

EL CUERPO COMO METÁFORA

ÁNGELA SIERRA GONZÁLEZ

Universidad de La Laguna

*La libertad es la condición ontológica de la ética;
pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.*

M. Foucault

1. CUESTIONES PREVIAS: EL CUERPO COMO METÁFORA

Últimamente, se observa que el uso del cuerpo como metáfora, casi universal, ha adquirido un particular protagonismo, desde los años noventa¹. Es un paradigma simbólico: que ha servido para imaginar otros, el cuerpo político, el cuerpo social... ¿Por qué sucede esto? Este protagonismo no es casual. En el cuerpo reside no sólo la imaginación y la fantasía, sino que, también, residen los temores y las incertidumbres, la debilidad y la vergüenza. Ésta última genera mecanismos de ocultación. Un caso particular sobre el que se pretende reflexionar en este trabajo, es la relación que establece el Estado con los cuerpos de los ciudadanos y, en general, cómo se manipulan éstos mediante los actos de violencia política, derivados de estos actos, eventualmente, de un discurso del poder que privilegia la ley y el orden y los modos que usa para eludir las prácticas de cuidado. El propio Foucault recuerda que los análisis que intentó hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder y el encaje del “cuidado de sí” en la transformación de las relaciones de poder.

La cuestión de si este protagonismo constituye un hecho contemporáneo, o no, es objeto de discusión. A mi juicio, el protagonismo del cuerpo como paradigma simbólico es algo más que una “*cuestión actual*”. Es un problema que marca y distingue a nuestro tiempo, es cierto. El cuerpo aparece –desde el principio del siglo XX– como sustrato de las intervenciones del poder y de las ideologías, pero esta circunstancia se ha dado, igualmente,

¹ A partir de esa época entra la temática de la corporeidad en las ciencias sociales y la psicología.

en otras etapas históricas, pues la noción de cultura que tenemos pasa por el tamiz de la experiencia de la realidad que asumimos a través del cuerpo y de la percepción sensible.

Hoy como ayer, la cultura occidental está marcada por el dualismo alma/cuerpo, cultura/naturaleza. Esto llevó a marginar la corporeidad como perspectiva y campo de estudio. Pero la *traslación* de significado de la práctica de la metáfora ha colocado a la corporeidad en otros parámetros interpretativos.

2. LOS PROCESOS DE METAFORIZACIÓN Y LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE CONOCIMIENTO: UNA JUSTIFICACIÓN

¿Cómo funciona la metáfora? El término proviene del concepto latino *metaphora* y éste, a su vez, de un vocablo griego que en español se interpreta como “traslación”. Se trata de la aplicación de un concepto o de una expresión sobre una idea o un objeto al cual describe de manera indirecta, con la intención de sugerir una comparación con otro elemento y, de esta manera, facilitar su comprensión. Así pues, una *metáfora* es una *expresión relacionada* a un objeto o idea particular pero que se aplica a otra palabra o frase para dar a entender que hay una similitud –o traslación de significado– entre ellas. En cualquier caso, sea ésta la caracterización más adecuada o no de la metáfora, lo que me interesa subrayar es que mediante su uso se ha inducido un desplazamiento fundamental en el reino del significado, incluso en el lenguaje científico.

El proceso de metaforización de los últimos años que se ha producido en aspectos específicos de la cultura, de las instituciones, de las ciencias sociales y de sus derivaciones técnicas, ha llevado, paralelamente, a un proceso de interrogación filosófica sobre en qué consiste la metáfora y cuál es su funcionamiento. El uso de la metáfora es universal incluso para quienes pretendieron expulsarla del lenguaje científico. La dificultad de responder a las preguntas y describir cómo funciona remite a la complejidad contemporánea del uso de la misma. Por este motivo, antes de iniciar el abordaje desde el fondo de la cuestión, voy a hacer algunas precisiones sobre la metáfora². No voy a hacer una historia de la metáfora, pero sí voy a tratar algunas formas de relación, uso de la misma y el papel que ha jugado en el lenguaje científico, con el que se la ha considerado incompatible. Si bien, en el siglo XX, esto empezó a ser cuestionado. Fue Aristóteles en su *Poética* quien primero dio una explicación coherente de la metáfora, describiéndola como la aplicación a un objeto de un nombre que en realidad pertenecería a otra cosa, definición que aún sigue vigente y que, a menudo, continúa siendo el punto de partida de los intentos de explicación de la metáfora, como recurso expresivo. Pero ésta fue –y sigue siendo– una explicación mecanicista.

