



EL HORMIGUERO Psicoanálisis ◊ Infancia/s y Adolescencia/s

¿QUÉ PUEDE UN CUERPO?

PAISAJES Y CARTOGRAFÍAS DE LOS CUERPOS DESEANTES

DENISE NAJMANOVICH

denisenajmanovich@gmail.com

¿Qué puede un cuerpo? Paisajes y cartografías de los cuerpos deseantes

Nota Editorial

En el presente trabajo Denise Najmanovich nos comparte un amplio, riguroso y profundo recorrido atravesando postulados de variados autores, en relación al modo en que se ha pensado y abordado el cuerpo históricamente desde la ciencia, para introducir valiosos interrogantes y propuestas desde una perspectiva que tomará como referencia a la mirada de Baruch Spinoza. Afirma que ni los enfoques “psico-somáticos”, ni los abordajes tan a la última moda “psico-neuro-endócrino”, han abandonado el marco referencial del imaginario del cuerpo de la modernidad. Asimismo plantea que ya en el siglo XVII Spinoza propuso interrogaciones que permiten componer nuevas y diversas cartografías: ¿Qué puede un cuerpo? ¿De qué es capaz? La autora sugiere abandonar la creencia en un objeto-cosa observado por un sujeto distante que va a crear una teoría universalmente válida, para pasar a gestar nuevas prácticas de pensamiento en las que se reconfigure la relación entre los saberes biológicos y culturales. Propone un pensar inmanente en el que la naturaleza no es algo dado, fijo, terminado, sino una *poiesis* (producción-creación de sí) sin principio ni fin, arribando a que la comprensión de nuestra existencia como cuerpos deseantes nos lleva a abandonar el mecanicismo y, más en general, las ilusiones del ser, y las pretensiones del deber ser. La propuesta de la autora es construir cartografías capaces de albergar la singularidad y la diversidad de los cuerpos deseantes, explorando los modos de existencia para entender lo que cada cuerpo puede, lo que podemos juntos, lo que nos es común.

Palabras clave: Cuerpo; cartografías; singularidad; *poiesis*.

What can a body do? Landscapes and cartographies of desiring bodies

Editorial Note

In the present work Denise Najmanovich, shares a broad, rigorous and deep journey, crossing postulates of various authors, in relation to the way in which the body has been historically thought and approached from science, to introduce valuable questions and proposals from a perspective which she will take as a reference to the look of Baruch Spinoza. She affirms that neither the “psycho-somatic” approaches, nor the “psycho-neuro-endocrine” approaches that are so trendy, have abandoned the referential framework of the body imagery of modernity. She also states that already in the seventeenth century Spinoza proposed questions that make it possible to compose new and diverse cartographies: What can a body do? What is it capable of? The author suggests abandoning the belief in an object-thing observed by a distant subject who is going to create a universally valid theory, in order to develop new thought practices in which the relationship between biological and cultural knowledge is reconfigured. It proposes an immanent thinking in which nature is not something given, fixed, finished, but rather a *poiesis* (production-creation of oneself) without beginning or end. Arriving at the understanding of our existence as desiring bodies leads us to abandon the mechanism and, more generally, the illusions of being, and the claims of ought to be. That is why the proposal is to build cartographies capable of housing the singularity and diversity of desiring bodies, exploring the modes of existence to understand what each body can, what we can together, what is common to us.

Keywords: Body; cartographies; singularity; *poiesis*.

Reseña curricular

Dra. Denise Najmanovich. Epistemóloga. Doctora por la PUC-San Pablo. Master en Metodología de la Investigación Científica. Bioquímica UBA. Profesora de la Maestría

EL HORMIGUERO Psicoanálisis ◇ Infancia/s y Adolescencia/s

en Psicología Educativa UBA. Trabaja en temáticas relacionadas con el enfoque de la complejidad, subjetividad, corporalidad y redes. Ha publicado entre otros libros: *El mito de la objetividad. Mirar con otros ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo. El juego de los vínculos. Subjetividad y lazo social: figuras en mutación* y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Página WEB: www.denisajmanovich.com.ar

¿Qué puede un cuerpo? Paisajes y cartografías de los cuerpos deseantes

Nuestra cultura occidental moderna se ha construido sobre la disociación entre el cuerpo y el alma, el individuo y el colectivo, el hombre y la naturaleza. El hombre fue separado imaginariamente de la comunidad, la persona del organismo, la humanidad del cosmos. Un foco estrecho, fijo y rígido delimitó nuestra concepción del cuerpo a lo que podía explicar la mecánica, descuartizándolo en sistemas y aparatos desacoplados para poder estudiarlo en la mesa de disección o en el laboratorio. Y luego se pretendió re-ligar, articular o integrar lo que antes habíamos desmembrado. El resultado ha sido un modelo digno del Dr. Frankenstein. Ni los enfoques “psico-somáticos”, ni los abordajes tan a la última moda “psico-neuro-endócrino”, han abandonado el marco referencial del imaginario del cuerpo de la modernidad. No es posible pensar un cuerpo vivo sumando capas separadas. Aun así, este esfuerzo de articulación ha brindado aportes valiosos. Pero es preciso comprender que al tender puentes la disociación se mantiene incólume (igual que las orillas de un río siguen igual de distantes aunque podamos cruzar de un lado al otro). Esta aparente superación de los enfoques disociados tiene un precio: creer que hemos resuelto un problema que ni siquiera llegamos a plantear adecuadamente. Por eso entiendo que el desafío crucial que afrontamos hoy es arriesgarnos a hacer nuevas preguntas que no resulten aplastadas con el peso de las nuevas respuestas.

