

JUAN MANUEL DANZA
Editor

VII

**JORNADAS DE
INVESTIGACIÓN
EN HUMANIDADES**

HOMENAJE A
JUAN CARLOS GARAVAGLIA

5 AL 7 DE DICIEMBRE DE 2017



COLECCIÓN
**CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES**



**DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES**
UNS

VII Jornadas de investigación en humanidades / Mariano Martín Schlez... [et al.];
editor Juan Manuel Danza. - 1a ed. - Bahía Blanca: Editorial de la Universidad
Nacional del Sur. Ediuns, 2023. Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-655-333-9

1. Historia. 2. Literatura. 3. Filosofía Contemporánea. I. Schlez, Mariano Martín
II. Danza, Juan Manuel, ed.
CDD 300



Editorial de la Universidad Nacional del Sur
Santiago del Estero 639 | (B8000HZK) Bahía Blanca | Argentina
www.ediuns.com.ar | ediuns@uns.edu.ar
Facebook: Ediuns | Twitter: EditorialUNS



Diseño interior: Alejandro Banegas

Diseño de tapa: Fabián Luzi

Corrección y ordenamiento: Juan Manuel Danza

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial-Sin Derivadas. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Queda hecho el depósito que establece la ley n° 11723

Bahía Blanca, Argentina, agosto de 2023.

© 2023 Ediuns.



Universidad Nacional del Sur

Autoridades

Rector

Dr. Mario Ricardo Sabbatini

Vicerrectora

Mg. Claudia Patricia Legnini

Secretario General de Ciencia y Tecnología

Dr. Sergio Vera



Departamento de Humanidades

Autoridades

Director Decano

Dr. Emilio Zaina

Vice Directora Decana

Lic. Mirian Cinquegrani

Secretaria Académica

Lic. Eleonora Ardanaz

Sec. de Extensión y Relac. institucionales

Dra. Alejandra Pupio

Sec. de Investigación, Posgr. y Form. Continua

Dra. Sandra Uicich

Comité académico

Dr. Sandro Abate

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Marta Alesso

Fac. de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa

Dra. Ana María Amar Sánchez

Spanish and Portuguese Department, University of California, Irvine

Dra. Adriana Arpini

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Dr. Marcelo Auday

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Eduardo Azcuy Ameghino

Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires

Dr. Fernando Bahr

Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral - CONICET

Dra. M. Cecilia Barelli

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. Dora Barrancos

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - CONICET

Dr. Raúl Bernal Meza

*Departamento de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Humanas,
Universidad Nacional del Centro*

Dr. Hugo E. Biagini

*Centro de Estudios Históricos, Universidad Nacional de Lanús - Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Dr. Lincoln Bizzozero

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Mercedes Isabel Blanco

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. Nidia Burgos

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Roberto Bustos Cara

Departamento de Geografía, Turismo y Arquitectura, Universidad Nacional del Sur

Dra. Mabel Cernadas

Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Laura Cristina Del Valle

Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur

Dr. Eduardo Devés Valdés

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile

Dra. Marta Domínguez

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Oscar Esquisabel

(Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata- Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes - CONICET

Dra. Claudia Fernández

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Dra. Ana Fernández Garay

Departamento de Letras, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - CONICET

Dra. Estela Fernández Nadal

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Dra. Lidia Gambon

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Ricardo García

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. Viviana Gastaldi

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dra. María Mercedes González Coll

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Alberto Giordano

Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral - CONICET

Dra. María Isabel González

Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Dra. Yolanda Hipperdiner

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Silvina Jensen

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. María Luisa La Fico Guzzo

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Javier Legris

*Departamento de Humanidades, Facultad de Ciencias Económicas,
Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Dra. Celina Lertora Mendoza

CONICET

Dr. Fernando Lizarrága

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue - CONICET

Dra. Elisa Lucarelli

*Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires*

Dra. Stella Maris Martini

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Dra. Elda Monetti

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur

Dr. Rodrigo Moro

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - CONICET

Dra. Lidia Nacuzzi

*Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires - CONICET*

Dr. Ricardo Pasolini

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro - CONICET

Producción e invención del cuerpo, el sujeto y la vida en filosofías posnietzscheanas y en el pensamiento oriental

Pablo Barbagelata¹, Karen Garrote¹, Santiago Maneiro¹, Pía Sisul¹,
Rocío Sotelo¹, Sandra Uicich¹, Cristina Vilariño¹

En el marco del proyecto que nos reúne 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 flujo de fuerzas, desde el punto de vista ontológico; y la corporalidad entendida como multiplicidad de elementos conscientes e inconscientes.