Aristóteles definía las metáforas como una comparación entre dos o varias entidades que a simple vista son diferentes y aseguraba que esta capacidad humana de generar

² La metáfora es una figura retórica que consiste en identificar un término real con uno imaginario con el que mantiene una relación de semejanza. La palabra metáfora fue usada por primera vez por el fundador de una de las escuelas de retórica más famosas de Atenas. Isócrates (433-338 aC).

metáforas dejaba en evidencia el gran poder de la mente³ para establecer relaciones. Pero el uso de la metáfora no es arbitrario, debe ser oportuno, sobre todo el uso de la “metáfora proporcional”, la que Aristóteles consideraba más lograda y en la que la fuente de conocimiento es *el principio de analogía*. Los problemas de posibles pérdidas del sentido de las palabras llevaron a Aristóteles a excluir la metáfora del razonamiento lógico, desde una visión literal y logocéntrica del lenguaje, según la cual la función de esta es transmitir información entre el autor de un texto o discurso y su destinatario. Tal posicionamiento se fundaba sobre el principio de que existía una sola interpretación correcta de dicha información. La metáfora, pues, quedaba excluida del lenguaje científico. La reivindicación de la metáfora como fuente de conocimiento ha sido larga y sinuosa. Entre los que postulan y reivindican la metáfora se encuentra Ortega y Gasset quien decía que “*la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual*”⁴. Es obvio, que Ortega se refiere a situaciones en las que es imposible expresar directamente ciertos conceptos y hay que recurrir a figuras retóricas. Se ha producido un cambio consistente en el reconocimiento de que comunicar no significa sólo informar, sino, también, persuadir, como sucede en la política donde precisamente el cuerpo es sustrato de la acción del poder. Con todo, hay otros aspectos que considerar. Para empezar está el problema contextual. La metáfora es un tropo que consiste en presentar como idénticos dos términos distintos. Es un modo de efectuar comparaciones reemplazando una palabra por otra u otras, que *figuradamente tienen su misma significación en ese contexto, pero que fuera del mismo no tienen analogía alguna*. Dicho de otro modo: los usos metafóricos dan cuenta de la función del contexto en la producción y comprensión del significado. Lo más significativo es que, mediante su uso adscribimos significados inéditos⁵ a nuestras acciones, cuando las realizamos, o a las acciones de otros cuando las comprendemos. O, simplemente, a las cosas. El propio Nietzsche, en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*⁶, señala que la fuente original del conocimiento no está en la lógica, sino en la imaginación. En la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana para crear metáforas, enigmas y modelos. De hecho se pregunta sobre el sentido de la verdad y se responde a sí mismo:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un

³ En la psicología, fue Freud quien las describió como un elemento fundamental para comprender la mente humana puesto que el pensamiento en imágenes se encontraba más cerca del inconsciente, de los deseos, que el pensamiento en palabras; a partir de él el psicoanálisis presta más atención al pensamiento metafórico que al literal.

⁴ José Ortega y Gasset, *Las dos grandes metáforas*, Enfocarte.com <http://www.enfocarte.com/1.11/filosofia.html>

⁵ Los escritores acuden a las metáforas para establecer relaciones inéditas entre las palabras o para descubrir atributos insospechados en ellas. Por eso, la metáfora posee un importante poder poético ya que tiene la capacidad de multiplicar el significado usual de las palabras.

⁶ Este texto vio la luz como póstumo en 1903.

prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya considerados como moneda, sino como metal.”⁷

En el campo de la filosofía del lenguaje son dos las teorías más citadas sobre la forma en que surge el significado metafórico, la de los filósofos J. Searle y D. Davidson. A mí me parece de particular interés la posición de Searle. En su análisis, J. Searle⁸ estimó que el problema que plantean las metáforas es un caso particular “*de explicar cómo el significado del hablante y el significado léxico u oracional se separan. Es un caso especial de cómo es posible decir una cosa y significar algo más*”. De acuerdo con esta observación, es erróneo plantear el problema como si la oración (o el término) tuvieran dos interpretaciones o acepciones diferentes, una *literal* y otra *metafórica*, y la semántica tuviera que dar cuenta de ambas y de sus posibles relaciones. Pero, en los casos en que se quisiera decir algo más o algo diferente el uso de la metáfora es un recurso de conocimiento.

