewusstsein*)” [*kleine Vernunft*] es de evidente resonancia kantiana y, obviamente, de alteración de esa jerarquización moderna.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61. No nos aventuraremos a señalar las simetrías con que, unos años más tarde y en otro contexto epistémico, este concepto (y, sobre todo, lo pensado con él por Nietzsche) fue relacionado con el “inconsciente” freudiano. Ya existe demasiada bibliografía seria al respecto para consultar y discutir sobre este tema.

un sabio desconocido—llámase sí-mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría<sup>17</sup>.

Quien conduce, como un pastor a su rebaño de fuerzas, al cuerpo plural es ahora “El sí-mismo [quien] dice al yo (*Ich*): ‘¡siente dolor aquí!’ Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo para eso *debe* pensar. El sí-mismo dice al yo: ‘¡siente placer aquí!’ Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo para eso *debe* pensar.”<sup>18</sup> El pensar racional, como la actividad racional entronizada por la tradición metafísica occidental, ahora queda subsumida (y desplazada a un segundo momento) por la centralidad y anterioridad del *Selbst*, que es quien origina y fundamenta todo pensar: “El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”<sup>19</sup>.

Ese cuerpo plural, como ya vimos, ahora se remite —y se sostiene— en un plexo de afectos, de instintos, emociones, aversiones, valoraciones, sentimientos, de deseos y voliciones; y ya no puede considerarse un mero organizado soporte biológico de esas fuerzas activas. La perspectiva fisiológica nietzscheana amplía el concepto de cuerpo hiperbolizándolo a través del juego plural de fuerzas que lo constituyen, lo configuran y lo exceden al traspasarlo para re-crearlo siempre otro. Se trata ahora de una nueva textura vital, fisiológica y psíquica, cuya carnalidad y consistencia le permiten a ese cuerpo experimentarse de un modo totalmente desconocido por la tradición occidental o, lo que es lo mismo, la historia de la metafísica occidental.

El cuerpo pensante nietzscheano (deseante, sintiente) asume su punto de gravedad en sí mismo, y esto le permite un saber-de-sí, una posibilidad de verificarse y estudiarse a sí mismo en búsqueda de ese saber (que se hará *cuerpo*) que se experimentará a lo largo de esa historia vital humana: un saber de nosotros mismos, en lo vivido y en lo por vivir; la búsqueda de una “verdad nuestra”. El cuerpo para Nietzsche no es una pertenencia o una simple posesión del hombre, sino que es el espacio donde se constituye la identidad del hombre con su cuerpo, un campo de batalla donde se confrontan las diferentes fuerzas que lo configuran. En una intensa y constante confrontación se relacionan unas con otras, se miden y se combaten con la finalidad de dominación: nunca la fuerza es singular, siempre son plurales y relacionales, y dominantes; y ningún cuerpo es una mera posesión de materia orgánica por parte de alguien, sino el espacio de una dinámica circulación de fuerzas. Por lo tanto, “... el cuerpo es para el hombre el lugar de los síntomas mediante los cuales se le hace patente su existencia en el mundo: en él han quedado grabadas las decisiones y las acciones, las deformaciones que, en último término, la razón ha introducido con respecto al sistema entero de su corporalidad, constituida también por sus instintos, sensaciones, afectos y pasiones”<sup>20</sup>.

Para Nietzsche será la diferencia cualitativa y cuantitativa entre estas fuerzas la que constituya al cuerpo como campo de batalla, y las diversas intensidades de estas provocarán que una se imponga y domine, brevemente, la dinámica del sistema (el cuerpo intenso): “Yo no soy un hombre, soy dinamita”, nos dice. Teniendo en cuenta la explosión como descarga corporal de fuerzas creadoras, podemos pensar que el cuerpo nietzscheano queda definido por todo aquello que puede *hacer*, por cada uno de sus actos creativos. En ese sentido se trata de un *cuerpo agónico*, un campo donde batallan fuerzas que luchan unas contra otras, que se combaten y compiten por el dominio del sistema; por esto lo *antagónico*—para Nietzsche— será cualquier forma del *idealismo*, como huida al combate. De aquí que la imagen del cuerpo enfermo sea la

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 61. Continuando con la serie que propusimos para la lectura del *Zaratustra*, la continuidad de capítulos prosigue con “De las alegrías y de las pasiones”, donde aparecen las verdaderas virtudes, que nos son las socialmente reconocidas y valoradas, sino las “brotadas de las entrañas” de cada uno de nosotros, del campo de batallas que somos: mi propio bien, lo que amo.

<sup>20</sup> J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo, El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1998, p.53.

del “nihilista pasivo”<sup>21</sup>, de aquel que se ha abandonado a sí mismo, abandonando su cuerpo y sus instintos, negando el sentido de la tierra en pos de un alma bella y suprasensible trasmundana, incorpórea e inmaterial. Estos cuerpos enfermos, debilitados por su pasividad idealista, poseen la esperanza –ficticia y ultraterrena– que recibirán la calma a sus angustias terrenas, a sus dolores y sufrimientos; pero, sobre todo, al sin sentido de la existencia.

¿Cómo contrarrestar los instintos negadores, esas fuerzas decadentes que atentan contra nuestra expansión autoafirmativa en el mundo? Una primera respuesta la encontramos en la propuesta *dietética* que nos ofrece Nietzsche, como un claro ejemplo de su fisiológico modo de pensar. El problema de la alimentación de ese cuerpo intensivo es una cuestión de mucho interés a la hora de aumentar e incrementar a las fuerzas autoafirmativas. Nietzsche se toma a sí mismo como experimento y nos previene, nuevamente, del idealismo: “...yo negué muy seriamente mi ‘voluntad de vida’ a causa de la cocina de Leipzig, simultánea a mi primer estudio de Schopenhauer (1865)”<sup>22</sup>.

La cocina alemana, con su sopa antes de la comida, sus carnes muy cocidas, las verduras grasas y harinosas, sus dulces secos y duros como pisapapeles y la necesidad del consumo de alcohol después de la comida, ayuda a comprender el modo en que esa cultura ha desarrollado su espíritu: “...de intestinos revueltos... El espíritu alemán es una indigestión, no da fin a nada”<sup>23</sup>. También la dieta inglesa atenta contra la buena fisiología, y comparada por Nietzsche con la alemana y la francesa, representa una especie de “vuelta a la naturaleza”, “...es decir, al canibalismo, repugna profundamente a mi instinto propio; me parece que le proporciona pies *pesados* al espíritu –pies de mujeres inglesas.”<sup>24</sup> Luego de estas apreciaciones, el diagnóstico fisiológico nietzscheano calificará como mejor cocina a la del Piamonte.

Del marco general y más amplio de las cocinas, Nietzsche pasa a su propia experiencia corporal: “Las bebidas alcohólicas me resultan perjudiciales; un solo vaso de vino o de cerveza al día basta para hacer de mi vida un ‘valle de lágrimas’<sup>25</sup>; sin embargo, nuestro abstemio<sup>26</sup> amigo es un declarado enemigo del régimen vegetariano, y esto cualifica a su moral: una serie de cuantificaciones sobre la dietética, una lectura fisiológico-gastronómica de la moralidad, como un modo-de-ser-en-el-mundo. “Todavía unas cuantas indicaciones sacadas de mi moral. Una comida fuerte es más fácil de digerir que una pequeña. Que el estómago entre todo él en actividad es el primer presupuesto de una buena digestión. Es preciso *conocer* la capacidad del propio estómago”<sup>27</sup>. Aquí aparece un modo de “conocimiento”, que lejos de ser el teórico o la búsqueda epistémica de recolección de datos, tiene que ver con la fisiología, con el funcionamiento y conocimiento de nuestro propio cuerpo; y ese *conocimiento* se extiende a las órbitas de la dietética. “Por igual razón hay que desaconsejar aquellas aburridas comidas que yo denomino banquetes sacrificiales interrumpidos, es decir, las hechas en la *table d’hôte* [mesa común de las pensiones]”<sup>28</sup>.

La indagación continúa con una lista de criterios, en los que la taxonomía responde a la propia medida de límites muy estrechos y delicados que cada uno de nosotros posee: “No tomar nada entre comida y

---

<sup>21</sup> Cfr. con el “trasmundano” en nota 6.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 36-37.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>26</sup> “El *agua* basta...Yo prefiero lugares en que por todas partes se tenga ocasión de beber de fuentes que corran (Niza, Turín, Sils).” *Ibid.*, p. 38. Claramente podemos observar en esta cita la relación fisiológica que se da con el paisaje, y con la elección de esos ambientes.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 38. El galicismo *table d’hôte* responde a la llamada “mesa de huéspedes” o “mesa del anfitrión”, y en los restaurantes o comedores rurales significa que el huésped no puede cambiar el menú; el precio del alojamiento incluye la comida diaria, que se sirve para todos los huéspedes a horarios fijos, y consta de platos típicos de la región. Nuevamente podemos notar la relación fisiológica con el paisaje. Y cambiando el paisaje, en Japón esta especie de “aburrimento” gastronómico se denomina *teishoku* (定食).

comida, no beber café: el café ofusca. El *té* es beneficioso tan solo por la mañana. Poco, pero muy cargado; el *té* es muy perjudicial y estropea el día entero cuando es demasiado flojo, aunque sea en un solo grado.”<sup>29</sup> Del consejo gastro-moral Nietzsche amplía el tema al ambiente: “En un clima muy excitante el *té* es desaconsejable como primera bebida de día: se debe comenzar una hora antes con una taza de chocolate espeso y desgrasado”<sup>30</sup>.

Esta observación climática nos permite hacer el paso a la segunda respuesta<sup>31</sup> a ‘¿cómo contrarrestar los instintos negadores, esas fuerzas decadentes que atentan contra nuestra expansión autoafirmativa en el mundo?’ Y, luego de la dietética, la hallamos en la cuestión del paisaje o, en lenguaje nietzscheano, el “lugar” y el “clima”<sup>32</sup>. El ambiente será determinante para administrar bien las fuerzas que constituyen el cuerpo, y las tareas que este desarrolle se verán favorecidas o entorpecidas, y hasta malogradas, si la elección del lugar y el clima no es la correcta: “La influencia del clima sobre el *metabolismo*, sobre la retardo o la aceleración de este, llega tan lejos que un desacierto en la elección del lugar y del clima no solo puede alejar a cualquiera de su tarea, sino llegar incluso a sustraérsela del todo: no consigue verla jamás.”<sup>33</sup> Recordemos aquí la descripción del clima “*königsberguense*” que hace Nietzsche para adjetivar y cualificar la tarea del pensar de Kant: el viejo sol visto a través de la niebla y el escepticismo, y la Idea platónica pálida, sublimizada y nórdica. Y la calificación queda más contundente con “Una inercia intestinal, aún muy pequeña, convertida en un mal hábito, basta para hacer de un genio algo mediocre, algo ‘alemán’; el clima alemán, por sí solo, es suficiente para desalentar a intestinos robustos e incluso nacidos para el heroísmo.”<sup>34</sup> La *adenda* fisiológica y dietética, unida al paisaje, llega en la siguiente oración: “...el ‘espíritu’ mismo, en efecto, no es más que una especie de metabolismo”<sup>35</sup>.

La hipótesis nietzscheana nos sugiere plantear una especie de cartografía de los paisajes y climas que beneficien las fuerzas autoafirmativas del hombre, donde este es rico de espíritu, refinado, ingenioso, malvado y feliz; donde el genio fue una necesidad vital y todo esto ha dependido de un aire magníficamente seco! “París, la Provenza, Florencia, Jerusalén, Atenas—estos nombres demuestran una cosa: el genio está *condicionado* por un aire seco, por el cielo puro—, es decir, por un metabolismo rápido, por la posibilidad de recobrar una y otra vez cantidades grandes, incluso gigantescas, de fuerza”<sup>36</sup>. Nietzsche mismo, su cuerpo, se ha convertido en un finísimo, preciso y sutil instrumento de medida fisiológica y de climática ambiental, una herramienta viva y orgánica para catalogar paisajes que amplíen nuestras fuerzas autoafirmativas y nuestra finura de instintos. Los influjos dietéticos, tanto como los climáticos y meteorológicos, son leídos e interpretados por Nietzsche en su propio cuerpo, como cálculos fisiológicos de su salud o su enfermedad. Y la lista ambiental de los lugares de su enfermedad, como decadencia fisiológica, no se hace esperar: Naumburgo, Schulpforta, Turingia, Leipzig y Basilea; todos estos lugares o paisajes “idealistas”, lo que es una fatalidad para la vida.

Pareciera que hasta aquí solo hemos hecho un repertorio sin valor de pequeñas cosas indiferentes, o una banal casuística del egoísmo; sin embargo, de lo que verdaderamente se trata al tomar a la dietética, la erótica, el ambiente y el paisaje, es de la importancia determinante del orden fisiológico para el pensamiento de Nietzsche. Y, además, de cómo este ordenamiento des-configura lo aprendido y recibido

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>31</sup> También podríamos citar una tercera respuesta a nuestro planteo, y es el modo de recrearse; y los principales para Nietzsche serán la lectura y la música. Por cuestiones metodológicas, no desarrollaremos este tema, ya que preferimos concentrarnos en el tema central de nuestro trabajo: el cuerpo y el paisaje. Cfr. *Ibid.*, pp. 41-50.

<sup>32</sup> Cfr. con *fūdo*, (風土), p. 15. (ver apartado siguiente)

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39. El subrayado es nuestro.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 40.

hasta ahora: el idealismo vacío e inútil para la decadencia enfermiza del cuerpo. De lo que se trata ahora es de acrecentar lo vital de la corporalidad, y de enseñar un nuevo modo de aprender *de* y *desde* nosotros mismos como un cuerpo sano, que habita un paisaje creado por sus necesidades fisiológicas.

### Reencantando el habitar humano

En Occidente –fieles a nuestra metafísica bivalente– hemos desarrollado dos *epistemes* diferentes para tratar el tema de la espacialidad y del ser humano desarrollándose y habitando en ella: la antropología y la etnografía; sin embargo, en general atienden al espacio público, social o al espacio urbano, ya politizado, un espacio en cierto modo ya apropiado por un sujeto. Es de celebrar que en los últimos tiempos estos estudios marquen una tendencia a investigar e interpretar otros modos del espacio como los paisajes; sin embargo, se los aborda poniendo el énfasis en las relaciones sociales, de género, clase o raza (casi siempre de marcado sesgo económico), y solo en un segundo orden (o como efecto colateral) con qué percepciones, representaciones, acciones de la memoria o experiencias vivas se organiza en el lenguaje ese paisaje habitado y configurado por seres humanos.

La palabra “paisaje”, de origen francés (*paysage*: campo abierto, región, pueblo), de raíz indoeuropea \*pǎǵ/\*pǎk- (fijar, atar, arreglar)<sup>37</sup> y con sufijo -aje (conjunto) nos daría: un conjunto de expresiones ([topo]gráficas) que representan la extensión de un terreno (geo) ordenado, fijado, arreglado naturalmente y desde un punto de vista estético. Por estas razones, para nosotros, la relación paisaje/geo-grafía es inherente y consustancial, no solo entre ellas mismas, sino con el ser humano habitante de ese ambiente: quien escribe esos *topos* sobre el terreno.

El caso del paisaje asiático es tan variado como bello, y su amplitud territorial le ofrece una enorme riqueza geomorfológica y étnica. En general las determinaciones más amplias nos aportan que, para el pensamiento oriental, el punto de partida es la armonía bio-psico-espiritual del hombre con su entorno físico, es decir, con el paisaje que habita; como si tuvieran una mirada un tanto más ecológica y de conjunto. Se trata de una perspectiva psicosomática, ambiental y comunitaria o social, como si fuera una unidad y un modo del cuidado: no se trata solamente del bienestar de un individuo o un sujeto, sino que trata también del bienestar en las relaciones interpersonales, en la comunidad social, y de esta con la naturaleza, con su paisaje.

En nuestro caso nos ocuparemos de las investigaciones que hace Watsuji sobre el tema en su texto *Fūdo* (風土): *ningengaku-teki kōsatsu*<sup>38</sup> (*Fūdo*: antropología [人間学] un estudio objetivo [的考察])<sup>39</sup>. Haremos aquí solo algunas breves consideraciones sobre las tensiones y desfiguraciones traductivas que surgen a

---

<sup>37</sup> Esta raíz ha derivado en varias palabras de nuestra lengua: trabajo, país, paisano, paz, pagar, pagano y paisaje, por ejemplo. Un *paganus* es el que vive en un *pagus*, un lugar agrícola delimitado espacialmente: el pago. El francés tomará este *pays* (zona rural) y derivará en *paysan* (el habitante de esa zona); de aquí *paysage*/paisaje como un espacio natural ordenado, modelado y percibido estéticamente.

<sup>38</sup> La traducción del título es nuestra. Hay una traducción al español realizada por A. Mataix & J. Masiá, *El hombre y su ambiente*, Madrid, Ediciones Castellet, 1973. Como vemos, los traductores prefieren mantener el sentido más cercano a *Fūdo*. Sin embargo, los mismos traductores prologan la edición de *Antropología del paisaje. Climas, Culturas y religiones*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006. Es inexplicable y horrorosa la decisión editorial de aumentar y desfigurar el título para hacerlo encajar con el europeísmo editorial-académico o una moda editorial del momento, más aún cuando se especifica que es una versión revisada (y también -tristemente-, “de mayor libertad creativa”). Y menos se entiende aún, siendo ambos excelentes y profundos conocedores tanto de la lengua, como de la cultura japonesa.

<sup>39</sup> Este texto es el resultado de la investigación que realizó Watsuji entre 1927 (año de aparición de *Ser y Tiempo*) y 1935, años que nos contextualizan los temas de la obra. Y, según sus propias palabras, la obra es la consecuencia de los apuntes de sus clases de septiembre de 1928 a febrero de 1929. Todo esto está en clara relación y correspondencia con el resto de su producción temática: *Ningen no gaku toshite no rinrigaku* (*La ética como ciencia del hombre*) y también su *Rinri-gaku* (Ética).

partir de este título, para tratar de entender qué queda reprimido en los pliegues de cada una de ellas, y si se gana algo con el exceso y la inflación de un lenguaje presuntuoso y banal. Los ingleses prefieren la traducción de *Climate and Culture, A philosophical study* (Clima y cultura, un estudio filosófico), el pragmatismo académico sajón nos plantea un “estudio filosófico”; los franceses traducen *Fûdo: Le milieu humain* (Fûdo: el ambiente humano), a diferencia de sus vecinos insulares insertan “el hombre” en su ambiente; y los analíticos y sapientes alemanes, *Fudo: Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur* (Fudo: viento y tierra: la conexión entre el clima y la cultura) traduciendo en el título los kanjis de fûdo, añadiendo una explicación en el subtítulo (*Zusammenhang zwischen*); luego de la aclaración germana, el italiano parece ser el que más relación con el sentido mantiene: *Vento e terra. Uno studio dell'umano* (Viento y tierra. Un estudio de lo humano), aparece “lo humano” pero se pierde la aclaración alemana de la conexión entre cultura y clima.

Los traductores-prologuistas del texto en español nos advierten en el prólogo de su decisión de cambiar el subtítulo, que era *Reflexión de antropología filosófica*, por el de *Climas, culturas y religiones*, apoyándose en una interpretación (muy *sui generis*) “fenomenológica” del primer capítulo, y ratificada por los temas que abarcan los capítulos siguientes. No creemos que sea necesario agregar más a esta breve descripción del estado de cuestión traductivo, y por los inconvenientes que causan esas traiciones semánticas-significativas preferimos hacer una última salvedad para señalar cómo lo consideraremos nosotros.

*Fûdo* (風: viento, aire) *estilo, manera*; (土: tierra, suelo, terreno): “...abarca un área semántica muy amplia, desde características climáticas, geológicas o topográficas, hasta la fertilidad del suelo y la configuración del paisaje”<sup>40</sup>, nos aclara el mismo Watsuji. El diccionario nos ratifica esta definición y agrega un *plus*: características naturales, topografía, clima, rasgos espirituales. Se trata de dos *kanjis* que resumen a dos la “teoría de los cuatro elementos” (aire, tierra, fuego y agua), la antigua cosmovisión china importada por Japón hace varios siglos. Pero ¿por qué esos dos y no otros? Podríamos aventurarnos a pensar que con *fûdo*<sup>41</sup> se percibe mejor la relación entre el entorno natural y las circunstancias de la vida humana, y esto le permite a Watsuji “...resaltar la importancia de la ambientalidad (風土性: *fûdosei*) –clima y paisaje– como elemento estructural de la existencia humana”<sup>42</sup>. Esta ambientalidad debe ser pensada en su carácter no-objetivada, en una relación entre la existencia humana –en su condición de subjetividad– y el medio ambiente que la contiene; el ambiente no es un mero entorno físico-climático, sino una existencial expresión subjetiva de todo ser humano. Dice D. Johnson: “... *fûdosei* no es simplemente una interpretación cultural o la proyección de significado sobre una naturaleza que de otra manera estaría ‘desnuda’; un *fûdosei* es lo que nos parece ser, a saber, un espacio ambiental natural cargado de significados y rico en texturas con cualidades y valores”<sup>43</sup>.

Claramente podemos intuir que el interés del pensamiento de Watsuji tiene que ver con las configuraciones de las relaciones humanas, de la interacción entre individuo-ambiente-sociedad. De ahí que sostenga que para llegar a pensar esto, primero hay que definir qué sea ser humano: la ética para Watsuji es una antropología, es un modo de aprender a ser humano.

<sup>40</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje, Climas, cultura y religiones*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 23.

<sup>41</sup> Para evitar confusiones en adelante utilizaremos *fûdo*, y lo dejaremos sin traducir, luego de todas las aclaraciones semánticas y traductivas que hicimos. En relación con esto y manteniendo la coherencia traductiva, traduciremos 風土性: *fûdosei* como “ambientalidad”, como la función de *fûdo* (y no “climaticidad”, de la que preferimos alejarnos por no ser lo suficientemente abarcativa) ya que el sentido que parece darle Watsuji a este neologismo es el de separarlo de la confusión entre el clima con el medio ambiente natural, y en el que caen algunos de sus traductores. El neologismo 風土性: *fûdosei* como “ambientalidad” es una respuesta de Watsuji a la “historicidad” heideggeriana como incompleta estructura de comprensión del ser humano (como *Dasein*), y su falta de “espacialidad”; y sugiere la relación entre esa temporalidad histórica y los significados culturales y paisajísticos que se le van otorgando para convertirla en un proceso.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>43</sup> D. Johnson, “Naturaleza, Cultura y mundo de la vida. Algunas consideraciones ontológicas”, en *Theoría, Revista del Colegio de Filosofía*, N° 38, junio 2020, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 162.

Para nosotros *fūdo* es un operador teórico y práctico que nos permite acceder a una mayor comprensión del ser humano, ya que vincula el aspecto geográfico y topológico del ambiente –como clima y paisaje–, con la existencia humana como historia de sus expresiones culturales. De este modo la historicidad y la ambientalidad son dos recorridos fenomenológicos del ser humano, son dos de sus expresiones existenciales, que no hacen más que remarcar la inter-relación y la mutualidad entre ser humano y ambiente (clima y paisaje). Esta doble conexión interna vincula y modifica nuestros aspectos culturales y naturales a la vez: inevitablemente la geografía, la topología, el clima (temperaturas, humedad, lluvias, etc.), el ambiente (océano, montaña, llanura, flora y fauna) y las expresiones culturales (arquitectura, vestimenta, arte, dietética) nos configuran como individuo, tanto como seres sociales.

Como podemos notar, en Watsuji no hay ninguna escisión primordial u originaria entre naturaleza y cultura: el ser humano se encuentra inmerso en la dimensión natural e inter-relacionado culturalmente con ella; cuando decimos “naturaleza” o “cultura” no se trata de ninguna abstracción, sino de una estructura dual de la existencia humana concreta, que es individual y social-colectiva a la vez (o temporal y espacial a la vez). Y todo esto a pesar de que “Es obvio que la vida humana transcurre en el marco de unos territorios determinados, cuyo ambiente nos circunda, independientemente de nuestras preferencias”<sup>44</sup>.

La conclusión (o, lo que es lo mismo, el punto de partida) de Watsuji es clara y contundente: “la vivencia del paisaje forma parte de nuestra vida cotidiana”, escapándose de la mirada científica y objetivante de las ciencias naturales. La *ek-sistencia* –de claras resonancias heideggerianas– se caracteriza por un estar-ahí-afuera habitando un ambiente y compartiéndolo con otros existentes, y “Para designar esta realidad preferimos, en vez del término técnico de relación intencional, usado por los fenomenólogos, la expresión japonesa *aidagara* (parentesco o relación interpersonal)”<sup>45</sup>.

El modo en que nos encontramos con nosotros mismos en correlación interpersonal con y en el *fūdo* es en 間柄 (*aidagara*: relación, afinidad, conexión, términos). El *kanji* 間 (*aida*) dice: “intervalo”, “espacio”, “entre”, “inter-”; y 柄 (*gara*) dice “diseño”, “patrón”, “construir”, “figura”. La consideración que resalta Watsuji es la del “entre” como la espacialidad donde se ponen en juego la intersubjetividad y lo inter-relacional, el yo como individuo y el nosotros social, la estética con la política como modos de la ética: resumiendo, es el punto de partida y el de llegada de lo humano como humano. Pero hay más: ese modo de la relación que es el “entre” se constituye como un ida y vuelta del yo al *fūdo*, y en el recorrido aprendemos a conocernos a nosotros mismos. Es decir, *aidagara* es una instancia reflexiva y cognitiva a nivel concreto y existencial, además de estética y ambiental: es una autocomprensión de la propia existencia. “Así es como en el clima y el paisaje el ser humano se descubre a sí mismo. Y en esa comprensión de sí mismo se orienta hacia una libre configuración de su vida”<sup>46</sup>.

Es una relación evidentemente corporal cárnica y una auténtica vinculación subjetiva en un “entre” con los demás, que excede a lo psicológico o simplemente físico de las relaciones: no hay relación humana que no esté vinculada por la corporalidad, en una espacialidad con los demás: “La autocomprensión del ser humano en el paisaje y el clima se muestra al mismo tiempo en el descubrimiento de esos recursos y no se reduce, sin más, a la captación de un objeto”<sup>47</sup>.

間柄 (*aidagara*) nos señala la inseparabilidad de la corporalidad, como subjetividad concreta e individual, de la esfera de lo social –o comunidad– y ambiental a la que pertenecemos: existir en *aidagara* es existir como vida cotidiana y concreta que se desarrolla en un determinado ambiente –paisaje y clima– entrelazados ontológicamente: “El estilo de las viviendas responde a un modo establecido de construir-las, que no ha surgido con independencia del clima y paisaje locales... Son diversos condicionamientos

---

<sup>44</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje*, op. cit., p. 23.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 29.

a los que ha de acomodarse la construcción de la vivienda... Por tanto, el estilo de construcción refleja la manera en que el ser humano se comprende a sí mismo en el clima y el paisaje<sup>48</sup>. Lo mismo ocurre con la vestimenta que, aunque es más fácil y rápida de trasladarse que los patrones de la arquitectura, para Watsuji por más exportaciones que sufra, nunca se desprenderá de las particularidades paisajísticas que la vieron nacer.