El mayor desafío en la configuración de este tema de investigación radica en el abordaje desde Occidente y Oriente, a la vez, evitando caer en una mera comparación: el objetivo es rescatar conceptos e ideas potentes para pensar cuerpos y sujetos actuales.

Un desafío menor lo constituye la delimitación de las distintas filosofías que se toman en cuenta en este proyecto en términos de “filosofías posnietzscheanas”. Todas ellas abordan la constitución de la subjetividad y la configuración de la corporalidad en experiencias del siglo XX, por lo que el desafío se salda casi inmediatamente por la simple referencia cronológica. Sin embargo, el “pos” del término no remite a un “después” temporal sino a la fuerte inspiración nietzscheana, explícita o implícita, en estos autores y a la complementariedad de sus ideas respecto de y más allá de Nietzsche.

¹ Dpto. Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca, Argentina, correos electrónicos: Pablo_24barba@hotmail.com, karengarrote@gmail.com, totomaneiro@hotmail.com.ar, piasisul@hotmail.com, rocio.sotelo@live.com, suicich@uns.edu.ar, crisgriega@hotmail.com

El resto de esta ponencia se dividirá en los dos ejes transversales que estructuran nuestro trabajo como grupo: por un lado, las ideas de sujeto y cuerpo, y por otro, el cruce de Occidente y Oriente.

Vida, sujeto, cuerpo como creación

Bergson afirma que la Vida crea nuevas fuerzas. *Ser* es el surgir constante de vida, su potencia es al mismo tiempo actualización que no se detiene. El verdadero acto demiúrgico promueve la creatividad constante. Cuando comienza su conferencia sobre el espíritu y la materia, advierte que hablará sobre todo lo que existe, y tal vez sobre *algo que no existe...* Sin embargo, no habrá de profundizar en la naturaleza de estos conceptos, sino en saber lo que los une y lo que los separa, la magnífica conjunción del “*entre*”: un hecho de experiencia que escapa a nuestra conciencia porque estamos habituados a llevar la atención sobre cada elemento por separado. Al deslizar la idea de *algo que no existe*, no es para instalar una atmósfera intrigante, ni sugerir que lo espiritual caería del lado de lo evanescente sino que, subrepticamente, nos alienta a crear: *algo que no existe, aún*.

Bergson abogó siempre por esta construcción tanto de subjetividad como de mundo a partir de entender que el verdadero acto demiúrgico no implica plasmar formas ideales o pre-existentes, más bien promueve la creatividad constante, al posibilitar encuentros con lo infinitamente distante. Esta distancia no está tomada en base a medidas astronómicas o inimaginables, sino que intenta salvarla al poner en evidencia las diferencias de naturaleza y las de grado que resultan tan indiscernibles.

Nuestro cuerpo está sometido a las mismas leyes que el resto de la materia, lo que resulta en movimientos provocados mecánicamente por una causa exterior, pero hay otros que parecen venir de dentro, que son imprevistos y se los llama *voluntarios*. La causa de ellos es el *yo*, algo que desborda por todas partes el cuerpo y rebasa sus límites, tanto en el espacio como en el tiempo. Y aunque el cuerpo se detiene en los contornos precisos que lo determinan, por nuestra facultad de percibir también irradiamos más allá y vamos hasta las estrellas.

El cuerpo como materia está en el presente, y los vestigios que el pasado deja en él, son para una conciencia que los percibe y los interpreta a la luz de lo que rememora: la conciencia tiene por función esencial retener ese pasado, enrollarlo sobre sí mismo al compás que el tiempo se desenvuelve y prepara con él un porvenir que contribuirá a crear (Bergson, 2010: 44).

Según Jankélévitch (1931), 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?

La teoría bergsoniana de la comunicación del cuerpo con el espíritu está dirigida contra los sistemas paralelistas —epifenomenista, realista, idealista— que admiten la equivalencia 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 (Bergson, 2010: 106).

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 recuerda tanto como se sobrepasa a sí mismo.

El cuerpo es un centro de acción, donde el sistema nervioso tiene por misión recibir excitaciones y prolongarlas en movimientos, son los reflejos que constituyen una especie de circuito abierto sólo hacia el mundo exterior. Esta excitación provoca una descarga explosiva que ocurre al margen del cerebro, pero en los vertebrados superiores no ocurre así: *el cerebro es el responsable de retardar la respuesta*. A medida que el reflejo se complica hasta definirse en volición deliberante, los mecanismos cerebrales fluctúan entre sollicitación externa y respuesta: una demora que aumenta la indeterminación de nuestra conducta, de manera que ésta resulta imprevisible en virtud de la capacidad de procesar las demandas.