3. LOS ANTECEDENTES TEÓRICO-PRÁCTICOS DE LA IDEA DE “CUIDADO DE SÍ”

Pero, desde épocas muy lejanas, el individuo ha dirigido su atención hacia sí mismo, si bien, no como un acto de introspección, sino observando su propio cuerpo y los procesos que sufría, en la búsqueda de una explicación de lo que sucedía en el mundo exterior y como medio de conjurar las amenazas que sobre éste se cernían. Esto ha ocurrido principalmente en tiempos de incertidumbre, de dolor y sufrimiento, de derrumbamiento material. De hecho, para entender el mundo, el pensamiento griego, en tiempo de Sócrates y Platón, nos dice que, primero, se tiene que mediante el razonamiento alcanzar el entendimiento y control de uno mismo. El cuerpo forma parte de la identidad social. Cada individuo tiene su historia para bien o para mal, cuyas señales quedan en su cuerpo y lo sitúan en un espacio real. Así, el individuo no está separado de la sociedad como sistema de acción porque el proceso de auto-comprensión del individuo, no es, para Sócrates y Platón, el resultado de un proceso de aislamiento, sino, al contrario, de relación social.

La experiencia vivida otorga un estilo singular a nuestro pensamiento, habida cuenta que se concibe éste como un sistema de acción, que repercute en las emociones, esperanzas y temores, pero ese estilo singular se traduce, también, en un ideal de cuerpo. Ese ideal es un cuerpo utópico perseguido en cada cultura que llega a ser el símbolo de ésta y, además, al que el individuo debe aspirar como modelo normativo. Y, cuando no se alcanza por el ciudadano común y corriente, esta circunstancia casi constituye *una forma*

⁷ Cita extraída del texto sobre Nietzsche: la filosofía narrativa de la Mentira, la metáfora y el simulacro, publicado en Serbal, por Domingo Cía Lomana (<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/nietdomingo.htm>).

⁸ J. Searle, 1979, pág. 76. Este análisis fue prolongado por D. Vanderveken (1991).

común de problematización cultural por parte de éste o es, incluso, “problematizado” el individuo mismo si no se adapta al modelo normativo. Y, en la medida en que el cuerpo es un espacio de manifestación de un sujeto construido o de-construido bajo un sesgo cultural, adquiere, de paso, una especial relevancia la noción del *cuidado de sí*, dado que este concepto presupone el conocimiento de uno mismo y, también, la incorporación de un conjunto de reglas, principios y prescripciones vinculadas a una ética que revierten sobre el cuerpo como acciones derivadas de la relación del sujeto con el mundo o consigo mismo. De hecho, Foucault dice que se trata “del ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a un cierto modo de ser”⁹.

Esta ética, según Foucault, permite entender de otro modo la filosofía transformando la idea que la legitima como saber sobre los otros y lo Otro, para considerarla en primer lugar una crítica y un saber sobre uno mismo. Un antecedente antiguo, sobre la reivindicación del cuidado de sí, se daría, según Foucault, en el diálogo de Alcibíades. Sócrates le dice a Alcibíades que a pesar de su poca educación debe “*preocuparse por sí mismo*” para poder asumir una actitud política, que le permita ser el dominador y no el dominado¹⁰. Sin duda, está hablando de cuidar de sí en la dimensión política, cuidar de una actividad, pero la actividad no aparece disociada del propio cuerpo. En el diálogo se concluye que es necesario, para ser justo, “ocuparse de sí mismo” sin embargo, sobreviene una dificultad: ¿cómo podemos ocuparnos de nosotros mismos si no sabemos qué es ese “sí mismo” [*Autó to autó*]? Así vemos que desde la Antigüedad el cuidado de sí es una tarea individual que entraría, según Foucault en el eje subjetividad-verdad. En todo caso, si se entiende el cuidado de sí como expresión del dualismo alma/cuerpo hay que recordar que la filosofía en el helenístico debía servir, también, para cuidar el cuerpo. Uno de los filósofos que entienden la filosofía orientada hacia el “cuidado de sí” es, precisamente, Epicuro. De hecho, toda filosofía, según éste, que sea ajena a la tarea terapéutica es vana e inútil «simulación», esfuerzo perdido, espacio temerario, a la intemperie, campo de recusaciones y disputas¹¹.

El propio Foucault lo advierte al referirse a la antigüedad greco-latina: “Estas prácticas de sí mismo, –señala–, han tenido en la civilización griega y romana una importancia, y sobre todo una autonomía, mucho mayores de lo que tuvieron posteriormente cuando se

⁹ Michel Foucault, *La ética del cuidado como práctica de libertad*, Topologik.net, http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm

¹⁰ Si bien puede entenderse esta recomendación como el cuidado de una actividad, ésta, a su vez, no podría darse sin el cuidado del cuerpo.

