



JORNADAS DE CUERPO Y CULTURA.

Autores: Teresa Azcarate, M. Elena De Barberis, Gabriela Garrido, Mónica Groisman, Edit Gross, Elena Nosedá, Cristina Quiñones y Nora Trosman.

Institución a la que pertenece: Grupo de Filosofía. UNLP

Título. *Pensar con el cuerpo: ¿Una política?*

Eje temático: *Representaciones e imaginarios del cuerpo y la cultura.*

Resumen

"No se puede pensar sin un cierto estado de enardecimiento sexual"

Impulsadas por la fecundidad de esta idea de Nietzsche venimos recorriendo un trayecto como grupo de pensamiento filosófico desde hace cuatro años.

En nuestra producción colectiva nos hacemos eco de aquellos pensadores –Spinoza, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Agamben y Badiou- que proponen una inversión de la tradición filosófica que excluye al cuerpo del pensamiento.

Desde este marco teórico nos proponemos desplegar en estas jornadas interrogantes acerca de la manera en que el cuerpo –objeto eminente de la biología- deviene factor político, dando surgimiento a la biopolítica.

Junto a esta cuestión incluimos paralelamente el problema de las relaciones de poder y el modo de afección sobre los cuerpos y sus potencias colectivas.

PENSAR CON EL CUERPO ¿UNA POLITICA?

¿Porqué dar la palabra a la filosofía cuando se trata del cuerpo? ¿No hay acaso prácticas y discursos más cercanos y específicos para abordar lo corporal?

Toda una tradición filosófica ha excluido al cuerpo del pensamiento. Tratándose de la modernidad resulta fecundo traer a Descartes que en el "Tratado sobre las pasiones del alma", dejó sentado una vez más en la historia de la metafísica, después de Platón que "*nada obra más en contra de nuestra propia alma que nuestro propio cuerpo, de modo tal que cuando el cuerpo actúa, el alma padece y viceversa*".

En contra de esta tradición, otra línea de pensamiento responde con una inversión. La "Ética" de Spinoza y paralelamente su política proponen un real desafío al pensamiento filosófico moderno, éste es *el modelo del cuerpo*. Y aún más, cuando a partir de un acto absolutamente provocador, en palabras de Deleuze, afirma: "*no sabemos lo que puede un cuerpo, no sabemos de su potencia ni de las variaciones intensivas que produce en el encuentro con otros cuerpos*".

Al dualismo cuerpo-pensamiento de la metafísica responde con el paralelismo de un cuerpo no sustancial sino relacional, que siempre necesita para conservarse de la acción y afección de otros cuerpos, casi como si la regulación y regeneración vinieran de esa conexión, necesaria y al mismo tiempo azarosa, dado que será cada vez, en cada relación,

cuerpo de puras conexiones.

La potencia no es lo que quiero, es lo que puedo cada vez. Hacer de la potencia objeto de la voluntad es un contrasentido para Deleuze, ya que es según la potencia que quiero esto o aquello y considera a la gente como paquetes de potencia.

El despliegue de la potencia es por lo tanto imprevisible, excede al saber y es por eso que no sabemos lo que puede un cuerpo, su posibilidad no es objeto de ningún cálculo especulativo. Para Spinoza un cuerpo siempre tiene algo de ocultamiento.

Piensa que los cuerpos se desplazan por la fuerza del conatus, (impulso) con velocidades, lentitudes, trayectorias y reposos siempre variables.

¿Cómo ligar una ontología de la potencia con una política del cuerpo, cuando además se trata de la potencia colectiva y por lo tanto del cuerpo social?

Responder esta interrogación es sólo posible si reconocemos el viraje radical que Spinoza propone: transformar la pregunta *¿qué debes* en función de tu esencia? en esta otra: *¿qué puedes* en virtud de tu potencia? Las afecciones son siempre afecciones de la potencia.

Esto es pasar del régimen moral del deber ser al del querer, del régimen del mandato al del puro poder ser, del modo de funcionamiento sobrecodificado y de máxima organización, al modo del plano de consistencia, flexible, abierto a la mutación y dispuesto a combatir *el espíritu de la pesadez*.