La simbólica cerebral aparece como una mímica, y hay mucho menos en ella que en los sentimientos mimados, y lo que sucede en nuestros gestos y movimientos de expresión es solamente la parte actuante de nuestras emociones, es decir la porción somera y esquelética de la vida interior.

No se puede pasar de lo espiritual a lo cerebral, y ningún algoritmo puede hacer pasar de una forma a la otra. Sin embargo hablamos de “cuerpo y alma” como si esa conjunción marcara una unión, pero Deleuze advierte que la conjunción “y” 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. 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.

Otros autores, como Foucault, Deleuze, Gilbert Simondon, rescatan los aspectos creativos de los procesos de subjetivación. El cuerpo es condicionado por numerosos dispositivos que no logran, sin embargo, detener los procesos de singularización subjetiva, esas operaciones de invención del sujeto fecundas para comprender las configuraciones actuales.

Sloterdijk, por su parte, postula que la construcción de subjetividad está imbricada con la construcción del espacio, es decir, que la delimitación del espacio equivale a la constitución de modos de ser sujeto.

En muchos pasajes de su obra Foucault se ocupa del disciplinamiento, la dominación, el gobierno, entre otros microejercicios de poder sobre el sujeto, que responden a las fluctuaciones de las relaciones de poder, amparadas en y fundadoras de verdades. Si bien los poderes aparecen en primera instancia con rasgos represivos, son por otra parte exitosamente productivos: crean verdades en el marco de un cierto “juego de verdad” y en ese juego se constituyen las subjetividades.

Un proceso de subjetivación es “el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo al interior de un juego de verdad en el que está en relación consigo (*à soi*)” (Foucault, 1984: 942-943, traducción propia). De esa experiencia de sí mismo, de esa relación consigo, surge un “otro” que se inserta en relaciones de poder a la vez que reacciona ante ellas y las reformula. Toda relación de poder requiere esos dos elementos, indispensables; reclama 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 (Foucault, 2001: 253).

Esto muestra que el ejercicio del poder “sobre” el sujeto no es determinista. Ahí donde los poderes intentan fundar verdades, legitimar saberes, fijar los modos posibles de ser sujeto, reconducir su deseo, aprisionar y disciplinar los cuerpos o volverlos productivos, los procesos de subjetivación están habilitados para liberar las potencias, abriendo el campo de la creación de otras formas de subjetivación y otros modos de constitución del sí-mismo (*soi même*) como *quantum* de fuerzas dinámicas que se pliegan.

El disciplinamiento de los cuerpos es patente en las prácticas deportivas que configuran técnicamente la corporalidad a través del entrenamiento repetitivo. Con ello, se disparan dos

modos de entender y relacionarse con el cuerpo: el primero, basado en los supuestos de la filosofía metafísica occidental, considera al hombre como una dualidad de cuerpo y alma, en donde el alma es ontológicamente superior al cuerpo y éste último es desestimado. En este caso, el cuerpo es visto como culpable, ya sea como cárcel, estorbo, perteneciente a la oscuridad y al mal; y es tratado de forma instrumental, obligándolo a ser obediente, dócil e intencional. Desde esta perspectiva el deporte asume la tarea de tecnificar cuerpos, desnaturalizándolos y haciéndolos útiles en beneficio del espíritu o la Razón. El hombre como “animal racional” siente ciertas insatisfacciones en relación a su cuerpo, en su forma y sus posibilidades, y como consecuencia busca una transformación en otro cuerpo, con mayor rentabilidad. Para dicha tecnificación corporal las prácticas deportivas asumen la función de disciplinas de domesticación.

Una de las metas más evidentes a la que conduce la instrumentalización del cuerpo desde las prácticas deportivas es a la inserción en la lógica del mercado: los cuerpos atléticos se venden como objetos cada vez más demandados, consumidos en vistas al entretenimiento y la práctica misma se vuelve un espectáculo. Sin embargo, esta vertiente que se enfoca, en última instancia, en la relación economía-deportes, ha sido generadora de un sinfín de discursos intelectuales que recurren una y otra vez a la crítica del fenómeno. “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” (Gumbrecht, 2006: 28).