¹¹ En las Sentencias Vaticanas dice: «No hay que simular filosofar, sino filosofar realmente. Porque no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar sanos de verdad.» (S.V., 54). Para Epicuro, el mal mayor es el dolor. Las fuentes que nos hablan de Epicuro son, como ha sido dicho, muy divergentes. Diógenes Laercio, quien ha proporcionado profusa información sobre el fundador del Jardín, le dedica enteramente el libro X de sus *Vidas*, dando con ellas finalizada este magno trabajo, acaso dando a entender que con Epicuro ha sido dicha la última palabra de los hombres eminentes, como él mismo afirma en la frase que cierra la obra: «haciendo coincidir el final con el comienzo de la felicidad». No pueden encontrarse muchos homenajes de semejante calibre y fervor, al menos entre filósofos.

vieron asumidas, en parte, por instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico”¹².

4. LAS VÍAS DEL CUIDADO DE SÍ

Es obvio que la noción de cuidado de sí no puede ser a la luz de estos antecedentes considerada de una manera unilateral. Foucault entiende el cuidado de sí como un proceso de ascesis¹³ cuyo principal objetivo consistiría en que el sujeto tenga acceso a la verdad¹⁴ y ser capaz de modificarse a sí mismo. ¿Ha sido un objetivo filosófico la modificación del sí mismo? Para Sócrates el conocimiento de uno mismo era el principio de la sabiduría, y, por lo tanto, el comienzo de la transformación o regeneración de cada uno. Pero, para comprenderse uno mismo, tiene que existir la intención de comprender, en parte, el significado de la propia existencia. El individuo debe conocerse tal cual es, no tal como desea ser, lo cual es un mero ideal y por lo tanto ficticio e irreal. También, Foucault pretende la comprensión sobre lo que es, habida cuenta que *sólo lo que es* puede ser transformado, no aquello que se desea ser.

Cada una de estas vías ascéticas –y otras intermedias– constituye una forma de resolver, eludir, o negar, el conflicto filosófico y teológicamente abierto del sujeto con su cuerpo, sobre todo, a partir de la escisión practicada por Platón entre cuerpo y alma¹⁵ –seguida por Descartes–¹⁶, que excluía la corporeidad como medio de conocimiento. Las vías ascéticas dan cuenta de la existencia del conflicto, porque el cuerpo es un objeto alterado, sufriendo la violencia de una regla que se le impone, en el acto de simular o negar, o en la persecución de la conformidad de un modelo utópico de cuerpo normativo, que está condicionado al carácter de la cultura en el que nace y en el que mueve. Por ello, el cuerpo ha sido históricamente expresión del desamparo, de la decadencia, de la negación y de la huída del mundo. Y, también, destinatario de la amenaza, de la opresión y de la violencia tanto política como social. Cada una de estas particularidades predomina en distintos periodos históricos como en la Grecia Antigua, predominó la acción afirmativa del héroe y la exhibición del poder del cuerpo. Se entiende el poder del cuerpo masculino como paradigma de valores positivos, como fuerza, determinación y valentía¹⁷.

¹² Michel Foucault, *La ética del cuidado de uno mismo, como práctica de la libertad*. Topologik.net http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm

¹³ Un ejercicio sobre el sí mismo con una doble dimensión, moral y física. Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, vol III, p.473

¹⁴ Michel Foucault (2003): *Historia de la sexualidad*, vol.II, p. 12.

¹⁵ En la concepción platónica sobre cuerpo y alma; el cuerpo está sujeto a las miserias del cambio constante y la degeneración, mientras que el alma goza de las propiedades inmutables propias de un mundo abstracto, como la geometría y las matemáticas.

¹⁶ La división platónico-cartesiana entre cuerpo y alma ha dado lugar, en primer lugar, a una visión del cuerpo como “contenedor” del alma o como producto de una construcción cognitivo/social. En segundo lugar, ha dado lugar, asimismo, a la aposición de lo *social* frente a lo *natural* excluyendo al cuerpo (asignado al ámbito de lo natural) como tema importante en debates sobre el orden y el control social.

¹⁷ El cuerpo femenino representaba la imperfección, la volubilidad, la fragilidad. Los valores negativos.