A diferencia de los modelos que proponen una mera yuxtaposición de perspectivas considero que el desafío actual para pensar una corporalidad vital es aprender a pensar de modo no-disociado, complejo y dinámico.

La disociación fue un *patrón* conceptual que desligó la creación y la criatura, la producción y el producto, la materia y la actividad, privilegiando siempre lo estable e invisibilizando, desvalorizando o directamente negando el devenir. En suma, hemos

heredado una concepción que siempre ha preferido la simplicidad mecánica respecto a la complejidad de la vida.

No se trata ahora de dar vuelta la tortilla, ni de seguir criticando lo establecido, pues ya tenemos una sobredosis de crítica sin que de ello haya surgido, ni vaya a gestarse, otro modo de construir sentido. Gilles Deleuze, siguiendo el camino de Spinoza, nos propuso otra ética-estética del conocimiento, que no queda cautiva en la crítica: la del acto de creación. No se trata tanto de abandonar el mecanicismo, sino de gestar otros paisajes que nos permitan pensar la experiencia del cuerpo viviente. Pero hacer existir algo nuevo exige atrevimiento y cuidado, potencia y delicadeza, porque nos han formado en ese imaginario disociado y todavía creemos que se trata de un descripción objetiva.

Hasta ahora el pensamiento occidental se ha cuestionado *¿Qué es un cuerpo?* Este modo de interrogar solo admite como respuesta teorías esencialistas construidas desde la perspectiva de una eternidad inmutable lo que impide pensar el cuerpo vivo. Entonces los patólogos se dedicaron a diseccionar los cadáveres con sus escalpelos y los biólogos moleculares interrogaron muestras en sus probetas. Los saberes obtenidos no fueron inútiles ni despreciables, pero ha generado una noción desvitalizada de la vida corporal.

Más adelante profundizaremos en estos modos de objetivar el cuerpo, lo que permiten y lo que impiden. Ahora sólo quiero enfatizar que no ha sido ni es la única forma de comprender la corporalidad. Ya en el siglo XVII Spinoza propuso otras preguntas, que nos permiten componer nuevas y diversas cartografías: *¿Qué puede un cuerpo? ¿De qué es capaz?*

Como veremos a continuación estos dos modos tan distintos de interrogar nos llevan no sólo a concebir paisajes de la corporalidad completamente diferentes, sino

también a repensar nuestra relación con la naturaleza, con los otros y con nosotros mismos. No sólo se diferencian en sus propuestas, sino que uno nos deja encerrados dentro de sus marcos mientras el otro nos invita a pensar sin término. El iluminismo moderno echó luz sobre algunos aspectos de nuestra experiencia y dejó en las sombras o directamente invisibilizó muchos otros. El problema es que pretendió que su visión era universal, cuando no podía ser más que parcial, pues toda observación es necesariamente corporal, situada, focalizada. El conocer esta limitación amplía nuestra potencia y el negarla solo aumenta nuestra prepotencia.

Objetivación, mecanización y cosificación del cuerpo en las grillas cartesianas

“La anatomía se hizo tan básica para la concepción occidental que asumió un aura de inevitabilidad” [...] Ninguna inclinación natural exige buscar la verdad en un cadáver desmembrado. La disposición y la curiosidad por observar se confundieron con la habilidad para anatomizar. Aunque muchas culturas antiguas abrieron y escudriñaron el interior de animales y humanos, no todas miraron de la misma forma ni vieron las mismas cosas. Shigehisa Kuriyama (en Najmanovich 2009 p. 7)

Desde los albores de la Modernidad empezó a expandirse y fortalecerse una perspectiva matematizante afín al espíritu de la dominación de la “salvaje” naturaleza. Galileo lo expresó de un modo contundente cuando afirmó que el libro de la naturaleza había sido escrito en caracteres matemáticos. El cálculo newtoniano suministró el *patrón* que domesticó al infinito naciente. La sociedad que se había atrevido a extender los horizontes del enclaustrado mundo medieval pronto reemplazó los muros monacales por las coordenadas y la racionalidad cartesiana (que extrañamente es concebida como

incorpórea y masculina). Esas grillas geométricas resultaron tan opresivas como las paredes de los conventos, y por ser menos notorias son aún más peligrosas.

En este mundo de abstracción matemática la naturaleza se hizo ajena y al mismo tiempo el cuerpo perdió la vida. Fue reemplazado por el cadáver pues éste podía fijarse en las grillas del método mecánico que permitía “explicar la vida sin la vida” (Canguilhem,1976). La concepción del hombre-máquina fue el producto de esta imaginación nacida de la disección cadavérica que se expresó con los algoritmos de la matemática lineal. La fisiología de laboratorio construida desde esta metáfora maquinaica tampoco pudo abordar al ser vivo en el encuentro.

