

Stoa

Vol. 13, no. 26, 2022, pp. 52-69

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2022.26.2699>

EL CUERPO SEXUADO Y EL CUERPO EROTIZADO

The sexed body and the eroticized body

ERIK AVALOS REYES

erikavalosreyes@gmail.com

Universidad Pedagógica Nacional

ORCID: <https://www.orcid.org/0000-0003-0265-6380>

RESUMEN: El tema del cuerpo en relación a sus posibilidades ha sido un tabú y un modo de ejercer el lenguaje prácticamente desde que éste posiciono al sujeto con una mirada distinta en el mundo de la naturaleza; en todas esas manifestaciones culturales se vislumbra un acercamiento magistral y sublime a los asunto del cuerpo, sin embargo, tras el desarrollo de las culturas y las sociedades este trato fue colocado a la sombra de las represiones. Es importante resaltar las nuevas maneras de apropiación del cuerpo en la era actual, la llamada posmodernidad representa un verdadero paradigma para las diferentes ciencias relacionadas directa o indirectamente con el cuerpo; ya no es el cuerpo en relación a un uso o crítica social, ahora se presenta como el eje mismo de una mirada que determina, que posiciona, con el plus, que Freud coloca en la sexualidad, una ontología desde el cuerpo que soy.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo · Ontología · Erotismo · Sexuación · Subjetividad.

ABSTRACT: The theme of the body in relation to their potential has been a taboo and a way of exercising the language practically since he positioned the subject with a different look at the world of nature; in all these cultural manifestations a masterful and sublime body to issue looms approach, however, after the development of cultures and societies such treatment was placed in the shade of repressions. It is important to highlight new ways of appropriation of the body in the current era, the so-called

Recibido 5 de abril de 2022
Aceptado 28 de mayo de 2022

postmodernism represents a true paradigm for different sciences related directly or indirectly to the body; it is no longer the body in relation to a use or social criticism, now presented as the same axis of a look that determines which positions, with the bonus, which Freud places in sexuality, an ontology from the body I am.

KEYWORDS: · Body · Ontology · Eroticism · Sexuation · Subjectivity.

Introducción

1. El cuerpo en Occidente

Nuestro cuerpo no es fundamentalmente un cuerpo propio, está cargado, revestido, adornado y violentado por una sociedad; específicamente por la moral que básicamente ha tomado las riendas de su constitución, de su represión y de sus posibilidades; hace bastante tiempo que el cuerpo ha desaparecido de nuestra subjetividad, la única forma de verlo es al castigarlo, al señalarlo como proscrito o maldito para nuestra alma, nuestro yo o nuestra razón. Desde Platón y su exigencia de alejarnos del mundo sensible —ese espacio exclusivo del cuerpo— para acceder al mundo de las ideas tan anhelado por él; a la teología desarrollada en la Edad Media cuya principal premisa es decirnos que toda experiencia emparentada con el cuerpo es pecado; incluso, suponer que el cuerpo no posee una función clara en relación a sí mismo, es el alma la que lo provee de vida, por tanto, es ella la que también podría llegar a corromperlo, a propiciar su parte pecadora: “no fue la carne corruptible la que hizo pecadora al alma, sino el contrario el alma pecadora hizo a la carne que fuera corruptible.” (Agustín 2007, p.7). El cuerpo es ínfimo, no cuenta, es airosamente innecesario e invisible a los ojos del religioso; en esta perspectiva, las reflexiones en torno al cuerpo en esta época fueron tomando un camino de desconocimiento absoluto, en tanto, la carne, el cuerpo, ese conjunto de órganos atajados por una bolsa llamada piel, sale de la esfera de reflexión, toda la mira se impone al alma, como eje vector del sentido del existir; la materia corporal no es por la simplicidad de que todo ha sido reducido al asunto del alma y su relación con lo divino, cuya exigencia es alejarse de las tentaciones carnales: “Libre estaba ya mi alma de los devoradores cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres y rascarse en la sarna de sus apetitos canales.” (Agustín 1996, p.114). Siempre el cuerpo es de apetitos, la carne invita a pecar, a transgredir la buena nueva, la norma impuesta por el creador, estas reflexiones enmendadas por el pensador medieval, trascienden históricamente esta época de occidente; sin embargo, el cuerpo no cede, no

deja de estar presente, de manifestar su voluntad de significar al sujeto. Incluso, en el medievo, sigue presente y muestra la necesidad de visualizar al humano desde un cuerpo propio, por más oraciones, textos o cantos que recuerden la gracia divina, es en el cuerpo donde los artistas medievales logran impregnar todas estas adjetivaciones divinas:

El rostro trágico está levantado hacia el cielo; y el cuerpo, como desbaratado por el impacto, expresa la desesperación, la expresión de las manos, las telas arrugadas vienen a acentuar ese instante de gracia. (Vigarello 2005, pp. 77-78).

