

# Corporeidad y experiencia: una relectura desde la perspectiva de la encarnación (*embodiment*)<sup>1</sup>

Embodiment and experience: a reinterpretation from the perspective of the embodiment

Corporalidade e experiência: a reinterpretação do ponto de vista da forma de realização (*embodiment*)

Ariela Battán Horenstein<sup>2</sup>  
Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

RECIBIDO: 7 DE MAYO DE 2015 • APROBADO: 1 DE NOVIEMBRE DE 2015

Para citar este artículo: Battán, A. (2015). Corporeidad y experiencia: una relectura desde la perspectiva de la encarnación (*embodiment*). *Itinerario Educativo*, 66, 329-345.

**Resumen.** En el presente trabajo consideraré el problema de la corporeidad y la experiencia en el contexto teórico provisto por la perspectiva de la encarnación. Esta constituye una perspectiva metodológica que nos permite asumir el tratamiento de temáticas que son familiares desde una renovada concepción del cuerpo. *Encarnación* es, así, entendida como la condición existencial que caracteriza al ser humano y también como un punto de partida para las ciencias

1 Artículo de reflexión

2 Doctora en Filosofía, Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Profesora Asistente Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: arielabattan@gmail.com

sociales y humanas. Pretendo, además, someter a crítica algunas posiciones en las que el estudio del cuerpo supone una *objetivización*, esto es, la constitución del cuerpo como objeto (objeto del discurso, objeto de punición, objeto del deseo), con el fin de postular la experiencia del cuerpo propio como elemento central en la comprensión de nosotros mismos como seres en el mundo.

**Palabras clave.** Corporeidad, cuerpo propio, concepción objetiva del cuerpo, concepción semántica del cuerpo, encarnación, educación, formación (Tesaurus Unesco).

**Abstract.** In this work I plan to consider the problem of corporeality and experience in the context of embodiment perspective. *Embodiment* constitutes a methodological perspective by means of which it is possible to treat familiar topics but with a renewed body concept. Embodiment would be considered, then, as the existential condition of human being and also as the starting point for social sciences and humanities. My intention, moreover, is to criticize some positions in which the study of body implies its *objectification*, i.e. its constitution as object (for instance, object of discourse, object of punishment, object of desire), in order to postulate the experience of one's own body as a central aspect to understand ourselves as being in the world.

**Keywords.** Corporeality, body proper, objective conception of body, semantic conception of body, embodiment, education, formation (Thesaurus Unesco).

**Resumo.** Neste artigo vou considerar o problema da corporeidade e experiência no contexto teórico fornecido pela perspectiva da Encarnação. Esta é uma abordagem metodológica que nos permite tomar o tratamento de tópicos que são familiares a partir de uma concepção renovada do corpo. Encarnação é assim entendido como a condição existencial que caracteriza o ser humano e como ponto de partida para as ciências sociais e humanas. Pretendo também alvo de críticas de algumas posições em que o estudo representa um objetificação do corpo, ou seja, a constituição do corpo como um objeto (objeto do discurso, sujeito a punição, objeto de desejo), a fim

de aplicar a experiência o corpo como central para a compreensão de nós mesmos como seres do mundo.

**Palavras chave.** Corporalidade, corpo, concepção objetiva do corpo, a concepção semântica corpo, encarnação, educação, formação (Unesco Thesaurus).

## Introducción

En este trabajo me interesa presentar el giro operado, a fines de la década de los noventa, en la comprensión de la temática de la corporeidad por la *perspectiva de la encarnación*. Esta surge como un intento por superar las limitaciones de la concepción semántica o posestructuralista, y abre un campo de investigación, todavía escasamente explorado, para las ciencias humanas y sociales a partir de la experiencia del cuerpo propio.

El trabajo consta de tres partes y un breve apéndice. La primera parte está dedicada a introducir las nociones centrales de la perspectiva de la encarnación y a exponer los aspectos en los que logra superar las limitaciones teóricas de la asunción del tema en el contexto del posestructuralismo. En la segunda parte se exponen las críticas a toda definición objetiva del cuerpo, entendiendo que con ello se incurre en una falsificación de los fenómenos que niega la importancia de la *experiencia* en la definición de la corporeidad. Por último, considero la experiencia del cuerpo propio, su estructura y validez como dimensión ineludible de análisis para la investigación en ciencias humanas y sociales. Un breve apéndice sobre la posible relación entre la perspectiva de la encarnación y la educación concluye el trabajo.