Este desde Nietzsche, es una fuerza poderosa, inercial, opresora, gobernadora del mundo, máquina infernal que a cada paso nos deja impotentes, neutralizados, pauperizados.

Si acompañamos, como lo hace Deleuze con Spinoza, la idea acerca de los *afectos* como siendo las *intensidades de las que un ser es capaz*, toda una física de las variaciones continuas muestra la imposibilidad de estabilizar lo que nunca será constante. La estabilidad y la constancia son propiedades de la sustancia que no somos; somos relaciones, composiciones y encuentros. Encuentros que pueden tener un devenir activo que acrecienta la potencia de obrar y la alegría o generan tristeza, padecimiento y servidumbre.

En este punto nos preguntamos cómo el cuerpo –objeto eminente de la biología- deviene factor político dando lugar a la *biopolítica*.

Foucault, heredero de la operación genealógica iniciada por Nietzsche, propone un cuestionamiento a la idea tradicional del poder centralizado, único y separado del saber. Una microfísica del poder es una multiplicidad de redes en la que las fuerzas están diseminadas, fragmentadas y exigen por ello un abordaje local y no totalizado –instituciones como la cárcel, la escuela, el hospital, la milicia, el matrimonio y la familia, visibilizan esta perspectiva-

Una microfísica del poder implica que *las relaciones de poder penetran la materialidad de los cuerpos*. Ya no se trata de ideologías sino de la corporalidad misma; el poder es así

positivo y productor de deseos y de saberes.

La idea de *biopolítica* trazada por Foucault introduce la posibilidad de pensar la inclusión de la vida biológica en los mecanismos de poder, constituyendo para este autor, la novedad de la política de la Modernidad.

En tanto, para Giorgio Agamben esta noción, la *biopolítica*, constituye la esencia misma de todas las formas de poder político en Occidente. Para él, las nociones de *cuerpo biológico* y *biopolítico*, son productos artificiales de la política en tanto práctica de una *biopolítica*. En sus desarrollos sobre la idea de "nuda vida", G. Agamben retoma las nociones griegas de *zoé* y *bios*; dos términos con los cuales se expresaba lo que nosotros hacemos con el único término de *vida*.

Zoé hacía referencia al simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos y *bios* indicaba la forma de vivir propia de un individuo o grupo, es decir, se trataba de la *vida humana* tal como ésta se realizaba en la polis.

Con el concepto de "nuda vida" Agamben resalta el hecho de que se trata, para decirlo con sus propias palabras, de "una producción específica del poder y no de un dato natural", cuestionando un imaginario muy arraigado en muchos de nosotros según el cual los seres humanos somos "existencias desnudas" que poco a poco vamos adquiriendo los ropajes de la cultura: el lenguaje, las normas, los hábitos y costumbres, etc.

Esta "producción" se ejerce sobre la "vida natural", quedando así incluida dentro de los cálculos del poder estatal. De este modo el filósofo plantea los límites de la experiencia de lo humano toda vez que la vida humana, como objeto de la biopolítica, es degradada.

La "nuda vida" es el punto en que lo "viviente" y lo "no-viviente" se hacen indiscernibles, el punto que lo "viviente" comparte con lo "no-viviente", con lo "no-político", lo matable del cuerpo sin sanción jurídica. Esto es lo que sucede en lo que conocemos como "Estado de Excepción".

Agamben formula una pregunta política impostergable: "¿cómo se usa un común?", especificando que el "común" del cual se trata es el lenguaje.

Señala que hoy, "se hace posible para los hombres experimentar su propia esencia lingüística", es decir, "el hecho mismo de que se hable". Agamben concibe "un acontecimiento de lenguaje" siguiendo a Spinoza "como un experimento de potencia del pensamiento". Una época signada por la comunicación devenida mercancía y factor económico esencial del proceso productivo implica la expropiación de lo Común. Sería entonces indispensable poder pensar los diferentes modos de un "uso libre" del lenguaje, dando lugar a la posibilidad de una experimentación política.