Pero existen otras vías posteriores que expresan una voluntad de ocultamiento y de denegación de lo físico, de lo material. Foucault precisó a qué se refería con la ascesis, así, advierte que, si bien confiere al ascetismo un sentido muy general, no lo entiende, como de una moral de renuncia, sino más bien como el ejercicio de uno sobre sí mismo¹⁸. Respecto a este particular, es especialmente significativa la postulación de la huída del mundo de ciertas prácticas ascéticas, como ocurre con la vida monástica, como estrategia de relación del individuo con su cuerpo y como expresión de elección de la experiencia a vivir, que se popularizó con el triunfo del cristianismo¹⁹. Pero, entiendo, que la mortificación y la penitencia fue una expresión de un tipo de “cuidado de sí”, como demostración práctica de una elevación moral, según el exhaustivo estudio de Peter Brown²⁰ (1993). Por otra parte, ya los filósofos estoicos habían propugnado dominar el cuerpo y sus pasiones a favor del predominio de la razón²¹. La impronta del cristianismo se tradujo en una voluntad de aislamiento. Esta fue la elección. De ahí, las vías reflexivas de la separación y el silencio de las órdenes monásticas. Pero, ¿puede entenderse esto como un abandono de sí mismo? ¿Una renuncia a la verdad? A mí, me parece problemática tal afirmación, aunque entiendo que esas prácticas ascéticas no conducen al fin que pretendía Foucault, la restauración de una relación plena y positiva del sujeto consigo mismo, porque son prácticas ascéticas marcadas por una noción de culpa. Pero, en todo caso, Foucault reconoce que “*procurar la salvación, también, es forma de cuidar de uno mismo*”²².

Pienso que cada una de esas opciones representa una orientación de la actividad reflexiva que empuja al individuo a pensar sobre sí mismo y sobre sus posibilidades de experiencia del mundo. El cuidado de sí aparece de manera recurrente, pero expresado de modo diferente. A saber, el cuidado de sí para el mundo visible –el material– o el cuidado de sí para un mundo invisible –el inmaterial– si se me permite recordar la celebrada división del cardenal John Henry Newman, en su texto *La fe y la razón* (1852). Cada opción se correspondería con una cultura de la corporeidad y del cuidado de sí dirigida, la primera, de algún modo, también, al consenso social y, la segunda, alejada de una sociedad, la material y visible, pero dirigida a un mundo que está mas allá de lo material.

¹⁸ Foucault, señala que entiende el ascetismo en un sentido más general que el que le ha conferido, por ejemplo, Max Weber, pero, pese a todo, su análisis va en cierto modo en la misma línea de Weber. Topologik.net.

¹⁹ Para empezar, la corporalidad está en oposición directa a la espiritualidad, y esta dualidad material-espiritual ya plantea un inevitable enfrentamiento. El cristianismo antiguo tenía una estructura teleológica que prometía el reino de Dios tras una vida de carencias y dolor. El cuerpo y todo lo que a éste se asocia siempre han sido temas problemáticos para la mentalidad cristiana.

²⁰ Peter Brown trata estas cuestiones en su libro *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Muchnik Editores. Barcelona, 1993.

²¹ Este dominio no suponía el rechazo radical del cuerpo, sino la moderación de sus deseos e impulsos con el objeto de que éstos no impidieran el ejercicio racional.

²² Cita extraída de una entrevista a Michel Foucault sobre la “idea del cuidado de sí y reproducida Topologik.net http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm.

Para algunos filósofos de la antigüedad²³, el cuidado de sí se dirige al mundo visible. Se trata de filosofías que integran una subjetividad autónoma, capaz de juzgarse a sí misma y a su propia experiencia. Y, además, esa subjetividad autónoma en acción, se manifiesta por la capacidad del sujeto para retornar sobre sí mismo y pensarse. De manera que puede decirse que ya en la antigüedad la relación del individuo con su cuerpo viene marcada por la reflexión sobre su propia experiencia de la realidad.

Las circunstancias que concurren son características, subjetividad autónoma, distancia respecto de los propios actos, auto-análisis. Todas deben ser tenidas en cuenta como engendradoras de un nuevo discurso, el discurso del sí mismo. Sin embargo, no se trata de buscar semejanzas con los griegos del siglo V a C., o de afirmar que en la antigüedad se prefiguran ya las formas de relación con el cuerpo que han irrumpido en la actualidad. Sino que se trata más bien de comprender que el cuidado de sí, ha revestido formas diversas.

5. PODER Y CORPOREIDAD: UN BINOMIO TENSO

El cuerpo es un objeto de poder, poder en todas sus variantes, incluso de poder político democrático que considera los cuerpos como parte del patrón canónico de la ciudadanía y, por ende, como cuerpos bajo tutela. Por ello, el poder entabla –igual que el individuo– una relación asimétrica con los cuerpos. Así las cosas, el cuerpo se ha transformado, contemporáneamente, en el topos discursivo de la hegemonía política y social.