Esta descripción puede aplicarse a cualquier pintura o escultura medieval que anhele representar lo divino o el alma “encarnada” en los gestos humanos, siempre el cuerpo es el recurso para hablar de la gracia divina o de los blasfemos pecados; es decir, aunque exista una negación constante de las posibilidades del cuerpo para dar sentido al sujeto, en realidad, es el único recurso que se tiene para referir a la existencia; en esa época —y en la actual ocurre lo mismo— jamás hubo manera de hablar de un sujeto sin dejar fuera totalmente al cuerpo, esto es, por más categorías metafísicas o a apriorísticas que se presentan para justificar y dar sentido a la existencia de un sujeto, éste tiene su fuente exclusivamente en el cuerpo, por ello, es el único recurso posible para referir a los bienaventurados o, a las aberraciones humanas. Esta idea del cuerpo como antesala de toda una venidera reflexión se puede localizar, como se dijo en el párrafo anterior, en varias manifestaciones medievales, y evidentemente, la producción artística sigue su propio camino, buscando formas novedosas para manifestarse, por ello, en la época renacentista sigue apareciendo el cuerpo, aunque ahora con otros objetivos, nuevas formas de presentarse, con una mirada distinta a los artistas medievales:

El renacimiento no inventa la reflexión sobre las proporciones del cuerpo humano, pero aporta a la tradición medieval dos modificaciones decisivas. En primer lugar, transforma lo que constituían prescripciones pedagógicas y técnicas que debían permitir a los pintores dibujar fácilmente cuerpos o caras correctamente construidas en una verdadera teoría de la belleza el cuerpo humano, investidas de un alcance metafísico. (Vigarello 2005, p.404).

Nuevos atributos a la búsqueda del sentido desde un cuerpo propio, ya no se trata de asuntos divinos, ahora hay que pensar, pero, sobre todo, crear nuevas formas de presentar al cuerpo, de hecho, reinventar al cuerpo, dar cuenta de él como nunca antes había acontecido; para ejemplo, basta con repasar toda

la escultura elaborada en el Renacimiento, los fabulosos retratos creados por Miguel Ángel detalle a detalle transfigurando exactamente el cuerpo humano. Esa asimilación técnica y pedagógica en la pintura, la escultura y la literatura provocan un sisma en la concepción del cuerpo, donde se presenta por primera vez una mirada concreta en los intereses de la corporalidad y sus sentidos, así como del apropiamiento del espacio público, privado e histórico, para gozo de cada sujeto y de la sociedad renaciente ante la visión penetrante de la ciencia como modo de repensar la naturaleza misma en todas sus connotaciones.

2. La filosofía cartesiana: la aparición de la conciencia y el cuerpo

En la filosofía moderna, apadrinada por Descartes, aparece el cuerpo, condicionado por la vía filosófica, a la *res cogita* y ordena el alejamiento de la *res extensa*, es decir, del cuerpo;

Entiendo por cuerpo todo lo que puede ser terminado por alguna figura; que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio del tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluido de ese espacio; que puede ser sentido por un tacto, la vista el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido en diversos sentidos por la impresión que recibe cuando siente el contacto de una cosa extraña; no puede moverse por su propio impulso, como tampoco puede pensar o sentir, porque esto ya no pertenece a la naturaleza del cuerpo. (Descartes 1992, p. 59).

Esta perspectiva del cuerpo, de entrada, es un asunto dejado del lado de la naturaleza, una visión biológica desmenuzada debidamente por Descartes, es una cuestión geométrica ya que está delimitada por una masa, es espacial porque donde hay un cuerpo no puede haber otro al mismo tiempo, es un asunto de sentidos porque se atribuye una valoración a esos cinco sensores que posee el cuerpo humano, posibilitados para recabar datos y no perecer antes de la misión sublime de cada integrante de la especie: la reproducción. Por ello, es menester resaltar la idea cartesiana de que todo cuerpo reacciona ante cosas extrañas, pero extrañas ¿porque no es el cuerpo propio o porque hay otro cuerpo parecido al propio que visiblemente es como un “cuerpo propio”, aunque no sea al mío? ¿o reacciona el cuerpo propio ante la posibilidad física de ser sacado del espacio propio y, por lo tanto, aniquilado parcial o definitivamente por otro cuerpo propio o por un extraño que, ni siquiera, puede ser calificado como otro cuerpo propio? Finalmente es importante cuestionar la idea de que el cuerpo puede hacer todo lo ya señalado, pero no puede pensar o sentir, porque eso no es parte de su naturaleza, un Descartes —y todo una tradición filosófica— desconociendo que antes que otra cosas somos un cuerpo lleno de

datos y, estos, son lo que posibilitan la experiencia de sentir y de pensar, esos que podemos llamar ser consiente es el cuerpo mismo en movimiento. La pregunta que surge es la siguiente: ¿por qué del punto biológico, que se resalta al hablar del cuerpo, no puede desprenderse el sentir y el pensar? Al parecer Descartes asume una lógica inversa, es decir, si bien es cierto que el cuerpo le proporciona los elementos para poder cuestionarse a sí mismo, es, al aparecer esa experiencia de conciencia de sí que entonces aparece una refundación que se antepone al cuerpo y, así, es como re-empieza al reflexión ominosa de lo corporal:

Soy una cosa que piensa, es decir, una cosa que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, imagina y siente. Aunque las cosas que siento e imagino nada sean consideradas en sí, fuera de mí, tengo la seguridad de que esos modos de pensar que yo llamo sentimientos e imágenes, residen y se encuentran en mí, en tanto son modos de pensamiento. (Descartes 1992, p. 63).