Pero lo más importante para nosotros es aquello que toca a la dietética, ya que la alimentación se muestra como un elemento determinante donde se patentiza la cuestión climática y paisajística. Las limitaciones y posibilidades en la elección de la comida, de los ingredientes vegetales y/o animales que componen la dieta de un determinado lugar, no pasan íntegramente por el gusto por las verduras o la carne; tampoco es totalmente determinante la posibilidad de definir el gusto por el desarrollo de las condiciones de la ganadería, de la agricultura o la pesca de un determinado lugar. Nuestro modo de alimentarnos no se orienta a la búsqueda de cualquier alimento en general, sino que se inclina hacia aquellos que son significativos (y significantes) para cada ser humano que los consume: “Pesa más el clima que la ideología para imponer el vegetarianismo o el régimen de carne<sup>49</sup>. Contundente conclusión de Watsuji de tono claramente fisiológico que, partiendo de esta base climática/paisajística, sumadas las especificidades en la dietética, se emparenta con el gesto deconstructivo nietzscheano de pensar la historia de la metafísica occidental mediante una fisiología. El ser humano se subjetiviza e individualiza en este marco de contención y comprensión vital, fisiológico, orgánico y vivo que es el ambiente (como clima-paisaje-dietética): “Nuestro apetito no se orienta a cualquier clase de alimento en general. Nos apetece especialmente una cocina familiar de larga tradición. Cuando tenemos apetito no deseamos comer en general, sino concretamente; el cuerpo nos pide pan o arroz, carne o pescado<sup>50</sup>. El cuerpo se individualiza también desde la dietética, siendo esta un reflejo y un resultado consecuente de toda una tradición histórica, climática y paisajística de un lugar: cuando comemos también consumimos significantes. Y “En la forma de cocinar se plasma la manera de comprenderse a sí mismo un pueblo a través del clima y paisaje a través de los siglos.”<sup>51</sup>

Para nosotros la dietética es una de las expresiones centrales para cualificar el 間柄 (*aidagara*), sobre todo en lo que posibilita el vínculo entre el individuo y lo social, entre el ser humano y su ambiente. El acento de Watsuji –y de Nietzsche– no es una simple indagación meteorológica o geográfica apelando a la ayuda de las ciencias naturales; muy por el contrario, se trata de pensar el clima, el paisaje, el ambiente y su correspondiente dietética, como condicionamientos a la hora de comprendernos a nosotros mismos como seres humanos: “Geografía e historia, paisaje y cultura son inseparables. Pero esto es algo que solamente se ilumina a la luz de la estructura fundamental de la vida humana<sup>52</sup>. En este punto, tanto en Watsuji como en Nietzsche, la antropología se entrelaza fundiéndose en una ética.

No se trata de un mero determinismo geográfico que tiene consecuencias en lo étnico, sino que apunta más a lo geosférico, ya que no hay delimitaciones claras en el *fūdo*; tampoco se trata de un significativo vacío y platónico que se debe rellenar con las características de cada región del planeta, sino del modo de “parcelarse” indeterminadamente ese *fūdo* concreto y material (paisaje-clima) en cada *aidagara*. Cada taxonomía de *fūdo* revela la inteligibilidad natural y material que nos configura como “entre” determinado, que nos ayudan a comprendernos como seres humanos individuales y sociales a la vez. En todo caso se trataría de una aproximación a lo que Félix Guattari<sup>53</sup> llama “las tres éticas” (medio ambiente, relaciones sociales y subjetividad humana), que se manifestarían en el plano ético-político articulando la ecosofía. O, como

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>53</sup> Véase F. Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pretextos, 1996.

sostiene Christine Greiner: “La mesología watsujiana se ha definido como una ontología hermenéutica de los ambientes humanos...El ambiente que baña el cuerpo del animal es un eco-tecno-simbólico y en el momento de la ‘reunión’ del cuerpo animal con el medial se constituye el ser humano”<sup>54</sup>.

Por lo tanto, eso que somos, el ser que somos como individuos se recorta sobre el horizonte natural e histórico-cultural de un *fūdo*, o como nos aclara D. Johnson: “...un *fūdo* depende de sí mismo para ser mediado y así ser revelado a través de la cultura. Y esta naturaleza tal como es experimentada y vivida –la naturaleza reencantada– es lo que la naturaleza es más plenamente. De este modo, el concepto de *fūdo* ofrece perspectivas para un reencantamiento parcial de la naturaleza y, por lo tanto, la posibilidad de volver a encontrarnos en casa en el mundo”<sup>55</sup>.

Nuestra reflexión apunta a considerar que la psicología, la filosofía de la mente, la zoología, la fisiología y la anatomía, por un lado; la geografía, la sociología, la ecología y la antropología por el otro, no alcanzan todas ellas para abarcar la complejidad del ser humano en tanto ser histórico-temporal y espacial e individuo y ser social a la vez, sin caer en un pensamiento dialéctico que primero separa, divide y fragmenta hasta la exageración, para nuevamente tratar de reunir esas mismas porciones particuladas y fraccionadas en un ser humano.

Si el paisaje es una forma de prolongación del cuerpo humano, y condiciona a este como ambiente, la relación individuo-mundo natural, individuo-sociedad e individuo-sí mismo, debemos tener en cuenta todas estas relaciones que se dan en ese “entre” concreto que nos contextualiza. La mutualidad *entre* ser humano/ambiente, *entre* paisaje/cultura, *entre* ser humano/ser no humano, revela esa interconexión que hemos olvidado, reprimido o dejado de pensar en nuestra cultura desde hace mucho tiempo. Quizás esa serie de detalles, casi insignificantes a la reflexión “seria y racional” que hacía Nietzsche hace varias décadas como significativas a la hora de pensar fisiológicamente, hayan tenido un rebote como eco en un lugar y tiempo distante, geográfica y culturalmente, como el Japón de Watsuji.

Y llegados aquí, y con ambos, decir “antropología” es lo mismo que decir “ética-política”, como medio de lograr una mayor comprensión de lo que somos como seres humanos. Una ética que nazca del vínculo inherente con el ambiente, y que nos permita por fin –como sugiere Maffesoli–, volver a habitar nuestro mundo como si este estuviese re-encantado.

---

<sup>54</sup> C. Greiner, *Lecturas del cuerpo en Japón*, Buenos Aires, Notaciones Abisales, 2018, p. 52.

<sup>55</sup> D. Johnson, “Naturaleza, Cultura y mundo de la vida. Algunas consideraciones ontológicas”, *op. cit.*, p. 169.

## Ma 間: Un modo de habitar el “entre”. Apuntes sobre el espacio y el cuerpo en Japón

Karen Garrote

Intentar acercarnos a una cultura en la que no hemos nacido, en la que no hemos sido educados, de la cual solo tenemos un atisbo, un grano de arena ínfimo en un mar de desconocimiento, es una tarea inmensa y trabajosa. Si esa cultura, además, resulta no ser occidental, ingresamos en un campo complejo. Si en ese intento nos aventuramos a descubrir el terreno del cuerpo y sus modos de habitar el espacio, el paisaje es más bien desolador. Pero la atracción, la curiosidad y la fascinación por eso otro y diferente a todo lo conocido siempre podrá más y se hará lugar. Allí donde la lengua es otra e incierta, allí donde los códigos son completamente ajenos y el cuerpo se desenvuelve en medio de narrativas a contrapelo de toda norma lisa y por fuera del entramado eurocéntrico al que estamos tan acostumbrados, algo del orden de la comodidad estalla y queda conmovido.

Si, como afirma el antropólogo Claude Lévi-Strauss, “las culturas son por naturaleza inconmensurables”, la pregunta girará siempre en torno a una misma cuestión: cómo tratar con la alteridad. Cómo emitir juicios de valor acerca de una cultura que no es la nuestra. De qué modo lidiar con lo diferente. Evitar el exotismo a toda costa, cualquier aproximación “orientalista”, y dejar de lado toda operación de fetichización deberían instaurarse como reglas a la hora de expresarnos acerca de cualquier aspecto de la cultura japonesa y de las culturas orientales en general. Por lo tanto, el acercamiento que se propone en este escrito, tenderá a evitar cualquier operación de apropiación o de identificación plena con la cultura a analizar, para mantenernos al margen de cualquier ejercicio de violencia y de cualquier deseo de representar al otro. Esto nos permitirá abrir nuestra experiencia a perspectivas diferentes y completamente alejadas de las propias. De esta manera podremos lograr que la alteridad se transforme en “un estado de creación, o sea: al exponerse a la diferencia se constituyen experiencias que no se restringen a ningún tipo de identidad dada *a priori*”<sup>2</sup>. Llegados a este punto, serán nuestras propias vidas las que quedarán conmovidas y desestabilizadas a partir de la experiencia de lo diferente como si “el descubrimiento del otro asegurase la invención de sí en un flujo continuo, para siempre inacabado, teniendo como punto de partida la empatía y ya no la dicotomía *yo y el otro*”<sup>3</sup>.

Nos preguntamos, siguiendo en esto a Francois Jullien, por el modo de ingreso al pensamiento de Oriente, teniendo en cuenta la “intraducibilidad” de sus nociones fundamentales. No podemos ingresar en un pensamiento clasificando y midiendo, pues esto nos alejaría de lo esencial que lo constituye. Ingresar en el pensamiento de Oriente en general, y del japonés en particular, solo puede lograrse pasando a través de él para comenzar a interrogarnos acerca de sus supuestos: leer esa cultura a partir de la diferencia, “profundizando la distancia y haciendo que operen los contrastes. Pero leer así de lejos, tomando distancia, no implica leer en general y de manera vaga. Por el contrario, es intentar leer aún más de cerca, explorando,

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *La otra cara de la luna. Escritos sobre el Japón*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, p. 15.

<sup>2</sup> C. Greiner, *Fabulaciones del cuerpo japonés*, Buenos Aires, Notaciones Abisales, 2019, p. 12.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 16.

por ese rodeo, los prejuicios y los presupuestos que se encuentran allí ocultos y sedimentados”<sup>4</sup>. Esa cercanía, planteada a partir de una lejanía, nos posibilitaría ingresar en el pensamiento del otro comenzando a cuestionarnos según el punto de vista de ese otro, saliendo de nuestro lugar de comodidad occidental para ver lo que hay por fuera de nuestro rango visual. Ingresar implica, dirá Jullien, desplazarse, salir de casa, explorar lo desconocido abandonando nuestras herramientas de análisis tradicionales. Abandonar la casa es también abandonar nuestras certezas, nuestras perspectivas, y lo más importante, es dejar de ver al otro desde la rareza, pues esto solo prueba que “cuanto más vistoso y espectacular resulta el ‘otro lugar’, menos perturba”<sup>5</sup>. Es necesario salir de la comodidad de nuestra casa occidental hecha de concreto sólido, abandonar cada prejuicio y presupuesto para llegar al umbral de otro espacio, donde habitan otros cuerpos, comunicados entre sí por paredes de papel de arroz, donde las luces y las sombras se perciben, donde nada ha sido forjado para oscurecer y bloquear. Como contrapartida, debemos darnos el permiso de ingresar en un pensamiento que atesora la permeabilidad entre el espacio que se habita y el cuerpo.

## El afuera

No es nuestro propósito realizar un estudio comparado Oriente-Occidente, pero a modo de ingreso a este otro umbral, nos detendremos en algunas consideraciones en relación al “habitar” occidental contemporáneo. En *Carne y piedra*<sup>6</sup>, Richard Sennett se propone contar la historia de la ciudad occidental a través de la experiencia corporal de sus habitantes. El impulso que lo lleva a escribir este libro es un desconcierto: la privación sensorial que observa en la mayoría de las edificaciones contemporáneas. El desarrollo de la urbanidad actual está caracterizado por el “embotamiento”, la “monotonía” y la “esterilidad táctil”. En un comienzo atribuye el problema a una incapacidad profesional: “los arquitectos y urbanistas contemporáneos de alguna manera habían sido incapaces de establecer una conexión activa entre el cuerpo humano y sus creaciones”<sup>7</sup>, pero luego caerá en la cuenta de que el conflicto es mucho más complejo y amplio. Reflexionará profundamente acerca del modo en el cual las relaciones que los cuerpos establecen con el espacio en el que se encuentran, determinará también el modo en el cual las personas van a relacionarse entre ellas, el modo de ver y de tocar, el modo de acercarse o distanciarse. Observa una paulatina fragmentación del espacio atravesada por una nueva experiencia corporal que dará lugar a una nueva geografía, y que tiene que ver con la experiencia de la velocidad. El espacio se ha transformado en un lugar que hay que atravesar velozmente, de manera que la funcionalidad del mismo comienza a medirse a partir de la facilidad con la que podemos atravesarlo o salir de él. El espacio urbano se convierte en una “mera función del movimiento” haciéndose menos estimulante: “El conductor desea atravesar ese espacio, no que este atraiga su atención. La condición física del cuerpo que viaja refuerza esta sensación de desconexión respecto al espacio. La propia velocidad dificulta que se preste atención al paisaje”<sup>8</sup>.

La geografía actual exige un mínimo esfuerzo físico o participación, las tecnologías actuales del movimiento le quitan al cuerpo toda experiencia relacionada con la contemplación y la observación, el entorno pasa a ser un estorbo en nuestro camino: nada debe desviar al viajero contemporáneo, que “como el espectador de televisión, experimenta el mundo en términos narcóticos. El cuerpo se mueve pasivamente, desensibilizado en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y disconti-

<sup>4</sup> F. Jullier, *Entrar en un pensamiento o las posibilidades del espíritu*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2021, p. 10.

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 25.

<sup>6</sup> R. Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>7</sup> R. Sennett, *Carne y piedra. op. cit.*, p. 18.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 20.

na”<sup>9</sup>. El temor al roce con el otro es el resultado de una planificación urbana que ha sostenido como regla “liberar al cuerpo de resistencias”: tocar al otro es percatarse de su existencia, un claro riesgo a evitar. Un flujo de circulación ordenado tendrá siempre como objetivo la ausencia de contacto, y en este flujo, los cuerpos que circulan son cuerpos pasivos totalmente inconscientes de la existencia de los demás y del paisaje que los circunda.

Este pequeño apunte, esta relectura del texto de Sennet, nos permitió traer a la memoria una frase incansablemente citada de Lafcadio Hearn en relación a la diferencia entre los japoneses y los occidentales acerca de los modos de habitar y de construir: “En términos generales los occidentales construimos para perdurar; los japoneses para desaparecer”<sup>10</sup>. La casa tradicional japonesa se construye con materiales tendientes a la desaparición: madera, bambú, papel, barro. Debe poder mezclarse con el paisaje para, con el paso irremediable del tiempo, desaparecer junto con él. La sensación visual será la de una construcción que surge del entorno, que forma parte de él, y no la de una que ha sido implantada en él, como sucede con la mayoría de las construcciones occidentales. En toda la cultura japonesa encontramos una “ausencia total de lo que podríamos llamar solidez; y un evidente sentido de transitoriedad subraya casi todos los aspectos de la vida exterior de este pueblo”<sup>11</sup>. La ciudad típica japonesa, a lo largo de los años, ve alterada su forma y sustancia permanentemente. Muchos de los templos (como el de *Ise*, por ejemplo) se reconstruyen cada veinte años. Lo mismo sucede con las casas: no se construyen para perdurar en el tiempo. En una geografía azotada constantemente por terremotos, *tsunamis* y distintas catástrofes naturales, lo que importa no es la casa, sino el suelo. La amenaza constante de inestabilidad hace que la concepción japonesa de la arquitectura actual esté basada en la idea de impermanencia<sup>12</sup>. En Japón “la gente no tiene casas ancestrales. La estructura más venerada por los japoneses no es la casa natal sino la sepultura”<sup>13</sup>. El ambiente, el clima y el paisaje son elementos estructurales de la existencia humana. La vida transcurre en torno a determinados territorios, cuyo ambiente nos circunda independientemente de nuestras preferencias. Esta vivencia paisajística forma parte de nuestra cotidianeidad. Geografía, historia, paisaje y cultura se añan teniendo como eje común la estructura de la existencia humana. El filósofo japonés Tetsuro Watsuji (1889-1960) ilumina particularmente esta cuestión.

En 1935 Watsuji publica *Fūdo: ningengaku-teki kōsatsu* (*Clima: Un estudio antropológico*), traducido de varias maneras. El original japonés *Fūdo* (風土) se compone de los ideogramas “viento” y “tierra”, respectivamente, que a su vez designa el clima, el paisaje y la cultura. La versión inglesa lo traduce como “clima y cultura”. La traducción al español de Juan Masiá y Anselmo Mataix opta por traducir *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Como sostienen estos últimos, no podemos dejar de mencionar el carácter filosófico-antropológico de la reflexión de Watsuji, quien “vivió la preocupación por lo humano desde su propio arraigo en la cultura japonesa y reflexionó sobre el sentido de la antropología filosófica desde ese contexto”<sup>14</sup>. En *Fūdo* se aborda la conciencia de la propia existencia como obra paisajística. Watsuji entiende toda reflexión ética como una pregunta por el significado de lo humano. Analizar la estructura básica de la existencia humana es anterior a cualquier fundamentación ética posible. Este enfoque conlleva una antropología y una ética (habría aquí una co-pertenencia de ambos términos) de índole comunitaria y relacional, donde individuo y comunidad interactúan. Partiendo de la inserción del hombre en el espacio y en el tiempo, y, por ende, en el mundo, va desarrollándose esta visión ético-antropológica de

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>10</sup> L. Hearn, *Kokoro. Ecos y nociones de la vida interior japonesa*, Barcelona, RBA, 2002, p. 39.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 41.

<sup>12</sup> En la concepción de fugacidad podemos ver la fuerte influencia ejercida por el budismo zen, especialmente en lo que respecta a la teoría de la aniquilación y la concepción de la “casa” como “refugio temporal del cuerpo”, y el cuerpo como un abrigo momentáneo y pasajero a punto de disolverse en cualquier momento.

<sup>13</sup> L. Hearn, *Kokoro, op. cit.*, p. 41.

<sup>14</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 10.

cuidado en distintos niveles relacionales: entendiendo al ser humano como *ningen* (人間 conformado por los caracteres de “ser humano” y “espacio entre”, *nin* y *gen*, respectivamente) observamos que somos *aida*, interrelación e intersubjetividad. El ser humano individual es, para Watsuji, el ser humano que vive en comunidad y en sociedad. La estructura básica de su existencia es la de individuo y totalidad simultáneamente. Los japoneses llevan en su interior desde tiempos inmemoriales la indistinción entre lo propio y lo alieno, lo cual permite un diálogo intercultural a contrapelo de todo posible choque de civilizaciones. Somos originalmente *aida*, “interrelación e intersubjetividad. Por eso la ética es esencialmente antropología, en el sentido de ‘aprendizaje de lo humano’ para humanizarse”<sup>15</sup>.

Watsuji reside algunos años en Alemania luego de obtener una beca y durante su estancia recorre Europa hasta su retorno definitivo a Japón en 1928. La estadía en Europa fue de carácter esencial para Watsuji, sobre todo en lo que respecta al acercamiento a la obra de Martin Heidegger. Será justamente en *Fūdo* donde se verá plasmada la reflexión en torno al pensamiento del filósofo alemán. Allí donde Heidegger ubica la temporalidad como condición para la comprensión del *Dasein*, Watsuji optará por la espacialidad. Watsuji comenzó a pensar que

la espacialidad es parte de la estructura existencial del hombre, tanto como la temporalidad en *Ser y Tiempo* de Heidegger. Sin embargo, Watsuji no trata acerca de la medida en que el ambiente natural es una norma para la vida humana. Nos percibimos dentro de un ambiente y en él nos vamos formando. Por eso, el ambiente concreto está entrelazado con nuestra existencia y nuestra historia (...). Los patrones climáticos, nos dice Watsuji, son al mismo tiempo patrones históricos<sup>16</sup>.

Paisaje y clima van reflejándose en todas las expresiones que conforman la vida humana: literatura, arte, costumbres, creencias religiosas, etc.

La temporalidad desvinculada de la espacialidad en Heidegger se debe, según Watsuji, al carácter individual del *Dasein*. En su planteo, Heidegger trata la existencia humana como existencia meramente individual, dejando de lado su doble estructura: individual y social. Esta dualidad nos revelaría, según Watsuji, una temporalidad inseparable de una espacialidad: “así se manifiesta en su verdadera faz la historicidad, no suficientemente concreta en la obra de Heidegger. Es entonces cuando la historicidad se muestra claramente como inseparable de la ambientalidad”<sup>17</sup>.

Climas y paisajes son histórico-culturales, por esta razón los tipos de clima y paisaje serán paradigmas de determinadas formas de historia y cultura. El patrón climático del monzón es húmedo y cálido, el del desierto seco, el de las praderas templado y seco, y cada uno de estos paradigmas se corresponde con determinadas características individuo-colectivas de cada región y sociedad particulares. Los tres tipos de climas que describe Watsuji serán el monzón, el desierto y la pradera, que exigirán del hombre determinados esfuerzos y determinadas características. La estructura de la región monzónica tendrá que ver con la aceptación y la sumisión. La humedad del monzón bajo la forma de lluvias torrenciales, implica la renuncia a todo tipo de resistencia por parte del hombre. La estructura del desierto obliga al hombre a constituirse en comunidades para poder luchar contra la sequedad de la naturaleza desértica. El hombre del desierto no puede vivir solo. Se opone a la naturaleza al configurar su ciudad, y la fuerza es la fuerza del grupo, de la tribu. Es interesante destacar cómo Watsuji considera que el desierto no es únicamente un territorio, sino una “realidad social e histórica”. El hombre puede abandonar el desierto como espacio, pero no puede abandonarlo como realidad social e histórica: “Para abandonarlo, el hombre ha de evolucionar hacia otra forma social e histórica; pero, aunque lo logre, el hombre no abandona del todo su pasado, sino

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 13.

<sup>16</sup> A. J. Zavala, *La otra filosofía japonesa. Antología. Volumen II.*, México, El colegio de Michoacán, 1997, p. 65.

<sup>17</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje, op. cit.*, p. 18.

que lo preserva. Aunque el hombre del desierto se establezca en un terreno rico en agua y se convierta en agricultor, se producirá una evolución del mismo hombre del desierto y no algo completamente nuevo<sup>18</sup>. El único modo de escapar del propio clima es atravesándolo. Se debe conquistar el clima, y el modo de hacerlo es “mediante la realización histórica de la toma de conciencia del propio clima”<sup>19</sup>. La pradera permitió llegar a lo puramente contemplativo, abrió la posibilidad a la teoría (Grecia). La pradera de Europa occidental tiene un carácter mucho más sumiso que la de Europa Meridional. Cultura, ambientalidad e historicidad son dos caras de una misma moneda: “no se pueden separar una de la otra. No hay producto histórico que no lleve el sello de su carácter climático ambiental, ni hay forma alguna climático-ambiental que no lleve consigo un carácter histórico. Por eso, en los productos históricos encontramos el clima y en los fenómenos del clima podemos leer la historia”<sup>20</sup>.

La peculiaridad monzónica de Japón es de índole tifónica, lo cual provoca un tipo de existencia caracterizada por la resignación y la receptividad. Japón posee uno de los climas más peculiares de la región monzónica: es a la vez tropical y frío. En verano hay arroz, típico de zonas tropicales, y en invierno trigo, cultivo que requiere poca humedad y mucho frío. El bambú, típico de zonas tropicales, estará cubierto de nieve en invierno, condición que le ha permitido mutar y transformarse en flexible y curvo. Los cambios de ritmo en las estaciones y los sentimientos son también típicos del Tifón: “la receptividad japonesa no solo tiene abruptos cambios y tenacidad a través de ellos, sino que está llena de resignación a través de la resistencia, y por ello es irascible. Al japonés los vientos violentos y abundantes lluvias le llevan a la resignación, pero el tifón le provoca un ánimo belicoso”<sup>21</sup>. El cerezo es uno de los símbolos de la tenacidad japonesa por excelencia. Florece de forma repentina y apresurada, y de igual modo caen sus pétalos. Aquí se revela el temple de ánimo japonés, caracterizado por la resignación repentina, y por dar la vida sin apegarse a ella. Si bien el japonés no conquistó la naturaleza, ni le opuso resistencia como enemigo, logró alcanzar cierto ánimo combativo y resistente. Esta es la forma de existencia del japonés,

un copioso desbordarse de la emotividad, determinado por un cambio continuo donde late la perseverancia, y que contiene en cada momento de ese cambio perseverante una vehemencia inesperada. Esta vitalidad emotiva en su resistencia se hunde en la resignación, y en el reverso de ese surgir repentinamente contiene la tranquilidad de una renuncia y un abandono también repentinos. Es una violencia de pasión sosegada y tranquila y desinterés combativo. Este es el carácter nacional de Japón<sup>22</sup>.

### El adentro (o más bien el “entre”)

Una vez caracterizado el “afuera”, el clima y el paisaje como elementos estructurales de la existencia humana, el ambiente que nos circunda y forma parte de nuestra cotidianeidad, es necesario caracterizar el “adentro”. En la cultura japonesa, el interior (en este caso, nos referimos al interior del ser humano y al interior del espacio que se habita, la casa) es en realidad un “entre”. Como ya expresamos anteriormente, la palabra japonesa que designa al ser humano es *ningen*: 人間 conformado por los caracteres *nin* (“ser humano”) y *gen* (“espacio entre”), de modo que el ser humano se constituye como tal a partir de una interrelación y de una intersubjetividad. Siguiendo a Watsuji, el individuo es tal porque vive en el marco de una comunidad y en sociedad. Por lo tanto, la estructura existencial común a todos es la coexistencia

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 79.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 66.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 147.

<sup>21</sup> Zavala, Agustín J., *La otra filosofía japonesa. Antología. Volumen II., op. cit.*, p. 66.

<sup>22</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje, op. cit.*, p. 173.

individuo-totalidad. El *kanji* 間 tiene distintas acepciones y pronunciaciones, nos detendremos en las fundamentales a fin de comprender mejor el concepto de “entre” que aplicaremos tanto al ser humano como al espacio y al tiempo en relación al habitar. Está conformado por unas puertas 門 y por el sol 日, ya que el sol se ve a través de las puertas entreabiertas durante un intervalo de tiempo. Se trata de un *kanji* que se refiere tanto al tiempo (duración, intervalo) como al espacio (una habitación, por ejemplo).

**Ken (けん):** Contador utilizado para numerar los espacios entre pilares, como en *ningen* (人間, ser humano).

**Kan (かん):** Intervalo, período de tiempo, entre.

**Aida (あいだ):** 1-Espacio (entre), brecha, intervalo, estirarse.

2-Período de tiempo, durante, mientras tanto.

3-Entre (dos partes o cosas).

4-Entre (un grupo).

5-Relaciones (entre), relación.

6-Punto medio, promedio, medio camino, término medio.

7-Debido a, porque.

8-ま : espacio negativo.

**Ma (ま):** Tiempo, pausa, espacio, habitación. Se define esta acepción de *Ma* como “espacio negativo”. *Ma* puede ser traducida como “hueco”, “espacio”, “pausa” o “el espacio entre dos partes estructurales”.

El concepto espacial se experimenta de forma progresiva, a través de intervalos de designación espacial (la palabra *Ma* que designa al espacio en japonés sugiere siempre la idea de intervalo). Se describe como una “conciencia del lugar”, no en el sentido de una entidad tridimensional cerrada, sino como la conciencia simultánea de la forma y la no forma derivada de una intensificación de la visión<sup>23</sup>.

*Ma*, junto a otros conceptos estéticos japoneses como *mono no aware* o *wabi sabi*, representa la belleza subyacente en el vacío o en lo sin forma, algo que no puede ser transmitido por un objeto tangible o por una descripción. La belleza de *Ma* radica en la incapacidad de su representación. En la ambigüedad de este término yace su belleza y calidad atemporal, lo cual le permite trascender fronteras culturales y espaciales. *Ma* crea un sentimiento ilimitado que debe rastrearse en el entorno en el que se encuentra. Para que pueda captarse, el observador debe poder ver todos los aspectos del entorno y percibir la belleza que se encuentra en los espacios que no están ocupados por objetos materiales o seres vivos. No puede captarse o identificarse en un momento estacionario. Es un concepto que nos insta a apreciar la belleza de la naturaleza, y que recae en la agudeza perceptiva del observador que deberá estar atento al mundo que lo rodea y a la comprensión de sus sutilezas<sup>24</sup>. Se trata, entonces, de un espacio, un intervalo o una pausa que no implica únicamente un vacío o ausencia de contenido sino más bien un “espacio consciente” capaz de aportar nuevos significados y poner en valor el resto de las partes. Es un espacio habitado por energía que tiene la capacidad de inducir estados contemplativos a partir de los cuales será posible admirar la expansión del espacio y el tiempo. Insistimos: lo fundamental no es la suma o ausencia de objetos, sino la relación que se establece entre ellos, el espacio que ocupan y el “entre” espacios. El tiempo y el espacio de *Ma* no son medibles, son “experimentables”, “vivibles”. Ambos tienen un sentido dinámico, y esta dinámica se transparenta en la cotidianidad de la cultura japonesa. Las relaciones sociales adquieren una importancia fundamental en Japón, ya que la relación con los demás es mucho más central que lo individual, pues en ese “entre” de las relaciones se crea sentido permanentemente.

<sup>23</sup> Fuente consultada para las distintas acepciones de *Ma*: <https://jisho.org/word/>

<sup>24</sup> Cfr. Prusinski, Lauren, “Wabi-Sabi, Mono no Aware, and Ma: Tracing Traditional Japanese Aesthetics Through Japanese History”, *Studies on Asia* 4 (Department of Politics and Government at Illinois State University) 2(1): 25, 2012, pp.25-26.