## Cuerpo objeto versus cuerpo signo

En el ámbito de estudio de diferentes disciplinas, tanto naturales como sociales y humanas (ecología, neurociencias, ciencias cognitivas, antropología, lingüística y filosofía, entre otras), se ha comenzado a vislumbrar, a partir de la década de los noventa del siglo pasado, un cambio de perspectiva y lo que podríamos caracterizar como un nuevo giro que busca paulatinamente imponerse al predominio del enfoque lingüístico operado en los años setenta, tanto por parte de sus adeptos, como de sus críticos. A este nuevo enfoque se lo puede denominar el *giro encarnado*

(o corporeizado)<sup>3</sup> y con él se alude a los programas de investigación que se ocupan de la experiencia corporal y situada (esto es, contextualizada en un entorno o medio determinado) de todo organismo vivo. En el ámbito más reducido de la filosofía y las ciencias sociales, este giro es una reacción contra la larga tradición intelectual que desconocía en sus análisis la importancia del cuerpo (Gallagher, 2008) o en el mejor de los casos, simplemente lo reducía a ser un intermediario más o menos propicio del contacto cognoscitivo y pragmático con el mundo.

Si bien no se pueden reunir bajo una misma etiqueta los estudios que desde la perspectiva de la *cognición situada* se dan en el ámbito de las ciencias cognitivas, con los reclamos metodológicos de la antropología por una fenomenología cultural encarnada o de los estudios históricos por una "historia visceral", sí resulta evidente que cada una de estas disciplinas se está haciendo eco de una preocupación semejante, la cual consiste, precisamente, en la falta de consideración de la perspectiva de la encarnación en la investigación científica de las últimas décadas. En este contexto de discusión se entiende por *encarnación* no solo (o de manera limitada) la determinación material que sirve de sustrato a (más levadas) facultades mentales, sino también "la condición existencial en la cual el cuerpo es la fuente subjetiva o el fundamento intersubjetivo de la experiencia [...]" (Csordas, 1999, p. 143).

Los estudios que se realizan desde la perspectiva de la encarnación (*embodiment*) no son *acerca* del cuerpo *per se*. Csordas (1999) continúa diciendo que estos estudios se ocupan más bien de "la cultura y la experiencia en tanto ellas pueden ser entendidas desde el punto de vista del ser-en-el-mundo corporal" (p. 143).

Es importante destacar de esta perspectiva, que si bien no es original respecto de su interés por el tema del cuerpo, sin lugar a dudas significa una renovación de envergadura en la clase de enfoque sobre el particular, respecto del tratamiento que encontramos en la literatura de las décadas de los setenta y los ochenta procedente del posestructuralismo. Estos

---

3 El término inglés utilizado para adjetivar esta perspectiva es *embodied*, traducido por quienes comulgan con la tradición filosófica anglosajona por *corporeizado*; sin embargo, prefiero traducirlo por *encarnado*, para dar cuenta así de la perspectiva continental, en especial fenomenológica, de definición de la subjetividad como conciencia encarnada que esta nueva perspectiva toma como fuente de inspiración teórica.

estudios se caracterizaban por ser *acerca* del cuerpo (Csordas, 1999, p. 143) y centraban su interés en la denuncia de la "marginalización y supresión del cuerpo de nuestra experiencia cultural" (Johnson, 1999, p. 84).

La perspectiva de la encarnación aparece así como un intento por retomar esas investigaciones (y otras procedentes de la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana), para complementarlas con la dimensión experiencial de la corporeidad humana.

En lo que se sigue me interesa plantear en qué aspectos la perspectiva encarnada logra renovar y hacer más fértil, teóricamente hablando, la preocupación y el interés por el tema del cuerpo. Para ello será preciso pasar revista previamente a lo que denomino *concepción semántica de la corporeidad*, con el fin de poner a consideración las limitaciones de la problematización posestructuralista de la temática en cuestión.

Es imposible desconocer el impacto de obras como las de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Georges Bataille, Roland Barthes<sup>4</sup> (o las posteriores y en la misma senda de Francis Barker y David Le Breton)<sup>5</sup> en el redescubrimiento del cuerpo, e insoslayable es el hecho de que fueron estos autores quienes trabajaron y configuraron la idea de que el cuerpo es un objeto culturalmente constituido, aunque naturalizado por efecto de prácticas, dispositivos, saberes y tecnologías. Las páginas de Foucault sobre el disciplinamiento de los cuerpos son un tópico ineludible para las ciencias sociales. La descripción foucaultiana de la sujeción del cuerpo en la época clásica desenmascara el origen del descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. También resultan constitutivas de la cultura teórica del siglo XX las descripciones del cuerpo como *máquinas deseantes* de Deleuze, o su posterior elaboración del concepto *cuerpo sin órganos* junto con Félix Guattari, y el potencial crítico de la economía y la sociedad capitalistas que ha tenido esta noción<sup>6</sup>.