No se puede entender el problema de la violencia política²⁴ sobre los cuerpos sin conceptuar a la política como la organización y aplicación sistemática de determinadas relaciones de poder sobre el cuerpo de los individuos. Si bien esto no quiere decir que el poder político sea el único poder dominador, sino que en las relaciones humanas se imbrica todo en un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse entre individuos, originando los roles de dominador y dominado, como señalaba el propio Foucault.

Es una desconcertante paradoja la que se nos presenta. Los pensadores más involucrados con la escena pública y los espacios de la civilidad, del poder y la vida, han mantenido una especial relación reflexiva con el cuerpo, la libertad de movimientos de éste, la re-significación de los espacios públicos y privados, y el respeto por su integridad y dignidad. Y, por el contrario, el surgimiento de la violencia política está estrechamente vinculado al desarrollo de las capacidades de intervención sobre el cuerpo y de ponerle límites. En relación a este hecho, hay que recordar lo que dice Foucault

²³ El más significativo es Epicuro que considera a la filosofía como una *terapeia*. La filosofía epicureísta afirma que la filosofía debe ser un instrumento al servicio de la vida de los hombres, y que el conocimiento por sí mismo no tiene ninguna utilidad si no se emplea en la búsqueda de la felicidad.

²⁴ No se puede entender el problema de la violencia política sin conceptuar a la política como la organización y aplicación sistemática de determinadas relaciones de poder, como la articulación de un conjunto de medios para la consecución y la preservación de éste. La política organiza el poder, le otorga forma estatal y viabiliza un proyecto socio-económico de clase. En este marco, la violencia es parte activa de la estructura social, no es sólo un instrumento de lucha, sino sobre todo un modo de conflicto.

cuando señala que la modernidad supone un dominio por construcción analítica de los cuerpos (*anatomopolítica de los cuerpos*) y dominio por control dinámico de los procesos biológicos (*biopolítica de las poblaciones*)²⁵. Es lo que Foucault denomina el *biopoder*, “administración de los cuerpos y gestión calculadora de la vida”²⁶.

Cada una de estas prácticas de dominación supone distintos grados y modos de violencia, pero, también, distintos grados y modos de legitimación de esa violencia. Toda vez que la legitimación de la violencia sobre los cuerpos entraña, de paso, una visión específica de la historia y de la naturaleza humana²⁷. A través de esta visión particular se ha ido configurando un sistema de valores, normas, conceptos y categorías que tienden a respaldar el dominio y la violencia y, por consiguiente, la intervención sobre el cuerpo del Otro en todas las esferas de acción: sobre su movilidad espacial, territorial y sobre su autonomía moral como individuos. Cuando esto ocurre, el cuerpo se puede convertir en el topos propio de expresión de una rebeldía configurada no sólo por la acción, sino, particularmente, por la elección renovada de una imagen de la subjetividad rebelde representada en éste. Así, sucede, sin ir más lejos, con la utilización del cuerpo como bandera de resistencia del movimiento femen²⁸: “mi cuerpo es un arma de liberación”, dice su líder y, también, ha señalado que su cuerpo es un instrumento de resistencia. Pero, igualmente, sucede con la idea del cuidado de sí, como discurso ético y político, pues supone una subjetividad comprometida, ya que éste ha dado lugar a una relación del individuo con su cuerpo y ha permitido alcanzar una idea de *sí mismo* como expresión de la identidad lograda mediante una práctica social en el marco de una situación concreta. Así, como la resistencia a un modelo canónico de identidad.

6. EL CUERPO Y LOS CAMPOS DE SIGNIFICADOS

Hay que tener en cuenta en el espacio de la significación, que hay un *significante cuerpo* que es una forma de *ficción culturalmente viva*. De esta manera, el cuerpo es generador de las narrativas que lo traducen en un signo y, a su vez, lo convierten en un discurso. El cuerpo atraviesa todos los discursos culturales y se constituye en espacio de reinterpretación de éstos en la medida en que re-crea la relación que el individuo

²⁵ *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2000, págs. 182-183, trad. Cast. México, Siglo XXI, 1992, págs. 168-169

²⁶ *Ibidem*, pág. 184, trad. Cast., pág. 169.

²⁷ Una idea de naturaleza humana que considera al Estado como administrador de los conflictos. Según esta corriente teórica –que de una u otra forma sigue vigente– la naturaleza humana es esencialmente egoísta y utilitaria, cada ser lucha por su propia subsistencia, por la satisfacción de sus propios intereses, lo que inevitablemente le lleva a la confrontación permanente con otros seres humanos y, por tanto, es una idea que supone la confrontación física, llevada al terreno de la violencia sobre los cuerpos, como garantía de orden. Es la posición de Hobbes en su libro *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, publicado en 1651.