Existe *Ma* entre personas, entre momentos y entre espacios. Los dos sentidos fundamentales de *Ma* serán el espacial (en relación a la distribución de los elementos) y el temporal (en relación a las pausas, los gestos, los silencios). Ambos sentidos son creadores: crean espacios, tiempos y experiencias subjetivas en quien percibe a partir de la disposición de los elementos y del espacio que los separa. Se trata de una creación de sentido, más que nada, espiritual. La importancia no radica únicamente en la distribución y el espacio que separa, sino en la sugerencia que esto conlleva: lo que se aprecia será siempre el “entre”. Un ejemplo que puede ayudar a la comprensión de esta noción es la experiencia de *komorebi*, una palabra japonesa que nombra la luz que traspasa las hojas de los árboles o la de *kintsugi*, el arte de reparar objetos que se han roto con laca mezclada con oro y plata. En ambos casos, se trata de apreciar un “entre”, lo que atraviesa, las grietas en la materia antes que la materia, el juego de luces y sombras que se filtra a través de las hojas, o las marcas que quedan en las vasijas de cerámica al repararse. No se trata nunca de ocultar, sino de hacer patente aquello que normalmente se considera una imperfección o un error de manufactura: la belleza está en saber admirar lo impermanente de las cosas y el paso del tiempo.

En las distintas manifestaciones artísticas japonesas, podemos encontrar a *Ma* actuando permanentemente. Las pausas en el teatro *Noh*, los silencios entre las palabras, los gestos que anticipan una acción, el lenguaje no verbal. La relación de la forma con lo circundante en la caligrafía japonesa, la importancia del trazo con aquello que lo rodea, el espacio vacío que permite la escritura, el equilibrio y la armonía entre los ideogramas. Lo que queda entre las ramas y las flores de una *ikebana*, la disposición de los objetos dentro de la *sukiya*, la casa de té tradicional japonesa, el *haiku* y todo lo que queda sin decir en su retención gestual, la distancia entre las vigas y los postes de madera en arquitectura, las pausas en el cine<sup>25</sup>. Todo, en suma, apunta en una misma dirección: el espacio entre dos objetos, entre dos actores, entre dos palabras no es solo algo que falta, no es ausencia de sentido: ese espacio, ese hueco, es sentido. En la arquitectura tradicional japonesa existe un vínculo a través de *Ma* que conecta no solo los distintos espacios, sino los distintos estados mentales por los que se atraviesa, la conexión entre un estado mental y otro. Podemos observar claramente este pasaje en *chanoyu* (ceremonia del té) al observar el camino que debe atravesarse antes de ingresar a la *sukiya* (salón o casa de té)<sup>26</sup>. Este camino se denomina *roji*, un camino de piedras dispuestas a modo de pasillo. El *roji* simboliza el primer estadio de la meditación, el paso a la auto-meditación: “el *roji* se destinaba a romper todo vínculo con el mundo exterior y a preparar con una sensación de frescura al visitante para el goce de las más puras fruiciones estéticas que le esperan en la sala de té”<sup>27</sup>. Luego de atravesar el *roji*, los invitados se posicionan en la entrada, y según un orden acordado, se inclinan humildemente antes de ingresar por la pequeña puerta. Admiran la decoración del *tokonoma*<sup>28</sup>, toman su sitio, y en silencio, el maestro convidará a sus invitados.

<sup>25</sup> En relación a los silencios y las pausas en el cine, citamos un extracto de una entrevista al cineasta Hayao Mizaki: “Tenemos una palabra para eso en japonés, se llama *Ma*. Vacío. Está ahí intencionalmente. El tiempo entre mis aplausos es mío. Si solo tienes acción sin parar sin ningún espacio para respirar, es solo ajeteo, pero si te tomas un momento, entonces la tensión que se acumula en la película puede crecer en una dimensión más amplia. Si tiene una tensión constante a 80 grados todo el tiempo, simplemente se adormece. Las personas que hacen las películas tienen miedo al silencio, por lo que quieren empapelar y enyesar. Les preocupa que la audiencia se aburra. Podrían subir a buscar palomitas de maíz. Pero el hecho de que sea 80 por ciento intenso todo el tiempo no significa que los niños lo bendecirán con su concentración. Lo que realmente importa son las emociones subyacentes, que nunca las dejes ir”. Ebert, Roger, *Hayao Miyazaki Interview*, September 12, 2002, en: <https://www.rogerebert.com/interviews/hayao-miyazaki-interview>.

<sup>26</sup> Okakura Kakuzo define la *sukiya* como “una construcción efímera, erigida para servir de asilo a un impulso poético. Es, además, la Casa del Vacío, ya que se presenta desnuda de toda ornamentación y, en consecuencia, ofrece espacio donde colocar libremente cuanto puede satisfacer un capricho estético pasajero. Es, finalmente, la Casa de la Asimetría, porque está consagrada al culto de lo Imperfecto y porque adrede se deja en ella siempre algún detalle inconcluso para que las imaginaciones juguetonas lo rematen a su placer.” Okakura, Kakuzo, *El libro del té*, Barcelona, Kairós, 1978, p. 38.

<sup>27</sup> Okakura, Kakuzo, *El libro del té*, op. cit., p. 42.

<sup>28</sup> *Tokonoma* (床の間 “espacio entre tatami, o cama”) es un espacio suspendido o altar dispuesto en la habitación típica japonesa

La *sukiya* funciona como un órgano sensorial a través del cual el maestro de té se expresa. El salón de té y el maestro devienen uno vibrando en una misma sintonía espacio-temporal: “el ambiente en su totalidad refleja por lo tanto la personalidad de aquel que lo ha creado”<sup>29</sup>. La *sukiya*, entendida entonces como un espacio en el cual se propicia un encuentro único, se nos muestra como una prolongación del espíritu y temple de ánimo de nuestro anfitrión. Este estado anímico se verá plasmado en cada uno de los detalles que conforman el salón de té, desde la decoración del *tokonoma*, y la *ikebana* realizada, hasta los dulces elegidos para acompañar el té y la cerámica dispuesta para esa ocasión. La construcción de este espacio provoca un pliegue temporal, un hiato, una estría singular en la cual se arrugan todos los instantes en uno. La relación corporal que se establece con cada uno de los utensilios de *cha-no-yu*, no solo por parte del anfitrión, sino también por parte de los invitados, marcan la singularidad de un tiempo y espacio en los cuales los objetos devienen extensiones de nuestro cuerpo. La aparente mecanicidad y perfección de los movimientos del maestro de té al realizar la ceremonia y manipular los utensilios, repitiendo hasta el hartazgo, durante su entrenamiento, los mismos pasos una y otra vez, culminan, a modo de acabamiento, pero solo para volver a comenzar, en un vaciamiento. Así como *sukiya* es “la casa del vacío”, del mismo modo el maestro se ha vaciado de sí, y ha instaurado en el salón de té la experiencia, la vivencia individual y colectiva, de otro espacio y de otro tiempo.

La construcción de la casa tradicional japonesa se caracteriza por una concatenación de *Ma*. Como ya dijimos, estos *Ma* pueden ser espaciales, temporales o mentales. La fluidez entre los distintos espacios, su comunicación y los múltiples usos de cada uno, caracterizan una arquitectura centrada en la funcionalidad, flexibilidad y transparencia. Las casas japonesas están diseñadas para poder abrir y cerrar los distintos espacios que la componen permitiendo en todo momento el ingreso gradual de la luz, y la posibilidad, a través de sus puertas y ventanas de papel de arroz, de que todo se vea siempre, o al menos, quede sugerido. No hay puertas o ventanas macizas que limiten la visión o el ingreso, todo se desliza silenciosamente. El primer espacio *Ma* será el *engawa*, una galería externa que conecta con las puertas y ventanas corredizas de las habitaciones de la casa. El *engawa* conecta el exterior (la naturaleza) con el interior y con los habitantes, la vivienda con el paisaje. El *engawa* posee aleros que permiten filtrar la luz que proviene de afuera, la luz que ingresa nunca será directa o cegadora, sino sutil y suave. El interior de la casa se separa por *shoji*<sup>30</sup>, paneles de papel de arroz corredizos, los cuales permiten un juego de luces y sombras en el ambiente, la zona más alejada del exterior “era la más oscura y también la más privada. Los japoneses medían la privacidad por el número de *shoji* que tenían que atravesar hasta llegar a la sala. Existen múltiples variaciones de *shoji*, cada uno con un nombre. Surgieron para introducir la luz con efectos diferentes transformando el espacio de una forma muy delicada. Algunos están asociados a distintos momentos del año. Por ejemplo, el *yukimishoji*, que significa panel para ver la nieve, encuadra el paisaje evitando la visión de elementos superfluos”<sup>31</sup>. La estética japonesa aprecia la luz, y en particular la sombra, pues es lo que permite vislumbrar lo verdaderamente bello. En *Elogio de la sombra*, Tanizaki se estremece ante la visión del brillo de algunos objetos occidentales que son pulidos hasta el hartazgo, en contraposición a la pátina del tiempo que se imprime naturalmente ante el desgaste y el uso de algunos elementos. Los

---

con pisos de tatami, en el cual se coloca un kakemono (掛物, literalmente: cosa que cuelga, es una pintura o una caligrafía en forma vertical que se cuelga de la pared, formando parte de la decoración interior del *tokonoma*) o arreglo floral (*ikebana*) a modo de decoración. Debe observarse, una vez más, el kanji de *Ma* que forma parte de la palabra *tokonoma* (床の間).

<sup>29</sup> Suzuki, Daisetz, *Zen and Japanese Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 274.

<sup>30</sup> Se denomina *shoji* a las puertas, ventanas o separadores de ambientes hechos de papel de arroz translúcidos sobre un marco de madera que mantiene unida una celosía de madera o bambú. Si bien el *washi* es el papel tradicional, el *shōji* puede estar hecho de papel elaborado mediante procesos de fabricación modernos; también se utiliza plástico. Las puertas *shōji* a menudo están diseñadas para abrirse deslizándose y, por lo tanto, conservar el espacio que requeriría una puerta batiente.

<sup>31</sup> Vallés González de Quevedo, Ana, *Ma, Engawa y Saikoo. Tres conceptos interpretados en tres casas japonesas*; Trabajo final de grado Escuela Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid, 2018, p. 21. [https://oa.upm.es/51867/1/TFG\\_Vall%C3%A9s\\_Gonz%C3%A1lez%20de%20Quevedo\\_Anaop.pdf](https://oa.upm.es/51867/1/TFG_Vall%C3%A9s_Gonz%C3%A1lez%20de%20Quevedo_Anaop.pdf)

occidentales, dice, “utilizan, incluso en la mesa, utensilios de plata, de acero, de níquel, que pulen hasta sacarles brillo, mientras que a nosotros nos horroriza todo lo que resplandece de esa manera (...) nos gusta cómo se va oscureciendo su superficie y cómo, con el tiempo, se ennegrecen del todo”<sup>32</sup>. La laca japonesa se aprecia mejor con la luz del atardecer, sin luz artificial, pues en ese momento del día aparecen todos los matices. Los objetos que más se aprecian son aquellos que exhiben el brillo de lo extinto, la pátina del tiempo sobre su superficie. Los papeles japoneses utilizados para la confección de los *shoji* u otros objetos son “agradables al tacto, se pliegan y arrugan sin ruido. Su contacto es suave y ligeramente húmedo como el de la hoja de un árbol”<sup>33</sup>. La belleza de una habitación japonesa, sostendrá Tanizaki, se produce “únicamente por un juego sobre el grado de opacidad de la sombra, no necesita ningún accesorio”<sup>34</sup>. Este juego de luz y sombra solo será posible en el marco de *Ma*, de cada pausa visual, auditiva, táctil, temporal y espacial coordinada con maestría.

El segundo *Ma* es el *genkan*, la entrada a la vivienda donde se deposita el calzado, ya que en la casa japonesa se circula descalzo. El tercer *Ma* es el *doma*, la habitación central de *tatami* que funciona como cocina, sala de estar y dormitorio. Durante el día el *doma* funciona como espacio para comer y realizar distintas actividades en posición *seiza*, arrodillado, con un mobiliario mínimo compuesto de almohadones y una mesa baja. Por la noche se dispondrá el *futon* (colchoneta delgada) sobre el *tatami* para dormir. Por último, el *Ofuro*, el baño, que se encuentra en el exterior de la vivienda, en contacto con el paisaje que rodea la casa. Cada uno de estos espacios se comunica con el otro a través del *engawa*, generándose un espacio abierto y fluido, sin separación con el exterior. Justamente esto caracteriza a la arquitectura japonesa: la suma de unidades transicionales, la suma de *Ma*, de muchos “entre”. Esta concatenación de *Ma* permite la fluidez de la energía de los espacios, y la fluidez de la energía de los cuerpos que habitan en él. Cada unidad “prepara al usuario para la siguiente sala creando un sistema de filtros que según se van superando te alejan de la luz, la naturaleza y la zona más pública a la zona más profunda y privada de la casa”<sup>35</sup>.

Si bien la arquitectura japonesa actual ha incorporado otros materiales de construcción distintos a los tradicionales y de clara influencia occidental, podemos observar aún el principio de *Ma* funcionando como base estética. Arata Isozaki, un reconocido arquitecto japonés contemporáneo, se rige por el *Ma* en sus diseños y lo explica de la siguiente manera:

La extravagancia es para mí el completo silencio. La nada...eso es lo extravagante. ¿Cómo haces una película? Tienes un interés y trabajas con la cámara para concebir un tipo de historia. Empiezas a trabajar con diferentes ideas, cámaras y computadoras, y algo se va a desarrollar en un minuto. Ese instante, para los artistas y creadores, es lo más importante. No hay tiempo ni espacio, pero tenemos “ma” entre objeto y objeto. Entremedio del espacio, sonido y sonido, hay silencios aparte, pausas. Eso se llama “ma”. El espacio es importante, pero “entremedio” del espacio, es más importante. Esto (mostrando un lápiz) no es importante. En todas partes hemos usado “ma”. Tú tienes un concepto del espacio, cronos + “ma”, vacío + “ma”. Mi placer es crear cosas diferentes, no las mismas. Para el medio o la identidad, o cosas por el estilo, es muy confuso. Pero puedo decir que mi identidad está en que me gusta crear una diferencia cada vez, no un solo estilo, sino que también siempre de acuerdo con la situación, de acuerdo con el ambiente y el estilo arquitectónico como una solución. Siempre es diferente. Japón es solo una isla. Traté de encontrar el límite, pero solo es agua, no hay límites reales. Solo “ma” en las noticias. Durante siglos, en tiempos separados, pudimos crear un estilo japonés muy espacial. Pero ahora, en Japón, después de la guerra, o especialmente después de

<sup>32</sup> Tanizaki, Yunichiro, *Elogio de la sombra*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 24.

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 39.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 18.

los `70, estamos saliendo y trabajando afuera. Podemos decir que hay un estilo japonés, una manera para las cosas. Pero el punto más esencial es el gusto en sí mismo. El estilo en sí mismo casi no tiene significado. El gusto mismo es más importante.<sup>36</sup>

### “Entre” cuerpos: el ser humano en relación

En la concepción japonesa, los seres humanos no son solo varones y mujeres, sino esposos, padres, hijos. La relación varón-mujer siempre está fundada en la de su función. Esta es la idea de comunidad y de familia. De la unión varón-mujer no surge una familia, sino que en la totalidad de la familia adquiere el individuo su papel (como varón, mujer, hijo, esposo, etc.). La totalidad es más importante que cada miembro. Lo mismo sucede con la casa japonesa: es una comunidad dentro de la comunidad. Los conceptos *uchi* y *taku* iluminarán esta cuestión. Existe entre los japoneses una distinción muy fuerte entre “los de afuera” y “los de adentro”, es decir, los de “la casa”. Antiguamente la mujer utilizaba los términos *uchi* o *taku* (que significan “casa”) para referirse al marido. También *uchi no ito*, “el hombre de la casa”. Al hablar de la propia casa se capta “la totalidad de la familia como una interrelación sin distancia entre sus miembros, y distanciada a su vez de la gente de afuera”<sup>37</sup>. La estructura física de la casa revela, a su vez, una unión sin distancias. La casa tradicional japonesa carece de llaves, desapareciendo la división de cuartos. El *shoji* ya descrito simboliza un cierre ficticio basado en la confianza y el respeto por la intimidad. La casa siempre está separada del “afuera”. Los habitantes se quitan el calzado al ingresar, como un modo de marcar el espacio sagrado de la casa del espacio profano de los “de afuera”.

Este es el modo en que los japoneses logran captar la totalidad de la existencia humana. Como familia primero, como pueblo después. La unión sin distancias entre los hombres inaugura un cuidado que es el cuidado de los habitantes del interior de la casa, entendiendo la casa como el paisaje que nos reúne y justifica nuestro modo de existencia. De esta manera, los individuos, los cuerpos que habitan la casa, están también atravesados por *Ma*. Se comunican inter-espacialmente, junto a los objetos y las acciones que los reúnen, pasan a través de ellos para relacionarse en un entre que es, en definitiva y siempre, un tiempo presente, el ahora. El cuerpo es un cuerpo *Ma*, es un cuerpo guiado y atravesado por una serie infinita de relaciones que los alejan y los acercan en el tiempo y en el espacio: es un cuerpo en proceso, en movimiento constante y dispuesto a la interacción con lo que lo circunda.

Tradicionalmente, en Occidente se ha considerado al cuerpo como algo separado de la espiritualidad, mientras que en Oriente observamos interrelación, una unidad cuerpo-mente-espíritu que nos permite acercarnos a la idea de que la espiritualidad es en realidad corporalidad: no hay separación. Ya lo señaló Barthes en *El imperio de los signos* observando que en Japón el imperio de los significantes es tan vasto y amplio que va más allá de la palabra. El intercambio sígnico es móvil y sutil quedando por fuera de la opacidad de la lengua. Allí no es la voz la que comunica, sino todo el cuerpo, esta totalidad corpórea es la que “mantiene con nosotros una especie de balbuceo al que el perfecto dominio de los códigos quita todo carácter regresivo, infantil”<sup>38</sup>. Los japoneses son extremadamente gestuales, al intentar indicarnos cómo llegar a un lugar, al dar cualquier tipo de explicación o al sostener incluso una conversación casual, no será nunca la palabra emitida la protagonista: “lo que se conoce, se degusta, se recibe, es todo el cuerpo del otro, y es él quien ha desplegado (sin un verdadero fin) su propio relato, su propio texto”<sup>39</sup>. A través del cuerpo y sus gestos se llega al sentido y se escribe la historia.

<sup>36</sup> Entrevista a Arata Isozaki. Disponible en: <https://www.plataformaarquitectura.cl/cl/888138/arata-isozaki-explica-ma-el-concepto-japones-que-define-los-espacios-intermedios>

<sup>37</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje*, op. cit., p. 181.

<sup>38</sup> Barthes, Roland, *El imperio de los signos*, .... Seix Barral, Barcelona, 2007, p. 18.

<sup>39</sup> *Ib.*, p.18-19.

Como ya observamos en la exposición de Watsuji, no podemos separar al individuo de la sociedad y la comunidad, tampoco del paisaje. Lo inseparable es, para Watsuji, el cuerpo, la mente, la persona y su ambiente. Existir es existir en relación: “間柄 *aida-gara* es existir en la vida cotidiana, en el paisaje, en la naturaleza viviente. Se puede decir, desde la perspectiva espiritual, que existir en 間柄 *aida-gara* es el punto de partida y llegada de lo humano”<sup>40</sup>.

El filósofo japonés Yasuo Yuasa (1925-2005), discípulo de Watsuji, retoma su pensamiento haciendo hincapié en la espacialidad: el cuerpo existe en el espacio y esta es una afirmación definitiva para comprender al ser humano. En la tradición oriental se pone el foco en la corporalidad, lo cual “no significa que lo más esencial sean las funciones fisiológicas, dando menos importancia a la conciencia humana, sino que se insiste en la inseparabilidad de subjetividad y objetividad, cuerpo y espíritu o mente, y se subraya la existencia en la unidad de cuerpo-espíritu-naturaleza”<sup>41</sup>. La palabra japonesa que se utiliza para designar la corporalidad es 身体, Shin-Tai, compuesta por los caracteres chinos “ser propio” y “cuerpo”, y que normalmente se traduce como “corporalidad subjetiva”. Se trata entonces de “una manera de contemplar la corporalidad como el sí mismo. No existe otro yo que el cuerpo: un cuerpo que dice ‘yo’. Aquí surge la idea sobre la inseparabilidad de la corporalidad con relación a la mente o al espíritu”<sup>42</sup>. Según Yuasa, la idea de corporalidad subjetiva implica una receptividad. El sujeto no trasciende hacia otro lugar una vez que se afirma a sí mismo, sino que lo hace hacia su interioridad:

En la Filosofía trascendental en Oriente se acentúa la espiritualidad dentro de la corporalidad o dentro de la naturaleza. A partir de esa unidad corpóreo espiritual, se aborda la búsqueda de la esencia de lo humano mediante la práctica del autocultivo. Por tanto, la trascendencia tiene dirección hacia dentro del ser humano, no hacia afuera o arriba: la unidad corpóreo espiritual es un camino a la metafísica a través de la metapsicología<sup>43</sup>.

En esta instancia podemos ya afirmar que todas las experiencias vivenciales del ser humano se caracterizan por ser una sucesión de *Ma*, incluso el propio cuerpo, lo más individual que poseemos, es *Ma*: una serie concatenada de espacios y tiempos que atraviesan la unidad cuerpo-espíritu-mente. Los espacios que se habitan funcionan como una geografía mínima y doméstica que se ensambla con el paisaje de *Ma* que ofrece la naturaleza, y a través de ellos nos deslizamos a lo largo de nuestra existencia. Existimos como seres en proceso, somos ese hiato imperceptible entre espacio y espacio, entre tiempo y tiempo. El afuera y el adentro son lo mismo: hemos ingresado en el umbral de otro pensamiento.

<sup>40</sup> Kuwano, Moe, “La unidad de cuerpo-mente desde la perspectiva de la encrucijada entre Filosofía y Medicina. Antropología del cuidar en el marco del pensamiento oriental” en *Lletres de Filosofia I Humanitats* 2 (2010), p. 52. Revista digital de Filosofía de Catalunya, Universitat Ramon Llull.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 54.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Ib.*, Cfr. Yuasa, Yasuo, *El cuerpo: perspectiva oriental sobre cuerpo y mente [Shintai-ron: Tōyōteki Shin-Shinron to gendai]*, Tokyo, Kodan-sha, 2001, pp. 99-100, pp. 299-301.

## Introducción

Nos encontramos ante un libro oscuro y una escuela llena de contradicciones. Las interpretaciones de la metafísica del *Tao Te King*<sup>1</sup> van desde las nihilistas hasta las esencialistas; su ética oscila entre una defensa del sentido común y un camino a la iluminación; las vertientes del taoísmo acaban en religiones y magia, imperios y revoluciones. Y esto se debe a la naturaleza misma de la obra; un texto imposible, que trata de decir lo indecible, que nos pretende aclarar lo confuso que es el misterio. Y es un texto imposible porque su propia historia y estructura es de por sí fragmentaria e incoherente, ambigua y cambiante. Las contradicciones y la polisemia no son casuales; la realidad que se busca explorar es de por sí contradictoria y polisémica, la multiplicidad de sentidos es necesaria cuando se habla de algo que abarca y sobrepasa la totalidad.

Aun así, es rico el ejercicio de explorar dentro de este *corpus* ciertos conceptos, si no para conseguir una definición última, al menos para conocer los caminos comunes en que se los piensa dentro del texto, los lugares menos controversiales y los que más varían de acuerdo a la interpretación, las herramientas con las que podemos acercarnos a la obra y las posibilidades que quedan por explorar. Una tal familia de conceptos es la que incluye a los de “individuo”, “sujeto”, “persona” y afines. Es claro, necesitamos saber cómo se presenta la personalidad, la humanidad, la voluntad, entre otros, si es que queremos entender lo más básico del taoísmo, su visión ética, su metafísica, su política. En efecto, ¿qué es lo que busca un sabio taoísta? ¿La iluminación, la longevidad, una vida armónica, el correcto gobierno del mundo? ¿La inmortalidad o la destrucción del yo? ¿Busca la ética taoísta emular al Tao como una manera de unirse a él, o solo como una manera inteligente de pasar esta vida? En dicha emulación, ¿deben primar las tendencias blandas y reactivas, o el balance y armonía de impulsos opuestos? ¿Es la vuelta al principio un deber moral, una cuestión prescriptiva? Y si lo fuera, ¿cuál es la relación entre el Tao como “principio ontológico” y el Tao como “principio moral”? Si el Tao crea todo natural y espontáneamente, ¿de dónde surge lo no natural? ¿Es el hombre un ser especial en la naturaleza? Y finalmente, ¿qué lugar ocupa el vivir social y la tecnología, y qué nos podría decir el taoísmo respecto de los desafíos ambientales, políticos y culturales con que nos enfrentamos en la actualidad?

Para pensar todo esto, entonces, es necesario saber qué pensar del sujeto. Y esto no es cuestión fácil, ya que entre el mar de aforismos que es el taoísmo encontramos elementos para pensar al sujeto como uno más de los diez mil seres o aquel que es uno con el todo; como un agregado de elementos múltiples y contradictorios, relativo y cambiante, o ante todo un espíritu que pervive; como producto del Tao o una

---

<sup>1</sup> Utilizaremos como texto fuente 老子, trad. y comentario 绕尚宽, 中华书局, Beijing, 2014. Las traducciones serán propias salvo que se indique lo contrario. Como traducciones de referencia se utilizarán: Adolfo Carpio, *El Tao Tê King de Lao Tse*, Sudamericana, Bs. As., 1957; Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, Grove Press, Nueva York, 1958; Lǎo Zǐ, *Dào Dé Jīng*, trad. Patrick Moran, 2009; y Lao Tsé, *Tao Te King*, trad. Richard Wilhelm, Sirio, Villatuerta-Estella, 2009.

porción de él; como un fenómeno insustancial o un ente sustancial. En el presente trabajo analizaremos estas variantes comunes, considerando brevemente tanto sus apariciones corrientes en la cultura actual, así como su uso en el entorno filosófico; y propondremos una interpretación que, centrándose en la idea del Tao y la vida como productores, permita resolver algunas de las preguntas y paradojas que mencionamos. En nuestra búsqueda del sujeto en el *Tao Te King* veremos, además, que serán tan importantes los contenidos textuales como las dificultades que se nos presenten para abordarlos; del mismo modo como sabremos menos del Tao por los intentos que hagamos por comprenderlo que por el hecho de que aún sigue escondiéndose.

### Sobre la autoría

Una de las razones por las que el *Tao Te King* es particularmente ambiguo y contradictorio es la situación de su autoría<sup>2</sup>. El taoísmo no es una escuela centralizada, ni necesariamente es el *Tao Te King* una obra unitaria. Se estima con poca certeza la fecha de su escritura entre el siglo IV y III a.C. y existe incluso la posibilidad de que su supuesto autor no fuera una figura histórica. La tradición señala que fue Laozi quien, luego de toda una vida de enseñanzas y de camino al autoexilio, escribe el libro en una noche a pedido de un guardia fronterizo; pero lo más probable es que esto sea solo una leyenda. La crítica moderna señala que tal atribución pudo ser posterior y no necesariamente bien fundamentada. Probablemente se tratase más bien de una recopilación de preceptos pretaoístas con un aire común, o bien de una obra escrita por alguien que, sea por devoción o para darle peso a sus palabras, atribuyó el texto o al menos el contenido de sus enseñanzas a un viejo sabio, como era práctica usual en la época. Aun si se tratase de las palabras de un solo autor, no hay duda de su naturaleza fragmentaria; lo más probable en este caso es que fuera una recopilación no tan sistemática de sus dichos por parte de un discípulo. El mismo nombre Laozi 老子 [lǎozǐ]<sup>3</sup> puede o bien ser pseudónimo de Li Er, Lao Dan, Lao Laizi o el abuelo Peng, o bien ser solo descriptivo: 老 [lǎo] quiere decir viejo y 子 [zǐ] es un antiguo término de respeto para eruditos u hombres virtuosos, de forma que se trataría de “el viejo sabio” o “los viejos sabios”<sup>4</sup>.

Pero no tenemos por qué declararnos a favor de una u otra historia; en todo caso lo que más nos importa de la situación de la autoría de esta obra, y en general de los clásicos chinos, es la clara necesidad de atribuir estos preceptos a un sujeto para aunarlos, organizarlos, y resolver sus discrepancias<sup>5</sup>. Nótese al respecto que antes de acabar con el título que hoy conocemos la obra era llamada simplemente *Laozi*.