Redoblamos la pregunta que nos hacemos acerca del cuerpo como factor político. ¿Cómo las relaciones de poder afectan al cuerpo y sus potencias colectivas?. Y sumamos además a esta idea sobre el uso de un común en la experiencia del lenguaje, el uso de un común en la experiencia de los cuerpos colectivos. Entendemos que esta operación implica desmarcarlos del "valor de cambio" que los afecta como objetos de consumo, para articular en ellos modalidades y sentidos nuevos de un "valor de uso". Un uso común de los "cuerpos

colectivos”.

En esta línea Deleuze ha definido al “*agenciamiento*”, siendo una noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, proceso, etc., diciendo: “*que es un colectivo, y que pone en juego en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos.*” (G. Deleuze – “Diálogos”).

Resuena en este concepto de *agenciamiento* la idea espinoziana de cuerpo. Cuerpos de puras intensidades, abierto a múltiples conexiones. Cuerpo subversivo, rebelde y provocador acrecentando sus apasionadas razones, listo a fugar, a desarmar códigos y territorios, a proponer nuevas y múltiples semióticas.

¿Cómo el cuerpo puede fugar, curarse, reducir el sufrimiento apostando a la invención? Proponemos entonces llamar cuerpo al recurso para el cambio y la subversión de las ataduras mortíferas, tristes, impotentes y también los devenires totalitarios. De allí nuestra propuesta anterior de incluir en la pregunta *¿cómo se usa un común?* la experiencia por venir de los “cuerpos colectivos”.

Trazar una línea de fuga es propio de la creación, del cuerpo creador, y si trazarla es como piensa Deleuze, producir lo real, crear vida, se tratará de encontrar un arma, armarse, nunca matarse.

Es propio del arte ser creador de la diferencia en combate contra la repetición de la captura, línea que arma planos y traza nuevos planos en el caos. Este cuerpo será el cuerpo capaz de restar, de escapar a las representaciones con sus capturas, marcas, códigos, cuerpo que al modo del arte, deseante y productivo, fluya en el sentido de su conatus.

En “*Logica de la sensación*”, Deleuze analiza la obra de Cézanne y de Bacon, para plantear que lo que pintan es el cuerpo, no en tanto su representación como objeto, sino como vivido en la experiencia. Lo pintado es la sensación. ¿Cómo pintar lo sonoro, el ritmo, el grito? ¿Cómo hacer visibles las fuerzas, sus intensidades, sus detenciones? ¿Cómo salir de una cronología para entrar en el tiempo del devenir?

El arte despega a los cuerpos de su inercia, de la materialidad de su presencia, de sus pliegues orgánicos, es decir organizativos. Deshace el cuerpo instituido inventando uno nuevo en todas sus conexiones. Una Figura multisensible.

Tal vez guiados por estas fuerzas podamos hallar ya no solamente el cuerpo representado, sino también su presencia vital, ese cuerpo sin órganos que es pura carne y nervios, vida pujante en encuentro con otros cuerpos.

*Allí donde hay metafísica,
mística,
dialéctica irreductible,
oigo retorcerse
el gran colon
de mi hambre*

*y bajo los impulsos de su vida sombría
dicto a mis manos
su danza,
a mis pies
o a mis brazos.*

*Teatro de la crueldad
A. Artaud*

BIBLIOGRAFIA

Agamben Giorgio, (2004): *Estado de Excepción-Homo Sacer II*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires. Argentina.

Agamben Giorgio, (1998): *Homo Sacer :el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, España.

Agamben Giorgio, (2001): *Medios Sin Fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, España.

Deleuze Gilles, Parnet Claire (1997):*Dialogos*, Pre-Textos, Valencia España.

Deleuze Gilles, (2003): *En medio de Spinoza*, Cactus. Serie Clases. Buenos Aires

Deleuze Gilles, (2001): *Spinoza: Filosofía Práctica*, Turquets Editores, Barcelona, España.

Foucault Michel, (1992) *Microfísica del poder* , Ediciones La Piqueta, Madrid, España

Nieztche Friederich, (1987): *Así hablaba Zaratustra*, Editorial Marimar, Buenos Aires. Argentina

Spinoza, Baruch, (1987): *La Etica*, Alianza Editorial. Madrid. España.

Trosman, Nora (2008): *¿De qué afectos es capaz una institución?*, Inédito. Leído en la Jornada: El Cuerpo Institucional: entre el sufrimiento y la invención – Marzo