La preocupación *acerca* del cuerpo logra imponerse en el campo de las ciencias sociales y humanas, al oponer a ese cuerpo sujetado, objetivo e

4 *Microfísica del Poder, Vigilar y Castigar, La lógica del sentido, Lo obvio y lo obtuso, El Erotismo.*

5 *Cuerpo y temblor. Un ensayo sobre la sujeción; Antropología del cuerpo y la modernidad.*

6 *El antiedipo.*

instrumental, legado de la modernidad,<sup>7</sup> un nuevo constructo, el *cuerpo semántico*<sup>8</sup>. A diferencia de la concepción objetiva del cuerpo, y en franca oposición a ella por postular la identificación del cuerpo humano con las cosas, con los objetos del mundo físico, la comprensión semántica asocia la materialidad del cuerpo a la significación o sentido, de manera semejante a la relación existente entre la palabra escrita y el vocablo. Este es un cuerpo que puede ser leído, decodificado, es un cuerpo que *nos dice algo* (en sus gestos, sus posturas, sus ornamentos, sus costumbres higiénicas, lo que muestra y lo que oculta, etc.) *sobre algo otro* que lo trasciende o lo atraviesa (el poder, el deseo, lo social, el discurso, etc.).

Así como el cuerpo objetivo era afín a la metáfora de la máquina, el cuerpo semántico se forjará otras metáforas o procederá a la inversión de las antiguas (por caso, Foucault caracterizando al alma como cárcel del cuerpo). En general, las nuevas metáforas relacionan el cuerpo con el texto, el signo, el lenguaje.

Esta que denomino *concepción semántica*, precisamente por el interés que la anima, es decir, ver en el cuerpo el signo de las biopolíticas, o de las operaciones discursivas o de la represión del deseo, logra positivamente develar el carácter de *objeto constituido histórico-socialmente*<sup>9</sup> del cuerpo, y puede de esta manera explicitar la génesis de esa construcción discursiva y disciplinar. Esto, sin lugar a dudas, contribuye con la desnaturalización del cuerpo y dota de importancia teórica a la temática de la corporeidad. Sin embargo, es importante señalar que a pesar de

7 Me refiero aquí al constructo poscartesiano al que se denomina *cuerpo-objeto o instrumental*, y es representado mediante la metáfora de la máquina en un intento de síntesis de la metafísica y la mecánica del siglo xvii. Es, además, el cuerpo definido en contraposición al *ego cogito*, alma o espíritu, tanto en el dualismo ontológico, como también en las formas más moderadas de dualismo de las propiedades (para tener un panorama de estas formas de dualismo recomiendo *Materia y conciencia* de Paul Churchland, 1992). Se trata del cuerpo que comparte una condición ontológica semejante a la de los objetos materiales, es reunión de partes y, en consecuencia, compuesto y descomponible, instrumento circunstancial y temporario del alma (que posee una existencia plena e inmortal).

8 Utilizo en esta caracterización el término "semántico" de manera laxa para referirme al carácter denotativo que tendría el cuerpo en las obras de los autores mencionados, en la medida en que siempre está referido a otra cosa que le provee de sentido.

9 En su excelente trabajo sobre la construcción discursiva del cuerpo en la modernidad, Barker (1985) afirma: "el cuerpo no es un residuo extrahistórico invariable y mudo, es tan codificable y decodificable, tan inteligible en su presencia y en su ausencia como cualquiera de los objetos históricos que se suele reconocer como tales. Es el emplazamiento de una operación de poder, de un ejercicio de significado" (p. 17).

su valor crítico, no consigue superar dos deficiencias que comparte con su rival, la concepción objetiva del cuerpo. En primer lugar, se trata de la objetivización del cuerpo, esto es, la operación discursiva y pragmática de constitución de un *objeto de conocimiento*, mediante la cual se limita y obstaculiza la asunción temática de la experiencia (multiforme y variada) de la corporeidad<sup>10</sup>. En segundo lugar, cabe mencionar que la concepción semántica le reserva todavía al cuerpo un valor instrumental, en la medida en que no se le otorga independencia semántica, sino que se lo subordina a un sentido que le viene dado desde fuera (el discurso, el deseo, el poder, lo social, el saber). Es preciso tener en cuenta, no obstante la observación crítica, que en este caso cambia lo que se entiende por *instrumental*. Para la concepción objetiva, el cuerpo es definido como una herramienta, esto es, como una cosa que sirve de intermediario para un agente motivado por un fin que resulta ajeno al medio. Esta consideración del cuerpo como *herramienta* (como *útil*) es revisada y superada por la concepción semántica, dejando, no obstante, a salvo la condición instrumental, en tanto el cuerpo refleja o representa un sentido, o es la superficie en la cual se inscriben ciertas prácticas significativas<sup>11</sup>. En la concepción semántica el cuerpo es un *instrumento* que *vehiculiza* un sentido<sup>12</sup>.