Por otro lado, el segundo modo de acercamiento a la corporeidad tiene como base filosófica la doctrina nietzscheana, en la que el cuerpo es visto como multiplicidad de elementos conscientes e inconscientes y unificados provisoriamente. Esta idea que se retoma en las filosofías posnietzscheanas supone al cuerpo como un “nudo de experiencias” continuamente afectado, desorganizado y unificado en un nuevo orden aparentemente estable. Con ello, se abre un espacio infinito de posibilidades para el cuerpo que ahora es liberado de su culpa y se convierte en soporte de la invención.

Mientras que las prácticas deportivas todavía cumplen la función de tecnificar los cuerpos, recurriendo a formas específicas de entrenamiento y generando movimientos y formas determinadas (del orden de lo imposible para quien observa desde fuera), esta perspectiva enfoca su análisis en las ventajas y potencias que se desprenden de las exigencias y ejercicios de entrenamiento; como así también en el residuo de creación y/o insumisión que queda en el cuerpo, en lo meramente natural e instintivo de él —si es que a sus movimientos tecnificados podemos llamarlos “artificios”—.

Es Michel Serres uno de los que reconoce las increíbles capacidades del cuerpo humano que son descubiertas y fomentadas incesantemente por los exigentes entrenamientos y los desafíos deportivos. Cuerpo infatigable, hecho para nada, pero capaz de asumir gestos específicos como naturales/propios, superador de cualquier penuria, poseedor de una extraordinaria destreza, fuerza, flexibilidad, adaptación y aliento; se diferencia del animal porque su instinto no es limitado. Este planteamiento parece justificar el principio al que aspira el olimpismo moderno según el Barón Pierre de Coubertin: *Citius, Altius, Fortius* (más rápido, más alto, más fuerte) (International Olympic Committee, 2015: 25).

Además, el cuerpo fortificado y maximizado no sólo es afectado por las experiencias y, en consecuencia, transformado, sino que también es capaz de creación.

La imitación, el entrenamiento, en suma, la formación y la experiencia integran en nuestra carne nuevos encadenamientos gestuales: el cuerpo los hace tan suyos que en ocasiones los olvida para reproducir mejor sus esquemas o variar sobre ellos, en forma inventiva. Para expresar esta impresión, no vacilamos en emplear imágenes digestivas como asimilar: nos incorporamos lo que aprendemos (Serres, 2011: 112).

Pensar el cuerpo desde esta perspectiva hace imposible su instrumentalización, lo que en cualquier caso se *usa* o se vende nunca es una identidad totalizada, sino uno de los modos “estables” en que esa fuerza concluye, pero que luego de una duración incierta vuelve a modificarse y establecerse en otro modo de expresión.

El cuerpo entrenado se presenta así como sede de luchas, entre su regularización (domesticación) y su posible liberación (singularización). Serres —y otras filosofías contemporáneas— reclama esta singularidad del cuerpo a través de sus indicios, sus transformaciones y sus adecuaciones.

Por último, podría agregarse una nueva aproximación a la noción de cuerpo y que tiene relación con el *cuerpo colectivo* propio de los deportes en equipo; ese cuerpo unificado en un espacio y un tiempo determinados, que despliega virtualidades que antes de esa existencia colectiva no existían. Es claro que dicho cuerpo no se reduce a la suma de varios cuerpos individuales, y para advertirlo, basta con la práctica misma. Actuar en equipo es un movernos “juntos” contra un adversario, contra el *poder*² del que aquel es capaz; es colaborar

² En el sentido de “ser capaz de”.

humildemente, desinteresadamente en función de una victoria.³ Aquí se desvanecen los egos, los nombres, las identidades, cada cuerpo asume su pequeño lugar en ese todo casi orgánico y potencia sus habilidades enormemente, para que ninguno sea víctima, y mucho menos lo sea el conjunto. Un jugador de fútbol que acompaña paralelamente una jugada sólo para arrastrar la defensa contraria y permitir que su compañero patee libre; un armador en vóley que levanta la pelota cuanto puede para que su compañero ataque y desarme la defensa adversaria; una cortina en básquet o handball: ejemplos de cuerpos individuales que se entregan y donan sus fuerzas a ese maravilloso cuerpo colectivo. No se equivocaba Serres cuando asumía que la virtud nace del cuerpo (Serres, 2011: 60-62).

Sujeto y cuerpo en Oriente

El pensamiento oriental —afín a los planteos nietzscheanos— cuestiona la separabilidad de los conceptos cuerpo-espíritu-naturaleza y plantea una armonía psicósomática como constitutiva de la subjetividad: la corporalidad incluye la espiritualidad. En Oriente la corporalidad siempre ha incluido la espiritualidad. Ni la naturaleza ni el cuerpo ni el espíritu se consideran entidades a captar separadamente.