También se pretende con tal atribución darle valor de verdad a las palabras, poniéndolas en boca de un sabio. Pero cuál es el carácter de ese sabio es importante: no se trata de un “genio” ni de alguien que recibe una “revelación”, sino que el valor de las palabras del sabio viene de su propio mérito, de la sabidu-

<sup>2</sup> Sobre la cuestión del autor, véase Waley, *The Way...* op. cit., pp. 101-108, Fung Yu-Lan, *A short story of Chinese philosophy*, Macmillan, Nueva York, 1958, pp. 11, 93-94 y Eva Wong, *Taoísmo: Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*, Oniro, Madrid, 2011, pp. 33-34. Nótese que estas obras utilizan el sistema Wade-Giles de transliteración del chino, por lo que hay algunas discrepancias respecto al sistema *pinyin* que usaremos nosotros. La excepción será “Tao” y el nombre de la obra “*Tao Te King*”, que elegimos conservar con la transliteración antigua por ser términos ya familiares en el habla hispana.

<sup>3</sup> También llamado Lao-Tse, Lao Tzu, Lao Zi o Laocio.

<sup>4</sup> Llamativamente, 老子 [lǎozǐ] puede también ser hoy, coloquialmente, una manera de referirse a uno mismo con humor o enojo. Además, como 子 [zǐ] también quiere decir niño, Laozi puede ser un “viejo niño”, y existe incluso la leyenda de que nació anciano, luego de ochenta años en el vientre. Ambas observaciones pueden resultar interesantes a la luz de lo que veremos más abajo.

<sup>5</sup> Con Foucault podríamos decir que “Laozi” es el “núcleo” a quien se atribuye la obra, pero no necesariamente fue una persona de carne y hueso que se la apropiara. Y ambas ideas son distintas a la imagen que dentro del texto se formula como productora de estas enseñanzas, que veremos más adelante. Cf. Michel Foucault, “¿Qué es un autor?” en *Littoral*, n° 9, París, junio 1983, pp. 54-82, trad. Corina Yturbe.

ría que ganó mediante su autocultivo. Además, cuanto más antiguo el sabio, mayor será el valor de sus palabras, por la idea generalizada en el ideario chino de la degeneración creciente del mundo.

Sin embargo, tardaría en aparecer en China esta atribución en su variante más fuerte: el autor no es garante absoluto del significado de la obra, no es la piedra de toque con que evaluar nuestra interpretación. Esta misma falta de detalle sobre su existencia particular, intencional o no, permite al autor ser un símbolo vacío, casi hasta un dios o fuerza mitológica: resume abstractamente un ideal o un estilo, pero es concretizado por cada lector al leer la obra. Y cuanto más había de abarcar, más abstracta dicha personalidad, más libre de particularidades. El autor se retira y deja espacios vacíos por donde el lector puede entrar; se espera una participación activa de este último, ya que la sabiduría transmitida no es un conocimiento que se pueda trasplantar, sino una práctica. Por otro lado, si el autor permanece difuso, es porque sabe que no puede permanecer completamente fuera del texto. En esto vemos ya un rasgo distintivo de la subjetividad en la China clásica: ni es llena, ni puede existir aislada de un contexto.

### Sobre el idioma

Otro punto a tener en cuenta es la cuestión idiomática. Así como sucedió con el problema del autor, encontramos que esta nos presenta una dificultad, propia del acercamiento a esta cultura, que es al mismo tiempo expresión del sentido intrínseco de la obra. La necesidad de situar las cosas en su contexto no se da solo por tratarse de un texto filosófico, ni porque debamos traducirlo y localizarlo, sino que nace de la forma en que funciona el idioma chino y, en general, su cultura.

El chino es de por sí un idioma en el que los términos y su gramática suelen ser vagos y polisémicos. Al ser una lengua principalmente monosilábica, es usual que un mismo sonido acabe con significados muy dispares; se estima que el chino es el idioma con más homófonos del mundo. Esta polisemia se amplió muchas veces también por procesos de asociación y extensión de significados—no es extraño que se relacione un término con otro que suena parecido, como sucede por ejemplo con los números de la buena y mala suerte—. Oralmente, esto suele no presentar problemas porque se cuenta con una circunstancia concreta que hace obvios los significados. Por escrito, por su parte, la diferenciación se fue logrando asignando distintos caracteres a los distintos significados de un mismo sonido, o al menos agregando radicales semánticos a los caracteres existentes. Pero cuanto más nos retrotraigamos al pasado, menos encontraremos una escritura estandarizada donde se haya logrado tal diferenciación. Más aún, se amplían estos problemas al tratarse con textos poéticos y filosóficos escritos en chino literario, muchas veces cortos y aforísticos de forma que no cuentan con mucho contexto. En ellos, ya sea como elección estilística o como giro retórico, la ambigüedad era muchas veces buscada intencionalmente y, a veces, lo determinante para el lector es la referencia a otro texto de la época.

Esta polisemia propia del idioma será celebrada por el taoísmo; su doctrina puede encontrar uno de sus orígenes en una reacción frente al proyecto de “rectificación de los nombres” del confucianismo y la Ming Jia (escuela de los nombres), y en una herencia, a su vez, de la distinción marcada por estos últimos entre lo nombrable y lo innombrable.<sup>6</sup> Así, en el concepto central del *Tao Te King*, 道 [dào] (Tao), tenemos un ejemplo paradigmático de ambivalencia. Entre sus usos lo encontramos como sustantivo y verbo, variando su significado entre “camino”, “curso”, “línea”, “método”, “doctrina”, “expresar”, “hablar” y “pensar”. Se trata de la Doctrina, la verdad moral o metafísica que promueve un sabio; todas las escuelas filosóficas del periodo clásico pensaban haber descubierto el Tao de los legendarios gobernantes ancestrales que gobernaron en paz. Dentro del taoísmo en particular, no se trata de la doctrina como camino

---

<sup>6</sup> Véase Fung, *A short...*, op. cit., pp. 41 y 91-94. Esta discusión en torno a los nombres se enmarca a su vez en una crítica más general al idioma presente en el texto y también en el contexto cultural de la época, véase Waley, *The way...*, op. cit., pp. 59-67.

que se propone únicamente, sino que hace referencia al *tao* de cada cosa, su manera de darse, el “camino” por el que se desenvuelve; pero principalmente refiere al *tao* de la realidad toda, el Tao como principio cosmológico último. Este es en efecto el origen del cosmos, el Principio anterior a todas las determinaciones y distinciones.

En el primer capítulo del *Tao Te King* vemos cómo se juega con estas posibilidades: 道可道[*dào kě dào*] puede ser leído como “el camino que puede ser camino”, “la doctrina que puede ser expresada”, “el sentido que puede pensarse”, “el camino de que puede hablarse”, “el Principio que puede ser expresado”, “el Principio que puede ser camino”. Pero, además, aun con la amplitud de esta polisemia, el concepto será insuficiente: “El Tao que puede ser llamado Tao no es el eterno Tao”, el nombre que le ponemos es solo un apodo necesariamente inadecuado, porque el verdadero principio todo lo abarca, no tiene límites, y por eso no puede ser designado por uno solo de sus aspectos. El Tao es un concepto vacío.

Así, serán vacíos todos o la gran mayoría de los conceptos; ya sea porque la categoría existente no es adecuada para describir el hecho que se pretende, porque lo definitivo de las ideas no se ajusta a lo relativo de la experiencia, o bien, lo que es lo mismo, porque la naturaleza intrínseca de cada cosa es expresión de aquel Tao ya de por sí inexpresable, por lo cual será ella misma inexpresable. La definición estricta es imposible porque al nivel ontológico todo fluctúa, todo es relativo, todo contiene su opuesto. Describir algo con otra cosa es necesariamente tergiversarlo y ninguna categoría general podrá expresar las particularidades constituyentes de la cosa. Como señala Octavio Paz, el taoísmo no se pierde en especulaciones metafísicas como sucede en el budismo, simplemente piensa lo que está ahí, con las herramientas de las que dispone.<sup>7</sup>

El lenguaje solo puede hablar con fines prácticos y situados, no debe ser usado como herramienta para conocer realidades trascendentales; la polisemia de la poesía, la brevedad del aforismo, son los únicos e insuficientes recursos para poner en palabras lo innombrable: “The more an expression is articulate, the less it is suggestive.”<sup>8</sup> Esta manera de pensar los conceptos nos da de por sí una idea de la manera de pensar las individualidades en la mentalidad china: no necesariamente subyace una única esencia a cada ser, y si la subyace, no necesariamente puede ser expresada. Además, es importante tener esto en mente al analizar los términos con los que se suelen expresar la subjetividad que veremos más adelante: debemos estar preparados para la posibilidad de que varios términos hagan referencia a ideas similares y de que el mismo término aparezca con significados contradictorios.

Respecto de la sintaxis, sobre todo en el chino literario, es común que surjan ambigüedades por la costumbre de elidir el sujeto y algunas partículas gramaticales, y porque, sumado a la polisemia de la que recién hablamos, a veces los términos pueden ser leídos con distintas funciones gramaticales, cosa que la falta de puntuación de los originales no ayuda a dilucidar. Sin embargo, es importante notar que, si bien en las gramáticas tradicionales no se la distinguía, en el idioma cotidiano se marca la diferencia sujeto-predicado, de forma que cuando el sujeto está ausente en un texto lo que se busca es que el lector note su ausencia y las opciones interpretativas que esta presenta<sup>9</sup>.

Por ejemplo, solemos encontrarnos en el texto con frases como: 为无为[*wéi wú wéi*], “hacer no hacer”. Esto es, actuar sin actuar o actuando lo menos posible, sin forzar, evitar el exceso; ya sea dejando que las cosas sigan espontáneamente su curso natural, enfrentándose a las situaciones antes de que se desarrollen completamente, o atacando su fundamento, o llevándolas a cabo sin conciencia y sin deseo. Pero especificar más el significado de la oración se complica gramaticalmente; la ausencia de un sujeto explícito puede permitirnos pensar en una frase en infinitivo en español, como en la traducción literal que damos.

<sup>7</sup> Cf. Octavio Paz, “Chuang-Tzu, un contraveneno” en *Chuang-Tzu, Zhuangzi*, trad. Octavio Paz, Siruela, Madrid, 2005, p. 19.

<sup>8</sup> “Cuanto más articulada una expresión, menos sugestiva es”. Fung, *A short...*, op. cit., p. 12.

<sup>9</sup> Por esto sentimos que es excesiva la opinión de Forke, quien entiende esta ausencia como señal de la completa subordinación del individuo a la vida colectiva en el espíritu chino. Cf. A. Forke, *Die Gedankenwelt de chinesischen Kulturkreises*, p. 19, citado en Carpio, *El Tao...*, op. cit., p. 10.

Por otro lado, si el sujeto fuera la segunda persona, podría tratarse de una orden: “haz sin hacer”. También puede ser el sujeto “los sabios” que aparecen más adelante: “los sabios se encargan/nos encargamos de las cosas sin actuar”, o bien puede que se esté hablando del Tao y su virtud, de forma que se describe cómo se desenvuelve, o lo que es lo mismo, cómo es el desenvolverse natural y espontáneo de las cosas y la naturaleza toda: “el Tao hace las cosas sin hacer nada”. En todo caso, la indeterminación aquí y, en general, cada vez que sucede en el texto es adecuada, se están afirmando todas esas variantes por su cuenta y su conjunción a la vez: el Tao hace las cosas de modo espontáneo y natural, siguiendo la esencia misma del hacer; tal es el desenvolverse con que fluye la naturaleza, que es la manera de ser que emulan los sabios, que es a su vez lo que uno debe hacer para ser un sabio.

Vemos aquí que el ejercicio de dilucidación e interpretación es parte de lo que el texto quiere darle al lector, no es una mera transmisión de conocimiento. El texto es una fórmula vacía, la “acción” es lo que la llena. O, al menos, como en la pintura tradicional china, la obra presenta grandes espacios en blanco; los juegos gramaticales de la poesía contribuyen al vaciamiento del texto que vimos con la retirada del autor y este vacío da lugar a la profusión de significados. “Del ser la ganancia, del no-ser la utilidad” (cap. 11). El contexto, el cómo nos acercamos al texto, es parte fundamental de la obra. Y es que el *Tao Te King*, y en general los textos de sabiduría oriental, no son tratados que pretendan capturar una idea y plasmarla en la mente de un receptor pasivo, sino que son manuales para fomentar el acceso práctico del lector a un conocimiento o forma de vida que no es expresable. Por eso, se prefieren la alusión y el conocimiento mediante intuición.<sup>10</sup> Además, el taoísmo puede evitar ser conceptual porque al no pretender ser de distribución masiva, no requiere ser estandarizado.

El texto del *Tao Te King* es en todo esto como el Tao. El *Tao Te King* no es imagen de nada, solo marca caminos. “La ambigüedad del idioma resulta sobremanera aumentada, y es posible suponer que los múltiples sentidos constituyan la doctrina misma”<sup>11</sup>. Los caracteres no indican certeramente en una dirección, el lector debe tomar decisiones; el arte y la propuesta del taoísmo es justamente hacernos notar experiencialmente que, sin importar el contenido de los distintos elementos, la conexión entre ellos es la misma, es la norma del desdoblarse del Tao.

### Cómo nombrar al individuo

Sabiendo entonces de qué manera aparece implícitamente el sujeto en la obra, y teniendo en cuenta las precauciones vistas sobre el uso de los conceptos, buscaremos ahora cuáles son los términos que en la obra se acercan a nuestra noción de individuo o subjetividad.

Si bien, como dijimos más arriba, el sujeto gramatical y la primera persona en particular se solían omitir en el chino literario, el idioma cuenta con una plétora de maneras de decir “yo”. Esto se realiza ya sea mediante el empleo de pronombres personales, siendo los más usuales 我[wǒ] (yo, nosotros) y 吾[wú] (yo, nosotros), ya sea con frases nominales que definen al hablante a partir de su relación con el oyente, del tipo 鄙人[bǐrén] (“persona vulgar”, su humilde servidor) o 晚生[wǎnshēng] (“nacido tarde”, yo en tanto menor que el oyente).

En el *Tao Te King* encontramos una mera mención de este último tipo de apelaciones en el cap. 42, mientras que en cambio hay varias apariciones de los pronombres mencionados, usados al parecer indistintamente. En ellas, suele no quedar del todo claro quién es la persona referida, pudiendo tratarse bien del autor mismo (como parece ser el caso en el cap. 21), bien de un sabio o gobernante ideal genérico sin especificar (cap. 70), bien de cualquier persona refiriéndose a sí misma (cap. 17).

---

<sup>10</sup> Sobre la intuición en el pensamiento chino véase Carpio, *El Tao...*, op. cit., pp. 14-16; y Fung, *A short...*, op. cit., p. 23-24.

<sup>11</sup> Carpio, A., *El Tao...*, op.cit., p. 22.

La misma ambigüedad la podemos encontrar en los términos utilizados para referirse a las personas o seres humanos. Encontramos 人[rén] (persona) y 民[mín] (gente) que, si bien hoy en día pueden ambos hacer referencia a los seres humanos en general, parecen haber marcado antiguamente la diferencia entre las personas “de bien”, o de la propia tribu y el vulgo o los súbditos<sup>12</sup>.

En el *Tao Te King* encontramos que 民[mín] conserva el significado de gente en tanto gobernada, “el pueblo” (cap. 10) o de vulgo como opuesto a los sabios, virtuosos y gobernantes (cap. 3). 人[rén] en cambio, parece haber devenido en el más genérico de ambos términos. Así, en su uso colectivo puede ser intercambiable con 民[mín] (cap. 57), o hacer referencia a toda la raza humana (cap. 12). En un uso más particularizado, 人[rén] aparece acompañado de distintos adjetivos para designar tipos de personas: el sabio, el gobernante, el plebeyo, el virtuoso. En todo caso, estos distintos usos implican que se concibe, por lo menos desde el idioma, a la humanidad toda como perteneciente a un mismo tipo de entes, con ciertas propiedades comunes a todos.

A propósito, muchos términos con significado cercano a “individuo” están en relación con los que acabamos de ver, por ejemplo 个人[gèrén] (persona individual) o 小我[xiǎowǒ] (“pequeño yo”, individuo, en tanto opuesto al 大我[dàwǒ], “gran yo”, el colectivo). Igualmente vemos que sucede en términos referentes al “yo mismo”: 自我[zìwǒ] (yo mismo), 本人[běnrén] (“persona fundamental”, uno mismo, en persona). Sin embargo, estos no son los términos que encontramos en el *Tao Te King*, donde en cambio sí encontramos al término 身[shēn]. Este último, cuyo carácter deriva de la representación de una mujer embarazada, quiere decir ante todo “cuerpo”, y en sentido un poco más particular el cuerpo como tronco, opuesto a los miembros, tal como sucede en español. Pero también quiere decir “sí mismo”, o la vida de uno, y en este sentido se diferencia de 体[tǐ], que significa “cuerpo”, pero en su sentido más concreto y físico. Con el uso de este término en el idioma chino vemos ya que la corporalidad es vista como coextensiva con la personalidad, por lo menos hasta cierto punto. Esta dualidad de significados hace particularmente difícil la traducción de ciertos textos de o al chino, sobre todo en situaciones en las que se habla, por ejemplo, de destrucción budista del yo y se lo lee como destrucción del cuerpo.

Así, cuando en el capítulo 7 de la obra se habla de la preservación del 身[shēn] podemos elegir leer en ello preservación de la vida, personalidad o cuerpo indistintamente, o tal vez podemos pensar en un intencional juego de palabras. Pero en el capítulo 16 por su parte, elegir una u otra interpretación puede llevar a ver en el Tao una forma de vivir seguro hasta la muerte, o de pervivir luego de la muerte del cuerpo; y esto también sería una lectura posible en el capítulo 7, si asumimos que cambia el significado de la palabra dentro de la misma frase. En los capítulos 9 y 44 lo vemos, por su parte, significando lo que uno verdaderamente es, como opuesto a la fama o a lo que se dice de uno (名[míng], nombre, fama). Pero, por otro lado, en el capítulo 13 aparece como opuesto al 吾[wú] (yo).

Además, 身[shēn] puede aparecer en el habla coloquial como opuesto a 志[zhì] (voluntad, vida, carácter moral) y a 心[xīn]. Este último es llamativo porque puede significar tanto “corazón” como “mente”, y es el lugar de los pensamientos y los sentimientos, o bien es esos mismos pensamientos y sentimientos. Así lo vemos también en nuestra obra, donde a veces se destaca su ser físico (cap. 12) y a veces su sentido intangible (cap. 3), aunque pudiendo siempre jugarse con la variación entre ambos significados. Asimismo, términos como 怀[huái] (seno) y 腹[fù] (panza) señalan partes del cuerpo a la vez que pueden hacer referencia a la mente. En el *Tao Te King* tenemos un ejemplo en el que se juega con ambos sentidos de 怀[huái] en el cap 70. En cambio, en los capítulos 3 y 12, el término 腹[fù] es usado únicamente como opuesto a la mente, significando o bien el estómago en concreto o, en sentido metafórico, las necesidades básicas de la vida.

<sup>12</sup> Véase Waley, *The Way...*, op. cit., p.147.

Es de notar cómo en estos últimos tres términos lo psíquico también es concebido en unión con el organismo, pero no se identifica necesariamente con el “uno mismo” ni con la propia personalidad como sucedía con el cuerpo; lo vemos en el capítulo 55, donde se opone el 心[xīn] al espíritu vital que nos anima, o en el cap. 49: “El sabio no tiene un propio corazón (心[xīn]), hace propio el corazón de la gente”. Podríamos pensar la idea de mente en la concepción china y en el taoísmo a partir de la idea nietzscheana según la cual la “pequeña razón” es solo una parte de la “gran razón del cuerpo”<sup>13</sup>. Por esta cualidad psíquico-física, y por abarcar tanto fenómenos activos como pasivos, la mente no se presenta como una conciencia entendida como un receptáculo vacío donde aparecen los fenómenos, sino que se halla siempre con una disposición físico-emocional propia. Asimismo, la conciencia no es entendida como centro de gravedad del individuo, sus acciones y pensamientos, sino como un elemento más del todo que conforma al individuo<sup>14</sup>.

Respecto de la idea de “alma”, nos explica Waley<sup>15</sup>, se desarrolla en China a partir de la creencia en la posesión por dioses o espíritus de los antepasados que, durante los ritos o por las buenas acciones, nos habitan por un corto período de tiempo en un principio, pero de manera cada vez más permanente. Así, ve una progresiva internalización de varios conceptos, entre ellos 天[tiān] (cielo), 气[qì] (aire), 魂[hún] (alma), 神[shén] (dios).

天[tiān] (cielo) aparece en nuestra obra principalmente solo como principio de la naturaleza, opuesto a 地[dì] (tierra), o bien, en la expresión 天下[tiānxià] (bajo el cielo) que hace referencia a “todo el mundo”. Si bien en el taoísmo posterior suele aparecer con significado de mente o alma, en expresiones como 天门[tiānmén] (puerta del cielo), no es este el caso en el *Tao Te King* (salvo quizás en el cap. 10, aunque es improbable que esta sea la acepción deseada originalmente). Más bien, podemos decir que 天[tiān] aparece, en tanto “naturaleza”, como opuesto a la “humanidad”. Asimismo, 神[shén] parece hallarse únicamente significando “dioses” o “espíritus”, o incluso haciendo referencia al Tao mismo; pero no aparece en cambio como “alma”, significado que cobraría recién en tiempos posteriores. La excepción podría ser el capítulo 60, donde un correcto gobierno del mundo evita que los 神[shén] devengan 鬼[guǐ], esto es, bien que los espíritus se transformen en fantasmas (malignos), bien que los dioses sean demonios o monstruos.

Respecto del 气[qì], que originalmente significa “aire” o “vapor”, toma el sentido del “aliento vital” de los seres vivos, su fuente de energía. Uno recibe una porción de este 气[qì] al nacer y se va gastando o perdiendo al actuar, por eso el sabio “hace no hacer” para conservarlo “tierno y fresco” (cap. 10), y evita interferir con su impulso propio (cap. 55). 魂[hún] (alma), que originalmente significaba “aliento”, no aparece en el *Tao Te King*, pero sí aparece en cambio 魄[pò] (alma) (cap. 10). Esta última, que originalmente significaba “semen”, empezó a funcionar, con la llegada del dualismo, como complemento del 魂[hún]: 魂[hún] es el alma “masculina”, y más espiritual, que remonta al cielo cuando uno muere; mientras que 魄[pò] es el alma terrenal y “femenina”, que permanece con el cuerpo<sup>16</sup>. Con un significado parecido, si bien Waley no lo menciona, encontramos a 精[jīng]. Entre sus acepciones hallamos también “esperma” y “espíritu”. En el *Tao Te King* lo vemos en el cap. 21, donde se recomienda la preservación del propio 精[jīng] como el de los niños, como forma de acercamiento al Tao, y en el cap. 55 donde se habla del 精[jīng] del propio Tao.

Los últimos términos que señalaremos son 生[shēng] y 命[mìng]. 生[shēng] tiene un significado amplio, abarcando “nacer” pero también “dar a luz”, “vida”, “vivir”, “crecer”, “producir” y, como adjetivo, “inmaduro” o “crudo”. Por la asociación de significados vemos que se trata de la vida como potencia capaz de producir, distinta a 命[mìng] que, además de vida y duración de la misma, quiere decir “dar órdenes”, “mandato”, “destino”. Mientras la primera hace énfasis en la vida como potencia, la segunda hace énfasis

---

<sup>13</sup> Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1995, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64.

<sup>14</sup> El “sueño de la mariposa” de Chuangzi lo muestra bien. Cf. *Chuang Tzu*, op. cit., p. 53.

<sup>15</sup> Cf. Waley, *The Way...*, op. cit., pp. 27-30.

<sup>16</sup> Para Castellani, además, uno nace con el 魄[pò], pero va formando en cambio su 魂[hún] a partir del aire absorbido durante la vida. Cf. A. Castellani, *La Regola celeste*, Firenze, Sansoni, 1927, citado en Carpio, *El tao...*, op. cit., X, p. 51.

en la vida como acto, como suma de experiencias; es el mandato divino, a diferencia de 生[shēng] es vida particularizada.

En el *Tao Te King* encontramos instancias donde 生[shēng] parece ser usado sin ambigüedad en el sentido de “dar a luz” o “producir” (cap. 10), o únicamente como “nacer” o “brotar” (cap. 30). Pero en otros lugares (cap. 6, 15), tenemos libertad de cambiar de acepción alternativamente, con el resultado que lo que parece dejarse en claro es que estar vivo viene necesariamente de la mano con la capacidad de producir. En cuanto a 命[mìng], lo vemos en el cap. 51 con connotación negativa: dar órdenes que son opuestas a lo natural. En cambio, en el cap. 16 aparece la expresión 復命[fùmìng], que, variando los sentidos de los que hablamos, puede ser leído como “volver al mandato”, “volver a la vida”, o incluso “informar a los superiores cuando se completa una orden”.

A partir de todo lo anterior podemos ver entonces no solo que, como sería de esperar, no hay en chino términos que traduzcan perfectamente al “yo”, “alma”, “cuerpo” y “mente” españoles, sino que además las palabras de las que se dispone para hacer referencia a estas ideas son utilizadas de manera variable y múltiple. Se trata de una pluralidad semántica que conforma una red en la que no hay identidad entre ningún par de términos, sino que estos actúan e interactúan, oponiéndose o complementándose según la situación y la función particular que deben cumplir en cada momento.

Como generalidades, de todas formas, podemos extraer ideas interesantes. A grandes rasgos, es posible señalar que el sujeto de la mentalidad china no se trata de un sustrato único y permanente que atraviesa distintas situaciones, sino que es múltiple, un complejo de identidades físicas, psíquicas, psicológicas, espirituales y sociales que interactúan y cambian<sup>17</sup>. El individuo no puede ser algo separado porque todo es relacional, y esto es verdad tanto al nivel de los entes como al nivel de los conceptos, como vimos más arriba. Así, por ejemplo, la existencia de un 神[shén] (dios) personal no quita la existencia de un 气[qì] (aire) personal, y en distintos momentos estos se nos presentarán como opuestos, complementarios o idénticos. Pero, si bien este complejo no parece tener un centro o sustrato, es de notar que las diferentes interpretaciones pueden dar distinto énfasis a cada una de las partes, señalando cuál es más importante o incluso cuál es el verdadero sí mismo del sujeto.

Así, en el caso del taoísmo podemos notar, casi sin lugar a dudas, que el “yo social” no es considerado como parte del verdadero yo, o al menos no como parte importante, ya que en general se desprecian los convencionalismos y la artificiosa vida en grandes sociedades. Más allá de esa generalidad, distintas lecturas del taoísmo pueden resaltar diversas prioridades. Por ejemplo, desde una lectura pragmática, la propuesta ética y política del *Tao Te King* puede pensarse como técnicas para conservar la vida del pueblo y de uno mismo en su sentido más biológico; lo que explica el énfasis en la preservación de la salud, la paz, y un desarrollo económico estable y orientado a las necesidades básicas. Pero desde las lecturas más religiosas no es extraño encontrar un mayor énfasis en las almas, y los preceptos propuestos son interpretados como maneras de preservar, cultivar y purificar estos espíritus energéticos y/o divinos. En cambio, en el taoísmo de Zhuangzi el individuo es lo más insustancial posible, el sujeto está vacío, ninguna de sus partes es fundamental. Por nuestra parte, consideramos que lo más cercano al espíritu de la obra será tomar en consideración la visión más completa, que tenga en cuenta la interrelación de las partes y acepte la diferencia interna.

<sup>17</sup> Es importante tomar las generalidades con cuidado. La amplitud de la cultura china da lugar para encontrar filosofías en las que el individuo no es pre eminentemente vacío y espontáneo, como el confucianismo, e interpretaciones del sujeto de corte más esencialistas, como la de Guenón. Si elegimos resaltar aquellos elementos del idioma chino que apoyan nuestra lectura del *Tao Te King* es porque creemos que este conserva en sí un aspecto de aquella cultura que nos puede resultar valioso hoy en día.

## Qué hacer con el individuo

### — Autodestrucción del yo

Considerando esta variedad de nociones con la que puede ser entendido el sujeto, no es de extrañar que distintas corrientes taoístas tuvieran desarrollos éticos, religiosos y políticos en direcciones diversas y hasta contradictorias. Entre ellos, nos interesa conocer las variantes sobre sí, más allá de ser el sujeto chino de por sí insustancial y relativo, busca o no el taoísmo activamente la destrucción del individuo; y en qué sentido, en caso de hacerlo.