La visión que la cultura occidental privilegió no fue la del ojo corporal-sensible-afectivo frente a un mundo en transformación, sino aquella que puede proveer el “ojo de la mente”, al que se supuso capaz de observar las ideas puras e inmutables detrás de las percepciones variables y heterogéneas. Esa presunta mirada mental, capaz de prescindir de los sentidos, no existe en ningún lado más que en la imaginación moderna, que se cree a sí misma una razón desencarnada. Lo que efectivamente se construyó fue un régimen de la mirada distanciado, fijo, esterilizado y estandarizado y, sobre todo, incapaz de percibirse a sí mismo. Esa mirada objetivante no puede ver el cuerpo vivo, deseante, cambiante, afectivo, puesto que está metodológicamente obligada a construir un objeto, un mecano (una mercancía). No en vano el referente de la objetividad del cuerpo ha sido (y sigue siendo) un cadáver en conserva (¡hasta los cadáveres cambian si no los fijamos en formol!) o un espécimen de laboratorio.

Descartes fue uno de los actores más destacados de este proceso de construcción de la experiencia moderna del cuerpo disociado a la vez de la vida, del alma, y de los otros. En su *Discurso del método* sostuvo: “

Examiné atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. (Descartes, 1984, p.84)

Este famoso párrafo recorrió el mundo hecho consigna: *Pienso, luego existo*. En un giro revolucionario de inmensas consecuencias Descartes escindió al sujeto de su cuerpo y lo enfrentó a la naturaleza. Sin embargo, aun cuando el alma fue considerada absolutamente independiente del cuerpo se le atribuyó la capacidad de dominarlo, es decir, imponerse a los instintos y pasiones. Esta absurda pretensión fue descrita por Spinoza como la ilusoria fundación de un “imperio dentro de otro imperio” (Spinoza, B. 1984, p. 122). Hasta hoy sufrimos las consecuencias de este desatino que fundó el reinado de una mente desencarnada pero presuntamente capaz de ejercer una acción “domesticadora” sobre el cuerpo (que es como creer que un fantasma puede dirigir una máquina).

Dado que los dilemas del dualismo que enfrenta al cuerpo con la mente surgen de la forma misma en que ha sido planteado, no tiene sentido alguno intentar

solucionarlos. Conviene más bien desandar el camino para poder salir de la maraña conceptual en la que estamos aún atrapados.

La forma contemporánea del dualismo comenzó con la creencia en una naturaleza mecánica compuesta por átomos independientes moviéndose en el vacío. En un mundo así la organización en general y la vida en particular resultan muy improbables. Es por eso que Jaques Monod llegó a plantear, sin sonrojarse siquiera, que nuestra existencia, y en general la de todos los seres vivos, es el resultado del azar cósmico:

El universo no estaba preñado de vida, ni la biosfera del hombre.

Nuestro número salió en el juego de Montecarlo ¿Qué hay de extraño en que, igual que quien acaba de ganar mil millones, sintamos la rareza de nuestra condición (J. Monod en Najmanovich 2009, p. 8)

Muchos pensadores se han sentido incómodos – por decirlo de una manera delicada - con esta concepción mecanicista de la vida. Bichat, el gran fisiólogo, sostuvo una concepción opuesta, afirmando que: decir que la fisiología es la física de los animales, es dar una idea extremadamente inexacta; desearía decir que la astronomía es la fisiología de los astros (Bichat, F. 1852)

Dar la vuelta a los problemas solo nos deja del otro lado manteniendo el modo dicotómico en que fueron planteados. Intentaremos soltar amarras para emprender una travesía capaz de incluir diversos modos de focalizar y configurar la experiencia y el pensamiento de lo corporal en sus múltiples dimensiones. Un viaje sin meta a la que arribar, que nos permita pensar una corporalidad viva y deseante inextricablemente unida a la trama *poiética* de la naturaleza.

Pensar el cuerpo vincular en la trama de la vida

El cambio que propongo no se limita a crear nuevos conocimientos sino que implica una forma diferente de concebir, producir, compartir y expresar el saber. Supone ante todo abandonar la creencia en un objeto-cosa observado por un sujeto distante que va a crear una teoría universalmente válida. Para lograrlo tenemos que deshacernos de las grillas cartesianas y romper con el hechizo de la trascendencia, que pretende que el hombre es una excepción a la naturaleza y que la razón es independiente del cuerpo. Esta tarea supone también la ruptura de los cercos disciplinarios que confinaron el saber del cuerpo en compartimentos estancos. Se trata por lo tanto de gestar nuevas *prácticas de pensamiento* en las que reconfiguremos completamente la relación entre los saberes biológicos y culturales.

Como ya he señalado, no tiene sentido suturar lo que se desgarró. Tenemos que romper el hechizo racionalista que inventó el dogma de la independencia del saber, de los cuerpos y de las personas entre sí. También nos hizo creer que era posible mirar la naturaleza desde afuera sin afectarla y sin ser afectados por ella. Dejar atrás el mito de que es posible una representación objetiva de una realidad separada de quien la observa (¿cómo podría observarla si no tiene contacto visual con ella?). Aceptar las paradojas de una mirada implicada, sensible, afectiva, activa para *hacerle lugar a un pensar que nace de la vitalidad de la vida y nos conecta con el sabor del saber*.

Si abandonamos el imaginario disociado en el que hemos sido formados y entramos al paradójico mundo de la complejidad podremos darnos cuenta que la cultura no es aquello que ha producido un espíritu incorpóreo, sino que es el fruto del cultivo colectivo de los modos de vivir. La vida tampoco es una entelequia, ni un aliento que mueve a la máquina, sino la expresión de nuestra naturaleza corpórea.