Para el filósofo japonés Tetsuro Watsuji (1889-1960), el ambiente, el clima y el paisaje forman parte también de nuestra estructura. La vida transcurre en determinados territorios, cuyo ambiente nos circunda independientemente de nuestras preferencias. Esta vivencia paisajística forma parte de nuestra cotidianidad: somos *aida*, interrelación e intersubjetividad. Partiendo de la inserción del hombre en el espacio y en el tiempo, y por ende, en el mundo, va desarrollándose una visión ético-antropológica de 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).

Watsuji aborda en su obra de 1961, *Fūdo* (風土, literalmente “viento” y “tierra”, para designar el clima, el paisaje y la cultura, y traducido como *Antropología del Paisaje: climas, culturas y religiones*) la conciencia de su propia existencia como una obra paisajística. Entiende, además, 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

³ Si bien la aspiración máxima (o se podría decir, general) siempre es la victoria, en realidad, el primer objetivo de un cuerpo colectivo es siempre específico: una jugada de ataque o una jugada de defensa.

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 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.

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, a saber: monzón, desierto y pradera exigen 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 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 (Watsuji, 2006: 79).

El único modo de escapar del propio clima, es transitando por él. Se debe conquistar al clima, y el modo de hacerlo es “mediante la realización histórica de la toma de conciencia del propio clima” (Watsuji, 2006: 66). 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 el 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 (Watsuji, 2006: 147).

El pensamiento chino, por su parte, nos proporciona una valiosa herramienta para concebir al individuo en relación con su medio: el *yin-yang* en sus múltiples manifestaciones. Procedente de una larga tradición, nos es valioso tomarlo en este caso en el contexto de la obra de Lao Tsé, el *Tao Te King*. Como es sabido, en la fórmula *yin-yang* se condensa la idea de que la relación entre los opuestos, sean cuales sean y en cualquier ámbito, es una de mutua dependencia y fluidez. Así por un lado, lo alto no puede existir sin lo bajo, lo positivo no existe sin lo negativo, etc.; ya sea porque no es posible definir ni percibir el uno sino en contraste con el otro, ya sea porque el uno nace del otro. Y por el otro lado, todas las cosas que pertenecen o participan de uno de estos opuestos están destinadas a perder esa caracterización y pasar al otro lado de la escala: lo que sube baja, lo que nace muere, etc. Pero además es importante notar que la relación entre los opuestos no es (necesaria ni solamente) una de lucha, sino más bien una especie de juego, una seducción constante, un ir y venir sin llegar nunca al extremo; y el cambio del uno por el otro no es una cuestión externa, sino que el germen de lo *yin* está en lo *yang* mismo y crece desde él y viceversa.

Así, vemos que el par individuo-medio puede ser entendido como un par *yin-yang*, siendo el individuo *yang* y el medio *yin*. El individuo aparecería entonces como contrastado con lo que no es el mismo y en relación con ello. El principio de intercambiabilidad nos lleva luego a añadir que el individuo puede convertirse en (o más bien, puede pasar a considerarse como) parte del medio para otro individuo.

Pero será sumamente importante para la determinación de qué es verdaderamente un individuo en este pensamiento el conocer cómo surge. Aquí notamos particularmente perniciosas las interpretaciones como las de Richard Wilhem, quien, en su traducción y comentario del *Tao Te King* y con intenciones de hacerlo más accesible, lo relaciona con los sistemas filosóficos de autores occidentales, y acaba por occidentalizar la obra. Así por ejemplo vemos cómo, comparándolo con el platonismo, Wilhem encuentra en el texto que las individualidades de las cosas de este mundo encuentran su origen en una suerte de “ideas” contenidas en el *tao inexpresado*, las cuales luego, mediante la Vida y las “semillas” se manifiestan en el mundo. Y en esta misma vía acaba estableciendo la dualidad original en las formas de fuerzas espirituales y materia, en forma de Cielo y Tierra que externamente generan los entes, siendo la materia una enajenación mayor del *tao* (Lao Tsé, 2009: 43-44).