En estos modos del pensamiento se incluye al cuerpo y todo lo que puede representar, sin embargo, primero es el cuerpo y luego el pensamiento, incluso, podemos aventurar que el cuerpo es ya conciencia de sí, y muy posteriormente de nuestra infancia inicia su aparición el pensamiento. Por tanto, esta lejanía y dominio del cuerpo en lo general ha sido determinada por la tradición, donde se establece que lo humano —si es que existe algo realmente humano— se determina por las categorías que se les antoje a los grupos de poder en turno, pudiendo pensar en intelectuales, políticos y religiosos; por tal motivo, pocas veces se postula al cuerpo como tal, es difícil encontrar una reflexión sobre el cuerpo o por lo menos apariciones corporales en las fuentes filosóficas, claro, tenemos a los epicúreos, a los cínicos o a los empiristas, de los primeros únicamente se conservan ideas sueltas, mientras que los segundos enfocaron sus reflexiones a partir de los sentidos como fuente primordial de conocimiento; sin embargo, el cuerpo requiere una reflexión más allá de una mera teoría del conocimiento, nuestro cuerpo también es mundo, también es posición ante otros cuerpos, también es política, también es sexo, es erotismo. Una de las categorías más frecuentes para el cuerpo es aquella que lo identifica con lo negativo, lo que no sirve o no es útil, la que lo horroriza, la que lo culpa; adjuntándole toda esa serie de atributos que lo alejan de una “presunta humanidad”; ¿y qué tal si revertimos todas esos modos de presentarlo y suponemos que así gustan los humanos de significar su cuerpo ya que gozan de ello? Por más que intentemos negar nuestro cuerpo, más resistencia

encontramos de éste a desaparecer, transformarse o desaparecer de nuestra “*gran conciencia*”; siempre nos está diciendo algo, se manifiesta de múltiples maneras, es un cuerpo en potencia que gusta de gozar, incluso cuando dice que sufre también se encuentra en pleno uso de su goce. No olvidemos, por ejemplo, que en la actualidad las formas más comunes de vejación van más allá de lo anímico y se muestran en la utilidad o las perversiones que se ejercen sobre nuestro cuerpo, cuando éste es usado como un objeto a disposición de otro es cuando encontramos el desgano total de sujetos. Nuestro cuerpo es lo que él y otros pueden decir de él, es ajeno a nuestra racionalidad, es un ente pasional, de voluntad y deseo presto a usar y/o ser usado; parte de una vida fáctica, de la existencia concreta: “Porque la vida proporciona la teoría que permite un retorno a lo existencial.” (Onfray 2008, p. 66), no es la mera especulación de la mente lo que fundamentara mi conocimiento de lo que soy y de todo lo que me aparece, el punto de partida esencialmente es la existencia propia, las preocupaciones personales, los gustos y las creencias; específicamente el instrumento con el que nos enfrentamos todos los días al mundo: nuestro cuerpo, éste representa la condición necesaria para saber que estamos vivos y no somos una ilusión o un sueño malévolo de una extraña subjetividad. “El pensamiento emana, pues, de la interacción de una carne subjetiva que dice yo y el mundo que la contiene.” (Onfray 2008, p. 67), es de la carne de donde parte el ejercicio de la filosofía, desde nuestra carne parte la construcción del yo-propio, además es el primer vínculo que encontramos con el mundo, cabe destacar: con un *mundo que nos contiene*, de qué nos contiene o dónde nos contiene, incluso qué se nombra al decir ‘*contiene*’, éste representa todo lo que no es mi cuerpo y mi yo, es decir, todas las experiencias del mundo que me afectan pero que no soy yo, entre estas pueden estar esos encuentros que tengo con otros cuerpos, que no conozco pero forman parte esencial para definirme como un cuerpo en relación a otros cuerpos, es decir, nos contiene de confundirnos con otros cuerpo en un espacio y en un tiempo que podríamos llamar cultura, sociedad o comunidad. Es este cuerpo con sus alegrías, con sus enfermedades, con su habitar el mundo de las necesidades y los placeres el que me hace tomar una posición en el mundo, ésta es una de las primeras formas de reconocimiento como sujeto y de marcar la diferencia con todo lo que no soy, entre este último con otros objetos y, porque no, otros cuerpos; mi cuerpo, mi carne, pegada a una subjetividad o, realmente siendo solo una experiencia, una sola subjetividad que es carne cociente al mismo tiempo; además, esta subjetividad para afianzarse a una realidad tiene que convivir

con otras subjetividades. El tema de la subjetividad no puede entenderse sin la relación que se ha de establecer con “otra subjetividad”, esta idea puede desglosarse en dos posibilidades: por un lado representa la necesidad de otro para podernos afirmar como sujetos —sujeto por y ante otro—; segundo, la idea misma de increpar a la propia subjetividad para que ella no sea solipsista y “obligarla” a engendrarse en relación a su reconocimiento de comunidad -en los otros. Al inicio de la Quinta Meditación, Husserl (1997) señala una de las posibles consecuencias de asumir el reto de pensar eso que nos constituye como algo diferente a todo lo demás, la conciencia, el yo: “Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *epokhé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto *ego* trascendental, ¿no me he convertido por ello en un *solus ipse*, y no lo sigo siendo mientras, bajo el título de «fenomenología» efectuó una consecuente explicación de mí mismo?” (Husserl 1997, p. 119). La problemática es inmediata, señala el peligro de querer pensarse a sí mismo, el alejarse de todo lo demás, llamase mundo de la naturaleza o mundo de la cultura, y en ese peligro entra también, y de manera muy clara, los posibles “otros yo’s”; una especie de narcicismo primario envuelve esta cuestión, es decir, una primera tentación al pensarnos es descartar y desterrar de nuestra percepción todo lo que no podemos determinar claramente, como si el yo se constituyera en dos momentos: primero, en relación a todo lo que no es parte de mi cuerpo, por ello, se dice que un cuerpo es lo que nos constituye; segundo, descartando todo lo que no pueda entrar en el cuerpo que se ha descubierto como propio; en todo ello, surge la tentación o la condición, de asumir una posición de reconocimiento y desconocimiento, es decir, sólo tiene existencia aquello que yo-egoístamente quiero y lo que saco fuera de este narcisismo simplemente no existe o existe para ser anulado por mi experiencias solitaria al “constituir un mundo”. Podemos decir, que este es el eje sobre el cual se encuentra redactada esta meditación, el sostener que la posición solipsista no es la requerida para hablar del otro; con la reducción trascendental estoy cierto de mis vivencias, de la actualidad y potencialidades de ellas en mí mismo, pero, “¿qué sucede con los otros *egos*, que no son mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación de mí, sino que son justamente, de acuerdo con su contenido, *otros*?” (Husserl 1997, p. 120). Tajantemente Husserl reconoce que no todo lo que percibe el ego, no todo lo que afecta al ego es un mero objeto, suele haber algunos “objetos” que increpan y retan al ego a ser vivenciados de otra manera, ya que presentan comportamientos que invitan a tomarlo en cuenta como otros posibles egos;