Es posible afirmar que el cuerpo no se libera de su estatuto objetivo; más bien, se vuelve objeto del discurso, objeto de conocimiento, objeto de

10 Volveré sobre esta operación en el apartado siguiente.

11 Quizás un ejemplo permite ilustrar esta distinción sobre el carácter de lo instrumental: la diferencia que existe entre un martillo, una pluma fuente o un destornillador, por un lado, y un espejo o un lienzo preparado para pintar, por el otro. Los objetos mencionados en primer lugar tienen valor instrumental en la medida en que son utilizados por un agente con una determinada finalidad, con la que no se identifican una vez que han dejado de ser utilizados. El espejo, en cuanto refleja una imagen, o el lienzo, en tanto la representa, no son separables de ella, su existencia se subordina a lo reflejado o a lo representado.

12 Esto puede verse con claridad en el ya mencionado capítulo de *Vigilar y castigar* de Foucault (1987): "Los cuerpos dóciles", en donde se afirma: "El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés". "El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone" (p. 141), y más adelante sostiene: "El cuerpo al convertirse en blanco para nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber. Cuerpo del ejercicio, más que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animados; cuerpo del encauzamiento útil y no de la mecánica racional [...]" (p. 159).

punición, objeto del deseo, y es por eso que se lo puede aprehender teóricamente, para volverlo objeto de análisis o de investigación genealógica.

La perspectiva encarnada, en oposición a esta concepción semántica, aspira a relevar a la corporeidad humana de todo estatuto objetivo, reconociendo para ello el poder expresivo y semántico del cuerpo y operando una subjetivización de este. En esta empresa cobra una importancia fundamental la reintroducción de la experiencia del cuerpo propio como dimensión primordial y punto de partida de todo análisis.

## **La constitución objetiva del cuerpo como falsificación de los fenómenos**

### ***Experiencia y episteme***

La crítica a la constitución objetiva del cuerpo tiene una pretensión de largo alcance, pues con ella me interesa reflexionar acerca de la clase de herramienta conceptual que manipulamos en el ámbito disciplinar de las humanidades y de las ciencias sociales, y determinar en qué medida somos conscientes de sus limitaciones y asumimos los costos teóricos del compromiso con ciertos conceptos. Interrogarse sobre el impacto que las concepciones y definiciones de la corporeidad han tenido en el ámbito de las ciencias del hombre es una tarea ineludible y urgente. Estos ámbitos disciplinares, en ocasiones, se han servido y han hecho uso de conceptos y definiciones elaborados en el seno de distintas concepciones del cuerpo y la corporeidad,<sup>13</sup> pero a costa de obstaculizar el acceso reflexivo a aquello que está en el origen de todo constructo teórico y que, de manera más o menos explícita, lo funda, esto es, una determinada experiencia, una vivencia.

La episteme moderna se ha ocupado sistemáticamente de separar la experiencia de lo que *a posteriori* de la elaboración intelectual se constituye como representación objetiva de esa experiencia. Esta representación objetiva se realiza mediante lo que podemos denominar (utilizando una expresión husserliana) una *falsificación de los fenómenos*. Esto es precisamente lo que ocurre en el proceso de constitución del cuerpo como objeto de conocimiento, como producto acabado de una determinada construcción teórica y especulativa. Esta elaboración intelectual que

13 En especial de la foucoulitana.



tiene por resultado el objeto de conocimiento (u objeto científico) es, sin lugar a dudas, discursiva, contextualizada histórica y culturalmente y significativa para alguien que comparte el mismo marco de referencia; pero, a la vez (y en buena medida ocultando lo anterior), asienta su validez epistémica en el hecho de que, a pesar de los aspectos contextuales que contribuyen en su conformación, puede ser modelada hasta adquirir una forma neutra, librada del índice existencial que toda experiencia del cuerpo supone.

Decía entonces que en la operación de objetivización o constitución del cuerpo como objeto de conocimiento se produce necesariamente una reducción del índice existencial; esto significa una negación del grado de variación subjetiva de la experiencia del propio cuerpo, hasta llegar a enderezar esta experiencia al promedio, a la norma<sup>14</sup>. Este procedimiento, fundador de la episteme y fundado en ella, tiene por tarea también poner a resguardo un determinado modelo de racionalidad asentado sobre el ideal de un sujeto cognoscente autónomo y descontextualizado, y un mundo que puede ser captado mediante procedimientos experimentales o modelos lógico-matemáticos, como un dominio observacional fijo e independiente, aunque a disposición de ese sujeto. Esto garantiza la objetividad del constructo teórico.

En la construcción del cuerpo como objeto científico, este se vuelve un objeto irreconocible para quien es su (llamémosle) "propietario". Esto se hace patente cuando contrastamos el cuerpo en sus usos, necesidades y costumbres cotidianas, con la imagen que la ciencia nos ofrece de ese mismo cuerpo que es, para nosotros, expresión de nuestro ser en el mundo.