Propongo un pensar inmanente en el que la naturaleza no es algo dado, fijo, terminado, sino una *poiesis* (producción-creación de sí) sin principio ni fin. La cultura

no es una esfera trascendente, sino el cultivo, la afectación mutua en el que cada criatura se gesta y deviene en los encuentros. Desde esta mirada, la cultura no es una esfera trascendente sino una producción de una naturaleza activa y creativa. La idea de una naturaleza independiente de la cultura o de un cuerpo que no es afectado por las formas de vida, es un lastre de la concepción mecanicista que necesitamos soltar para poder pensar el cuerpo vivo, y por lo tanto activo-afectivo, y sus transformaciones en el vivir. Del electrón a la galaxia, pasando por la ameba, la escarola, el cocodrilo, o los seres humanos, los cuerpos no son mera extensión inerte en el espacio vacío, ni materia bruta, sino *una materia activa, vibrátil*, capaz de afectarse, de alterarse, de influirse mutuamente.

A diferencia de la tradición platónico-aristotélica que heredó y mantuvo la ciencia mecanicista, para Spinoza la materia misma es activa y productiva. Su propuesta es completamente diferente a la de Newton, pero curiosamente cercana a la de Einstein (que vincula por primera vez en la modernidad la masa y la energía revolucionando para siempre nuestra imagen del mundo). Esta concepción dinámica y entramada de Spinoza tiene una gran afinidad con los desarrollos contemporáneos de la complejidad. Entre estos últimos es particularmente valiosa la perspectiva que nos presenta Henri Atlan en su extraordinario libro *Entre el cristal y el humo*. En él nos advierte sobre el absurdo implícito en seguir sosteniendo el debate entre el mecanicismo y el vitalismo cuando las barreras disciplinarias que separaban tajantemente la física, la química y la biología se están desvaneciendo para dar paso a una físico-química-biológica que ha forjado una concepción de la materia y de la vida completamente diferente a las tradicionales de la filosofía esencialista y de la ciencia mecanicista (Atlan, 1990).

En sintonía con la tradición inmanente, las ciencias de la complejidad hoy también nos muestran cuerpos que se forman, conforman y transforman en los

encuentros. Ya no se trata de cuerpos aislados en el vacío, sino vinculados dinámicamente, afectados de infinitos modos, pertenecientes y partícipes de la matriz generativa que es la naturaleza toda.

Al abandonar el escenario mecánico y entrar al paisaje de la trama de la vida tenemos que dejar atrás los presupuestos que organizaron el conocimiento en la modernidad y gestar nuevas preguntas para encontrar, habitar y explorar el cuerpo viviente. Un cuerpo deseante que ya no es un objeto, que no está dado de una vez para siempre, sino adviniendo y deviniendo, componiendo y descomponiendo, naciendo y muriendo. Un cuerpo que nunca es sino que siempre va siendo. Paradójicamente, las preguntas que habilitan hoy una nueva cartografía ya nos las ofreció Spinoza en el siglo XVII: *¿Qué puede un cuerpo? ¿Cuál es su potencia? ¿Qué lo produce y qué genera? ¿Cómo varía? ¿Cómo es afectado y cómo afecta? ¿Qué lo mueve y a quienes mueve? ¿Qué lo conmueve?* Esas preguntas no refieren a un “objeto cuerpo” independiente, sino que nos invitan a pensar la corporalidad como una organización dinámica que nace, vive y muere, entrelazada con otros cuerpos. Desde esta mirada todos los cuerpos son activos, todos son afectados-alterados-transformados en los encuentros. Aún podemos distinguir entre los cuerpos vivientes y los inorgánicos, pero sabiendo que todos son activos, todos emergen y se transforman por sus afecciones mutuas. Aunque sus configuraciones sean diferentes, todos los cuerpos son expresiones de la naturaleza *poiética*, que los crea y recrea mientras dure su existencia.

En las últimas décadas está empezando a crecer otra propuesta: subvertir completamente el marco conceptual, y hacerlo hasta tal punto que ya no admitamos un marco fijo y único. Se trata entonces de atrevernos a la aventura interminable de componer *cartografías dinámicas* para poder pensar(nos) como cuerpos en devenir aceptando nuestra implicación en la producción de sentido, y abrir así las producciones

a la multiplicidad de concepciones y a sus tensiones. *Un campo problemático vivo en lugar de un muestrario de certezas.* Una exploración implicada del inagotable y cambiante territorio de nuestra experiencia del mundo como seres corpóreos, vivientes, singulares y por tanto diversos, compuestos y complejos. Un mismo cuerpo puede ser experimentado como cuerpo fisiológico, cuerpo afectivo, cuerpo erótico, cuerpo vibrátil, cuerpo pensante, cuerpo sin órganos, cuerpo vincular, (notar que no se trata de distinciones disciplinarias sino de dimensiones de la existencia y experiencia de la corporalidad). Ningún discurso puede dar cuenta de todas las dimensiones de nuestra existencia y vivencia corporal. No se trata de un defecto de las palabras, ni de una carencia de nuestro sistema cognitivo: la representación es una ilusión vana que no corresponde a la naturaleza del lenguaje (Najmanovich, 2016)

Las dimensiones de la corporalidad no son “partes” del cuerpo, son modos de focalizar nuestra experiencia como seres corpóreos. Un proceso que puede realizarse de muchos modos diferentes. Para entenderlo puede ser útil una analogía. Pensemos por ejemplo en una mancha de color: en ella podemos distinguir en el tono, la saturación, la luminosidad, pero de ningún modo pensaremos que estas dimensiones existen separadas, o que son las únicas que expresan nuestra percepción del color y menos aún el modo de existencia de aquello que produjo nuestra experiencia del color. Esta diversidad de experiencias no implica separación alguna en el color mismo y por lo tanto no hay nada que articular.