²⁸ *Femen* (en ucraniano: *Фемени*) es un grupo feminista de protesta ucraniano con sede central en Kiev que fue fundado en 2008. Su líder es Marina Abramovich. La organización obtuvo fama internacional por sus protestas de pechos desnudos contra el turismo sexual, instituciones religiosas, agencias de matrimonio internacionales, sexismo y otros asuntos sociales nacionales e internacionales. Noticia publicada por el diario *El País*, el 14/05/2013.

particular y concreto guarda no sólo con su cuerpo sino también con la sociedad. Uno de los discursos culturales es el código vestimentario, en este extremo es pertinente recordar lo dicho por Roland Barthes, que llama a la indumentaria “texto sin fin”²⁹. A veces, es una relación interna que se ubica en la experiencia del dolor, la caducidad, la muerte.

¿Qué papel desempeña el discurso del cuidado de sí en un contexto vacío de significado? Una realidad imposible en tanto que, en ese caso, nos estaríamos refiriendo a cuerpos utópicos. El discurso del cuidado de sí forma parte de una re-interpretación³⁰ de ambas relaciones: la del ciudadano consigo mismo y la del estado con el ciudadano. Con la idea de *cuidado de sí* Foucault se propone cambiar los parámetros usados para entender la historia de la filosofía de otro modo, siguiendo la reinterpretación de ésta que realiza Nietzsche, mediante el quehacer genealógico. En definitiva, la historia que reconstruye la genealogía es la historia de las rupturas, de los márgenes y de aquellas instancias que no pueden ser concebidas a partir del calculado despliegue de la razón occidental. La noción de cuidado de sí, permite recuperar otro modo de entender la filosofía misma³¹. Se entiende entonces al conocimiento dentro de un proceso que es iniciado por un ejercicio, una *ascesis*, cuyo principal objetivo es afectar al sujeto y a su corporeidad. Podría decirse que Foucault subordina “el conocimiento de sí, al cuidado de sí” y éste es uno de los resultados que arroja la genealogía nietzscheana como *inversión del platonismo*.

De este modo, se vuelve al cuerpo y la relación del individuo con éste como reducto de creación y recepción de la producción de sentido. Es obvio, que el cuerpo inserta al individuo en un *campo simbólico*, en cuanto espacio de la representación perceptible de una idea³². Es decir, en el interior de un *espacio de relación connotado*. ¿Cómo podría expresarse esta relación? Según Barthes, la connotación se plantea como *una relación entre el signo y los demás signos (y valores) de la cultura*³³. Esta se basa en la capacidad que tiene un signo de convertirse en el significante de otro significado. Es decir el signo completo se convierte en parte (el significante o expresión) de otro signo, esto sucede con la corporeidad. Signo que tiene un valor ideológico y referencial, para los otros. Así, en cuanto construcción simbólica, el cuerpo es un *lugar plural*.

¿Cómo se manifiesta esta pluralidad de discurso y qué se pretende con ella? El cuerpo es continente de memorias tanto individuales como colectivas, identidades y des-

²⁹ BARTHES, R. (2003): “Lenguaje y vestido” en *El sistema de la moda y otros escritos*. Paidós, Barcelona, pp.363-373.

³⁰ La noción del “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*) que ocuparía los últimos esfuerzos que realizara Michel Foucault en el truncado proyecto de su Historia de la Sexualidad.

³¹ No es aquella actividad que “legitima lo ya sabido”, y a partir de ello “ordenar a los demás cómo encontrar la verdad”; sino aquella que permite realizar una crítica, en primer lugar sobre sí mismo, y luego sobre el modo de comprender. De ahí que el pensamiento, en primer lugar, modifique al sí mismo, y luego a su contenido.

³² En este contexto hay que recordar que el símbolo es la forma de exteriorizar un pensamiento o idea, así como el signo o medio de expresión al que se atribuye un significado convencional y en cuya génesis se encuentra la semejanza, real o imaginada, con lo significado. Aristóteles afirmaba que *no se piensa sin imágenes*, y simbólica es la ciencia, constituyendo ambas las más evidentes manifestaciones de la inteligencia.