podríamos dar un ejemplo, polémico, pero interesante: el ego que se constituye y afirma en el mundo, presenta necesidades básicas para no morir como comer, dormir, resguardarse de la naturaleza, entre otras tantas prontitudes; sin embargo, muchas de esas actividades no las realiza solo, porque simplemente no puede hacerlo, no es omnipotente, para comer necesita cultivar hortalizas o domesticar animales, cosechar o matarlos, prepararlos, darles sazón, y en su cotidianidad el ego no hace todo eso, recibe ayuda de “otros entes del mundo”, lo que, de suyo, le provoca la curiosidad por esos entes que intervienen en esa lógica culinaria. La injerencia de dichos entes lleva a suponerle que debe organizarse con ellos para que, esas necesidades mínimas, para no morir de hambre, se establezcan en una buena dinámica alimentaria, que del campo lleguen las hortalizas a la mesa todos los días o que del corral llegue una buena costilla a la misma mesa; en esta acción algunos de todos los entes que interviene le serán a fin, le serán indiferentes o simplemente le serán incómodos, estas tres categorías despertarán en el ego su afectividad, la primera experiencia que se tiene del otro es en relación a su ser objeto en el mundo de la cultura y no en el mundo de la naturaleza, “ellos son experimentados también como gobernados psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales.” (Husserl 1997, p. 122), no basta con que esos entes —que ya podemos empezar a llamarlos como: “otro”— tengan un cuerpo muy parecido al mío, ahora, para que la afectividad tome sentido, también se debe suponer una reciprocidad en la misma, es decir, me agrada, me es indiferente o detesto al otro en relación a que experimenté que él también lo hace, una lechuga no me reclama su estado de cocción, tampoco lo hace un trozo de res, sin embargo, el otro —el sujeto, la persona— que me lo prepara o me lo vende en el mercado si puede manifestar su alegría o molestia al momento que llego a pedir el producto y no lo he saludado a él previamente, “es de mala educación no saludar cuando uno llega a un lugar”, escucharía al pararme frente al mercader y decir: “me da un costillar”, si previamente no presenté mis saludos, y las costillas jamás reclamarán el que no las salude al señalarlas y nombrarlas. Por lo anterior, suponemos que el reconocimiento del otro por parte de mí, de este ego que come y saluda, tiene como hilo conductor los afectos instaurados en la vida psíquica de los cuerpos. La subjetividad de los otros se hace para mí, “el del *ahí para mí (für-mich-da)* de los otros y, consecuentemente, como tema de una *teoría trascendental de la experiencia del extraño*, de la llamada empatía (*Einfühlung*)”. (Husserl 1997, p. 123). La empatía señala el camino hacia un vínculo más allá del cuerpo o de la vida

psíquica, pienso en una especie de puente o nudo que permite el lazo social para darnos cuenta vivencialmente de la existencia del otro, cada ego es un cuerpo orgánico y un estado psíquico que aparece en el mundo con la presunción sopsista- narcisista explicada párrafos anteriores, ¿cómo logra el vínculo con otros egos? No es en estado natural, ya no somos una especie gobernada por los instintos, ahora podríamos suponer que el logro responde más a una decisión, a una voluntad, a una “curiosidad” por saber qué pasa con los otros egos al verse afectado con su encuentro —de encontronazo—; ¿podría ser la empatía una producción cultural?, ¿qué implicaría el sentido de la experiencia del ahí-para-cada uno en tanto aparecemos en el mundo de la cultura y no de la individualidad? Los modos en que la cultura se ha posicionado como el gran determinante de nuestra construcción social y subjetiva podría hacernos suponer que la *empatía* es una vivencia emanada del grupo a la que el sujeto debe de arrimarse —o la cultura lo arrima— para poderla experimentar y, porque no, hasta comprenderse más como *ego*.