Para no seguir agregando suturas y emparches a un esquema disociado es preciso pensar los procesos generativamente en lugar de descomponerlos para luego rearmarlos mecánicamente. Aunque podamos distinguir muchas dimensiones, estas no existen disociadas, todas son partes inextricables del proceso *poiético* de la naturaleza como un todo que es a la vez heterogéneo, dinámico e integrado. Todo cuerpo singular

será entonces parte de este proceso común de expresión de la naturaleza entendida como una infinita trama *poiética*, es decir, productiva-creativa-generativa. Esta concepción que puede ser nueva para muchos de nosotros tiene una larga tradición tanto en los márgenes como fuera de las fronteras de nuestra cultura. Entre las diversas propuestas quiero destacar la de Baruj Spinoza por su potencia y actualidad. Este pensador se atrevió ya en siglo XVII a concebir la naturaleza como una eterna producción de sí misma y concibió al ser humano como parte inextricable de ella. Al repatriar al hombre al seno de la naturaleza, la mente y el cuerpo dejan de estar separados y enfrentados. El orden trascendente establece siempre una relación de dominación y concibe el poder como control y potestad en lugar de pensarlo como potencia productiva. Al deshacerse de la trascendencia, también eliminó cualquier pretensión de dominio ya sea religiosa o laica.

La delicada geometría de su *Ética*, como la calificó Borges, nada tiene que ver con la geometría analítica creada por Descartes ni con el cálculo newtoniano. A diferencia del mundo mecánico que nos legaron estos pensadores, Spinoza nos ofreció un universo-diverso, una naturaleza completamente entramada, activa, en perpetua transformación. Su concepción de la geometría era generativa (más afín a la geometría fractal contemporánea que a los postulados euclidianos). Su pensamiento no procedía por descuartizamiento y recomposición sino que buscaba comprender los procesos en su integridad. Desde esta mirada, la naturaleza como totalidad infinita se produce a sí misma, una trama sin tejedor, una matriz generativa infinita de *entrecambios* que no tiene patrón, en la que nada está aislado y en la que toda entidad singular precisa de las demás para existir perteneciendo todas a la trama común de la naturaleza.

¿Porqué “*entrecambios*” y no “*intercambios*” como estamos acostumbrados?
Para destacar el hecho de que no se trata de meras interacciones externas, sino de

encuentros que afectan, alteran, transforman el cuerpo, lo mueven, pero también lo conmueven, lo cambian y no sólo lo desplazan. La metáfora mecánica todavía es la hegemónica en nuestra cultura, aunque cada vez más cuestionada incluso en las ciencias. A partir de ella concebimos una naturaleza conformada por átomos aislados que se relacionan exteriormente, es decir, sin “cambiar su esencia” o, lo que es lo mismo, sin ser afectados en el proceso. Los físicos comprendieron ya en el siglo XIX que esto sólo puede ocurrir en un mundo ideal (y por lo tanto imaginario), pero jamás se da así en la naturaleza.

En la concepción spinoziana la naturaleza es una trama *poiética* en la que están embebidas una infinidad de entidades singulares que se forman y transforman al afectarse mutuamente. Se trata de una unidad heterogénea siempre en proceso (Najmanovich, 2005). En términos más contemporáneos podríamos decir que participamos de una infinita danza *autopoiética* por la que toda la naturaleza se gesta a sí misma en un devenir sin principio ni fin. Todos los cuerpos son producidos en ese proceso continuo, todos están entramados en la matriz generativa, y por lo tanto ninguno es independiente. Sin embargo, los cuerpos vivientes se distinguen de los demás cuerpos porque tienen autonomía aun estando ligados a la naturaleza. ¿Cómo surgió y qué límites entraña esta autonomía? Maturana y Varela, han descrito maravillosamente la generación de los seres vivos como un “bucle” en el proceso *poiético* de la naturaleza. El surgimiento de la vida ocurrió cuando una red de transformaciones dinámicas capaz de producir sus propios componentes produjo una membrana y, a su vez y paradójicamente, esa membrana se volvió condición de posibilidad del operar de la red metabólica que lo produjo. Para comprenderlo es preciso entender que se trata de *un círculo, pero no vicioso sino virtuoso*, por el cual “el ser vivo se produce a sí mismo como si se levantara por sus propios cordones: el

metabolismo produce la membrana-borde que permite la continuidad del operar metabólico” (Maturana, H. y Varela, F. 1990). El cierre del sistema productivo sobre sí mismo, genera una distinción entre un adentro y un afuera que el ser vivo sostiene activamente. Por ese motivo propongo pensar el proceso de producción del ser vivo por sí mismo como un proceso de *autopoiesis finita embebido en la autopoiesis infinita de la naturaleza*. El cierre sobre sí mismos de los seres vivos produce una clausura operacional –el ser vivo sigue las normas de su sistema de producción, por eso es autónomo- pero es a la vez, paradójicamente y sin contradicción alguna, un sistema abierto que intercambia materia y energía con su entorno.