En efecto, la costumbre de omitir al sujeto que, como vimos más arriba, acabó por convertirse en un estilo, encuentra su razón de ser en un imperativo bastante extendido de disminuir en general a la propia persona, ya sea por humildad o con objetivos ascéticos y espirituales. En nuestro texto encontramos varios pasajes que podrían abogar por una desaparición o disminución del yo, dependiendo cuál de las opciones interpretativas vistas elijamos, por ejemplo: “Si no tuviese persona (身 [shēn]), ¿Cómo podría sufrir?” (cap. 13), “(El sabio) no se muestra y así brilla, (...) no se aclama y por eso es evidente” (cap. 22), “...el sabio se pone último pero es primero, se excluye pero se conserva” (cap. 7). Hay posibilidades de pensar que lo que se propone sea el ocultamiento de la personalidad, la disminución de los deseos, la destrucción del conocimiento, la armonización con lo circundante, la difuminación de las particularidades o la extinción de la conciencia.

Así para Fung<sup>18</sup> el taoísmo se origina sobre la base de tendencias egoístas: sus padres serían reclusos decepcionados con el estado del mundo que buscaban la preservación de sí mismos en tiempos de inestabilidad. El objetivo principal de Yang Chu, “el primer taoísta”, habría sido preservar la propia vida y para ello elegía retirarse y no mezclarse en asuntos humanos. Aquí vemos que lo que se busca es una suerte de “ocultamiento” del yo, que le permita pasar desapercibido para conservarse; pero también está presente la idea de conservar la potencia del propio aliento vital, evitando gastarlo o contaminarlo. Luego, en el *Tao Te King*, se buscaría comprender las reglas que rigen la naturaleza para asistir a esa preservación, con lo que la conservación del yo se debería entender a la luz del todo. Pero el conocimiento del principio último requiere la eliminación de la distinción sujeto-objeto, por lo que el yo comienza a necesitar desaparecer, no ya solo ocultarse, para preservarse. Finalmente, Zhuangzi trascendería definitivamente a la personalidad al comprender que los peligros son omnipresentes, que no hay control ni conocimiento que pueda conservar el yo, por lo que lo mejor será abandonarlo, relativizando los conceptos de vida y muerte y la propia subjetividad. Aquí si ya podríamos hablar de una activa destrucción de la subjetividad.

Para Wong<sup>19</sup> en cambio, el origen del taoísmo se remonta a los chamanes, quienes solían estar al servicio del Estado, es decir, no se trataría de un escapismo. Una de sus prácticas consistía en la obtención de un poder mediante la posesión por espíritus; por lo que si encontramos una desubjetivación, esta se explica como una parte de un ascetismo que buscaba hacer del cuerpo propio un lugar adecuado para esas potencias espirituales. En el *Tao Te King*, esa potencia que el sabio tiene adentro ya no se trataría de un espíritu o divinidad particulares, sino de “un poder más amplio y unificado”; el Tao, y la reducción de la persona sería una forma de dar libertad, de expresarse a ese poder y adecuarse al fluir de lo natural. Hospedando y cultivando este Principio se obtiene poder y longevidad, pero el sabio sigue conservando su yo y participando en la comunidad. Solo con Liezi y Zhuangzi comenzaríamos a ver que la participación política se ve como perjudicial a la propia vida.

Luego tenemos prácticas como las que Waley llama “yoga taoísta”<sup>20</sup>, en la que encontramos una destrucción de la conciencia de tipo más budista (no es claro, de hecho, cuánto de estas prácticas es originario

---

<sup>18</sup> Cf. Fung, *A short...*, op. cit., pp. 60-67.

<sup>19</sup> Cf. Wong, *Taoísmo...*, op. cit., p.24.

<sup>20</sup> Cf. Waley, *The Way...*, op. cit., p. 116.

de China, previo a la introducción de la religión india). En las descripciones de la misma, se habla de técnicas de respiración, de tener el cuerpo como un pedazo de madera en bruto, de perder el yo, de poner la mente en blanco, de sin conciencia del exterior deambular por el Principio de las Cosas, de ser absorbido en aquello que lo imbuye todo. Si bien estas técnicas son posteriores al taoísmo clásico, pueden servir para iluminar aspectos que quizás estuvieran implícitos en él, por ejemplo, en el cap. 56, donde se habla de “cerrar las puertas”. También aparece aquí la idea de conservación del 气 [qì], y Waley ve asimismo equivalencias con el vocabulario utilizado para describir la posesión por espíritus. El objetivo de la práctica puede ser la preservación de la salud o una experiencia mística.

Por nuestra parte, pensamos que puede resultar útil hacer una lectura del sujeto taoísta partiendo de la idea de 生 [shēng]. Como vimos más arriba, este término refiere a la vida, pero también a la producción: la vida es vista como capacidad sostenida de producir, autoproducirse y reproducirse. Esta idea está también en la expresión 人道 [réndào] (“camino de los hombres”) que se suele traducir por “humanidad”, pero también se solía utilizar como eufemismo de reproducción. En el *Tao Te King* se amplía el alcance y parece insinuarse que la reproducción es la naturaleza de todos los seres vivos (cap. 39).

Sin embargo, dicha naturaleza será una naturaleza especial, en el sentido que debe retirarse para ejecutar lo que la define: la creación requiere la ausencia, el no-ser que dé lugar a la aparición de lo nuevo, lo indefinido que pueda definirse nuevamente. Es decir, la naturaleza de todo lo manifestado puede transformarse en otra cosa, porque está sometida al flujo de fuerzas, al ir y venir, destruirse y crearse de los opuestos. En cambio, los seres vivos pueden además generar cosas nuevas que no son meras respuestas a estímulos externos; y esto porque, más allá de las determinaciones que permiten definirlos y diferenciarlos, conservan en sí un resto indiferenciado a partir del cual crear nuevas diferenciaciones. Dichas creaciones, a su vez, se construirán a partir de oposiciones internas y novedosas, que les brindan su propia armonía, resiliencia y creatividad. Esta forma de entender la propia “naturaleza” parece confirmada por el concepto que Laozi elige para describir el ser natural del Tao, 自然 [zìrán], que no es esencia sino “lo que es por sí”, lo espontáneo.

La destrucción del yo desde este punto de vista puede ser entendida como una práctica que solo será necesaria en cuanto ayude a esa producción; liberar de limitaciones al yo para generar el vacío en que se dé lo nuevo, que es a su vez retirarse de las relaciones que lo definen y evitar la manifestación, al menos parcialmente. En este sentido el individuo taoísta puede ser pensado como la vida simondoniana: el ser vivo perdura y se reproduce, gracias a que sus determinaciones particulares están dispuestas de modo que le permiten conservar dentro de sí un resto preindividual con el que crear nuevas individuaciones y continuar individuándose<sup>21</sup>. Esto le permite crecer y reproducirse, pero también percibir y tomar decisiones, cambiar, curar, adaptarse y mejorarse. Ya lo adelantamos más arriba con la idea de perfeccionamiento: estas maneras de cambiar el individuo no tratan de sacar a la luz una esencia o una potencia previas, ni imponer algo externo, sino de construir algo nuevo, una segunda naturaleza, pero del mismo status ontológico que la primera ya que tiene idéntico origen, lo preindividual.

Lo preindividual, para el taoísmo, es sin lugar a dudas el Tao, de modo que podemos decir que somos no solo producto del mismo sino además su vehículo. Esta lectura nos permite conciliar las visiones más auto-destructivas con las tendencias de preservación de la vida: las prácticas de disminución del yo propuestas por el taoísmo, ya sean supresión de deseo y estímulos, inacción, indefinición social de la persona o negación del conocimiento servirán entonces para asegurar que no se acabe de individuar el individuo en una figura sólida, en evitar y revertir la individuación excesiva del resto preindividual interno. Elementos como la meditación con extinción del yo no se tratarían de ideales, sino de ejercicios puntuales de purificación. Por otro lado, esta idea del Tao interno es compatible tanto con la imperativa de conservar el 气 [qì] (aire) o 魂 [hún] (alma)

<sup>21</sup> Cf. Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, La Cebra-Cactus, Bs. As., 2009, pp. 30-32.

como alientos vitales, como con la idea de que lo divino, 神[shén], habita en nosotros y debemos cultivarnos para darle cabida, baste pensar que dichos términos son otros tantos pseudónimos del Tao. Asimismo, concuerda con la mística de la vuelta al principio y la unión con el todo, sin requerir una destrucción completa de la individualidad. Se entiende con esto en qué sentido el Tao puede ser a la vez principio indeterminado del cosmos y principio de vida<sup>22</sup>. Y se explica también la paradoja de que la preservación del yo requiera su olvido o su ocultamiento, porque no es un núcleo que conservar intacto sino un complejo a conservar vacío. Lo que una cosa es incluye lo que no es, no hay que dibujar patas a la serpiente<sup>23</sup>.

Por esto, el sujeto taoísta no es sustancial, sino relacional por vía doble: en tanto manifestado, se comprende por contraste con lo demás; en tanto creador, depende de su creación. Vive en cuanto crea, por ello vive sin hacer la propia vida, sin esforzarse en construirse a uno mismo como un objeto y sin pensarse mientras lo hace; la vida le sucede simplemente mientras produce otra cosa. “Porque no se producen (生[shēng]) a sí mismos, pueden vivir (生[shēng]) largo tiempo” (capítulo 7). La vida y el individuo son menos sustantivos que verbos. Del mismo modo, el individuo para el taoísmo se construye en su manera de relacionarse. No es propiamente lo que acciona, a lo sumo se lo ve en el accionar. El taoísmo es ante todo una ética.

Por eso el sabio intenta ser maleable como el agua, blando como un niño. Al disolverse en ese todo natural, el sabio puede que no niegue su personalidad, pero debe renunciar a la individualidad convencional. Tal individualidad convencional es la del individuo social o tradicional, que se construye como objeto, agotando así su “materia prima”, definiéndose conceptualmente. Cuantos más conceptos se empleen en tal definición, más concreta será; pero resultará a su vez más abstracta y genérica ya que cada término lo define en relación a una generalidad. Cuanto más se retire uno del entramado de fuerzas, en cambio, más será definido por los propios espacios vacíos, por su situación y disposición particular. El sabio taoísta poco dice, y poco se puede decir de él (capítulo 17). El indefinido ser preindividual y premanifestado de la subjetividad taoísta, en cambio, es una complejidad indecible, y como tal, única.

#### — Inmortalidad

La concepción del individuo como vida productiva puede también servirnos para pensar la idea de inmortalidad o longevidad presentes en el texto, aspiración que puede parecer fuera de lugar en una obra que aboga por el punto medio y el abandono del apego. En las interpretaciones usuales encontramos por un lado la idea de supervivencia al cuerpo, que se ve reflejada por ejemplo en la traducción de Waley del cap XVI: “Tao is forever and he that possesses it, though his body ceases, is not destroyed”<sup>24</sup>. En ellas, lo que persiste puede que se trate del 神[shén] o el 魂[hún], pero no queda claro si se los concibe como la conciencia, el yo vivencial y centro del individuo, o si son solo una parte, y lo que pervive es una suerte de imagen o sombra. Quizás ese sea el objetivo del sabio según esta postura: desprenderse de todas las particularidades de su yo múltiple hasta identificarse únicamente con ese espíritu inmortal.

En esta línea, por otra parte, podemos encontrar la noción de la obtención de la inmortalidad mediante la renuncia absoluta al yo; abandonando todas las determinaciones personales destruir completamente al individuo, aniquilándose en la totalidad, en la inmortalidad del Tao universal. En ese proceso puede pensarse que la conciencia también se identifique o no con ese todo. En el primer caso, el individuo se “amplía” transformándose en el todo; en el segundo, el individuo “acepta extáticamente”<sup>25</sup> su desaparición contemplando la totalidad que lo sobrevivirá.

---

<sup>22</sup> Cf. Waley, *The Way...*, op. cit., pp. 50-51.

<sup>23</sup> Así lo dice un cuento tradicional chino, véase Fung, *A short...*, op. cit., p. 100.

<sup>24</sup> “El Tao es eterno y quien lo posee, aunque su cuerpo cese, no es destruido”. Waley, *The Way...*, op. cit., p. 162

<sup>25</sup> Cf. Waley, *The Way...*, op. cit., p. 54. Esta es también la interpretación de Watts, véase A.Watts, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 2013, pp. 123-124.

Otra opción es interpretar los pasajes en que se habla de inmortalidad en el sentido de longevidad, y esto puede lograrse apoyándose en la idea de conservación del 气[qi] (aire). A tal efecto es importante señalar que la noción de longevidad en la mentalidad china (寿[shòu]) tiene menos que ver con el efecto de haber llegado a una edad avanzada y más que ver con la noción de una potencia de vivir que se tiene a lo largo de la vida<sup>26</sup>. Tal longevidad no implicaría una supervivencia al cuerpo sino un cuidado de la salud integral. Puede que los sabios en esta línea de pensamiento se hagan en efecto inmortales, pero se tratará entonces de una inmortalidad corpórea y terrenal, como la que se observa en general en las representaciones de los sabios-divinidades de los taoísmos religiosos.

Cercana a estas últimas dos será la longevidad asociada a nuestra interpretación. El individuo tiene en efecto un “alma” que se identifica con el Tao, pero su personalidad no se centra en ella, sino que es el compuesto de particularidades individualizadas y resto preindividual. La longevidad será alcanzable mediante las prácticas de cuidado de dicha potencia preindividual, y llegada la muerte la vuelta al todo no es acompañada por la conciencia. La pervivencia del sabio es en principio ilimitada; mientras logre conservar su preindividualidad podrá continuar autoproduciéndose, pero estando siempre a merced de un Tao más grande que es indiferente a su bienestar.

El sabio sabe modular tanto los opuestos internos como los externos para potenciar su vida; internamente procurará balancear y armonizar sus tendencias contrarias y generar vacíos productivos, externamente procurará sustraerse de las luchas de opuestos o bien fluir con ellos sin violencia, para preservarse. Las distintas indicaciones del *Tao Te King* servirán a veces en todos estos sentidos a su vez, pero a veces serán comprensibles solo desde una de estas perspectivas. Esta es una posible explicación de la aparente contradicción entre los preceptos que abogan por un equilibrio o un vacío y aquellos que buscan promover en cambio una tendencia sobre todo negativa.

#### — Libertad y política

El resto de Tao primigenio puede explicar también el enfrentamiento entre determinismo y libertad en el taoísmo. Una interpretación esencialista y mecanicista, además de sentirse muy rígida y contraria a la blandura del taoísmo, implicaría que el Tao todo lo domina, y serían inútiles las prescripciones de los sabios, ya nadie podría cambiar su accionar. Una teoría de la pura espontaneidad no explica en cambio cómo la acción del hombre pudo haberse alejado del camino natural; el hombre debería para ello ser un principio metafísico del mismo nivel que y paralelo al Tao, no podría ser su producto. Desde nuestra interpretación centrada en la vida como productora, el hombre no tiene por qué ser un principio especial, ya que su capacidad creativa es una y la misma que la del Tao, si bien localizada, y es compartida por cualquier otro ser que sea capaz de conservar un resto preindividual. Como vimos, la autonomía e indeterminación de la vida no entra en contradicción con la mecánica del fluir de opuestos: mientras que lo manifestado se halla en polaridades y reacciona acordemente, las novedosas creaciones de lo vivo surgen de un lugar previo a las distinciones, por lo que pueden generar sus propias y nuevas distinciones independientes.<sup>27</sup> Todo salvo el Principio es en relación a otra cosa, solo en la medida en que se identifique con el Tao podrá el individuo “ser por sí mismo” (capítulo 25).

La libertad creadora no será tampoco una imposición de una voluntad o esencia interna sobre el resto del mundo pasivo, ya que en la creación no habrá un modelo ni intenciones previas que salgan a impo-

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, p. 184.

<sup>27</sup> Es importante señalar que la diferencia entre físico y vivo no sería tajante sino gradual. Al respecto es interesante que la noción de 万物 [wànwù] (“las diez mil cosas”) puede referir a “todas las cosas” o “todas las criaturas”. Espacios de preindividualidad se dan espontáneamente en todos lados, lo vivo es simplemente una disposición particular en la que no solo aparecen, sino que se conservan.

nerse. En cambio, desde el vacío del individuo la propia acción crea realidades novedosas y de la misma categoría todo lo demás. Como ya establecimos, el individuo en esta visión es integral y sin centro, por lo que la voluntad tampoco se impone sobre el cuerpo como algo separado de él<sup>28</sup>. Asimismo, como lo creado solamente puede ser concebido como un entramado de relaciones que es, a su vez, parte de una trama mayor, no se puede atribuir al individuo la autoría completa de la obra ni puede ser omnipotente; esta más bien surge de un “acuerdo” entre el individuo y el medio, en el que el productor se ve tan transformado como el producto. Por eso, el actuar del Tao y del sabio que toma control del poder de su potencia de vida creadora es del todo distinto al actuar común, y se lo llama “no-actuar”. El modelo sujeto-objeto de producción es reemplazado por la noción de “surgimiento mutuo” (相生 [xiāngshēng])<sup>29</sup>, del mismo modo que el modelo de conocimiento objetivo debe ser reemplazado por la idea de intuición, que no depende solo de un individuo que puede abarcar la totalidad sino también de lo que llega de más allá. En términos simondonianos, la formación del individuo no sucede cuando una forma se imprime en una materia, sino que depende de las posibilidades internas de una realidad preindividual que se desdobra espontáneamente en individuo y medio<sup>30</sup>.

La desviación de la armonía del Tao será natural entonces, un extremo más en la creación, que encontrará oposición en otro. La porción del Tao que permanece indefinida es también natural, un estado casualmente metaestable que permite conservar la potencia creativa. La creación y autocreación del sabio tiene simplemente la precaución de tener en cuenta la imagen completa, saber de antemano la necesaria existencia de estos enfrentamientos internos y externos para lograr armonizarlos y evitar la destrucción. Así, cuando la naturaleza es entendida como espontaneidad, y el individuo como un espontáneo y constante hacerse, la libertad no se opone a la naturalidad.

Por último, desde el punto de vista político, si la sociedad es un individuo, el mal gobierno será aquél que quiera estructurarla todo, no dejando lugar al vacío creativo ni permitiendo la espontaneidad de sus ciudadanos. En tal gobierno se busca la completa definición de cada individuo para ordenarlo y dominarlo, con lo que se pierde la espontaneidad que le da vitalidad. Por eso el taoísta frente a un tal gobierno debe en cambio elegir la naturaleza, y no son pocos los sabios eremitas que se retiraron de la vida política; en este sentido es que señala Paz “el taoísmo no niega al yo ni a la persona, al contrario, los afirma ante el Estado, la familia y la sociedad.”<sup>31</sup>

A la cabeza del gobierno, por otra parte, el sabio intervendrá lo menos posible en la vida de los ciudadanos, con lo que parecerá que nada ha hecho, y elegirá siempre el camino que siga al fluir de la naturaleza por sobre la convencionalidad<sup>32</sup>. Por esto se dice que el Tao no tiene 仁 [rén], “benevolencia”, entendida esta en el sentido de la virtud confuciana que implica cumplir con los deberes sociales, pero es de notar que es traducible también como “humanidad” y el término es homófono y cognado con 人 [rén], persona<sup>33</sup>. Con esto último se reafirma que en dicho proceso de rechazo a los convencionalismos hay un cierto rechazo a la personalidad; pero además se señala que el sabio está más allá de la distinción moral entre buenos y malos, de aquella distinción entre nosotros y ellos que, vimos más arriba, se hallaba en el origen del término 人 [rén].

---

<sup>28</sup> Véase Watts, *El camino...*, op. cit., p.139.

<sup>29</sup> Véase *Ibid.*, p.102.

<sup>30</sup> Cf. Simondon, *La individuación*, op. cit., p. 49.

<sup>31</sup> Paz, *Chuang-Tzu*, op. cit., p.18.

<sup>32</sup> Véase Wong, *Taoísmo*, op. cit., p. 34.

<sup>33</sup> Véase Waley, *The Way...*, op. cit., p.147.

## Conclusión

Hemos visto cómo se nos presenta el individuo en el *Tao Te King*: relacional, múltiple, vacío, creativo. Si a veces parece ausente, no es porque no se halle allí, sino porque no es fuerte ni preeminente, porque no está en el centro. Es distinguible, aunque tenga bordes difusos; es valioso, aunque su función sea a veces retirarse.

Por eso el taoísmo no niega al individuo, sino que le basta con ablandarlo, lo hace más natural. Si bien se reconocen los efectos negativos de un sujeto muy presente, de la lucha por la fama, del dominio de la voluntad y el deseo, el *Tao Te King*, cual medicina china, nos incita a no extirparlo sino tratarlo, a no curar el síntoma sino la causa, a no luchar contra él sino ejercitarse para armonizarlo. Destruir al yo está fuera de cuestión, porque el taoísmo odia los extremos y la violencia. Baste saber tratarlo, cuidarlo para lograr acceder, por debajo de su manifestación, a su poder creativo primordial.

Pero podríamos preguntar con Fung<sup>34</sup>, siendo el mundo de hoy tan distinto al mundo que le dio luz al taoísmo: ¿pueden sus ideales seguir teniendo valor? En la –ciertamente idealizada– antigua China podía el campesino encontrar su espontaneidad y buena vida en el trabajo agrícola, y podía el gobernante conservar la paz sin intervenir, pero ¿cómo podemos hoy imaginar siquiera un retorno a lo “natural”? ¿cómo podemos ser espontáneos en la imparable presencia de las ciudades? ¿cómo ser simples en medio de tanta complejidad? ¿a qué montaña puede escapar hoy el eremita?

Pensamos que el *Tao Te King* sigue conteniendo consejos valiosos para enfrentar aun estos muy modernos problemas. Como dijimos, lo fundamental tanto en aquel entonces como ahora es lograr la creación, en el medio del ir y venir de lo cotidiano, de vacíos que potencien la vida. La artificialidad es un problema solamente cuando genera complicaciones y rigidez, cuando mata la espontaneidad y la creación, cuando se la fetichiza. Pero una negación absoluta y tajante de los convencionalismos y las tecnologías resultaría hoy más disruptiva que armonizante. Las creaciones culturales y tecnológicas pueden tener el mismo origen que las disposiciones naturales, y no serán perjudiciales siempre y cuando permitan conservar esa semilla creativa; la vida agrícola que en el *Tao Te King* se presenta como ideal al que retornar es en sí misma una tecnología *armónica*. Armónica será toda tecnología o cultura que sepa usar el arte del buen diseño, que pueda incorporarse inconscientemente, que no requiera control ni convencionalismos, que sea cuidadosa de evitar extremos y atenta a sus efectos relacionales. Formas de vida, en definitiva, que no solo conserven sino también potencien las capacidades creativas humanas. Por eso es necesario, sabiendo lo importante que es situar las cosas en su contexto, crear un *Tao Te King* actual.

<sup>34</sup> Cf. Fung, *A short...*, op. cit., pp. 27-28.

## Yukio Mishima: escribir el cuerpo, escribir la muerte

Santiago Maneiro

### I.

“¿podemos seguir interesados en el autor empírico de un texto?”  
Umberto Eco

“Es evidente que no basta repetir como afirmación vacía  
que el autor ha desaparecido”  
Michel Foucault

En 1920 un nuevo género literario autobiográfico irrumpe en la literatura japonesa: *watakushi shōsetsu* o *shi-shōsetsu*, generalmente traducido como “novela del yo” (*I-novel*)<sup>1</sup>. Si la escritura es la extenuación de la voz, la borradura de todo punto de origen, desaparecer en “la inoperancia de lo neutro”<sup>2</sup>; en la literatura japonesa la presencia del autor en los textos tuvo siempre, por el contrario, una importancia insoslayable, en cuanto a que es este la única autoridad a partir de la cual se establece la “autenticidad” de la obra: el autor, disimulado en la estructura del discurso, reproduce sus recuerdos sin artimañas estilísticas realizando a la vez una hermenéutica de su pasado<sup>3</sup>. En *The Rethoric of Confession* Edward Fowler señala: “El escritor japonés [...] nunca tuvo la creencia (*faith*) en la autoridad de la representación que tuvo su contraparte occidental. Más que intentar crear un mundo ficcional que trascienda sus circunstancias inmediatas, él buscaba transcribir el mundo tal como lo experimentaba, con poca consideración por la totalidad del diseño narrativo”<sup>4</sup>. El autor, entonces, (re)escribe desde una “retirada de la metáfora” su propia biografía y la novela resulta significativa solo en tanto reproduce directamente su vida. “La literatura que no es ‘pura’ (que no sirve como ventana a la vida del autor) es relegada al reino de la lectura ‘popular’ y considerada

<sup>1</sup> Literalmente, *watakushi shōsetsu* dice “novela del yo” o “novela del sí mismo” (私小説), mientras que *shi-shōsetsu*, compuesto de los mismos *kanji*, dice “novela narrada en primera persona”. No obstante, si desglosamos los *kanji* se desprende otro sentido: (*watashi*) dice ‘yo’; (*shō*) dice ‘pequeño’; y (*setsu*) dice, entre otras acepciones, ‘opinión’, ‘rumor’, con lo cual una posible traducción de *watakushi shōsetsu* sería “pequeño rumor sobre mí”, adquiriendo la “autobiografía” un carácter ficcional, retórico (¿acaso escribir la propia biografía, ya sea para confesarse o para descifrarse uno mismo, no es un suicidio en el que el yo se difumina, se dispersa, para confiarse a ese otro, el verdadero anfitrión, el lector, en cuya lectura zozobra toda realidad?). Takehiro Irokawa (1929-1989), escritor japonés elogiado por Mishima señaló: “*Shōsetsu* y *shi-shōsetsu* –ambos son muy extraños. Verá usted, no hay Dios en la tradición japonesa, ni una autoridad monolítica ordenadora en la narración- y aquello presupone una gran diferencia”. En Fowler, E., *The Rethoric of Confession*, California, University of California Press Ltd., 1988, p. ix.

<sup>2</sup> Blanchot, M., *La escritura del desastre*, Madrid, Trotta, 2015, p. 19.

<sup>3</sup> “Los japoneses como lectores de *shi-shōsetsu* han tendido a considerar la vida del autor, y no el trabajo escrito, como el texto definitivo sobre el cual descansa el juicio crítico y concibe el trabajo como significativo solo en tanto ilumine su vida.” Fowler, E., *op. cit.*, p. xviii.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. xxiii.

menos importante de atención crítica.”<sup>5</sup> Según Fowler, esta literatura se sostiene en lo que denomina “mito de la sinceridad”, un artilugio retórico, un efecto narrativo que produce en el lector la ilusión de una coincidencia entre autor, narrador y protagonista<sup>6</sup>.

En *El pacto autobiográfico* Phillipe Lejeune señala dos características fundamentales de este género literario: en primer lugar, el “contrato autobiográfico”, que asegura la sinonimia de aquella tríada sintetizada en el autor empírico-productor del texto; en segundo lugar, el “contrato referencial”, que garantiza la autenticidad de lo relatado, un correlato entre lo escrito y la realidad, y que puede ser, por lo tanto, sometido a verificación<sup>7</sup>. No obstante, Tomi Suzuki señala que, en la literatura moderna japonesa, la lectura autobiográfica no era el resultado de un pacto establecido por el autor, sino por el lector.

En el caso de la novela-del-yo, es el lector quien asume un ‘contrato oculto’ en el texto. Este lector ve la ‘fidelidad’ referencial del texto o una característica formal específica (tal como una sola voz narrativa presentando una sola conciencia y siguiendo el orden cronológico de la vida del ‘autor’), o ambos, como signo de las intenciones del autor de la novela-del-yo<sup>8</sup>.