3. Empatía y cuerpo–carne

La empatía tiene en papel esencial en la constitución del otro, en tanto puede destrabar el supuesto religioso de que el “otro” es otro porque es semejante a mí, es importante señalar esto en relación a que la alteridad no es natural, no es dada por el solo hecho de que nos parecemos en el cuerpo y de ahí se siga a priori que también nos parecemos en la vida psíquica y anímica, nada más absurdo; con la vivencia empática se prende reconocer en los otros una relación de reciprocidad, no dada así: simplemente porque este yo reconoce otro yo, si no en sentido de que este yo vivencia otro yo, esta experiencia del yo se desmarca en el sentido del semejante que veo en el espejo o en el mundo, apostando al sentido muto de pertenencia a un grupo por el fenómeno paralelo de asumir que estamos frente a otro yo que está cuestionándonos de la misma manera como yo lo cuestiono: la empatía que presenta ante lo extraño en su manera de indagarlo. “El *otro*, según su sentido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual. [...] tiene que plantearse necesariamente la cuestión acerca de cómo mi *ego*, dentro de su propiedad, puede constituir propiamente lo *extraño* bajo el título «experiencia del extraño» —es decir, como un sentido que excluye lo constituido del contenido concreto del yo mismo concreto constituyente del sentido, en cierto modo como un *analogon*—.” (Husserl 1997, pp.

126-127). Esta manera de construcción del sentido, reconociendo y desconociendo al mismo tiempo del *analogon*, una dialéctica negativa necesaria para reconocer negando es lo que otorga sentido al mí mismo (mi ego) y al otro, resulta necesario señalar el cambio de conceptos, ya no se trata del ego o yo simplemente en relación al otro presunto ego o yo -y que desde parágrafos anteriores en *Meditaciones Cartesianas* se denomina *el otro*; ahora es el término mí mismo y otro los vinculados por la empatía, y por esta dialéctica que los descubre y presenta en una relación mediada por los afectos, colocándolos en una posición de conocimiento mutuo; por ejemplo, cuando uno —un yo, un ego, un mí mismo— toca una puerta y escucha la pregunta del otro lado de la misma: “¿quién es?”, la respuesta inmediata y consiente es: “soy yo”, nuestro interlocutor no pensará “soy yo” en el sentido de yo mismo estoy tocando la puerta y yo mismo me estoy preguntando, escuchando y respondiendo —lo cual sería una psicosis—, el interlocutor reconoce esa respuesta empáticamente y tiene la vivencia del “soy yo” como otro que es un sí mismo, que responde asumiendo que quien pregunta lo hace como un sí mismo (otro ego) que para poder abrir la puerta ha de reconocerlo como otro, y en efecto, quien escucha la respuesta “soy yo” y abre la puerta no esperara encontrar un ente objeto, o animal, o cyborg, sino otro capaz de responder empáticamente “soy mí mismo”. Al encontrarse con ese otro en el mundo se sobrelleva la experiencia del otro, por un lado, representa un duro golpe al supuesto de que el yo en su versión egoísta puede determinar, explicar y modificar el mundo a placer; por otro, dicha vivencia complementa la experiencia trascendental del mundo abstraído de la naturaleza, esto es una condicionante de la aparición y transformación de la cultura, y el sujeto. Este *sí mismo encarnado* está dado en un horizonte abierto de otredad, nunca podrá cerrar su experiencia de los otros, por el simple hecho de que no puede vivenciar a cada uno de ellos, pero en tanto es capaz de buscar caminos y encontrarlos irá construyendo una perspectiva de reconocimiento inagotable —que no interminable— para extender su propia acción intersubjetiva, haciendo de sí mismo una alteridad en cada momento distinta y transformadora; “también pertenecen a este ámbito todas las correspondientes ilusiones, fantasías, puras posibilidades, objetividades eidéticas que se presentan como trascendentales, en la medida en que ellas están sometidas a nuestra reducción a la propiedad. Todas ellas pertenecen también al ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que yo soy en mí mismo en plena concreción o, como también decimos, a mi mónada.” (Husserl, 1997, p.139). Las producciones culturales y, podríamos

sostener, que también la sublimación le son esenciales al sujeto, el ámbito de construíste es un aliciente para poder salir de esa posición solipsista por una comunitaria; por ejemplo, podríamos señalar que las ilusiones y fantasías al sernos esencialmente propias también pueden aparecer en el otro, incluso, han de manifestarse como mundos a compartir, desde el lenguaje, desde la narración del cuerpo propio, incluso, se puede decir que, apelando a la empatía, hay un encuentro narrativo incesantemente entre cuerpos. Desde la perspectiva empática el cuerpo es un objeto que se ha puesto de moda para recriminarlo o para mostrar sus posibilidades; pensemos un poco en todos esos dispositivos de control que indican lo qué podemos o lo qué no podemos ser: operaciones, tatuajes, sexualidad, diversión, trabajo, hijos; es inevitable suponer que las mismas actitudes que muestran rebeldía a partir del cuerpo también son controladas y promovidas por esta sociedad:

Y el ambiente en el cual estamos es el ambiente del mercado, un mercado generalizado, una instancia que les dice a todo mundo: vamos, adelante, libera tus pasiones, libera tus pulsiones, te podemos proporcionar un objeto manufacturado, te podemos proporcionar un servicio mercantil, te podemos proporcionar una fantasía producida por los intereses culturales que te permitirá realizar todas tus apetencias sin excepción, tú puedes hacer lo que quieras. (Dufour 2011, pp. 2-3).