Paul Valery da cuenta con elocuencia de esta paradójica condición de la corporeidad humana en la cual se conjugan, no siempre de manera armoniosa, variados saberes provenientes de las ciencias, de la experiencia, de prejuicios atávicos, de la cultura, etc. Valery distingue tres cuerpos: el primero es el objeto privilegiado de nuestra presencia en el mundo; el segundo es el que ven los demás y también el que habita en espejos y retratos, mientras que nuestro tercer cuerpo es el de la ciencia, en buena medida mudo en la experiencia cotidiana.

14 Sobre este particular resultan pioneros los estudios de Georges Canguilhem (1971) sobre las relaciones de lo normal y lo patológico, aunque no han sido continuados en dirección al estudio de las consecuencias de esta epistemología binaria en la construcción científica de lo social.

El denominado "mi cuerpo" es para Valery (1992) una "cosa informe", pues, dice:

[...] de ella sólo conocemos, por la vista, algunas partes móviles que pueden encontrarse en la región visible del espacio de este Mi-cuerpo, espacio extraño, asimétrico, y en el cual las distancias son relaciones excepcionales (p. 399).

Por otra parte, sostiene, no tiene pasado, pues es todo "acontecimiento e inminencias". El segundo cuerpo, el público, ignora el dolor y está vuelto hacia afuera, hacia el mundo exterior, entendido como aquel que "puede ser afectado por nuestros medios de acción" (Valery, 1992, p. 400). El tercer cuerpo, que es precisamente el que nos interesa mencionar en este apartado, "sólo tiene unidad en nuestro pensamiento", en palabras de Valery, pues únicamente se lo conoce cuando se lo disecciona. Este es el llamado *cuerpo de los sabios*.

Maurice Merleau-Ponty también se refiere a este cuerpo en *Fenomenología de la percepción* y logra, mediante la descripción fenomenológica de la experiencia del cuerpo propio, neutralizar ese objeto construido discursivamente por la ciencia. Hay entre el cuerpo vivido y el cuerpo conocido una distancia que los hace irreconciliables, pues ni aun en un estado de profunda enajenación es posible habitar más que momentáneamente ese cuerpo fragmentado, atomizado y silencioso en sus procesos fisiológicos que nos muestran las láminas de los libros de anatomía<sup>15</sup>.

Ahora bien, ¿en qué medida le cabe a la aquí denominada *concepción semántica* de la corporeidad la crítica dirigida a la constitución del cuerpo como objeto de conocimiento? Entiendo que definiciones como "el cuerpo sin órganos" (Deleuze-Guattari), "el cuerpo disciplinado" (Foucault), "el cuerpo discursivo" (Barthes y Barker), "el cuerpo borrado" (Le Breton), son susceptibles de una crítica semejante en cuanto operan una objetivización del cuerpo que oculta o desconoce aspectos de la experiencia de la corporeidad, o al menos la restringen a un modelo válido, ya sea en el

15 Sueño materialista de filósofos, la reducción del cuerpo sentido y vivido a procesos físico-químicos. Sólo el genio poético (y médico) de Baldomero Fernández Moreno (1954) ha podido convertir ese cuerpo en un objeto inspirador de éxtasis amoroso, en "Soneto de tus vísceras".

marco del capitalismo, de las "sociedades de control", en Occidente, etc. En este sentido, podemos decir también que estos autores incurren, en su afán crítico y revelador de los mecanismos de constitución cultural y discursiva del objeto cuerpo, en una suerte de falsificación de los fenómenos, aunque no del mismo signo que la episteme moderna cuando trata de neutralizar el valor subjetivo de su construcción teórica. En el caso de los filósofos posestructuralistas y sus seguidores, la falsificación consiste, más bien, en que no dejan lugar para introducir la experiencia individual y subjetiva del cuerpo propio en el análisis, pues todo queda subordinado a una determinada definición del cuerpo<sup>16</sup>.

Hay en estos intentos una voluntad de reducir la multiforme y variada experiencia de la corporeidad a un solo aspecto o fenómeno relativo a la cultura, lo político o lo social. Se evita, de esta manera, un determinismo, el de lo biológico, para sucumbir ante el de lo sociocultural.

La perspectiva de la encarnación, en cambio, permitiría desdibujar esta falsa dicotomía, restituyendo el valor de lo biológico y lo cultural en la ambigua e irreductible existencia del cuerpo humano.

### ***Experiencia y fenomenología***

Entre los teóricos que comulgan con esta perspectiva encarnada hay una fuente de inspiración común, la filosofía de Merleau-Ponty. Muchos entienden que su pensamiento constituye un antecedente insoslayable, precisamente por el lugar central que tiene en la reflexión merleau-pontyana la encarnación de la conciencia y la crítica de toda forma de dualismo. También es importante señalar que son positivamente valoradas sus descripciones fenomenológicas de la experiencia del cuerpo propio, lo cual le permite a Merleau-Ponty el *descubrimiento* de la corporeidad fenomenal. El término "descubrimiento", usado en repetidas oportunidades por los comentaristas de la obra merleau-pontyana, posee una doble connotación, pues, por un lado, se refiere al encuentro espontáneo con algo que ya estaba allí a la espera; pero también, y esto es de gran relevancia para el tema que nos ocupa, porque se distancia de la idea de *constitución o construcción*.