Esta interpretación, si bien encuentra cierto apoyo en posibilidades interpretables del texto en chino, nos parece que resulta demasiado estrecha y que pierde lo que de verdaderamente original posee el texto. Sobre todo es de notar que en ella se observa una notable preeminencia del principio *yin* sobre el *yang*; puesto que “lo inexpresable” es postulado como origen último, y en cuanto inexpresable, es *yin*. La problemática de si para Lao Tsé *yin* y *yang* son iguales en valor como las dos caras de una moneda, o si uno de ellos tiene la primacía tanto “metafísica” como “ética” es un problema que recorre a toda la obra y cuya resolución puede que sea imposible, como el misterio mismo del *Tao*. Pero intentemos pensar que tipo de individuos surgen de considerar una interpretación a la luz de esta segunda opción. En el libro “La individuación” de Gilbert Simondon encontramos una perspectiva que por un lado presenta buenas críticas a lecturas como la de Wilhem y por otro nos permite este tipo de acercamiento distinto a la obra de Lao Tsé.

Simondon critica un problema de la mayor parte de los sistemas metafísicos, la interpretación de Wilhem del *Tao Te King* incluida, que es el de explicar el origen de los individuos en principios de individuación que resultan ser individuos ellos mismos (Simondon, 2000: 23-25). Las “ideas”, por más que querramos pensarlas como potencialidades, resultan ser ya individuadas, de manera que el origen de la individuación, y con ella el de la existencia de las cosas, queda sin explicar.

En cambio Simondon propone que el “origen” de los individuos debe ser, lógicamente, la realidad preindividual, no siendo ésta un individuo en sí mismo. Por supuesto, resultara imposible hablar de ella o pensar en ella, puesto que los nombres presuponen individualidades. Este *ser preindividual*, sobresaturado, tiene capacidad de desfasarse sobre sí mismo, generando una suerte de tensión interna. La individuación en este contexto, nos dice Simondon, se da como una suerte de “puente” entre esas fases, mediando entre órdenes de magnitud distintos. Si este individuo da la impresión de estabilidad, es solo por cuanto es metaestable, pero definitivamente no eterno ni trascendental; es un equilibrio susceptible de cambio.

En el *Tao Te King* podemos leer algo parecido. El “no-origen”, el *tao* previo a las distinciones en dualidades, se desdobra en Cielo y Tierra, *yin* y *yang*; y, en el espacio abierto por ambos, en el cíclico entrecruzamiento de sus fuerzas surgen todas las individualidades. Además, cada una de ellas surge *simultáneamente* con el resto, cada una destaca del resto como de un medio al que se opone y sin el cual no puede ni expresarse ni perdurar.

La razón de que se puedan formar individuos, está entonces en que su desdoblamiento original puede darse una y otra vez de nuevo en los nuevos gérmenes que surgen en una

realidad ya dada. Similar a esto podemos leer en Simondon que los propios individuos ya constituidos conservan en sí cierta realidad preindividual. Así, no es que el hombre sea un habitante de la Tierra al que se le agrega una porción del Cielo, sino que contenido en lo *yin* de la tierra hay potencias *yang* y viceversa, y las nuevas realidades que surgen de ellas pueden desdoblarse a su vez en formas *yin* y *yang*, como cuerpo-conciencia, mostrarse-ocultarse, nacer-morir.

La otra posibilidad que nos abre esta interpretación es la de la creación de lo nuevo, en dos sentidos. Por un lado, dado que lo original es el *tao* (cósmico y personal) los extremos *yin* y *yang* no son extremos absolutos, sino que son cotas que se van alcanzando históricamente. Por otro lado, la recursividad del retiro del *tao* (alternativamente *yin* y anterior al *yin-yang*), por un lado, y la universalidad del *yin-yang* por el otro, permite la creación de nuevas caracterizaciones en planos completamente nuevos. Y esto también podemos encontrarlo en cierta manera en Simondon, quien encuentra que los nuevos “niveles” de individuación (físico, biológico, psíquico-colectivo) presentan cada uno “propiedades emergentes” (aun desde un origen simple). Y esto abre la posibilidad de pensar la mente como un producto del cuerpo, pero a su vez producto del origen original, y con particularidades que no se encuentran en el cuerpo.

Finalmente, las posibilidades concretas de la invención de nuevas subjetividades a partir de la apuesta nietzscheana a “la vida como obra de arte” se despliegan en las obras del escritor japonés Yukio Mishima y su búsqueda del “cuerpo ideal” solo realizable en la Acción, la experiencia.

En la cultura japonesa, *Karada* (体) dice no sólo “cuerpo”, sino también “sustancia”, “objeto”, “realidad”, y hasta “superficie o mostrador para imágenes” que, como señala Anna-Kazumi Stahl, “no carece de resonancias metafóricas propias” (Tara, 2010: 7). Esta interesante polisemia del cuerpo japonés y una cierta “parafilia”, una fascinación “sádica-masoquista” por el *seppuku* (切腹),⁴ interfieren en la literatura de Mishima, en la que el cuerpo, la escritura y la Acción están intrínsecamente unidos.