La forma en que se presenta el cuerpo en la actualidad es más apegado al mercado, la moda es una expresión determinante, ese gran amo que nos dice cómo y por qué mirar nuestra corporalidad y, más interesante aún: nuestro erotismo; hay una gran puerta a nuestras fantasías, éstas dejan de lado el mismo acto de ellas, es decir, toda fantasía es posible, o por lo menos los medios de comunicación nos la posibilitan; piensen, por ejemplo en todas las tendencias vigentes vinculadas al “erotismo” o a los modos de nuestra sexualidad, encarriladas por el cine, por la literatura, por las telenovelas o la música popular, por los anuncios comerciales donde se muestra una idea muy plana y mediata de eso que llamamos cuerpo; mostrándose un modelo general y, podríamos decir, hasta universal del mismo modo de postulación culturalmente aceptado, apegado exclusivamente a estereotipos, no dejando espacios para la identidad, para la diferencia, para ser otro desde las nuevas maneras de postrar nuestro cuerpo en el mundo. El fin de la fantasía, del ideal, la idea de que no hay límites moldean nuestro deseo en imágenes dadas, reservadas y enclaustradas en modelos deterministas que guían nuestro cuerpo, la carne que somos

no tiene posibilidades tiene condiciones, además de estar fijada por la moral; clasificado por el sociólogo francés Lipovetsky como revolucionario:

Es la revolución de las necesidades y su ética hedonista lo que, al atomizar suavemente a los individuos, al vaciar poco a poco las finalidades sociales de su significado profundo, ha permitido que el discurso *psi* se injerte en lo social, convirtiéndose en un nuevo ethos de masa. (1990, p. 52)

Dicho cambio o revolución no es otra cosa más que disfrazar esa moral corporal con la ética de la atomización, esto es, una época donde la exclusividad sobre el cuerpo es coordinada con una especie de poder mental o de autocontrol anímico, el discurso del *psi* al que se remite está emparentado con ese *mass media* repleto de una grandeza que no tiene pero que la sociedad de consumo se la nutre; *¿es posible hablar de un cuerpo propio ante las modas de cuerpos propios?* El nuevo ethos masificado en la exclusividad encaminada al desarrollo de entes iguales, la diferencia es ser iguales ante la diversidad, una ontología tan universal como decir que todos los hombres son animales racionales.

4. Husserl: entre el cuerpo y lo anímico

Detengámonos un poco en esta idea y viremos hacia el origen en una filosofía más enfocada al cuerpo: la fenomenología. Ésta juega con la evidencia de la existencia en el mundo a partir del cuerpo empírico y/o intencional: “Los otros y los animales son para mí tan sólo datos de la experiencia, en la virtud de la experiencia sensible que tengo de los cuerpos físico-orgánicos.” (Husserl 1997, p. 26) ¿Qué nos hace diferentes de los otros cuerpos del mundo? ¿Nuestro cuerpo tomando distancia de todos los otros cuerpos? O ¿nuestro cuerpo en relación con los otros cuerpos? Se menciona en la cita anterior que la única posibilidad de presentarnos en este mundo de la vida, en esta sociedad es justamente la posibilidad de tener la experiencia de un cuerpo físico-orgánico, es decir, la vivencia que sentimos de que somos “algo” y eso lo obtenemos a partir de asumir nuestra corporalidad, no racional, no política, no moral, sino *sintiente*, que en algún momento chocará con otras “cosas” que no son ella pero que ahí están. La diferencia estriba en asumir esa posibilidad, la existencia de otros cuerpos físicos-orgánicos que no puedo experimentar como parte del mío, pero que si puedo sentirlos, no sé si son como yo o son otra forma de cuerpos, únicamente me los encuentro y aparecen, como tal vez mi cuerpo se

aparece ante el de ellos; experimentándome y experimentándolos es como se constituye el entorno donde nos encontramos. Este mundo de la vida que se nutre de la experiencia mutua y en comunidad de objetos experimentándose es justamente la época que nos toca vivir, la sociedad y sus matices históricos es la responsable de ello, esa temporalidad no la señala del todo Husserl, sin embargo no podemos asumir que ese mundo de la vida es ahistórico o que tiene que ver con un mundo posible donde se corresponda y desarrolle plenamente su propuesta filosófica, no, su filosofía es un pensamiento vivo, del cuerpo presente, de quien lo lleva a lo práctico y lo coloca a disposición de los demás.

yo los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentado ese mundo —el mismo mundo que yo experimento— y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros. (Husserl 1997, p. 122).

La famosa *otredad* aparece no en la relación religiosa, moral o ética, llega a nosotros al mismo tiempo que encontramos otros cuerpos diferentes, claro, la forma en que nos relacionaremos con ellos es un asunto distinto; si los asumimos como iguales o diferentes, como dominados o dominadores, como amos o como esclavos, es una otredad distinta o una relación punitiva que incluye dispositivos de control, que bien valdría la pena pensar, sin dejar de lado que la experiencia del otro cuerpo aparece antes de todos esos matices que harán de nuestro cuerpo y del de los otros cuerpos un objeto, un sujeto, una *sexuación*, una letra, un discurso, un instrumento o un signo.

Yo, el *yo humano* (el yo psicofísico) reducido, soy, pues, constituido como miembro del *mundo*, como un múltiple *fuera de mí*, pero yo mismo constituyo todo esto en mi psique y lo llevo intencionalmente en mí. Si pudiera mostrar que todo lo constituido como propiedad, y por tanto también el mundo reducido, pertenecen a la esencia concreta del sujeto constituyente como determinación interior inseparable, entonces en la autoexplicación del yo se encontraría su mundo propio como en el *interior* y, por otra parte, recorriendo este mundo directamente, el yo se encontraría a sí mismo como miembro de las exterioridades del mundo, y distinguiría entre el mismo y el *mundo exterior*. (Husserl 1997, p.132).