La relación “arquitectónica” que liga a los cuerpos vivos con su medioambiente es la una existencia finita *embebida* en una naturaleza infinita con la que *entrecambia* mientras el cuerpo exista, es decir, mientras dura la vida. Los seres vivos expresan a la naturaleza de un modo diferente que las entidades inorgánicas. Su organización como hemos dicho ya, es producto de un cierre o bucle que genera procesos *autónomos, pero jamás independientes* (Najmanovich, 2008). Mientras hay vida hay entrecambio, o dicho de otro modo: toda vida es convivencia.

La concepción mecanicista y la *poiética* son dos modos completamente diversos de producción de sentido, y no meramente dos paradigmas o teorías. Entre ellas hay diferencias éticas, estéticas, sensibles, prácticas y no meramente conceptuales. Se trata de dos formas de habitar, de explorar, de sentir y pensar la corporalidad completamente diferentes y no meramente del enfrentamiento entre dos argumentaciones contradictorias. En tiempos de Spinoza la modernidad recién estaba en sus inicios y la dicotomía cuerpo-mente no configuraba la matriz misma de nuestro lenguaje y nuestra cultura. Nosotros tenemos que deconstruir el camino, o mejor aún, precisamos desadaptarnos pues hemos sido adiestrados en *cuerpoalma* en la estética dicotómica que

es también una ética: un modo de existir que implica formas de pensar, sentir, actuar y valorar.

La ética-estética no dualista no es una mera inversión de polaridades ya que no se trata de pasar de la independencia absoluta a dependencia total, sino de ser capaces de pensar en términos de autonomías ligadas. No disolvemos al cuerpo en una masa indiferenciada, sino que lo concebimos en un proceso continuo de individuación en el *entrecambio*. Este esfuerzo es fundamental pues cada vez que hemos intentado salir del dualismo caímos en un monismo que cercena aún más nuestra experiencia o saltamos hacia un holismo indiferenciado que solo es capaz de concebir la unidad global (todo está en relación con todo) pero sin reconocer la diversidad que la constituye. Al pensar en términos de autonomías-ligadas la existencia resulta a la vez radicalmente singular (énfasis aquí la autonomía) y común (cuando focalizamos en la pertenencia a la naturaleza y la ligadura).

En la *naturaleza-red-trama poiética* que propongo como metáfora fundante de otro modo de pensar, siguiendo a Spinoza y nutriéndome de los aportes del pensamiento complejo, todo está en relación con todo sin estar confundido. En la trama de la vida hay lugar para muchas distinciones, pero todas ellas son relativas, su carácter es dinámico y su arquitectura multidimensional. En la trama ninguna configuración es eterna, pero cada entidad singular intenta *perseverar en el ser*, los seres vivos son aquellos que lo hacen de forma activa. Todos expresan a su modo la potencia productiva de la naturaleza y procuran vivir. Los seres humanos en particular procuramos no sólo sobrevivir, sino gestar activamente una vida bienaventurada.

Esta forma de pensar nos lleva a concebir la corporalidad como un proceso activo y situado en lugar de presentarnos una imagen arquetípica y fija. No es una

pregunta universal sobre “el cuerpo humano”, sino respecto de un cuerpo aquí y ahora, con una configuración actual gestada en estas circunstancias del vivir.

Pasar del lenguaje del *Ser* al del *Poder* requiere una transformación radical de nuestra matriz conceptual que incluye una transformación de los significados y las relaciones que hemos tejido entre las nociones de esencia, materia, cuerpo, alma. Implica otra forma de imaginar la organización, el sistema y la unidad. Finalmente, sin por ello terminar, se hace preciso repensar las nociones de poder, potencia, potencialidad. Estos cambios nos llevan a reconsiderar los vínculos entre lo interior y exterior, lo privado y lo público, lo íntimo y lo compartido, el yo y el otro, lo singular y lo colectivo.

El lenguaje y la conversación se vuelven esquivos: son al mismo tiempo nuestras herramientas de producción de sentido y los modos de compartirlos y también están entre los obstáculos principales. La gramática no es pura forma sin contenido, como pretenden las concepciones heredadas de la lingüística. Muy por el contrario es una de las formas fundamentales con las cuales damos “textura” al mundo. En nuestra gramática mecanicista las expresiones relacionadas con el poder nos lo presentan sustancializado como si fuera un objeto: el poder se tiene, se acumula, se toma. También hablamos del poder como si fuera una persona: el poder hace, el poder obliga, el poder somete. Esta forma de concebir y ejercer el poder, surge del imaginario de la dominación inherente a las concepciones trascendentes que suponen siempre un poder superior.

La concepción inmanente no sigue la gramática de la predicación en la que el poder se vuelve sustantivo, sino la de verbo que es actividad productiva, que no se ejerce “sobre”, ni “contra” otro, sino que es *expresiva*, en el sentido de hacer existir, producir, crear. Todo lo que existe actúa y por tanto expresa una potencia: desde un

grano de arena hasta una multitud, todos podemos algo. Pero lo que puede un cuerpo no depende sólo de sí porque no existe aislado. Nuestra potencia está siendo siempre modulada en los encuentros con otros cuerpos con los que componemos o que nos descompones, que son sinérgicos con el nuestro o que nos inhiben, que nos vivifican o nos desvitalizan.