16 Christine Detriez (2002) afirma, en relación a Foucault, algo que en mi opinión puede ser aplicado a las demás definiciones; sostiene: "En última instancia, para Foucault, el cuerpo sólo existe en los discursos que lo definen y lo modelan" (p. 210).

El cuerpo vivido no es un constructo teórico conformado *a posteriori* de una determinada experiencia verificadora; es, más bien, condición de toda experiencia y de toda elaboración categorial.

La fenomenología merleau-pontyana logra superar definitivamente la concepción objetiva de la corporeidad, al describir al cuerpo como sujeto, antes bien que como objeto. La postulación de la dimensión subjetiva de la corporeidad fenomenal no constituye, sin embargo, una mera inversión retórica o especulativa, sino que es resultado de la experiencia del propio cuerpo, en la cual se hace patente un acceso sin mediaciones a la certeza de que somos seres encarnados y que es por nuestros cuerpos que tenemos un mundo y que existen los otros.

En el intento por no incurrir en objetivizaciones que fijen la comprensión del cuerpo a algo otro (fuera o dentro de él), Merleau-Ponty no define, no estipula, no clasifica; lo que hace es describir la experiencia del cuerpo sexuado, en movimiento, temporalizado, expresivo, etc., en su constitutiva ambigüedad e inacabamiento. No existe *el cuerpo*, tampoco *la conciencia*, sino más bien *subjetividad encarnada*. Sostiene Merleau-Ponty (1985):

No decimos que la *noción* del mundo sea inseparable de la del sujeto, que el sujeto *se piense* inseparable de la idea del cuerpo y de la idea del mundo, porque si no se tratara más que de una relación pensada, por este sólo hecho, dejaría subsistir la independencia absoluta del sujeto como pensador y el sujeto no estaría situado (p. 417).

Por el contrario, la fenomenología merleau-pontyana no hace del pensamiento la sustancia de la subjetividad, sino la situación, es decir, la *encarnación*, entendida como la condición corporal de la existencia humana y realización de la existencia por ese medio. Agrega más adelante:

El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo cognoscente (Merleau-Ponty, 1985, p. 417).

Afirmaciones como las precedentes permiten adivinar las razones del renovado interés por la obra de Merleau-Ponty desde las variadas perspectivas que reclaman un estudio de la subjetividad situada. El retorno

al pensamiento del fenomenólogo francés no es acrítico, ni mucho menos condescendiente; es posible objetarle el escaso acento histórico-social que le imprime a su estudio de la corporeidad, o la completa ausencia de la problemática de género implicada en el tratamiento de esta temática, así como también cierta desactualización en los resultados de las investigaciones empíricas de que se sirve Merleau-Ponty para corroborar o ejemplificar sus descripciones fenomenológicas. Sin embargo, estas críticas no desestiman el valor del legado merleau-pontyano que tiene por inspiración de su autor la forma de un proyecto para seguir desarrollando, antes que el de tesis dogmáticas a las que continuar asintiendo.

## Sobre la experiencia del cuerpo propio

Para la conciencia que atraviesa el mundo y lo dado con su mirada escudriñadora no hay misterio del mundo; el misterio lo inaugura la experiencia parcial, fragmentaria y siempre inacabada de la corporeidad. Nuestra experiencia corporal nunca es completamente natural, ni tampoco por completo cultural; somos seres que habitan esos dos mundos, al punto de volverlos indistinguibles<sup>17</sup>. ¿En qué medida es posible decir que los instintos de prensión o de succión son determinaciones biológicas o naturales, cuando llevamos siglos de prácticas culturales de amamantamiento, por ejemplo, en las que no solo se involucran la pulsión de vida y el cuidado de la cría, sino también las emociones, la crianza y el sostén afectivo y nutricio en la relación entre madre e hijo o hija?