Más allá y junto al cuerpo que se es, ese yo, en su experiencia psicofísica y anímica, hace extender su mundo al mundo de todos, es decir, ha de generar una síntesis para poder explicarse al mismo tiempo que se entiende en un mundo con otros yos, o por lo menos lo asume como la posibilidad más

indicada para que su estado de vivencias anímicas, ya no sólo corporales, pueda desarrollarse. El cuerpo, psicofísico y anímico, jamás escapa a la época, a su historicidad, está revestido por una cultura, por una sociedad, por una moral; por ejemplo, es un cuerpo sexuado al mismo tiempo que esa sexualidad se recubre con la moralidad, eso que Freud llamará *represión*, cuya vuelta sobre sí misma, la mera posibilidad de su resurgimiento, alejándose de las modas corporales, puede ser el erotismo.

5. El cuerpo sexuado y el cuerpo erotizado

Iniciemos a pensar un poco más el asunto de “todos esos matices que harán de nuestro cuerpo”, en relación a la sexualidad y las formas de reprimirla —y como resurge con el erotismo—; en 1905 aparece una de las obras más emblemáticas de la cultura occidental: *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud publica este texto sosteniendo a lo largo del mismo tres ejes fundamentales: primero, al nacer somos sujetos envueltos en una bisexualidad y tomamos la elección de nuestra sexualidad muchos años después, aunque la infancia es determinante en la *idealización* como elemento determinante en una elección; segundo, los niños son unos perversos polimorfos que manifiestan prácticamente todas sus posibilidades en las llamadas etapas sexuales infantiles envueltas por la pulsión que se gesta en esa misma experiencia; tercero: la sexualidad prácticamente está acotada por la represión con la que nos condiciona la cultura desde nuestro nacimiento para permanecer en ella. La sexualidad se relaciona directamente con los primeros años de vida, en la infancia:

hace ya mucho tiempo, el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales —en el sentido habitual del término—. ¡Y parece mentira que todo un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo! Pero en lo que atañe a la «expresión» del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuanto miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón. (Freud 2007/VII, p. 121)

Dos cosas llaman la atención de la cita anterior, primero, ese reclamo del filósofo alemán en relación al olvido del tema de la sexualidad en la práctica cotidiana de la misma y que él considera de suma trascendencia en la comprensión de lo subjetivo; es importante recordar que Schopenhauer postula

nuestra posibilidad como sujetos en la voluntad misma de existir, donde la sexualidad desarrolla un papel primordial, aunque terminará diciendo en el *El mundo como voluntad y representación*, que esta voluntad acabara por negarse a sí misma (Schopenhauer, 2005); sin embargo, él pone el dedo en la llaga al virar al tema de la sexualidad, ya que en su época se apelaba más bien al sujeto netamente encaminado por la vía de la razón y vestido con trajes sistemáticos y llenos de categorías trascendentales. Otro punto que valdría la pena subrayar es el mencionado por Freud en relación al Eros de Platón, ya que ahí sitúa la equivalencia entre la sexualidad y Eros, un amor sexuado o una sexuación erotizada, ¿a qué Eros se refiere, al que defiende Platón en el diálogo del Banquete o a todas las posiciones del mismo por parte de los personajes en el mismo texto? Asumo que remite al Eros de Platón y al de Alcibíades. Para Platón el Eros es ese amor que Diotima nos recuerda que se engendra en la fiesta donde se lisonjea el nacimiento de Afrodita, cuyos padres son Poro (el Recurso) y Penía (la Pobreza), ésta última “aprovechada” que el primero estaba ebrio copuló con él y así se engendró Eros, la autenticidad del amor se localiza entre el recurso y la pobreza llevada a cabo en la dialéctica de la embriaguez, por tal motivo, una posibilidad del Eros referido por Platón se vincula exclusivamente al asunto de la embriaguez, de la sexualidad que acaba por manifestarse en un tercero, dos cuerpos hacen uno; ésta unidad que también es un cuerpo necesariamente buscará otro cuerpo para complementarse en un tercero y así infinitamente. El erotismo es la prolongación infinita de este nacimiento, que devenimos siendo al mismo tiempo que enmarca nuestra diferencia con lo nuevo; el ser amantes —descendientes de Eros— implica la posibilidad de pasar del *cuerpo – erotizado* a la constitución de una subjetividad diferente. Alcibíades es el amante “más sobrio” en el Banquete, señala a su amor real, de carne y hueso, tiene nombre: Sócrates. Alcibíades llega seducido por el vino, por la verdad que el vino le provoca al encarnar con las palabras, borracho grita en el banquete al que no ha sido invitado: “Voy a decir la verdad” “os diría bajo juramento qué sensaciones he experimentado personalmente por efecto de sus palabras y sigo experimentando ahora todavía.” (Platón 1990, p. 592). La verdad, sostiene Alcibíades, *es mi verdad, la única verdad posible* para todo tiempo y momento, no interesan las otras verdades o la Verdad del amor o del Eros, lo que siente él no es asunto de epistemologías o de metafísicas, más bien es una política de poder por otro, es una ética del dominio por otro, es una ontología donde el ser es devenir de dos que le otorga certeza de existir afectivamente desde sus

palabras. Una lección lateral de este borracho es vivenciar que la palabra es fundamental para reconocerse enamorado, ni miradas o silencios, sino poder verbalizarlo en un sentido de *hacer*, de ser.