La potencia que caracteriza a los seres vivos es la de apetecer. En primer lugar, ante todo y por sobre todo, apetecer la vida misma. Los seres humanos son conscientes de este apetecer, y eso es lo que Spinoza denomina deseo. Somos cuerpos deseantes. Ese deseo no es un mero querer esto o aquello (que corresponde a la gramática del poder sustantivo-objeto del consumo) de un sujeto objetualizado al que le faltaría algo. La potencia deseante de la naturaleza toda y de cada uno de sus cuerpos es afirmativa de la existencia y no se relaciona con carencia alguna. Es potencia en acto, potencia *poiética*, potencia de existir y de hacer existir, de afectar y de ser afectado. Un cuerpo es lo que puede en acto (no lo que alguna entidad trascendente -Dios, la Razón, la Historia, la Ciencia, la Ideología- exige que “debería poder”). La potencia es lo que puedo ahora en función de mi configuración vital, en la situación en la que vivo. Toda falta, anormalidad, carencia, o discapacidad nacen y existen sólo en función de una comparación imaginaria con un ideal.

Para comprender el gran desafío que implica este modo de pensar es preciso entender que el lenguaje de la potencia no es el de la potencialidad. La potencia no es lo que podría ser y menos aun lo que debería, es lo que se efectúa. La potencialidad es tan sólo una hipótesis humana, un producto de la imaginación. Finalmente, es crucial comprender la potencia de cada quién es lo que puede y no tiene el deber poder algo diferente. El cambio de la gramática del ser a la potencia, supone también el abandono del “deber ser”, y por lo tanto de todo mandato normativo.

El lenguaje de la potencia no admite universales abstractos: solo la naturaleza como un todo y los seres singulares existentes en acto, tienen potencia. No tiene ningún sentido hablar de una potencia humana en general, solo podemos hablar de mi potencia, o de la potencia de Pedro o de Laila. Y de mi potencia ahora, no en general, ni siempre, porque la potencia está fluctuando todo el tiempo en función de los encuentros.

El cuerpo tampoco admite un arquetipo universal, y por lo tanto no puede tener una configuración “normal” dado que cada cuerpo es una organización singular y no un caso particular de una población. La singularidad no tiene referentes, no surge de la comparación, ni la admite. La normalidad moderna es el fruto de la estadística contaminada con los imperativos morales. La concepción inmanente de la naturaleza y los cuerpos deseantes prescinde completamente de cualquier criterio de normalidad, dejando a la estadística dar cuenta tan sólo de lo que resulta más habitual según el criterio elegido para estudiar y abandonando toda pretensión de establecer una esfera del deber (que implica siempre dominación y exige obediencia).

Deshacer el hechizo normalizador de los cuerpos propio del imaginario occidental moderno, no nos impide forjar imágenes generales útiles operativamente. Pero estas imágenes son peligrosísimas cuando no las reconocemos como producciones imaginarias y suponemos que son representaciones de una realidad independiente o mandatos de una entidad superior y trascendente (se llame Dios, Moral, o Ciencia).

Todos los cuerpos, no sólo los vivientes, son a la vez activos y afectivos. Esta afirmación ha de resultar muy extraña para la mayoría de las personas de nuestra cultura luego de varios siglos de adiestramiento mecanicista. Para empezar a comprenderla e incluso “saborearla” es importante remover los límites que han restringido la productividad del verbo “afectar” a los del sustantivo “afecto”, que además quedó constreñido al ámbito del melodrama o de la corrección política.

Afectar en su significación más amplia es producir alteración o mudanza en algo. Una materia afectiva es aquella capaz de afectar y de ser afectada. Reintegrar la actividad y el afecto a la naturaleza es un paso crucial para salir del mundo disociado que nuestra cultura nos legó. Al hacerlo estaremos entrando en un paisaje dinámico y vincular que habilita otros modos de producir sentido y comprender la inmensidad de formas de la corporalidad.

La infinita aventura de pensar

Desde la Antigua Grecia platónica hasta la actualidad nuestra cultura se ha caracterizado por dos grandes temores. Por un lado el miedo a lo desconocido, a la alteridad, a los “bárbaros” y por otro el recelo frente a lo híbrido, difuso, ambiguo o vago. Como ambos surgen del pavor que nos produce el cambio, para sentirnos tranquilos exigimos límites absolutos, definiciones tajantes, marcos conceptuales que nos permitan forjar certezas incommovibles.

Para poder concebir la naturaleza como un proceso *poiético* de actividad infinita es preciso superar no sólo estos temores sino también transformar las instituciones que creamos con la ilusión conjurarlos. Más que construir nuevos paradigmas se trata de aprender, de expresar y compartir los saberes de un nuevo modo que no nos deje cautivos en dogmas, credos o teorías universales.

Se trata entonces de *despedirse del absoluto* en todas sus formas.

Spinoza (y también el Taoísmo) comprendieron el poder erosionante del infinito que Borges bautizó como el concepto *corruptor y desatinador de todos los otros* (Borges, 1989). ¿Qué es lo que tiene el infinito para ser tan subversivo? El infinito no admite demarcaciones absolutas, trastorna cualquier certeza, disuelve toda frontera, no admite esencias eternas, ni patrones. Ese proceso de disolución del absoluto es la otra

faceta de una matriz generativa que se produce a sí misma eternamente. Lejos de ser algo dado y dominado por un creador, la naturaleza es *poiesis* sin término que no puede encerrarse en un marco, ni capturarse en un paradigma. El pensar no es la actividad de un observador teórico independiente sino la aventura inquieta y sin garantías de un ser viviente.