Entre el 12 y el 19 de noviembre de 1970 (recordemos que Mishima se suicida dramáticamente mediante *seppuku* el 25 de noviembre de 1970, veinticinco años más tarde de haber empezado a escribir *Confesiones de una máscara*), Yukio Mishima realizó en Tobu de Ikebukuro (Tokio) una exposición sobre su trayectoria, la cual estaba estructurada en cuatro sectores que denominaba “Ríos” y que desembocaban en “El mar de la fertilidad”. Estos Ríos

⁴ Literalmente, “corte” (切, *setsu*) del “vientre” (腹, *hara*).

eran: el Río de la “Escritura”, del “Teatro”, del “Cuerpo” y de la “Acción”. En retrospectiva, estos Ríos devienen significantes que se entrelazan y producen sentido.

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 sólo 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. [...] Pero el cuerpo está condenado al deterioro [...]. 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 (Stoke, 1985: 217).

En 1967, Mishima escribe *El sol y el acero (Taiyo to Tetsu)*. En este ensayo inclasificable,⁵ enrevesado, “casi delirante”, según Marguerite Yourcenar (Yourcenar, 1985: 97), Mishima reflexiona sobre la insuperable inconsistencia, la irreconciliable dualidad entre el lenguaje (“palabras”) y el cuerpo (la “carne”), y relata su búsqueda obsesiva de un “cuerpo ideal” que se exprese en otra lengua y en otra escritura.

Cuando 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 (Mishima, 2011: 8).

El cuerpo, según Mishima, no es un objeto (un “existente”) que se adquiere previamente, sino que es siempre un producto, una elaboración procesual, y en su caso particular, el deforme resultado de la desintegración producida por el lenguaje. Como su cuerpo era endeble, enfermizo, escuálido, Mishima se resistió obstinadamente a reconocerlo como una “realidad” y se dedicó a recubrirlo, a ocultarlo con “otra piel”: la literatura. “Fue así que comencé a escribir novelas, sintiéndome aún más alterado en mi carne y en mi realidad” (Mishima, 2011: 12).

Para disolver esta dicotomía, Mishima buscó un segundo lenguaje, el “lenguaje de la carne”, en el que ese “cuerpo ideal”, esto es, la verdadera existencia se revele sin ninguna mediación.

⁵ “...especie de compromiso entre la confesión y la crítica [...] que podría llamarse ‘crítica confidencial’” (Mishima, 2011: 7).

Esta segunda lengua, por lo tanto, debía sustraerse a la erosión de las palabras. El *acero* (el fisicoculturismo) y el *sol* (que, como los cuerpos de los héroes griegos, relucía la belleza de sus músculos haciendo de su cuerpo una obra de arte) lo sumergieron en la fantasía de que podía desmemorizar su cuerpo, desvanecer el lenguaje que lo inscribían, despojarlo del deterioro producido por las palabras. El cuerpo se le revela en esta etapa como una “escultura líquida” (Mishima, 2011: 37) susceptible de ser modelada según un imposible.

Mientras la presión despiadada del acero despojara progresivamente mis músculos de su carácter particular e individual (productos de la degeneración) y a medida que éstos se fueran desarrollando, adquirirían una apariencia universal hasta finalmente coincidir con un tipo general en el que ya no habría diferencias individuales. Esta universalidad no sufriría más la corrupción personal, la traición. Esto era lo que yo más deseaba (Mishima, 2011: 29).

No obstante, Mishima ve que la dualidad no desaparece, sino que hay meramente una inversión: algo así como “donde estuvieron las palabras, ahora está el cuerpo”. Si el lenguaje no devela la realidad del sujeto, el cuerpo, *este* nuevo cuerpo tampoco lo hace, sino que lo convierte en un objeto abstracto, en un estereotipo. Si el lenguaje no revela el verdadero “yo”, la verdadera realidad, sino que la reduce “a una abstracción sin fin” (Mishima, 2011: 8) y el cuerpo, la carne, por otro lado, está sometido inexorablemente a la destrucción, a la muerte, entonces lo existencia real deberá manifestarse en la conjunción del Río de la Escritura y el Río del Cuerpo a través de la Acción. Solo la Acción podrá revelar el verdadero núcleo del sujeto, lo invisible, lo irrepresentable, lo indecible.