³³ Barthes, Roland (1971): *Elementos de semiología*, Alberto corazón Editor, Madrid.

identidades, cosmovisiones e ideologías o aflicciones. Transformaciones. Así, pues, es un lugar de intersección de significaciones sociales, culturales y científicas que nos lleva, simultáneamente, a la imagen de las sociedades y de los individuos, a las ideologías, pero, también, al centro del conocimiento y la representación de éste. Quizás sea por esta razón que –en la cultura occidental– el cuerpo sea nuestro símbolo³⁴ por antonomasia. ¿Por qué? Porque en tanto conjunto de signos complejos y compartidos socialmente configura nuestra humanidad y traduce en su diversidad, lenguajes de los discursos de épocas, estilos, estéticas, sociedades y mundos. El cuerpo se presenta, entonces, como una forma simbólica, pero en el que se está constantemente produciendo mecanismos de traslación de significado, como sucede en todos los procesos de metaforización.

7. A MANERA DE CONCLUSIÓN

A manera de conclusión, podría decirse que el cuerpo es uno de los tópicos sobre los que se centra el discurso político, social, religioso o estético. Por ello, es tan complejo abordar el análisis del cuerpo en su dimensión simbólica, como metáfora, y como experiencia y acontecimiento del sujeto y el cuidado de sí, como expresión de una voluntad dirigida a cambiar la propia experiencia de la realidad y la búsqueda de una verdad que no sea la derivada de los actos de control del poder. Por otro lado, si la modernidad, bajo el paradigma occidental de la racionalidad técnico-científica vuelve irreconciliable el tratamiento del cuerpo como objeto de conocimiento y experiencia existencial del sujeto, Foucault postula la reconciliación del sujeto consigo mismo. Contemporáneamente, en relación al cuerpo el *campo de experiencia significativa* está desposeído de conexiones, de *pasajes* fundamentales: existe una fragmentación casi absoluta que impide la congregación de experiencias. Estas regiones de fracturas son definidas e instauradas por un concepto determinado de racionalidad que nos marca desde la modernidad: la racionalidad técnico-científica. Esto forma parte del *campo de experiencia significativa*, el conjunto de las experiencias del cuerpo está fragmentado en dos reductos, también ellos irreconciliables desde el punto de vista de la modernidad: el espacio del conocimiento en el que el cuerpo se concibe en la figura rígida del *cuerpo epistemológico* –o cuerpo visto como *objeto* anatómico, orgánico, social– y el espacio de la vida en el que el cuerpo se expone como *cuerpo existido* –o cuerpo vivido como angustia, como muerte, como nacimiento o como olvido.

Dicho esto, podemos indicar entonces que el cuerpo ha sido configurado como imagen propia de una simbólica en la que tanto el cuerpo de la ciudadanía democrática como el de los estados autoritarios son inscritos dentro de un régimen ético de acciones

³⁴ Los signos y símbolos transmiten ideas en las culturas prealfabetizadas y prácticamente analfabetas. Pero su utilidad no es menor entre las verbalmente alfabetizadas: al contrario, es mayor. En la sociedad tecnológicamente desarrollada, con su exigencia de comprensión inmediata, los signos y símbolos son muy eficaces para producir una respuesta rápida. Su estricta atención a los elementos visuales principales y su simplicidad estructural, proporcionan facilidad de percepción y memoria.

y prácticas que determinan modos de distribución de lo sensible, con implicaciones en la configuración de la esfera pública.

En resumen, para terminar, señalar que en lo concerniente al cuerpo, éste empieza a moldearse –y también a deformarse– según los parámetros del que ejerce el poder de “normalizarlo, en este caso, el Estado. Y, del dominio y sometimiento del cuerpo del ciudadano, deviene un dominio mayor, el del comportamiento. Así, de la misma manera que el sistema se hace dueño del cuerpo y su significado, también se hace dueño de la actuación del individuo.

8. BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Barthes, Roland (1971) *Elementos de semiología*, Alberto corazón Editor, Madrid.
- Barthes, Roland (2003) *El sistema de la moda y otros escritos*. Paidós, Barcelona
- Brown, Peter (1993) trata estas cuestiones en su libro *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Muchnik Editores. Barcelona
- Baudrillard, Jean (1999) *La economía política del signo*. Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2000) *El sentido práctico*. México, Taurus.
- Haidar, Julieta (1998) *Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursiva*. En Metodología y Cultura. México, CONACULTA.
- Lamas, Marta (2004) *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México, Taurus. Segunda edición.
- Lotman, Iuri (2002) *La semiosfera I, II y III*, Barcelona, Gedisa
- Nieszsche, F. (2011) *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, Atril, Barcelona
- Nussbaum, Martha (2003) *La terapia del deseo, Teoría y práctica de la ética helenística*, Ed. Paidós.