De esta manera, la “novela del yo” es definida como un “modo de lectura” que sostiene que la historia narrada es la expresión directa de la vida del autor y que el lenguaje, aun cuando esté sometido a un proceso estético, no es figurativo sino transparente. Vemos, así, que este género se inscribe en una estética tradicional japonesa que tiene, como uno de sus principios esenciales el *makoto* (誠), la verdad expresada en la palabra (言) y en el cuerpo. Pero, ¿quién es este autor? ¿Quién habla? ¿Quién escribe?<sup>9</sup>

En *La muerte del autor* Roland Barthes dice: “en cuanto un hecho pasa a ser *relatado*, con fines intransitivos y no con la finalidad de actuar directamente sobre lo real, es decir, en definitiva, sin más función que el propio ejercicio del símbolo, se produce esa ruptura, la voz pierde su origen, el autor entra en su propia muerte, comienza la escritura”<sup>10</sup>. A través de la escritura, ese espacio oblicuo, el autor se precipita en el exilio, en la experiencia del desastre, de un afuera sin lugar y sin descanso<sup>11</sup>. Sin embargo, la muerte del autor, “comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe”<sup>12</sup>, significa, antes que nada, que el autor no precede a la escritura, no tiene una biografía particular, no tiene historia; el autor no tiene un dominio magistral sobre aquello que (se) escribe, no es el fundamento de la obra, sino que pertenece a las propiedades discursivas, existe solo en el orden del discurso. El sujeto es, pues, una *función*, una estrategia discursiva, gramatical, por la cual el lenguaje puede propagarse indefinidamente: “...es el lenguaje, y no el autor, el que habla; escribir consiste en alcanzar, a través de una previa impersonalidad—que no se debería confundir en ningún momento con la objetividad castradora del novelista realista—ese punto en el cual solo el lenguaje actúa, ‘performa’, y no ‘yo’”<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. xix.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 43-70.

<sup>7</sup> Lejeune, P., *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Edimión, 1994.

<sup>8</sup> Suzuki, T., *Narrating the Self*, California, Stanford University Press, 1996, p.6.

<sup>9</sup> Resulta particularmente interesante que ‘autor’ sea la traducción de *tyosya*, palabra compuesta por los siguientes *kanji*: (*tyo*) que dice ‘libro’, y (*mono*) que dice ‘persona’, ‘alguien que hace que trabaja’. Esto parece sugerir que en la literatura japonesa no habría separación entre el autor y la persona empírica que escribe.

<sup>10</sup> Barthes, R., “La muerte del autor” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1994, p. 65-66.

<sup>11</sup> En *El grado cero de la escritura*, Barthes decía: “...toda escritura es un ejercicio de domesticación o de repulsión frente a esa Forma-Objeto que el escritor encuentra fatalmente en su camino, que necesita mirar, afrontar, asumir, y que nunca puede destruir sin destruirse a sí mismo como escritor”. En Barthes, R., *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 13-14.

<sup>12</sup> Barthes, R., “La muerte del autor”, *op. cit.*, p. 65.

<sup>13</sup> Foucault dice algo similar: “el sujeto que habla no es tanto el responsable del discurso (aquél que lo detenta, que afirma y juzga mediante él, representándose a veces bajo una forma gramatical dispuesta a estos efectos), como la inexistencia en cuyo

Si solo hay escritura, si solo existe un espacio literario donde nada se revela, ningún sentido latente es afirmado excepto la propia dignidad del silencio; la crítica literaria, sostiene Barthes, debería abandonar su búsqueda, imposible por otro lado, de explicar al autor, renunciando a interrogar a la obra sobre los secretos y las condiciones de su creación, para recorrer solamente su superficie, desenredando, desanudando su estructura.

Una vez alejado del Autor, se vuelve inútil la pretensión de “descifrar” un texto. Darle a un texto un Autor es imponerle un seguro, proveerlo de un significado último, cerrar la escritura. Esta concepción le viene muy bien a la crítica, que entonces pretende dedicarse a la importante tarea de descubrir al Autor (o a sus hipóstasis: la sociedad, la historia, la psique, la libertad) bajo la obra: una vez hallado el Autor, el texto se “explica”, el crítico ha alcanzado la victoria; así pues, no hay nada asombroso en el hecho de que, históricamente, el imperio del Autor haya sido también el del Crítico, ni tampoco el hecho de que la crítica, (por nueva que sea) caiga desmantelada a la vez que el Autor. En la escritura múltiple, efectivamente, todo está por desenredar pero nada por descifrar; puede seguirse la estructura, se la puede reseguir (como un punto de media que se corre) en todos sus nudos y todos sus niveles, pero no hay un fondo; el espacio de la escritura ha de recorrerse, no puede atravesarse; la escritura instauro sentido sin cesar, pero siempre acaba por evaporarlo: precede a una exención sistemática del sentido.<sup>14</sup>

La muerte del autor supone una deconstrucción incesante del texto, una eclosión del sentido, condensada en la figura del lector. Como el autor, el lector pertenece al discurso, a las reglas discursivas y funciona también para “sostener” el lenguaje a la vez que es socavado por este: “el lector es el espacio mismo en el que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología...”<sup>15</sup>. El lector libera a la escritura de la sombra vana del autor, de sus pesadas angustias, de las noches de insomnio, del peso de una vida perdida volcados en la obra, borrando todo nombre, toda figura, haciendo de aquella un libro sin autor.

En ¿Qué es un autor? Michel Foucault reemplaza al autor por lo que denomina “función-autor”. El autor no está totalmente muerto (“ahorrémonos las lágrimas”), sino que está presente en el texto, pero como ausencia, en un proceso de disolución que nunca termina. “En la escritura no hay manifestación o exal-

---

vacío se proponga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje.” Foucault, M., *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p.11.

<sup>14</sup> Barthes, R., “La muerte del autor”, *op. cit.*, p. 70.

<sup>15</sup> *Ibid.* No debe confundirse el lector barthesiano con, por ejemplo, el “lector modelo” de Umberto Eco. Según Eco, el lector debe “actualizar” el contenido de un texto, esto es, debe completarlo, debe rellenar los intersticios dejados deliberadamente por el Emisor o Autor, debe darle voz a lo “no dicho”, lo que no aparece en el “plano de la expresión”. Aun cuando este lector no es alguien que necesariamente existe, constituyéndose más bien en una estrategia literaria o discursiva; aun cuando se habla de “textos abiertos” y “textos cerrados” según las posibles interpretaciones que este admite; y aun cuando se establece una diferencia entre “uso” e “interpretación”, Eco parece a veces sostener que habría un significado predefinido por el Autor o por *alguien* que el lector debería desentrañar. En efecto, Eco escribe: “Ante todo, por cooperación textual no debe entenderse la actualización de las intenciones del sujeto empírico de la enunciación, sino de las intenciones que el enunciado contiene virtualmente.” (p. 90). Pero, casi al empezar el capítulo, parece sugerir lo contrario: “el texto está plagado de espacios en blanco, de intersticios que hay que rellenar; *quién lo emitió preveía que se los rellenaría y los dejó en blanco por dos razones*. Ante todo porque un texto es un mecanismo perezoso (o económico) que vive de la plusvalía de sentido que el destinatario introduce en él [...]. En segundo lugar, porque a medida que pasa de la función didáctica a la estética, un texto quiere dejar al lector la iniciativa interpretativa, *aunque normalmente desea ser interpretado con un margen suficiente de univocidad.*” Eco, U., *Lector in fábula*, Barcelona, Lumen, 1993, p. 76 (Las cursivas son nuestras). No queremos resolver estas ambigüedades, sino, por un lado, dejarlas meramente en suspenso, y por otro, enfatizar que el lector barthesiano no tiene nada que “rellenar”, ni “actualizar”, porque el texto, después de la muerte del Autor, está en una permanente deconstrucción de sí mismo, en una espiral de interpretaciones que se han incorporado a la obra. Si un texto no tiene ni principio ni fin, ¿qué habría que actualizar? ¿qué habría que rellenar?

tación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer”<sup>16</sup>. El autor está en el discurso, pero en permanente retirada, expuesto a una incesante desaparición. Como señalaba Barthes, no se trata de encontrar al autor en la obra, seguir las huellas que conducen a Él, verificar los signos en los que tácitamente aparece, sino analizarlo como otra función del discurso.

Se trata de darle la vuelta al problema tradicional [...] Y en su lugar, plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos? [...] En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y de analizarlo como una función variable y compleja del discurso<sup>17</sup>.

El autor permanece en la obra, pero siempre en retirada, disimulado en la espesura de su ausencia<sup>18</sup>. La posición de Foucault es menos radical que la de Barthes, pero ambas se entrelazan en la necesidad de ver cómo se enclava la “presencia” del autor en las propiedades del discurso. “Lo que debería hacerse es localizar el espacio que ha quedado vacío con la desaparición del autor, seguir con la mirada el reparto de lagunas y de fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer”<sup>19</sup>.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando la escritura deviene cuerpo? ¿Qué sucede cuando la literatura, excediendo lo imaginario, se proyecta (actúa) en lo real? Barthes, finalmente, “resucita” al autor, lo redime de la muerte. Ese autor que vuelve no es ciertamente el mismo (¿cómo podría seguir siendo el mismo después de su *nekyia*?), no es evidentemente “el que han identificado nuestras instituciones (historia y enseñanza de la literatura, de la filosofía, discurso de la Iglesia); tampoco es el protagonista de una biografía”<sup>20</sup>. El autor que vuelve no es otro que un cuerpo. Pero ¿qué es este cuerpo? ¿Qué significa volver como cuerpo?

## II.

“La literatura traduce de diversas maneras ese movimiento hacia la felicidad que se desvía hacia la desgracia.

[...] Mientras que en la descripción de los placeres voluptuosos, la literatura reciente tiende a traicionar la felicidad de modo más extravagante, desconociendo el sentido poético de la desgracia”.

George Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*.

En “El lenguaje al infinito”, sobre la relación entre la escritura y la muerte, Foucault dice: “Escribir para no morir, como decía Blanchot, o tal vez incluso hablar para no morir es una tarea sin duda tan antigua como la palabra. Las decisiones más mortales, inevitablemente, permanecen suspendidas durante el tiempo del relato. El discurso, es sabido, tiene el poder de retener la flecha, lanzada ya, en un retiro del tiempo

<sup>16</sup> Foucault, M., “¿Qué es el autor?” en *Entre filosofía y literatura*, vol. 1, Barcelona, Paidós, 1999, p. 333.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>18</sup> Siguiendo a Foucault, Giorgio Agamben habla del autor como *gesto*. “Si llamamos gesto a aquello que permanece inexpressado en todo acto de expresión, podremos decir, entonces, que [...] el autor está presente en el texto solamente en un gesto, que hace posible la expresión en la medida misma en que instaura en ella un vacío central.” En Agamben, G., *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

<sup>19</sup> Foucault, M., “¿Qué es el autor?” en *op. cit.*, p. 336.

<sup>20</sup> Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 14.

que es su espacio propio<sup>21</sup>. En ese mismo sentido, en una alusión a la escritura como posibilidad de diferir lo inevitable, de refugiarse ante la inminente tempestad que se presiente, Yukio Mishima escribía que, aunque sus “obras de juventud no lograban enfrentar la certeza de la muerte”, su “espíritu, en desmedro de la libertad —e incluso de la licencia— que concedía a las palabras y de la prodigalidad que consentía al joven escritor en su empleo, era, de alguna manera, consciente del ‘fin’. Si hoy releyéramos esas obras todo el mundo advertiría sus indicios<sup>22</sup>.

La escritura es un paréntesis, una suspensión abrupta del tiempo que permite concluir lo que ya se había desatado de manera irreversible y lo que nunca habría sido posible sin esa pausa infinita; la escritura se constituye en la posibilidad de expulsar la muerte, de retardar su venida, de detener su apremiante llegada, o bien retrasando el acto de escribir, o bien no dejando nunca de hacerlo. No obstante, la escritura puede ser también la defensa más implacable para sostener el deseo, un subterfugio por el cual el autor rehusándose a la renuncia pulsional que significa la satisfacción de su deseo, evita ese encuentro, lo posterga indefinidamente, con lo cual se inventa un deseo sostenido a partir de esa evitación para gozar de este (porque lo que más le atemoriza es, en realidad, que su deseo quede aplastado por un goce que sabe imposible): la escritura como evasiva a la consumación del acto.

En Mishima se anudan de un modo ambivalente ambos sentidos de la escritura. Aun cuando, a partir de sus biografías, sabemos que escribía sin descanso, como si quisiera terminar de decirlo todo antes de abandonarla para siempre, podemos decir que toda su obra no fue sino una palabra errante hacia lo inevitable. “Desde la infancia, mis ideas en lo tocante a la existencia humana jamás se han apartado de la agustiniana teoría de la predeterminación<sup>23</sup>. Pero también parece haber sido una manera de sostener un deseo que sabía debía ser demorado tanto como fuera posible, no porque no quisiera satisfacerlo, sino porque hacerlo conduciría a la destrucción: el “deseo de experimentar un dolor penetrante, una pena que atormentara el cuerpo<sup>24</sup>.

Si, según Marguerite Yourcenar, “la realidad central hay que buscarla en la obra: en ella es donde el escritor ha preferido escribir, o se ha visto forzado a escribir, lo que al fin y al cabo importa<sup>25</sup>, aquello que escribió Mishima produce otro sentido a partir de (la forma de) su muerte; esto es, permiten entender aunque sea en parte al autor y su existencia trágica<sup>26</sup>, a la vez que es autenticado por esta. En otras palabras, aun cuando tomar sus escritos como manifiestos de una muerte premeditada, anunciada hasta en sus más obscenos pormenores<sup>27</sup>, es cuanto menos precipitado, porque, como señala John Nathan, “hace de cada momento una sorprendente revelación<sup>28</sup>; a pesar de que, como vimos antes, la relación entre escritor, narrador y personaje, “reflejo que el propio individuo (y este es el caso de Mishima) contribuye a proyectar a veces<sup>29</sup>, es porosa, con límites imprecisos, atravesada por incongruencias y malentendidos, Mishima parece habilitar un estudio de su obra a partir de su biografía. Así, en una anotación del 2 de noviembre de 1948, a propósito de *Confesiones de una máscara* (*Kamen no kokuhaku*), publicada en 1949, decía:

Esta va a ser mi primera novela «autobiográfica». No quiero decir con eso el *ich-roman* convencional a que estamos acostumbrados. Ahora voy a utilizar en mí el escalpelo del análisis psicológico que he afilado en los personajes ficticios. Voy a intentar una disección en vivo de mí mismo. Espero alcanzar una exactitud

<sup>21</sup> Foucault, M., “El lenguaje al infinito” en *op. cit.*, p. 181.

<sup>22</sup> Mishima, Y., *El sol y el acero*, trad. E. Garbindo, Córdoba, Alción Editora, 2011, p. 75.

<sup>23</sup> Mishima, Y., *Confesiones de una máscara*, trad. A. Bosch, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 18.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>25</sup> Yourcenar, M., *Mishima o la visión del vacío*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 11.

<sup>26</sup> “[...] «un vivir trágico» [...] un vivir que yo desconocía y al que, al parecer, no me permitían acceder.” *Ibid.*, p. 14.

<sup>27</sup> Véase *Patriotismo* (*Yūkoku*) publicado en 1960 (o su cortometraje estrenado en 1966).

<sup>28</sup> Natan, J., *Mishima*, Barcelona, Seix Barral, 1995, p. 90.

<sup>29</sup> Yourcenar, M., *op. cit.*, p.10.

científica, llegar a ser, en palabras de Baudelaire, condenado y verdugo al mismo tiempo. Para eso hace falta determinación, pero aguantaré, y seguiré escribiendo.<sup>30</sup>

También en *El sol y el acero* (*Taiyō to Tetsu*), “género crepuscular a mitad de camino entre la noche de las confesiones y el gran día de la crítica”<sup>31</sup>, “ensayo casi delirante”-según Yourcenar-, escribía que a través de esta “crítica confidencial” se ocupará de un “yo” que, si bien no está relacionado estrictamente a su propia historia, se estructura en indudables concordancias. De esta manera, podemos ver en la obra su nihilismo no solo estético, sino también existencial, el “presentimiento de una futura pena más dolorosa, de una exclusión aún más desoladora que todavía no se había producido”<sup>32</sup>. En este sentido, Yasunari Kawabata, en el prólogo a su primera novela, *Ladrones* (*Tozoku*), publicada en 1948, escribía: “Estoy deslumbrado por el maduro talento de Mishima y, al mismo tiempo, me siento molesto con él. Sus innovaciones no son fáciles de entender. Alguien puede pensar que, a juzgar por su obra, Mishima es invulnerable. Otros verán que tiene heridas profundas”<sup>33</sup>.

### III.

Entre el 12 y el 19 de noviembre de 1970, Mishima realizó en Tokio una exposición sobre su obra, la cual estaba dividida en cuatro “Ríos”: el Río de la Escritura, el Río del Teatro, el Río del Cuerpo y el Río de la Acción, que desembocaban en el “Mar de la Fertilidad”. Debemos ver esto como una metáfora que anunciaba el desenlace: la escritura y el cuerpo, en permanente antagonismo, se disolverán, se fusionarán de manera dramática en la acción.

En el catálogo sobre el Río del Cuerpo, Mishima escribió:

Es un río joven que empezó a fluir a mediados de mi vida. Hacía bastante tiempo que me venía disgustando el hecho de que solo mi invisible espíritu fuera capaz de crear tangibles visiones de belleza. ¿Por qué no podía ser yo mismo algo visiblemente hermoso y digno de ser admirado como tal? Para conseguirlo tenía que lograr que mi cuerpo fuera hermoso. [...] En él me conduje por muchas rutas hasta lugares desconocidos. Perspectivas que antes nunca había visto se abrieron ante mí y enriquecieron mi experiencia. Pero el cuerpo está condenado al deterioro, mismo que el motor de un coche. Yo, de modo alguno, aceptaré el deterioro. Quiere decir que no acepto el curso de la naturaleza. Sé que he forzado a mi cuerpo a seguir la senda más destructiva de todas.<sup>34</sup>

Como vemos, Mishima alude a una contradicción radical, pero no del todo inconciliable, entre lo interior y lo exterior, entre el espíritu y el cuerpo, escisión fundada en que solo a través del primero podía por un instante gozar de la belleza, mientras el cuerpo era deteriorado, carcomido por las palabras. En *El sol y el acero*, publicado en 1967, Mishima escribe sobre la exterioridad, la realidad, el cuerpo, como algo a la vez seductor y prohibido, y de cómo la escritura devino la posibilidad de subsanar aquel goce imposible. “Esas palabras son un medio para reducir la realidad a una abstracción a fin de transmitirla a nuestra razón, y su poder de atacar la realidad necesariamente disimula el peligro latente de que las palabras

---

<sup>30</sup> Citado en Nathan, J., *op. cit.*, p. 102.

<sup>31</sup> Mishima, Y., *El sol...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>32</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>33</sup> Citado en Scott Stokes, H., *Vida y muerte de Yukio Mishima*, Barcelona, Muchnik, 1985, pp. 125-126.

<sup>34</sup> Henry Scott Stokes, *op. cit.*, p. 217.

sean, ellas mismas, también atacadas”<sup>35</sup>. A partir de este antagonismo, su existencia se volvió un ensayo permanente de sostener y conjugar “dos tendencias contradictorias” en una sola escritura: la escritura del cuerpo, de la carne (肉体)<sup>36</sup>. Mishima estaba entre, por un lado, “la determinación de favorecer con toda lealtad la función corrosiva de las palabras y de consagrar a ello toda la vida profesional” y, por otro lado, “el deseo de enfrentar la realidad en un dominio en el que las palabras no tenían ninguna función”<sup>37</sup>; o, como escribe en *Confesiones de una máscara*, “dos fuerzas opuestas tiraban de mí, luchando cada una de ellas para vencer a la otra. Una de ellas era el instinto de conservación. La segunda fuerza —que buscaba de manera más profunda, más intensa, la total desintegración de mi equilibrio interior— consistía en una ineludible tendencia al suicidio...”<sup>38</sup>.

Esta contradicción entre dos realidades, una imaginaria, la otra (supuestamente) real, apareció según Mishima, anticipadamente de un modo invertido, en tanto fue el lenguaje lo que precedió al cuerpo, provocándole orificios, imprimiéndole marcas, invistiéndolo de un conjunto de significantes, haciendo de este un cuerpo ya agujereado, gangrenado.

Quando observo mi infancia me doy cuenta que mi memoria de las palabras precedió claramente a mi memoria de la carne. Presumo que en la mayoría de las personas el cuerpo precede al lenguaje. En mi caso, las palabras vinieron primero; luego, tardíamente, y al parecer con repugnancia y ataviada ya de conceptos, vino la carne. No hace falta decir que ya estaba deteriorada por las palabras<sup>39</sup>.

El lenguaje significa para Mishima una pérdida del goce, pues ya no hay un “goce todo” a partir de la mediación de las palabras, ya no goza como —según piensa— lo hace aquel que existe solo en tanto que cuerpo<sup>40</sup>, con lo cual, escribe “adquirió forma mi incompreensión, profundamente arraigada, de la naturaleza de las cosas, de la carne y de la acción”<sup>41</sup>. En *Confesiones de una máscara* describe un “extraño desdoblamiento”, una premonición de que una parte de la realidad, de hecho, lo que él denomina *la* realidad le había sido prohibida, pero a la vez lo exhortaba a la trasgresión: ver al “hombre de las inmundicias nocturnas [...] representó para mí la primera revelación de cierto poder, la primera llamada, a mí dirigida, por una voz extraña y secreta. [...] me sentí ahogado por el deseo, pensando: «quiero cambiarme por él»; pensado: «quiero ser él»”<sup>42</sup>. El lenguaje le sustrae la posibilidad de un goce del cuerpo (de la realidad, de la acción) para convertirlo en un cuerpo de goce, cuerpo ofrecido para el goce del otro, adquiriendo realidad en tanto que es gozado, en tanto que es convertido en objeto libidinal<sup>43</sup>. En *El sol y el acero*, Mishima escribe acerca de la angustia provocada por la imposibilidad de un goce absoluto debido a la erosión del lenguaje, con lo cual, no pudiendo desprenderse de este, solo le quedaba gozar a través de la escritura, único acceso a un “cuerpo ideal”.

<sup>35</sup> Mishima, Y., *El sol...*, op. cit., pp. 8-9.

<sup>36</sup> Cfr. Correa, M. L., “El acto según Mishima: entre la escritura y el cuerpo” en *Desde el jardín de Freud* n° 9, Bogotá, 2009, pp. 209-221.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>38</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, op. cit., p. 62.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>40</sup> “cuando me encontraba ante aquellos seres poseedores de una carne puramente animal, sin que el intelecto la hubiera manchado en absoluto —jóvenes matones, marineros, soldados, pescadores— nada podía hacer, salvo contemplarlos desde lejos...” Mishima, Y., *Confesiones...*, op. cit., p. 60. Y más adelante, escribe: “¿Qué sentimientos experimentarías si yo fuera otro chico? ¿Qué sentirías si fuera una persona normal? Esos interrogantes me obsesionaban.” *Ibid.*, p. 135.

<sup>41</sup> Mishima, Y., *El sol...*, op. cit., p. 10.

<sup>42</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, op. cit., p. 13.

<sup>43</sup> Cabe interpretar la relación entre Mishima y su abuela en este mismo sentido. Mishima como equivalente del falo, ofrecido al deseo del otro. “A la edad de doce años, tuve una novia apasionada, de sesenta.” *Ibid.*, p. 36. De la misma manera, podemos interpretar su permanente exposición en la prensa mediante fotos provocativas, todas ellas con un contenido erótico.

Y puesto que, escapando a la norma, mi existencia corporal era el producto de la corrosión intelectual de las palabras, me dije entonces que el cuerpo ideal –la existencia ideal– debe permanecer absolutamente inmune a cualquier interferencia de estas. [...] Al mismo tiempo llegué a la conclusión de que si el poder corrosivo de las palabras tenía alguna función creativa, era en la belleza formal de ese “cuerpo ideal” que debía encontrar un modelo, y que el ideal en las artes del verbo debía consistir solo en la imitación de esta belleza física. [...] Fue así que comencé a escribir novelas, sintiéndome aún más alterado en mi carne y en mi realidad.<sup>44</sup>

Aunque, como veremos, hay algo que no puede ser aprehendido por el lenguaje, que no puede escribir(se), que no abandona su no escritura, y que solo se revelará con la acción para desfallecer inmediatamente, solo la escritura le permite gozar con el espíritu de “tangibles imágenes de belleza”, las cuales estaban impregnadas de erotismo, voluptuosidad<sup>45</sup>.

Durante su adolescencia, Mishima había pertenecido a la “Escuela Romántica Japonesa”, fundada a mediados de 1930 por Yojuro Yasuda y Fusao Hayashi, de ideología marxista, en donde la tradición se sublimaba a través de un ultranacionalismo estético deviniendo aquella un ideal supremo. En ese sentido, escribe John Nathan, “La belleza de los clásicos se veía como un reflejo y una corroboración de la divinidad del emperador que, a su vez, proporcionaba una causa –y esto es muy importante «digna de morir por ella». Los románticos no solo estaban obsesionados con la idea de la pureza y la estirpe, sino que fomentaban el deseo de la muerte”<sup>46</sup>. La influencia de este movimiento o grupo de escritores románticos (*Roman-ha*) es tácitamente aludida por Mishima en *Confesiones de una máscara*: “La guerra nos había conferido una madurez extrañamente sentimental. Eso se debía a que se nos hizo considerar que la vida era una realidad que podía acabar bruscamente a nuestros veinte años. Jamás llegamos a pensar en la posibilidad de que algo nos aguardara después de los inmediatos años siguientes. La vida nos parecía extrañamente efímera”<sup>47</sup>.

Luego de la guerra, Mishima rompe con la Escuela Romántica, describiéndola como la “más grave enfermedad de la juventud”, en cuanto a que exageraba la relación entre la belleza y la muerte. No obstante, aun cuando condena la “sensibilidad adolescente” que subyace a aquel movimiento, el deseo erótico de la muerte estuvo siempre presente, con una evidencia imperturbable, obstinada, dividiéndolo, desdoblándolo. Así, en una autobiografía que escribiera a sus dieciséis años, titulada *El niño que escribía poesía*, Mishima dice:

Le gustaban las páginas sobre los poetas románticos en el “Diccionario de la literatura mundial”: En sus retratos no tenían enmarañadas barbas de viejo, todos eran jóvenes y bellos.

Le interesaba la brevedad de las vidas de los poetas. Los poetas deben morir jóvenes. Pero incluso una muerte prematura era algo lejano para un quinceañero. Desde esta seguridad aritmética el muchacho podía contemplar la muerte prematura sin preocuparse.

Le gustaba el soneto de Wilde, “La tumba de Keats”: “Despojados de la vida cuando eran nuevos el amor

<sup>44</sup> Mishima, Y., *El sol...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>45</sup> En *El pabellón de oro* el protagonista, dividido también entre el exterior y el interior, dice: “Reflexioné, según mi costumbre, y me dije que las palabras eran seguramente el único medio de salvar la situación; error muy característico en mí: cuando había que actuar yo solo pensaba en las palabras; y como las palabras llegaban tarde y mal, me dejaba perder en ellas al intentar dominarlas y acababa siempre por olvidar la acción. Para mí, la acción era algo esplendoroso que debía ir acompañado de un lenguaje esplendoroso.” Mishima, Y., *El pabellón de oro*, trad. Juan Marsé, Barcelona, Seix Barral, 1987, p. 13.

<sup>46</sup> Nathan, J., *op. cit.*, p. 58.

<sup>47</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 105. Para más detalles sobre la relación entre Mishima y el movimiento romántico japonés léase Scott Stokes, H., *op. cit.*, pp. 99-102.

y la vida/ aquí yace el más joven de los mártires”. Había algo sorprendente en esos desastres reales que caían, benéficos, sobre los poetas. Creía en una armonía predeterminada. La armonía predeterminada en la biografía de un poeta. Creer en esto era como creer en su propio genio.

Le causaba placer imaginar largas elegías en su honor, la fama póstuma. Pero imaginar su propio cadáver lo hacía sentirse torpe. Pensaba febrilmente: que viva como un cohete. Que con todo mi ser pinte el cielo nocturno un momento y me apague al instante. Consideraba todas las clases de vida y ninguna otra le parecía tolerable. El suicidio le repugnaba. La armonía predeterminada encontraría una manera más satisfactoria de matarlo.<sup>48</sup>

Podemos observar que la belleza para Mishima está íntimamente anudada a una muerte anticipada; en otras palabras, la belleza aparece en su máxima expresión, y quizá solamente, en el éxtasis que sucede a la destrucción de lo bello. Como en *El pabellón de oro (Kinkakuji)*, obra maestra publicada en 1956, la belleza es un concepto inevitablemente trágico. “Cuando se concentra el espíritu sobre la Belleza, uno cae sin darse cuenta sobre lo más negro que hay en el mundo en materia de ideas tenebrosas”<sup>49</sup>. Esta obra es paradigmática, pues no solo condensa la concepción estética de Mishima, sino que también nos revela la ambivalencia implícita en dicha concepción. La belleza es una Idea existente, concreta, pero a la vez inaprehensible, inmovible, un imposible que lleva indefectiblemente a la destrucción. “Porque si bien la Belleza puede ofrecerse a cualquiera. La Belleza—¿cómo decirlo?—sí... es como una muela cariada, que nos roza la lengua, nos la agarra, nos hace daño, que yergue su existencia como un alfiler”<sup>50</sup>. El protagonista, un monje budista zen, en el extremo de su debilidad física y “para colmo tartamudo”, atravesado por una división entre el mundo exterior y el yo, debido también al lenguaje, está obsesionado con la belleza del Pabellón de Oro, la cual se le aparece como un ideal inalcanzable y, por lo tanto, aberrante.