La experiencia del cuerpo propio no es, ni puede ser limitada, a un conjunto de acontecimientos o vivencias, y mucho menos fijada en una estructura, ya sea esta la de la especie o la de la cultura. Hay un intercambio dialéctico entre estos niveles que va dando lugar a nuevas experiencias, va resignificando las antiguas; incluso también algunas

17 Judith Butler (2008) plantea una crítica a la relación entre naturaleza y cultura con la que coincido. Si bien la autora se refiere con su crítica al tema del género, creo que también es válida para caracterizar toda forma de *constructivismo social*. "La relación entre cultura y naturaleza supuesta por algunos modelos de construcción del género —afirma— implica una cultura o una acción de lo social que obra sobre la naturaleza, que a su vez se supone como una superficie pasiva, exterior a lo social y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria" (p. 21). Butler le atribuye al constructivista radical una suerte de *somatofofia* que no le permite siquiera admitir que "hay partes, actividades, capacidades sexualmente diferenciadas, diferencias hormonales y cromosómicas que pueden admitirse sin hacer referencia a la *construcción*" (pp. 30 y ss.).

pueden ser olvidadas, borradas de la memoria corporal, hasta que por circunstancias históricas o biológicas reaparecen y son actualizadas.

No es posible, en consecuencia, hablar de *el cuerpo* como estructura invariable; hay, sí, un componente anatómico y fisiológico que sirve de sustrato. Pero hemos sido testigos de la evolución de la especie, así como también de la invención y la manipulación genética y ortopédica, para creer ingenuamente que esto pueda constituir el resguardo de alguna naturaleza o esencia.

Percepción y acción intencional son los pilares fundamentales de la experiencia del cuerpo propio y es desde ellos que se establece un campo, un entorno significativo, en el cual el sujeto humano es agente encarnado. En este campo, las coordenadas espacio-temporales se instituyen a partir de la situación del cuerpo, punto cero de todas las posiciones posibles, y el entorno está tendido intencionalmente para ese cuerpo en la medida en que este puede hacer presa de él. El cuerpo se encuentra lanzado intencional y perceptivamente al mundo.

La experiencia del cuerpo propio no consiste, entonces, en una aleatoria composición de vivencias que una conciencia puede luego ordenar; por el contrario, posee una estructura y en cuanto tal es que se constituye en nuestro modo de acceso privilegiado al mundo y a los otros. La experiencia del cuerpo propio:

- » Está animada por un saber antepredicativo, prerreflexivo, latente, que subtiende toda afirmación acerca del mundo.
- » Es siempre primero una experiencia perceptiva y en cuanto tal es siempre intencional, esto es, tiene un correlato (el mundo) y es significativa, es decir, está comprometida con una motivación ya sea vital, intelectual o emotiva.
- » Se da siempre en un campo jerarquizado atencionalmente, siendo esta disposición inestable debido a que es susceptible de modificación.
- » Se da de manera temporal, pero no según una concepción objetiva del tiempo como suma de momentos, como secuencia, sino más bien bajo la forma del flujo temporal que está determinado por la estructura de la presencia. El tiempo es efectuado por el sujeto, como sostiene Merleau-Ponty.

La experiencia del cuerpo propio tiene así una doble significación, pues vale para cada uno individualmente, y es a la vez susceptible de generalización, sin el riesgo que esto supone de neutralizar la experiencia o reducir su índice existencial. Por esta razón, desde la perspectiva teórica de la encarnación la experiencia del cuerpo propio puede ser utilizada como herramienta analítica y descriptiva.

## **Apéndice: utilidad de estas reflexiones para la educación**

[...] trabajar en un “paradigma de la encarnación” ... no significa estudiar algo nuevo o diferente, sino más bien abordar tópicos familiares —cura, emoción o poder— desde un punto de vista diferente (Csordas, 1999, p. 147).

Como plantea Csordas (1999) introducir la perspectiva de la encarnación significa retomar tópicos para asumir en su estudio otro punto de partida. En este sentido es que el tema de la educación puede constituir un ámbito receptivo y fértil para estas investigaciones.

El modelo comúnmente conocido e impartido de educación tradicional es subsidiario de la perspectiva de la conciencia y el pensamiento categorial, y en cuanto tal se encuentra separado de la vida y de la experiencia de la corporeidad. El pensamiento categorial tiende a fijar respuestas, antes bien que abrir interrogantes; oculta lo que está en el origen de las estructuras ideales (el número, el signo, etc.) y los procesos mediante los cuales se llega a ellas, y cuando los vuelve patentes, lo hace transformándolos en *procedimientos* infalibles e indiscutibles (algoritmos, inferencias, etc.). Si anclamos entonces la subjetividad en la encarnación, en la condición corporal de la existencia humana, el punto de partida de comprensión de la educación tiene que ser necesariamente modificado. Las investigaciones actuales en ciencias cognitivas siguen esta huella, tratando de mostrar que nuestras operaciones intelectuales superiores y los conceptos más abstractos de que disponemos son producto de la actividad corporal que llevamos a cabo en el mundo (Johnson, 1999). La paulatina introducción de la experiencia corporal y situada, como variable significativa en el estudio de las capacidades cognitivas del ser humano, impactará en la concepción de la educación como “mera adaptación a lo dado” (López, 1998), como almacenaje de respuestas, como “adquisición de una cantidad de saber” o “colección de verdades envueltas en un contenido inmutable” (Le Breton, 2000, p. 40), para poner en el centro

de la atención el hecho de que, como dice Le Breton, la condición del hombre es el *inacabamiento*. Es por esto que, en la educación: "La más bella adquisición del niño no es la de almacenar conocimiento, sino la de no ignorar que el mundo jamás le será dado en su totalidad y que no acabará nunca de aprender (Le Breton, 2000, p. 42).