En *El cantar de los cantares* leemos en el versículo 1:2 “Bésemelo con los besos de su boca, porque tus expresiones de cariño son mejores que el vino.” (1987, p. 850). Los besos de la boca son las palabras mencionadas por el amado, que al ser escuchadas provocan que vibre el cuerpo y el deseo se mantenga creciendo, son expresiones que dan muestra de la verdad de un amor comprendido más allá del vino, es decir, aparece un tercer plano de vivencia amorosa: el de la palabra y lo Real, son uno solo, la palabra es realidad-acción y la realidad solamente aparece mediante la palabra, un vínculo que fusiona la existencia de la unidad de dos en la diferencia de su deseo.

Los otros dos planos se refieren, primero, al que encontramos en la sobriedad donde se dan razones para amar; el segundo está amparado por la embriaguez, la locura destapada por las palabras sólo nos lleva a señalar con nuestro cuerpo al otro cuerpo que decimos amar. Pero ese tercer plano va más allá de la locura:

Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque el amor es tan fuerte como la muerte, la insistencia en la devoción exclusiva es tan inexorable como el Seol. Sus llamaradas son las llamaradas de un fuego, la llama de Jah. Las muchas aguas mismas no pueden extinguir el amor, ni pueden los ríos mismos arrollarlo. (1987, 8:6-7, p. 854)

La palabra *sello* es exigencia de evidencia, de garabato, de raya, de marca, de palabra impregnada en el epicentro mismo del sujeto, el símil de corazón en canje con ser o sujeto; esta reivindicación del amor-palabra-repetición como paralelo a la muerte o al Seol, es decir, la fuerza o la pulsión desplegada desde el amor es vista como contraparte del aniquilamiento o de esa morada de espacio agonizante u oscuro (Seol), o se ama o se muere, el único horizonte posible del amor es el tiempo como un espacio contraponiéndose a la muerte; es el deseo que agarra la corriente de los ríos hasta inclinarla a la vida o al aniquilamiento, es más vital desear vivir desde la práctica del amor y no desear que nuestro deseo tienda al aniquilamiento, a la muerte que tiene su reflejo en el recuerdo tras el alejamiento del cuerpo propio y del cuerpo de los otros; Eros fenecer al momento en que abandonamos nuestra corporalidad, esa voluntad sintiente que brota en el erotismo.

6. Comentarios finales

Los asuntos del amor carnal, del erotismo se reencamina al amor-poético, ¿qué es este amor-poético? Es el ejercicio de escribir, de leer, de asumir una realidad de la palabra y con ella una posibilidad abierta por transformar lo Real a partir de todos los afectos, los razonamientos, de lo traficado que ha sido verbalizado en la escritura, escribir es una acción de amor por lo diferente, encaminándonos hacia una *erótica desde la letra*; es decir, desde el cuerpo propio ante el cuerpo de los otros, y de forma empática, hay un puente de comunicación, de reconocimiento entre sujetos, que abre la posibilidad de crear, de narrarse como sujeto y hacer cultura sublimando las afectividades.

Repetir es re-significar, volver a inscribir los asuntos del amor en la carne y la conciencia de los amados, asomando la novedad en la existencia misma; lo que existe siempre ha existido antes, pero ahora se trata de reiniciarlo, de darle un sentido distinto al dispuesto por una historia cronológica, cambiarlo por una historia poetizada, eso es abordar un sentido del lado de la existencia y no de la muerte.

Este cuerpo que ama, que se comunica, que le da sentido a la conciencia, mostrando con ello, nuevas posibilidades de presentar un sentido propio, una ontología desde la carne construida cuerpo; dicha construcción posiciona un mundo diferente para cada cuerpo y para el conjunto de los cuerpos llamados sociedad, por ello, todas las posibilidades muestran nuevas subjetividades. Las formas en las que se posiciona el cuerpo en la época actual también son críticas a las antiguas posturas corporales, donde desaparecían o se reprimían nuestras extremidades, nuestros sentidos y, hasta, nuestros, órganos; ahora, toda subjetivación antepone al cuerpo, existimos por un y desde un cuerpo.

Referencias

- Agustín, San, (2007), *La ciudad de Dios*, Club de lectores, Argentina.
- Agustín, San., (1996), *Confesiones*, Lumen, Argentina.
- Descartes, R., (1992), *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México.
- Freud, S., (2007), *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual (1901-1905) VII*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Husserl, E., (1997), *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid.
- Lipovetsky, L., (1990), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.
- Lizarro, D., & otros., (2016), "Entrevista a Dany-Robert Dufour". Disponible en: http://version.xoc.uam.mx/MostrarPDF.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=8202&-archivo=7-577-8202laj.pdf&titulo=Entrevista a Dany-Robert-Dufour
- Onfray, M., (2008), *La fuerza de existir*, Anagrama, Barcelona.

- Platón, (1990), *Diálogos (El banquete o del amor)*, Aguilar, Madrid.
- , (1987), *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*, Watchtower Bible and Tract Society of New York.
- Schopenhauer, A., (2005), *El mundo como voluntad y representación*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vigarello, G., (2005), *Historia del cuerpo. Volumen 1, Del renacimiento al siglo de las luces*, Taurus, Madrid.