Puedo, sin exagerar, afirmar que el primer problema con que he tropezado en mi vida es el de la Belleza. [...] El pensamiento de que la belleza, sin yo saberlo, pudo ya existir antes en alguna parte, me causaba invenciblemente un sentimiento de malestar y de irritación; pues si la belleza existía efectivamente en este mundo, era yo, quien por su existencia misma, me hallaba excluido de él<sup>51</sup>.

La belleza, encarnada en el Pabellón, es para el protagonista fuente de proyecciones narcisistas, aquello que desea ser antes que poseer, pero que debido a su carácter de imposible se vuelve un objeto abominable que debe destruirse.

Indudablemente era para VIVIR que yo quería prenderle fuego al Pabellón de Oro; pero lo que estaba ahora a punto de hacer se parecía más bien a unos preparativos para morir. Semejante a un hombre virgen decidido a suicidarse que empieza por darse una vuelta por el barrio prohibido, así obraba yo. Pero no nos

<sup>48</sup> Mishima, Y., *El muchacho que escribía poesía en Cuentos Cortos*, *Revista Literaria Katharsis*, pp. 4-5. <http://www.revistakatharsis.org/>

<sup>49</sup> Mishima, Y., *El pabellón...*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 138. De la misma manera describirá Shunsuke Hinoki, uno de los protagonistas de *El color prohibido (Kinjiki)*, novela publicada en 1951, quien en tanto escritor encarna uno de los “yo” de Mishima: “Pues bien, la belleza, ¿sabes?, se encuentra en este lado y es inalcanzable. ¿No lo crees así? La religión siempre sitúa el más allá, el mundo futuro, a una distancia infinita. [...] En cambio, la belleza se encuentra siempre en este lado. Está presente en el mundo, es tangible. El requisito indispensable de la belleza es que nuestra sensualidad pueda saborearla. Así pues, la sensualidad es importante, ya que identifica la belleza. Pero jamás puede alcanzarla, porque la percepción por medio de la sensualidad impide ante todo alcanzar la belleza. Los griegos expresaban la belleza con estatuas: era un método sabio. En cuanto a mí, soy novelista. En todo este batiburrillo inventado por la modernidad he elegido lo peor para convertirlo en mi profesión. ¿No crees que es la profesión más torpe y más vulgar que existe para expresar la belleza? Mishima, Y., *El color prohibido*, trad. Keiko Takahashi y Jordi Fibla, Madrid, Alianza, 2010, p. 583-584.

<sup>51</sup> Mishima, Y., *El pabellón...*, *op. cit.*, p. 23.

engañemos: al obrar de tal manera, este hombre no hace más que poner su firma al pie de una fórmula hecha y no sabría de ningún modo [...] convertirse en «otro».<sup>52</sup>

A través de la relación entre el protagonista y el Pabellón de Oro, alegoría anacrónica de la relación entre Mishima y el cuerpo, podemos observar que el odio que siente hacia sí mismo, hacia su propia imposibilidad, es proyectado hacia el Pabellón, mediante un mecanismo que ignora, el cual le revela a través de su belleza lo que jamás será, de modo que matando su ideal exteriorizado, se destruye a sí mismo. Y, en tanto que el Pabellón se constituye en su imagen invertida, el “pasaje al acto” no es otra cosa que un suicidio, pero a la vez una resurrección. “Me puse a fumar. Me sentía con el espíritu de un hombre que, terminada su labor, echa un pitillo. Quería vivir”<sup>53</sup>. No obstante, hay una ambigüedad, pues Mishima parece rechazar aquella destrucción de la belleza, señalando que la separación entre lo exterior y lo interior no desaparece en su aniquilación. “¿Quedaba resuelto el problema? Yo no lo sé. Las raíces de lo Bello, a pesar de todo, no habían sido cortadas; se mató a la bestia, pero no, tal vez, su belleza”<sup>54</sup>. Esto condensa la división por la que estaba atravesado Mishima, la tensión permanente e irreductible entre lo real y lo imaginario, lo exterior y lo interior (escisión aludida elípticamente en los grafos mismos de su nombre)<sup>55</sup>: por un lado, el deseo siempre insatisfecho de una muerte según una armonía predeterminada; por otro lado, un horror por la muerte en lo real, la cual es siempre vulgar, corriente, causa de desilusión. “...me deleitaba imaginando situaciones en las que yo moría en batalla o era asesinado. Pero, a pesar de eso, tenía miedo anormalmente intenso a la muerte”<sup>56</sup>.

Más allá de la ambivalencia que atraviesa a Mishima, y en la que están inmersos todos sus personajes, división que no puede suprimirse más que de un modo trágico, podemos ver la obsesión romántica por la muerte, obsesión abyecta y erótica, en tanto que “el derramamiento de sangre” despierta en Mishima un indescriptible goce sexual, una sensualidad desbordante (“El juguete también levantaba la cabeza ante la muerte, los charcos de sangre y los cuerpo musculosos”<sup>57</sup>), así como también culpa por el placer ante la trasgresión de lo prohibido (“fue el principio, torpe y totalmente imprevisto, de mi «vicio»”<sup>58</sup>). El erotismo, “esencialmente el terreno de la violencia, de la violación”<sup>59</sup>—escribe Bataille—, que experimenta Mishima no solo ante la muerte, sino ante la belleza en el acto mismo de su destrucción, aparece descrito en *Confesiones de una máscara*:

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 207-208.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>55</sup> Aunque según Fumio Shimuzu, quien fuera maestro de Mishima, y en 1941 lo incitó a escribir una novela por entregas (*Bosque en Flor*) en la revista literaria que editaba junto a otros críticos académicos: *Bunka*, es decir, “Arte y Cultura”, la elección del nombre Yukio no tiene ningún significado especial, pues lo que Kimitake quería era, según su maestro, solamente que el primer nombre tuviera tres caracteres, inspirándose así en un poeta llamado Sachio, si nos remitimos a su etimología, Yuki ( ) significa ‘nieve’ y Mishima es “el lugar desde donde se ve la nieve en el Monte Fuji”; como vemos, una ambivalencia: dentro y fuera a la vez, con lo cual la relación entre estos dos significantes devienen una metáfora en donde se condensa dicha división, produciendo ciertamente otro sentido.

<sup>56</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 26. En este punto, coincidimos con Nathan, quien respecto a este miedo “anormal” a la muerte y aquel acontecimiento que lo deja exento del servicio militar, hecho que relata en *Confesiones* (Cfr. *Ibid.* pp. 118-121) y que, por lo tanto, cabe suponer dejó una marca imborrable en Mishima, dice: “Si Mishima mintió realmente al médico del ejército es imposible saberlo, pero es seguro que podría haberlo hecho en una «reacción absolutamente automática» ante la muerte *real*”. Nathan, J., *Mishima*, *op. cit.*, p. 68. A Mishima le resultó inentendible, indescifrable, como si hubiera vivido equivocado o hecho una interpretación totalmente tergiversada de sí mismo: “¿Significaba que deseaba vivir? Y aquella reacción totalmente automática que me impulsaba a dirigirme a la carrera al refugio antiaéreo, ¿qué significaba sino deseo de vivir? Entonces hablé mi otra voz interior, y me dijo que jamás, ni una vez en la vida, había deseado verdaderamente la muerte.” Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>59</sup> Bataille, G., *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets, 2010, 21.

Y de repente ante mi vista apareció [...] un cuadro que me causó la ineludible impresión de que había estado allí, esperándome, para que lo viera.

Era una reproducción del *San Sebastián* de Guido Reni [...].

Un joven de notable belleza estaba, desnudo, atado al tronco del árbol. Tenía las manos cruzadas en alto, por encima de la cabeza, y las ataduras que le ceñían las muñecas estaban a su vez atadas al árbol. No se veían más ataduras, y la desnudez del joven solo la paliaba un burdo palo blanco, flojamente anudado a la altura de las ingles. [...] En el cuerpo del joven [...] no se veían rastros del duro vivir o de la decrepitud que en tantas representaciones de santos se ven. Contrariamente, en aquel cuerpo solo había juventud primaveral, luz, belleza y placer. [...] No es dolor lo que emana de su terso pecho, de su tenso abdomen, de sus caderas, levemente inclinadas, sino una llama de melancólico placer [...].

Las flechas se han hundido en la carne tersa, fragante y juvenil, y pronto consumirán el cuerpo, desde dentro, con las llamas de supremo dolor y éxtasis.

[...] todo mi ser se estremeció de pagano goce.

[...] Esta fue mi primera eyaculación.<sup>60</sup>

Si la voluptuosidad, “imagen perfecta de la felicidad”, está relacionada a la animalidad y a la desgracia, a una “sensación de fusión con el otro” cuyo movimiento solo concluye con la muerte, haciendo de esta en ese mismo acto o gesto una trasgresión religiosa<sup>61</sup>, Mishima indudablemente alude a aquella en su “teatro de asesinatos”, en los cuales el cuerpo violado, mutilado le revela una sensación de incontenible felicidad.

A fin de que la víctima tuviera una larga agonía, la barriga era el punto en que se la debía herir. El así sacrificado debía emitir largos, lúgubres y patéticos gritos, a fin de que quienes los escucharan tuvieran conciencia de la indecible soledad de la existencia. En ese momento, mi alegría de vivir, alzándose en llamas en algún secreto lugar de las profundidades de mi ser, soltaba su grito exultante, y gritaba más y más, constanding así a la víctima grito por grito. ¿No era eso el exacto reflejo del goce que la caza proporcionaba al hombre primitivo?<sup>62</sup>.

Algo importante para remarcar es que, según Mishima, el corte (切, *kiri*) debía realizarse siempre en el vientre (*hara*). Su significante es ambiguo, polisémico, tiene una indudable condensación de sentido, pues dependiendo de qué otro significante (o cadena de significantes) se anude aparecen otros significados que eclipsan su literalidad. Si desglosamos el ideograma, vemos que 腹 (*hara*) está compuesto del *kanji* de ‘luna’ (月, *tsuchi*), analogía entre esta y el vientre de la mujer embarazada, y del *kanji* 復 (*mata*), ‘volver’, ‘retornar a’, ‘revertir’, con lo cual se alude implícitamente a un retorno al origen, a la vez que a lo que está oculto, a lo que subyace (覆, *ooi*, ‘cubrir’, ‘esconder’, ‘envolver’). Pero, asimismo, Michitarō Tada señala que existe en Japón la expresión “*Hara o watte hanasō ja nai kai*” que “si la escuchara un occidental, lleva a visualizar ríos de sangre derramándose de nuestros vientres”, pues, su significado literal es “cortar el vientre”, pero que metafóricamente significa “hablar con franqueza”<sup>63</sup>. En relación a esto, luego de un discurso pronunciado en 1966 en Tokio, Mishima decía:

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 37-39.

<sup>61</sup> Cf. Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 82-116.

<sup>62</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 83. La referencia de Mishima al goce sádico y sexual que experimenta el hombre primitivo durante la caza podemos relacionarlo con aquello que dice Bataille sobre esta, la prohibición y el sacrificio. “La prohibición no puede suprimir las actividades que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido de la trasgresión religiosa. La prohibición las somete a unos límites, regula sus formas. Puede también imponer una expiación a quien se hace *culpable* de ellas. Por el hecho de dar la muerte, el cazador o el guerrero que mataba era *sagrado*.” Bataille, G., *El erotismo*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>63</sup> Michitarō Tada, *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa*, trad. Anna-Kazumi Stahl y Tomiko Sasagawa Stahl, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010, pp. 110-111.

No puedo creer en la sinceridad occidental porque no la veo. Pero en la época feudal nosotros creíamos que la sinceridad moraba en nuestras entrañas y que, si teníamos necesidad de mostrarla, debíamos abrirnos el vientre y poner al descubierto nuestra sinceridad de modo *visible*. Así se mostraba también la voluntad del soldado; era el símbolo del samurái. Y la razón para elegir forma tan penosa de morir es que así probaba el samurái su coraje. Ese método de suicidio es una creación japonesa que los extranjeros jamás podrán imitar.<sup>64</sup>

Hay, pues, una relación intrínseca, inseparable entre el vientre y la verdad, entre esa parte significativa del cuerpo y aquellas virtudes que se enlazan en el término *makoto* (誠) y que solo pueden expresarse mediante un acto irreversible que excede el lenguaje. El ideograma se compone de dos partes: por un lado, del *kanji* 言 (*gen*), ‘palabra’, ‘declaración’, pero también ‘hablar’, ‘decir’; vemos, a su vez, que este se compone del *kanji* 口 (*kuchi*), que dice ‘boca’, pero también ‘orificio’, ‘agujero’, ¿‘hiancia’?; en segundo lugar, a la derecha, vemos el *kanji* 成 (*na*) cuyo significado es ‘convertir’, ‘llevar a cabo’ algo para conseguir un objetivo. De esta manera, *makoto* alude a la apertura de una boca, un agujero, ¿un vientre? para decir, hablar, declarar, a través de un lenguaje no discursivo, donde la voz se convierte en un murmullo y el sujeto meramente en un emplazamiento vacío a través del cual se derrama indefinidamente, para conseguir ¿expresar? ¿persuadir? (¿a quién? ¿a uno mismo o a otro?) su sinceridad, la coincidencia entre su pensamiento y el acto. Resulta interesante comparar la fusión de la sinceridad y el acto en la moral japonesa con la *parrhesia* a la que alude el estoicismo y, fundamentalmente, el epicureísmo; la cual, a pesar de su cualidad moral, de su actitud ética, que repele o se sustrae a la adulación y la retórica, no deja de ser una “ética de la palabra”, un principio de comportamiento verbal y, por lo tanto, sujeta a la posibilidad de mentir. Dos éticas diferentes que parten de dos fundamentos diferentes: Occidente parte del alma, que se expresa a través del *logos*; Oriente parte del cuerpo y su verdad solo puede ser mostrada en un acto que implica su destrucción.

En su obra *La muerte voluntaria en Japón*, Maurice Pinguet escribe: “Según la anatomía moral de la época, el vientre era el sitio de la vida y de la voluntad. La cara obedece al decoro, la boca habla y puede mentir—pero abajo se encuentra la verdad, es decir, la fuerza actuante—. Vientre y rostro se diferenciaban como el ser y el parecer”<sup>65</sup>. Lo que soy se revela no en lo que digo, sino en las acciones; en otras palabras, “soy donde no pienso” y aquella verdad solo puede ser ofrecida: “en el vientre reside la verdad de mi ser, ahora bien, me abro el vientre, a ti te corresponde comprobar si soy un verdadero ser o la apariencia de un hombre”<sup>66</sup>.

En *Caballos desbocados (Homba)*, segunda novela de la tetralogía *El mar de la fertilidad*, publicada en 1969 —basada en un hecho ocurrido a principios de 1932 en Japón, conocido como el “complot de la Liga de la Hermandad de la Sangre”, en el que una organización militarista ultranacionalista, fundada por el monje budista Nissho Inoue (1886-1967), se proponía asesinar a trece importantes empresarios y funcionarios liberales para restaurar la presencia del Emperador y los valores de la tradición japonesa que estaban siendo profanados por a la imparable occidentalización que se produce luego de la Restauración Meiji (de los que darán cuenta, signados por la melancolía, autores como Kawabata, Tanizaki, entre otros)— Isao, protagonista de esta novela, alude a la “sinceridad del corazón” (*kokoro*)<sup>67</sup> que solo puede desatarse a través de un acto simbólico que excede el sentido, que lo desborda impugnándolo:

En la filosofía de Wang-Yang-ming se encuentra algo que se distingue como coherencia de pensamiento y acción. Dice así: «Saber y no actuar es no saber». Es precisamente esa filosofía la que he tratado de llevar a la práctica. Quien advierte que el Japón vive actualmente una decadencia, envuelto en negros nubarrones, que se traduce en la miseria del campesinado y en la desesperación de los pobres: si alguien es capaz de

<sup>64</sup> Scott, Stoke, H., *op. cit.*, p. 13.

<sup>65</sup> Pinguet, M., *La muerte voluntaria en Japón*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2016, p. 132.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>67</sup> *Kokoro* (心), *kanji* que también significa “mente”, “espíritu” (*shin*).

comprender que tal situación se debe a la corrupción política y a la antipatriótica conducta de los zaibatsus que sacan provecho de las presentes circunstancias; si se comprende dónde está la fuente de la perversidad que nos priva de la luz constituida por la muy reverenciada benevolencia del Emperador, me parece que el significado de la frase «saber y actuar» cobra evidencia bastante clara.<sup>68</sup>

El desenlace no podía ser otro que el *seppuku*, apoteosis mediante la cual se alcanza la redención:

Isao aspiró una gran bocanada de aire y cerró los ojos mientras su mano izquierda recorría acariciante la pared de su estómago. Empuñando su cuchillo con la mano derecha, acercó la punta a su cuerpo y la guió hasta el lugar indicado sirviéndose de los dedos de su mano izquierda. Entonces, con un poderoso impulso de su brazo, hundió la hoja en su vientre. En aquel momento, cuando sus carnes se entreabrían, el brillante disco del sol surgió de pronto, estallando tras sus párpados<sup>69</sup>.

Como dice Pinguet: “Más allá de toda intención política, el sacrificio puede entonces encontrar su verdadero fin, que es el de culminar en perfección sensible y moral. Y la belleza puede sentirse llamada al sacrificio, si se la destruye para volverla incandescente. Así se graba lo que permanece en la memoria de los hombres mejor fundado en la poesía, que en las huidizas razones de lo real”<sup>70</sup>. No obstante, más allá de su sentido moral, anudado a una prerrogativa estamental, en cuanto a que el valor del acto es indisoluble del estatuto del sujeto que lo realiza<sup>71</sup>; más allá de que se constituyó en una ceremonia, tan codificada, tan normativa, en la que cada movimiento es imprescindible y con una particular significación (como lo tiene en *chanoyou*, en el *kendō*, en el *shodō*, y cualesquiera de las expresiones estéticas o marciales de la cultura japonesa), el *seppuku* es, en primer lugar, un suicidio y, por lo tanto, un síntoma, que en su radicalidad, en su ambigüedad intrínseca, entraña infinitos sentidos que es preciso desentrañar. En este punto, nos separamos de la interpretación de Pinguet para quien el concepto de síntoma resulta inapropiado para e imposible de extrapolar a una sociedad y una subjetividad como la japonesa.<sup>72</sup> Al respecto, Lacan escribe:

¿Por qué un acto no es un comportamiento? Fijemos la mirada, por ejemplo, en ese acto sin ambigüedades, el acto de abrirse el vientre en ciertas condiciones—no digan *harakiri*, su nombre es *seppuku*. ¿Por qué hacen una cosa así? Porque creen que fastidian a los demás, porque en la estructura, es un acto que se hace en honor de algo. Esperen. No nos apresuremos antes de saber, y reparemos en que un acto, un acto verdadero, tiene siempre una parte de estructura, porque concierne a un real que no se da allí por descontado.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Mishima, Y., *Caballos desbocados*, trad. Pablo Mañé Garzón, Madrid, Alianza, 2012, pp. 591-592.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 635. Respecto a la congruencia entre pensamiento y acción, anudadas en el término *makoto*, cuando el príncipe Toin pregunta a Isao: “Supón... solo supón, que Su Majestad Imperial no vea con buenos ojos vuestro espíritu ni vuestra conducta. ¿Qué harías?”, aquél responde: “...me abriría el vientre con mi espada.”—“Y si Su Majestad Imperial estuviese de acuerdo, ¿qué harías?”, vuelve a preguntar el príncipe. “También en ese caso me abriría de inmediato el vientre”, responde Isao. “Tiene que ver con la lealtad. [...] la lealtad del soldado descansa en la entrega de su vida a las órdenes del Emperador. [La lealtad] consiste en hacer una ardiente ofrenda con las propias manos, aunque eso mismo constituya un pecado, con el fin de demostrar una lealtad práctica, para luego hacerse de inmediato el *seppuku*. La muerte purifica todo.” *Ibid.*, cap. 17, pp. 286-295.

<sup>70</sup> Pinguet, M., *op. cit.*, p. 303.

<sup>71</sup> A propósito, Pinguet escribe: “El *seppuku* fue la más severa y la más espectacular de las prerrogativas que separaban a la clase guerrera de la gente común. Desde el final del siglo XVI, los dirigentes de Japón se atuvieron a profundizar este abismo, querían controlar la movilidad social, elevar de una condición a la otra, obstáculos infranqueables. [...] Se moría en la condición en la que el destino te había hecho nacer: esta inmovilidad parecía necesaria para el equilibrio social y para la paz del Estado.” *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 78-80.

<sup>73</sup> Lacan, J., “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” en *Seminario 11*, p. 58.

Si todo acto atañe a un real, ¿en virtud de qué real se suicida Mishima? Debemos subrayar que su suicidio no tiene solamente un fundamento político, como algunos autores señalan; su “patriotismo” no fue sino una fachada que enmascara otro sentido. John Nathan sostiene que aquel fue meramente “un medio para alcanzar la dolorosa muerte «heroica» que su fantasía había prescrito siempre”<sup>74</sup>. Sin embargo, pensamos que su acto tiene un significado más profundo, difícil de descifrar, más aún, un significado excepcional (¿acaso no lo tienen todos?).

#### IV.

Como señalamos, Mishima estaba dividido entre la exterioridad y la interioridad, entre el espíritu y el cuerpo (la carne), desdoblamiento que tiene su origen en la intrusión anticipada de las palabras, del intelecto, lo cual lo conduce a la búsqueda de un “cuerpo ideal” desprovisto de la corrosión del lenguaje. La búsqueda de ese “goce todo” a través del cuerpo, del cual se sentía irremediabilmente excluido, y de la belleza a la que solo parecía poder aprehender a través del espíritu, lo llevó a buscar otra escritura, otro lenguaje, el “lenguaje de la carne”:

Sabiendo que en mi primera infancia mi carne se había manifestado bajo una apariencia intelectual corrompida por las palabras, ¿no sería posible entonces invertir esta tendencia y ampliar el dominio de una idea del espíritu hacia la carne hasta hacer del ser físico todo entero una armadura forjada con el metal de ese concepto? La idea en cuestión, como ya lo he sugerido en mi definición de la tragedia, se resolvía en el concepto del cuerpo. Me parecía que la carne podría ser “intelectualizada” en un grado superior, podía pretender tener una intimidad más estrecha con las ideas que la que tenía el espíritu mismo.<sup>75</sup>

Su cuerpo debía convertirse en una “idea platónica” en donde se amalgamaran, se condensaran la carne y las palabras<sup>76</sup>. Se dedicó hasta su muerte a perfeccionarse en el *bunburyodo*, la “ruta dual de las Letras y la Espada”, modelo estético y ético japonés de los tiempos feudales, a través de una estricta educación de su cuerpo<sup>77</sup>. Este debía volverse una “obra de arte”, excluido del deterioro, del desgaste, en cuya superficie se revelase la belleza de su espíritu<sup>78</sup>. Mediante el fisicoculturismo (el acero), Mishima pensaba que sus músculos se irían desprendiendo de la degradación de las palabras “adquiriendo una apariencia universal”<sup>79</sup>. Sin embargo, “un designio romántico”, su obstinado deseo por “la Muerte, la Noche y la Sangre”<sup>80</sup>, siempre presente, siempre acechándolo, subyacía a este proceso educativo del cuerpo.

<sup>74</sup> Nathan, J., *op. cit.*, p. 10.

<sup>75</sup> Mishima, Y., *El sol...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>76</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 18.

<sup>77</sup> “...los dos polos que había en mí comenzaron a mantener un equilibrio, y el generador de mi espíritu –por decirlos de algún modo- pasó de una corriente directa a una corriente alterna. Mi espíritu concibió un sistema: instaló dentro mío dos elementos opuestos, dos elementos que hacían pasar alternativamente la corriente hacia direcciones contrarias, que parecían inducir a una ruptura creciente de la personalidad, pero que en realidad determinaban a cada instante un equilibrio vital, destruido y gestado sin cesar. Mezclé “arte y acción” encerrando en el yo una doble polaridad y admitiendo choque y contradicción.” *Ibid.*, p. 45.

<sup>78</sup> “Si la ley del pensamiento es buscar lo profundo, hacia lo bajo o hacia lo alto, me parecía entonces demasiado ilógico que los hombres no pudieran descubrir nada que en la superficie misma se pareciera a las profundidades, en esa frontera que garantiza nuestra especificidad y nuestra forma, distinguiendo lo que en nosotros permanece externo de lo que está en nuestro interior. ¿Por qué los hombres no se sienten atraídos por la esencia profunda de la superficie?”. *Ibid.*, p. 21.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>80</sup> Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 23.

En este caso particular, apreciaba un impulso romántico hacia la muerte, exigiendo al mismo tiempo como vehículo, un cuerpo estrictamente clásico. Según un sentimiento particular del destino creía que la razón por la que mi impulso romántico hacia la muerte no se consumaba en la realidad era el hecho, inmensamente simple, de carecer de las cualidades físicas necesarias. Para una muerte noble y romántica eran indispensables una armadura poderosa y trágica y una musculatura escultural. Cualquier confrontación entre una carne débil y flácida y la muerte me parecía inadecuada e incluso absurda. A los dieciocho años estaba impaciente por la inminencia de una muerte frente a la cual me sentía inepto. En una palabra, carecía de los músculos que corresponden a una muerte trágica.<sup>81</sup>

La imprescindible necesidad, según Mishima, de un cuerpo bello, clásico, para una muerte trágica, tiene su origen en la Grecia Clásica. A fines de 1951, tras la publicación del primer volumen de *Colores prohibidos*, Mishima realiza su primer viaje al exterior (Nueva York, Brasil, París, Londres y Grecia). En *Mis épocas de viajes* (*Watakushi no henreki jidai*), escribe que este respondía a la búsqueda de una imperiosa “voluntad de salud”: “Tenía necesidad de viajar al extranjero... Estaba pasando por una crisis emocional, tenía que descubrir al hombre que había en mí.” Y más adelante, escribe:

Por primera vez me encontré con el sol. Salía de una cueva oscura. ¡Durante años me he empeñado en ignorar lo que me gustaba el sol! Todo el día, tomando baños de sol en cubierta, he estado pensando cómo cambiarme a mí mismo. ¿Qué es lo que me sobraba? ¿De qué carezco? [...] De lo que carezco es de la conciencia existencial de mí mismo y de mi cuerpo. Sé despreciar la mera inteligencia fría. Lo que deseo es la inteligencia aparejada con la pura existencia física, como una estatua. Y para eso necesito el sol, necesito dejar mi oscuro y cavernoso estudio.

Según escribe en *La copa de Apolo* (*Aporo no sakazuki* -1952), otro de sus diarios de viajes, Grecia lo sumergió en un éxtasis indescriptible (“Estoy borracho de suprema felicidad”), en una profunda fascinación, pues allí estaba “la tierra que amaba”. Mishima se había interesado desde siempre por la literatura griega y la tradición europea clásica. No solo leía a los trágicos griegos (Esquilo, Sófocles, Eurípides), sino también a dramaturgos franceses como Jean Anouilh, Jean Giraudoux y Jean Cocteau, de quienes escribió algunos ensayos, por ejemplo, *El estado de la tragedia* en 1949 y *La obra testamentaria de Jean Cocteau*. Asimismo, en 1947 había escrito *León* (*Shishi*), cuento corto inspirado en *Medea* de Eurípides.