Se refiere subliminalmente a la Acción a través de una metáfora:

... imaginemos tener una manzana muy sana. Esta manzana no llegó al mundo a través de las palabras, no hay más posibilidades de que su corazón sea completamente visible desde el exterior [...]. Es evidente que resulta imposible ver el interior de la manzana. Así pues, en el centro de esta manzana y prisionero de su carne, el corazón disimula en la sombra pálida [...]. En efecto, la manzana existe, pero hasta el momento esta existencia parece ser defectuosa para el corazón; si las palabras no pueden confirmarla entonces los ojos podrán hacerlo. Seguramente, para el corazón, la única manera de estar seguro de la existencia es existir y ver al mismo tiempo. Sólo hay un método para resolver esta contradicción: hundir el cuchillo en lo más profundo de la manzana partiéndola en dos, dejando así expuesto el corazón a la luz, es decir, a la misma luz que la piel superficial.

Sin embargo, al partir la manzana su existencia cae en pedazos; el corazón del fruto sacrifica su existencia al deseo de ver (Mishima, 2011: 59-60).

El verdadero cuerpo, el “cuerpo ideal” sólo puede ser realizado cuando *muestra* su corazón (心, *kokoro*), que es lo único absolutamente real.⁶ Sólo la muerte, la destrucción, el despedazamiento del cuerpo pueden develar la existencia. Su suicidio no fue sino la posibilidad de sustraerse a las palabras, de realizar el lenguaje de la carne, conjugando paradójicamente en un *corte* (un solo y profundo trazo) la escritura y el cuerpo.

Pensar las subjetividades contemporáneas

Al repensar la subjetividad, a partir de los diversos autores que forman el corpus, se muestra que en su constitución —siempre epocal, siempre situada— intervienen relaciones de poder, desde el punto de vista político, que la condicionan y coaccionan, a través de mecanismos disciplinarios o estrategias ideológicas. Sobre este tema hay mucha bibliografía, estudios sociológicos que se remontan a la Escuela de Frankfurt y análisis filosóficos que pasan por las vertientes marxistas hasta los estudios biopolíticos.

Pero también aparece la trama de la subjetividad como flujo de fuerzas, desde el punto de vista ontológico; y la corporalidad entendida como multiplicidad de elementos conscientes e inconscientes, tema evidentemente de inspiración nietzscheana.

Esta segunda revelación es la que nos pareció más fructífera en el acercamiento al pensamiento oriental. Y la que nos permite componer (más que comparar o complementar) conceptos e ideas de Occidente y de Oriente, que forman potentes herramientas para pensar cuerpos y sujetos actuales.

⁶ Cuando un periodista le preguntó sobre la práctica japonesa del *seppuku*, Mishima respondió: “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*. [...] Este método de suicidio es una creación japonesa que los extranjeros jamás podrán imitar” (Stoke, 1985: 13). “Sinceridad” es una traducción insuficiente del término japonés *makoto* (誠), que dice no sólo ‘sinceridad’, sino también ‘verdad’, ‘realidad’.

Bibliografía

- Bergson, H. (2010), *La energía espiritual*, Buenos Aires, Cactus.
- Comité Olímpico Internacional (2004), *Carta Olímpica*, Suiza (versión español).
- Foucault, M. (1984), “Foucault”, en: Huisman, D. (ed.), *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF.
- Foucault, M. (2001), “El sujeto y el poder”, en: Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gumbrecht, H. U. (2006), *Elogio de la belleza atlética*, Buenos Aires, Katz.
- International Olympic Committee (2015), *Olympic Charter*, Suiza, DidWeDo, (versión inglés).
- Jankelevitch, V. (1931), *Bergson*, Paris, Librairie Alcan.
- Lao Tsé (2009), *Tao Te King*, trad. al alemán y comentario de R. Wilhelm, trad. al español de Marie Wohlfeil y M. Esteban, Buenos Aires, Sirio.
- Mishima, Y. (2011), *El sol y el acero*, Córdoba, Alción.
- Serres, M. (2011), *Variaciones sobre el cuerpo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Simondon, G. (2000), *La individuación*, Buenos Aires, Catus/La Cebra.
- Stoke, H. S. (1985), *Vida y muerte de Yukio Mishima*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Tara, M. (2010), *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa*, trad. Tomiko Sasagawa Stahl y Anna-Kazumi Stahl, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Yourcenar, M. (1985), *Mishima o la visión del vacío*, Buenos Aires, Seix Barral.
- Watsuji, T. (2006), *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

VII

JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES



DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES
UNS



COLECCIÓN
CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