Resuena en esta cita la idea de *formación*, idea que sin conflicto puede ser conciliada con la perspectiva de la encarnación, porque remite a una experiencia y a un proceso que no consisten, ni tienen por finalidad, la posesión de conocimiento, sino, más bien, "el desarrollo personal que vuelve a sí mismo desde lo otro para reconocer lo propio en lo extraño (otras culturas, otros seres, objetos, etc.) [...]" (López, 1998).

La idea de formación integral del espíritu está ya contenida en la concepción ilustrada de *Bildung*. Esta es entendida como el proceso por el cual se transforma el estado de animalidad (biológico e instintivo) en el de humanidad, por medio de la crianza y la instrucción.<sup>18</sup> La asunción contemporánea de *Bildung* nos permite desvanecer, por un lado, la mencionada concepción tradicional de la educación, con sus fines y metas, en la que "el mundo de los educandos queda reducido al del educador presuponiendo que éste es el mejor y el más racional" (López, 1998), para sustituirla por la de proceso guiado de elaboración de interrogantes y de búsqueda de solución a situaciones problemáticas con las que el individuo no está familiarizado. Por otro lado, permite quitar al educando de la situación de pasividad en la que se encontraba recluido por el modelo educativo y el pensamiento categorial, para comenzar a comprenderlo como actor (Le Breton, 2000, p. 39) o agente.

Me parece particularmente interesante para continuar indagando esta dimensión *enactiva*<sup>19</sup> que se encuentra contenida en la misma idea de *formación*, puesto que remite a una subjetividad encarnada que se halla

18 "El hombre sólo por la educación puede llegar a ser hombre. No es nada más que lo que la educación hace de él" (Kant, 2009: 31).

19 El término *enacción* se usa en el ámbito de investigación de las ciencias cognitivas; es un neologismo que traduce la palabra inglesa *enaction*, procedente del verbo *enact*, "representar", "poner en acto". Permite caracterizar el tipo de acción inteligente y significativa que el organismo realiza en un medio determinado. Este tipo de acción implica una relación de *comprensión* entre el organismo y su medio, que no puede limitarse ni reducirse a la relación mecánica de estímulo-respuesta (Cf. Varela, Thompson y Rosch, 2005).



en una situación de constante intercambio (dialéctico) con su medio biológico y sociocultural.

## Referencias

- Barker, F. (1985). *Cuerpo y temblor. Ensayo sobre la sujeción*. Buenos Aires: Per Abbat.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós.
- Bataille, G. (1988). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- Canguillhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Churchland, P. (1992). *Materia y Conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Couzens Hoy, D. (1999). "Critical resistance: Foucault and Bourdieu". En: Gail Weiss y Honi Fern Haber. *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*. Nueva York, Londres: Routledge, pp. 3-21.
- Csordas, T. (1999). "Embodiment and Cultural Phenomenology". En: Gail Weiss y Honi Fern Haber, *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*. Nueva York, Londres: Routledge, pp. 143-162.
- Deleuze, G. (1989). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985) *El antiedipo*. Barcelona: Paidós.
- Detriez, C. (2002). *La construction sociale du corps*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fernández Moreno, B. (1954). *Antología 1915-1950*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Foucault, M. (1979). "Nietzsche, la genealogía, la historia". En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, pp. 7-27.
- Foucault, M. (1987). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

- Gallagher, S. (2008). "Philosophical antecedents to situated cognition". En: Philip Robbins y Murat Aydede (eds.) *Cambridge handbook of situated cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-51.
- Johnson, M. (1999). "Embodied reason". En: Gail Weiss y H. Fern Haber. *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*. Nueva York, Londres: Routledge, pp. 81-102.
- Kant, I. (2009). *Sobre pedagogía*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba y Encuentro Grupo Editor.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2000). "Cuerpo y educación". *Revista Complutense de Educación*, Vol. 2. Núm. 2, pp. 35-42.
- López Sáenz, M. del C. (1998) "Enseñar a pensar desde la fenomenología". En: *Paideia. Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston, Massachusetts, [en línea], disponible en: <http://www.bu.edu/wcp/section/PhilChil.html>.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Valery, P. (1992). "Algunas reflexiones sobre el cuerpo". En: Ramona Naddaff, Nadia Tazi y Michel Feher. *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus. Vol. 2, pp. 395-406.
- Varela, F.; Thompson, E. y Rosch, E. (2005). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.