En su diario, Mishima establece permanentemente paralelismos entre Grecia y el Japón en relación con el concepto de belleza. En la antigüedad, escribe, no existía la “espiritualidad”, que es un “brote grotesco del cristianismo”, sino un perfecto equilibrio entre cuerpo y mente. En Grecia, o en su imagen idealizada, pues, como señala Henry Scott Stokes, Mishima se fabricó su propia teoría sobre la antigüedad clásica<sup>82</sup>, este puede sublimar el Japón medieval, sus valores (no solo morales, sino también estéticos), su cultura, su historia extenuados. Los mitos griegos son así reescritos y resignificados en un sentido estrictamente japonés, para devenir relatos de un Japón perdido y olvidado. A través de la mitología griega, de la tragedia de los clásicos, Mishima evoca la imagen de un Japón tradicional que se desvanecía de un modo irreversible. En este sentido, por ejemplo, Mishima establece una concordancia entre la poesía griega y el *bushidō* en relación a la belleza: tanto para los poetas de la Grecia clásica como para los samurái del pasado Japón, el ideal era vivir y morir bellamente<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Mishima, Y., *El sol...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>82</sup> Cfr. Scott Stoke, H., *op. cit.*, p. 138.

<sup>83</sup> Para un estudio sobre la relación entre Mishima y Grecia, véase Cardi, Luciana, “Ancient Greece and Contemporary Japan in Mishima Yukio's Theatre: *Niobe* and *The Decline and Fall of The Suzaku*”, *Studies in Language and Culture* (言語文化研究) 41, Osaka University Press, 2015, pp. 163-179. En este artículo, la autora menciona que Sugai Yukio, crítico literario japonés, acer-

No obstante, la contradicción entre el interior y el exterior no se disolvió, aún después de haber “educado” su cuerpo mediante un segundo lenguaje, sino que adquirió súbitamente otra apariencia: una nueva (¿nueva?) división entre ver y existir, entre zonas de invisibilidad y superficies de legibilidad, entre el espíritu que permanecía apartado gozando de la belleza, y el cuerpo que, con sus límites inevitables, su imposibilidad intrínseca, gozaba de una belleza obscena, a la vez que estaba atado irremediamente a la decadencia.

Desde luego veía mis músculos en el espejo, sin embargo, no me bastaba con verlos para ponerme en contacto con las raíces fundamentales de mi sentimiento de existencia y una distancia inconmensurable persistía entre el sentimiento eufórico de ser, pura y simplemente, y yo. Me quedaban pocas esperanzas de darle vida a este sentimiento de existencia, a menos que redujera rápidamente esta distancia. En otros términos, la conciencia de sí mismo por la que yo apostaba a los músculos no podía satisfacerse, como prueba de su existencia, del bronceado de la carne débil que lo cubría. Pero así como el corazón ciego de la manzana, esta conciencia deseaba tan ardientemente una prueba segura de su existencia que, tarde o temprano, le haría falta destruir esta existencia. ¡Oh, cruel deseo de visión pura y simple, al margen de las palabras!<sup>84</sup>

Vemos, otra vez, aparecer aquello que Mishima ya había aludido alegóricamente en *El pabellón de oro*: la destrucción de la belleza no solo es más bella que la propia belleza, sino también un destino que no puede evadir. No obstante, la división no se resuelve en cualquier muerte, en el aniquilamiento sin más de la belleza; la conjunción de lo imaginario y lo real solo puede realizarse a través de un acto en el cual lo interior, la verdad, quede expuesta sin reservas, sin omisión<sup>85</sup>.

---

tadamente subraya “un paralelismo entre Mishima y Eurípides por su representación de la decadencia” y sostiene que aquél retrata el Japón decadente volviendo a contar las tragedias de Eurípides, las cuales son consideradas una expresión corrupta, decadente del drama griego, en oposición a la canonicidad de Esquilo y Sófocles. Movidos por los problemáticos aspectos de la naturaleza humana, sobre los cuales el teatro de Eurípides puso mucho énfasis, Mishima expande el alcance de su representación a las contradicciones y problemas del moderno Japón.” En mayo de 1952, Mishima regresa a Japón diciendo que “una parte de [su] carrera tocaba a su fin y que estaba entrando en una nueva fase de [su] vida” (Scott Stoke, H., *op. cit.*, p. 139). Tanto el deslumbramiento provocado por Grecia, como su rescate, su abandono, ciertamente efímero, del nihilismo estético y existencial que lo invadía desde siempre, se hacen patente con la publicación en 1954 de *El rumor del oleaje* (*Shiosai*), novela que había empezado a escribir en 1953, mientras aún estaba bajo el encanto de Grecia o, como decía Mishima, en una época en donde “veía a Grecia dondequiera que mirara” y que revela ciertamente la presencia de una ruptura en el autor. Inspirada en la idílica historia de amor entre Dafnis y Cloe, esta obra, como escribe Yourcenar, “es uno de esos libros felices que el escritor no escribe, generalmente, más que una vez en su vida.” (Yourcenar, M., *op. cit.*, p. 42.) En efecto, esta es la única historia romántica en donde no hay fantasías de muerte. Incluso, cuando la idea del suicidio aparece súbitamente entre los pensamientos del protagonista (*Shinji*), como posibilidad de deshacerse de la angustia que lo consumía por un amor imposible, el narrador nos dice: “Ni una sola vez había pasado por su mente la idea de morir”. En este sentido, este personaje es único entre todos los compuestos por Mishima, los cuales están siempre al borde de la desesperación, de la destrucción.

<sup>84</sup> Mishima, Y., *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60.

V.

“El Río del Cuerpo desembocó como era natural  
en el Río de la Acción. Era inevitable.  
[...] Este río no demuestra la menor generosidad  
por quienes lo cultiven; no trae riqueza ni paz,  
no da descanso. Dejádme decir esto:  
yo, nacido hombre y tan vivo como cualquier hombre,  
no puedo dominar la tentación de seguir el curso de este río.”

Yukio Mishima. Catálogo sobre el Río de la Acción.

El 25 de noviembre de 1970 Mishima se suicida mediante *seppuku* en la oficina del general Mashita, en la base Ichigaya de las Jieitai en Tokio. Sobre la mesa, esa misma mañana, había dejado la última parte de su tetralogía: *La corrupción de un ángel (Tennin Gosui)*, donde podemos observar, a través de su protagonista, la náusea y el rechazo por la modernización y la occidentalización de Japón.

Distraídamente, Honda recordó un pensamiento que le vino a la mente en el taxi que le llevó a la estación. Pidió al taxista que fuera deprisa y tomaron la vía rápida de Kanda occidental. [...] Avanzaban a ochenta kilómetros por hora entre filas de edificios de bancos y oficinas. Enormes, sólidas, las construcciones desplegaban grandes alas de acero y vidrio. Honda dijo para sí: «En el instante en que yo muerta, todas desaparecerán». El pensamiento le complació, una especie de venganza. Ningún trabajo le costaría arrancar de raíz este mundo y devolverlo al vacío. Todo lo que tenía que hacer era morirse. Había indudablemente un pequeño orgullo en la idea de que un viejo que sería olvidado aún tenía en la muerte esa arma incomparablemente destructiva.<sup>86</sup>

Una lectura trivial de aquella escena minuciosamente orquestada por Mishima, con un libreto también meticulosamente escrito<sup>87</sup>, se pierde en la escenografía nacionalista, en el decorado *patriótico*, que tiene, sin embargo, su fundamento, pero que desconoce lo que se disimula detrás del cortinado: la búsqueda de un goce imposible a través del cuerpo, goce que hace zozobrar el lenguaje, dispersándolo infinitamente<sup>88</sup>.

En primer lugar, sostenemos que la solución dada por Mishima a la división aparentemente inconciliable que lo atravesaba y que estaba obstinadamente presente en todas sus obras, parece impugnar cualquier sentencia de “muerte del autor”. En la literatura moderna japonesa y, de un modo paradigmático, en la literatura de Mishima, el autor no es solo una propiedad del discurso, sino también, y en virtud del principio ético y estético del *makoto*, la autoridad en donde radica la autenticidad de la obra. En ese sentido, como sostiene Yourcenar, “Solo a través del escritor podemos oír sus vibraciones profundas”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Mishima, Y., *La corrupción de un ángel*, trad. Guillermo Solana, Barcelona, Garalt, 2000, pp. 52-53.

<sup>87</sup> Esa mañana, antes de partir, Mishima entrega tres sobres que contenían tres cartas dirigidas a Chibi-Koga, Furu-Koga y Ogawa, miembros de la *Tatenokai*, la “Sociedad del Escudo”, milicia privada fundada por Mishima el 5 de octubre de 1968 con el objetivo de proteger al Emperador. Dichas cartas establecían el rol que debía interpretar cada uno: “¿Han leído las cartas? -preguntó Mishima- ¿Comprendido? Ustedes no van a matarse. ¿Está claro? Solo ocuparse del general. Evitar que se suicide. Nada más.” Scott Stokes, H., *op. cit.*, p. 36.

<sup>88</sup> En *Confesiones de una máscara* Mishima interpreta su propia vida en términos teatrales: “Todos dicen que la vida es un escenario. Pero la mayoría de las personas no llegar, al parecer, a obsesionarse por esta idea, o, al menos no tan pronto como yo. Al finalizar mi infancia estaba firmemente convencido de que así era, y que debía interpretar mi papel en tal escenario sin jamás revelar mi auténtica manera de ser.” Mishima, Y., *Confesiones...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>89</sup> Yourcenar, M., *op. cit.*, p. 12.

La escritura es el movimiento hacia un punto incognoscible, el exilio hacia una desnudez que asfixia, donde quien escribe es apartado, expulsado por lo que se escribe y donde el lenguaje naufraga y su realización coincide con su desaparición. La escritura está desde siempre condenada a la derrota: persigue incansablemente un punto central, que no se puede alcanzar, pero que, sin embargo, es el único por el que vale la pena escribir. Al mismo tiempo, la escritura es un sótano a donde el escritor desciende para refugiarse, ponerse al abrigo del peligro que significa dejarse arrastrar por un “llamado” originario proveniente del afuera. En ese punto de intersección, en el cual el escritor se expone a la catástrofe a la que conduce la escritura, a la vez que se protege de ella escribiendo sin descanso, se ubica Mishima.

Lo que he escrito sale de mí, sin alimentar nunca mi vacío, y se convierte nada más que en implacable látigo que me azota. ¡Cuántas noches agitadas, cuántas horas desesperadas han de pasarse sobre esos escritos! Si yo fuera a sumar y registrar los recuerdos de semejantes noches, con seguridad me volvería loco. Y así no tengo otra manera de sobrevivir que no sea la de seguir escribiendo una línea más, una línea más, una línea más...<sup>90</sup>.

En segundo lugar, podemos observar que Mishima perseguía un goce inalcanzable a través de un cuerpo ideal, un cuerpo sin agujeros, aun no deteriorado por las palabras, y un lenguaje en donde se fusione aquella división entre lo real y lo imaginario, el interior y el exterior, el cuerpo y el espíritu. Este antagonismo entre, por un lado la escritura, la abstracción, a través de la cual Mishima podía alcanzar aquel goce vedado en la realidad; y por otro lado el cuerpo siempre en decadencia, desde el principio corrompido, fragmentado, como así también la búsqueda de una solución a esa oposición, establece un equilibrio ambivalente entre la obra y el autor. De esta manera, el Río del Cuerpo y el Río de la Escritura desembocaron en el Río de la Acción, “el más destructivo de todos los ríos”<sup>91</sup>, fundiéndose en un solo trazo, en un gesto excesivo, las Letras y la Espada.

“Cuando se ha dicho todo lo que resta por decir es el desastre, ruina de habla, desfallecimiento por la escritura, rumor que murmura: lo que resta sin resto...”<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Citado en Scott Stokes, *op. cit.*, pp. 128-129.

<sup>91</sup> Catálogo para la Exposición de Tobu. Citado en Scott Stokes, H., *op. cit.*, p. 228.

<sup>92</sup> Blanchot, M., *La escritura del...*, *op. cit.*, p. 35.

## Bibliografía general

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bachelard, G. (2004). *Estudios*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Barthes, R. (1994). “La muerte del autor” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (1997). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Barthes, R. (2003). *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2007). *El imperio de los signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Bataille, G. (2008). *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2010). *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets.
- Berardi, F. (2020). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Buenos Aires/Madrid: Tinta Limón/Traficantes de sueños.
- Bergson, H. (1937). *Lucrecio*. Montevideo: Feria del libro.
- Bergson, H. (2007). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2012). *La energía espiritual*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.
- Blanchot, M. (2015). *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta.
- Bourdieu, P. (1990). “¿Cómo se puede ser deportista?” en *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2002). “Campo intelectual y proyecto creador” en *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- Cabañas Osorio, A. (2010). “Friedrich Nietzsche: el cuerpo y la danza” en *Ciencia, Deporte y Cultura física, segunda época*, num. 2, 127-137.
- Cardi, L. (2015). “Ancient Greece and Contemporary Japan in Mishima Yukio’s Theatre: *Niobe and The Decline and Fall of The Suzaku*” en *Studies in Language and Culture (言語文化研究)* No. 41, Osaka University Press, 163-179.
- Carpio, A. (1957). *El Tao Tê King de Lao Tse*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Conill Sancho, J. (2019). “El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset” en *Pensamiento* vol. 75, núm. 286, 1061-1078.
- Correa, M. L. (2009). “El acto según Mishima: entre la escritura y el cuerpo” en *Desde el jardín de Freud* No. 9, Bogotá, 209-221.
- Courtine, J. J., dir (2006). *Historia del cuerpo. Las mutaciones de la mirada en el siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Cuello, N. (2016). “La calle como un laboratorio de experimentación post identitaria” en *Jornal Formas de Pensar a Escultura* n° 4, abril 2016, UFGRS, Brasil.
- Cuello, N. (2021). “La noche de las proletarias. Prácticas performáticas, archivos callejeros y sentimientos feministas en la lucha de las obreras de Brukman” en *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX* año 12 vol. 15, agosto-diciembre 2021.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2004). *Le bergsonisme*, París: Quadrige/PUF.
- Eco, U. (1993). *Lector in fábula*. Barcelona: Lumen.
- Feierabend, P., Hayden, J. (2004). *Sports*. Berlin: Feierabend Verlag OHG.
-

- Foucault, M. (1983). “¿Qué es un autor?” en *Littoral* No. 9, 54-82 (s. l.).
- Foucault, M. (1984). “Foucault” en D. Huisman, ed., *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF.
- Foucault, M. (1990). *Las redes del poder*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). “El lenguaje al infinito”. En *Entre filosofía y literatura*, vol. 1. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). “¿Qué es el autor?”. En *Entre filosofía y literatura*, vol. 1. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). “*Poscriptum*. El sujeto y el poder” en Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2004). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fowler, E. (1988). *The Rethoric of Confession*. California: University of California Press.
- Fung, Yu-Lan (1958). *A short story of Chinese philosophy* (4° ed.). Nueva York: Macmillan.
- Greiner, C. (2018). *Lecturas del cuerpo en Japón*. Buenos Aires: Notaciones Abisales.
- Greiner, C. (2019). *Fabulaciones del cuerpo japonés*. Buenos Aires: Notaciones Abisales.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pretextos.
- Guattari, F., Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guenón, R. (1986). *La gran tríada*. Barcelona: Obelisco.
- Gumbrecht, H. U. (2006). *Elogio de la belleza atlética*. Buenos Aires: Katz.
- Hearn, L. (2002). *Kokoro. Ecos y nociones de la vida interior japonesa*. Barcelona: RBA.
- Jankelevitch, V. (1933). *Bergson*. Paris: Alcan.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo, El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos.
- Johnson, D. (2020). “Naturaleza, Cultura y mundo de la vida. Algunas consideraciones ontológicas” en *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía N° 38, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jullier, F. (2021). *Entrar en un pensamiento o las posibilidades del espíritu*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Kuwano, M. (2010). “La unidad de cuerpo-mente desde la perspectiva de la encrucijada entre Filosofía y Medicina. Antropología del cuidar en el marco del pensamiento oriental” en *Lletres de Filosofia I Humanitats 2*, Universitat Ramon Llul, Catalunya.
- Lacan, J. (2013). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laozi (2009a). *Dào Dé Jīng*, trad. Patrick Moran. (s. l.) (s. n.).
- Laozi (2009b). *Tao Te King*, trad. Richard Wilhem. Villatuerta-Estella: Sirio.
- Laozi (2014). *Laozi* (27° ed.), trad. y comentario Rao Shangkuan. Beijing: Zhonghua.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad. Nueva visión*. Buenos Aires.
- Lejeune, P. (1994). *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Edimión.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *La otra cara de la luna. Escritos sobre el Japón*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Masson, L. (2016). “Un rugido de rumiantes: apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo” en Contrera, L., Cuello, N., comp., *Cuerpos sin patronos. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- Masson, L. (2016). “El cuerpo como espacio de disidencia” en Contrera, L., Cuello, N., comp., *Cuerpos sin patronos. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva.
- Mishima, Y. (1985). *Confesiones de una máscara*. Barcelona: Seix Barral.
- Mishima, Y. (1987). *El pabellón de oro*. Barcelona: Seix Barral.
- Mishima, Y. (2000). *La corrupción de un ángel*. Barcelona: Garalt.
- Mishima, Y. (2010). *El color prohibido*. Madrid: Alianza.

- Mishima, Y. (2011). *El sol y el acero*. Córdoba: Alción Editora.
- Mishima, Y. (2012). *Caballos desbocados*. Madrid: Alianza.
- Mishima, Y. (s/f). “El muchacho que escribía poesía” en Revista Literaria Katharsis, 4-5. Disponible en: <https://revistaliterariakatharsis.org/>
- Morales, V. H., Perfumo, R. (2006). *Hablemos de fútbol*. Buenos Aires: Planeta.
- Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Barcelona: Herder.
- Natan, J. (1995). *Mishima*. Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (1995). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1997). *Mas allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Okakura, K. (1978). *El libro del té*. Barcelona: Kairós.
- Ortega y Gasset, J. (1964). “Prólogo a ‘Veinte años de caza mayor’, del Conde de Yebes” en *Obras Completas, Tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2010). “¿Qué es filosofía?” en *Obras Completas, Vol. VIII*. Madrid: Taurus- Fundación Ortega y Gasset.
- Pál Pelbart, P. (2016). *Filosofía de la deserción*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Perez Triviño, J. L. (2013). “Filosofía del deporte, un panorama general” en Fair Play. Revista de Filosofía, Ética y Derecho del Deporte, vol. 1, núm. 1.
- Pinguet, M. (2016). *La muerte voluntaria en Japón*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Prusinski, L. (2012). “Wabi-Sabi, Mono no Aware, and Ma: Tracing Traditional Japanese Aesthetics Through Japanese History”, *Studies on Asia 4* (Department of Politics and Government at Illinois State University) 2(1): 25.
- Ramos Pérez, G. (2018). *Produciendo jugadores. Fútbol, dispositivos de socialización y sujetos plurales*. Madrid: Universidad Complutense.
- Revel, J. (2013). “Diagnóstico, subjetivación, común: tres caras de la emancipación, hoy” en Altamira, C., comp., *Política y subjetividad en tiempos de governance*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Rolnik, S. (2009). “Para una crítica de la promesa” en AAVV, *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Scott Stokes, H. (1985). *Vida y muerte de Yukio Mishima*. Barcelona: Muchnik.
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra-Cactus.
- Suzuki, T. (1996). *Narrating the Self*. California: Stanford University Press.
- Suzuki, D. (1993). *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Tada, M. (2010). *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Tanizaki, Y. (2002). *Elogio de la sombra*. Madrid: Editora Nacional.
- Vallés González de Quevedo, A. (2018). *Ma, Engawa y Saikoo. Tres conceptos interpretados en tres casas japonesas*. Trabajo final de grado, Escuela Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid. Disponible en: [https://oa.upm.es/51867/1/TFG\\_Vall%C3%A9s\\_Gonz%C3%A1lez%20de%20Quevedo\\_Anaop.pdf](https://oa.upm.es/51867/1/TFG_Vall%C3%A9s_Gonz%C3%A1lez%20de%20Quevedo_Anaop.pdf)
- Varela, G. (2010). *Nietzsche. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Waley, A. (1958). *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*. Nueva York: Grove Press.

- Watsuji, T. (2006). *Antropología del paisaje, Climas, cultura y religiones*. Salamanca: Sígueme.
- Watts, A. (2013). *El camino del Tao* (12° ed.). Barcelona: Kairós.
- Wong, E. (2011). *Taoísmo: Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*. Madrid: Oniro.
- Yourcenar, M. (1985). *Mishima o la visión del vacío*. Barcelona: Seix Barral.
- Yuasa, Y. (2001). *El cuerpo: perspectiva oriental sobre cuerpo y mente [Shintai-ron: Tôyôteki Shin-Shinron to gendai]*. Tokyo: Kodansha.
- Zavala, A. J. (1997). *La otra filosofía japonesa. Antología. Volumen II*. México: El colegio de Michoacán.
- Zhuangzi (2005). *Chuang-Tzu*, trad. Octavio Paz. Madrid: Siruela.

## Sobre los autores

**Pablo Barbagelata.** Estudiante de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur (UNS, Bahía Blanca, Argentina); actualmente preparando su tesina de grado, que versará sobre distintas nociones de técnica en el Taoísmo y el pensamiento heideggeriano. Profesor de “Lengua y Cultura China” (UNS). Forma parte del proyecto de grupo de investigación (PGI) “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica” (UNS).

**Karen Garrote** nació en Bahía Blanca en 1976. Se graduó en filosofía en la UNS. En el año 2003 le fue otorgada la beca de especialización *Mombukagakusho*, dependiente del gobierno de Japón, para cursar estudios de Posgrado en la Universidad de Tokyo en el área de Estudios Culturales Interdisciplinarios en el Departamento de Artes y Ciencias. Publicó un libro de relatos/ensayos titulado *Ausencia de té* (17grises editora, 2008) y uno de poesía titulado *Ensayo sobre lágrimas* (17grises editora, 2016). Ha publicado numerosos artículos en los cuales desarrolla y trabaja la relación Oriente-Occidente. Se desempeñó como docente de Cultura China para el dictado del curso de idioma chino dependiente de la Subsecretaría de Relaciones Internacionales, UNS, durante el período 2015-2017. Participó en la Escuela Argentina de Producción Poética (EAPP). Desde el año 2007 se desempeña como docente en la cátedra Historia de la Filosofía Oriental. Desde el año 1997 participa como integrante en diversos Proyectos de Investigación.

**Guillermo Goicochea.** Licenciado en Filosofía, UNS; y doctorado en UNLP-FaHCE con la tesis: “La escritura. Entre la crisis logocéntrica de Occidente y la ascesis caligráfica de Oriente. La escritura japonesa como caso”, dirigida por el Dr. Oscar Esquisabel y codirigida por la Dra. Cecilia Onaha. Docente en Dpto. Humanidades-UNS (1999 hasta la fecha) en Historia de la filosofía oriental, Historia de la filosofía contemporánea II y Antropología filosófica; ha dictado seminarios de grado sobre temas referidos al pensamiento oriental. Realizó estudios de investigación y seminarios en la Universidad Imperial de Tokyo (2003-2005). Colabora con ponencias en congresos, simposios y reuniones académicas. Ha publicado en varias revistas especializadas, y colabora en diversas actividades de extensión (filosofía, psicoanálisis y literatura). Codirige el proyecto de grupo de investigación (PGI) “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica” (UNS). Ha integrado proyectos de investigación sobre pensamiento filosófico contemporáneo (1997-2005), dirigidos por la Dra. Laura Laiseca† (UNS) y sobre historia de la filosofía argentina (2011-2014) dirigidos por la Dra. Celina Lértora Mendoza (Usal-CONICET). Editó los libros: *Gramática de los medios, De la pérdida del sentido de la realidad al secuestro de la mirada en los mass-media* (2008); y *Extremismo y “Nihilismo” en la Filosofía Oriental*, de Vicente Fatone, selección, estudio preliminar y aparato crítico (2010). Co-dirige (junto a Maximiliano Crespi) el proyecto cultural y Editora 17grises. Fue director de EdiUNS (2022-2023).

**Santiago Maneiro.** Licenciado en Filosofía por la UNS. Estudiante del Doctorado en Filosofía de la UNS con una Beca Doctoral Interna del CONICET. Su tesis doctoral versa sobre “Nietzsche y el budismo. Un estudio comparativo”, dirigida por el Dr. Ricardo García (UNS) y la Dra. Sandra Uicich (UNS). Desempeña sus tareas como docente en las cátedras Filosofía I y Filosofía II de la Facultad de Psicología de la Universidad Salesiana (Bahía Blanca). Miembro del IHUMA (Instituto de Humanidades, UNS). Ha participado en

numerosos eventos académicos nacionales e internacionales. Ha publicado artículos en revistas académicas nacionales e internacionales. Participa del proyecto de grupo de investigación (PGI) “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica” (UNS).

**Rocío Sotelo.** Estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía de la UNS. Fue integrante del proyecto de investigación “Producción e invención del cuerpo, el sujeto, la vida: derivas contemporáneas en filosofías posnietzscheanas y en el pensamiento oriental” (UNS); y actualmente integra el proyecto “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica” (UNS), ambos dirigido por la Dra. Sandra Uicich. Ha participado de Congresos y Jornadas de investigación. Su interés se orienta hacia la filosofía contemporánea, específicamente sobre la configuración técnica del cuerpo y la construcción de la subjetividad en prácticas deportivas.

**María Cristina Vilariño.** Profesora en Filosofía y Pedagogía, Licenciada en Filosofía por la UNS. Especialización en lengua y cultura griega y en lingüística de varias lenguas. Profesora adjunta de Antropología Filosófica, Estética y Seminario de Filosofía del Arte (UNS). Ha integrado proyectos de investigación sobre pensamiento filosófico contemporáneo desde 2003 dirigidos por la Dra. Laura Laiseca. Miembro del PGI “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y sus diálogos con Oriente: Reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica” (UNS). Miembro del comité organizador de las Jornadas de Antropología Filosófica. Ha publicado capítulos de libros y asistido a congresos y jornadas como miembro expositor.



Este libro colectivo estudia las filosofías de diversos autores que derivan una serie de tesis sobre la constitución subjetiva y los modos de la corporeidad a partir del pensamiento de Nietzsche, en lo que se denomina “filosofías posnietzscheanas”: deudoras de ideas y nociones presentes en la obra de Nietzsche, que fundan sus ejes conceptuales en temas y conceptos planteados por el pensador alemán y/o que interrogan y problematizan el presente desde el mismo espíritu crítico. Parten de la definición de la subjetividad como construcción epocal tramada por relaciones de poder, desde el punto de vista político, y por flujos de fuerzas en devenir, desde el punto de vista ontológico. En todos los casos, tanto en filósofos occidentales como en el cruce con el pensamiento de Oriente, la corporalidad es pensada como multiplicidad de elementos conscientes e inconscientes.

Con la precaución meticulosa de evitar caer en una mera comparación, el mayor desafío es el abordaje desde Occidente y Oriente para rescatar conceptos e ideas potentes que abran el juego de pensar cuerpos y sujetos actuales, sea que deriven de uno u otro lado del mundo, sea que aparezcan en una u otra elaboración filosófica. Bergson, Foucault, Simondon, Derrida, Deleuze, Serres o Heidegger participan en esta mesa redonda, a la que osaron sentarse también Lao Tse, Yukio Mishima y Watsuji Tetsurō.

### **Sandra Uicich**

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS, Bahía Blanca, Argentina); su tesis doctoral versó sobre “Conocimiento y verdad en la perspectiva de Nietzsche y Foucault”, dirigida por la Dra. María Susana Paponi (UNCo, Neuquén, Argentina). Profesora Adjunta de “Historia de la Filosofía Contemporánea II” y de “Fundamentos Filosóficos del Espacio” (UNS). Miembro del IHUMA (Instituto de Humanidades, UNS), de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas-Filial Bahía Blanca (UNS) y del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura (UNCo). Profesora titular de “Epistemología” en la Universidad Salesiana (UNISAL, -Bahía Blanca). Ha dictado seminarios de grado y de posgrado sobre temas de filosofía contemporánea. Ha participado en numerosos eventos académicos. Ha publicado capítulos de libros, artículos y reseñas en publicaciones periódicas. Dirige el proyecto de grupo de investigación (PGI) “Perspectivas de la filosofía francesa posnietzscheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica” (UNS). Ha integrado proyectos de investigación sobre pensamiento filosófico contemporáneo, desde 2003 dirigidos por la Dra. Laura Laiseca† (UNS) y desde 2005, dirigidos por la Dra. María Susana Paponi (UNCo); y sobre historia de la filosofía argentina desde 2015, dirigidos por la Dra. Celina Lértora Mendoza (Usal-CONICET).