No se abandonan impunemente los marcos instituidos. Cuando Giordano Bruno se planteó hendir el cielo y remontarse al infinito lo asaron en la hoguera. Galileo, el astuto, prefirió retractarse para no perecer en las llamas. Descartes engrilló la infinitud con sus coordenadas. Sólo Spinoza, amalgamando una inmensa cautela con un coraje aún mayor, se atrevió a pensar esa naturaleza indómita, infinitamente productiva.

Pensar los cuerpos viviente-deseantes implica comprender su relación de pertenencia inextricable con esa naturaleza infinitamente salvaje, poética, creativa que los produce desbordando las grillas y disolviendo los marcos. Supone además dejar de creer que el ser humano es una excepción en la naturaleza, que debe torturarla para extraer sus secretos como planteaba Francis Bacon (1988) cuando construyó una relación de saber-poder basada en la dominación. Y, en relación al cuerpo, exige de nosotros salir del hechizo que lo separó del alma y le impuso a ésta el imposible deber de controlarlo.

La ética y la estética del saber complejo, inmanente e implicado nos brinda un paisaje no dissociado en una naturaleza que nadie domina, en la que todos estamos ligados. A diferencia del imaginario atomista, partimos de la comprensión de que ningún cuerpo está aislado ni terminado, su finitud no es la de un objeto, sino la de un proceso. Desde esta mirada la existencia corporal ya no se conjuga en el lenguaje del ser sino en el de la potencia activa, siempre en devenir a través de los encuentros, en una danza tensa e intensa, que nadie controla ni domina *La objetivación, cosificación y*

normalización de los cuerpos fue el producto de un saber nacido del temor y del ansia de controlarlo. Desde este imaginario es que se fue construyendo la noción del cuerpo basada en un supuesto *ideal-normal* puramente mecánico e individual (Le Breton, D. 1990; Kuriyama, S. 2005; Canguilhem, G. 1978).

Para construir un cuerpo-objeto fue preciso fijarlo, en la mesa del anatomista o en el laboratorio. De esta mirada que no es objetiva, sino distanciada, rígida, estandarizada y limitada surgió una teoría del cuerpo, que como todas las de nuestra cultura tuvo pretensiones universales. Aun así, nos ha dado saberes válidos, por lo que no se trata ahora de desterrarla al arcón de los errores, ni mucho menos de denigrar este punto de vista como hacen quienes desde él han condenado a los demás. Se trata por un lado de comprender sus límites, de cambiar nuestro modo de relación con las teorías, dejar de creer que representan el mundo y que nuestra tarea es aplicarlas (algo que las instituciones imponen y que todo aquel que se haya permitido pensar ha intentado eludir). Para comprender lo que pueden los *cuerpos vivos, deseantes, entreactivos, embebidos, afectivos*, es preciso aprender a pensar sin marcos, a componer cartografías que sean ellas también dinámicas. Tenemos para ello que abandonar la prepotencia de la descripción universal, para emprender la aventura de comprender la singularidad. Paradójicamente, podremos así explorar lo que tenemos en común, en lugar de quedar todos cautivos de la comparación con un arquetipo “normal”. Finalmente, pero no por eso menos importante, se trata de crear un modo de cartografiar capaz de albergar la diversidad de modos de existencia corporal y también la variedad de formas de expresarla. Sólo un abordaje capaz de comprender lo singular puede incluir también lo diverso pues ambos emergen cuando prestamos atención a la vida en lugar de compararla con los tipos ideales-normales de los manuales.

Tenemos que dejar la estética dicotómica, para comprender el flujo continuo de la corporalidad vincular. No estamos enfrentados a la naturaleza, no podemos describirla desde afuera porque estamos embebidos en ella en un bucle productivo. Somos *sujetos encarnados, emocionados, enredados*. Siendo parte *entreactiva* en la naturaleza no podemos conocerla desde afuera, ni objetivamente. Lo que percibimos es nuestra propia afección, lo que llamamos realidad es nuestra peculiar experiencia del mundo y no la forma del mundo en sí mismo. El mundo que conocemos, incluido nuestro "cuerpamente", no es un mundo independiente de nuestro conocimiento, sino un mundo "enactuado": que nace en nuestra experiencia de encuentro (no es ni representación objetiva ni proyección subjetiva). Es un mundo co-creado en nuestro intercambio con el ambiente (que no nos rodea sino que nos constituye). Hace dos décadas Francisco Varela, Eleanor Rosch y Evan Thompson comenzaron a

[...] buscar una vía media entre el Escila de la cognición como recuperación de un mundo externo pre-dado (realismo) y el Caribdis de una cognición como proyección de un mundo interno pre-dado (idealismo). Ambos extremos se basan en el concepto central de representación: en el primer caso la representación se usa para recobrar lo externo, en el segundo se usa para proyectar lo interno. Nuestra intención es sortear esta geografía lógica de "interno/externo" estudiando la cognición sin pensar en términos como la recuperación o la proyección, sino como acción corporizada. (Varela et al, 1992, p. 202)

Ningún ser vivo puede representar a una "realidad" independiente de su experiencia. Lo que llamamos "realidad" no es algo externo sino que nace del encuentro *sensoriomotriz* del ser vivo con el ambiente en el que está embebido. El sujeto y su mundo emergen simultáneamente en la experiencia del convivir. Esa experiencia

entreactiva es a la vez radicalmente singular y común. Esto que parece una flagrante contradicción en la estética dicotómica no lo es en lo más mínimo cuando pensamos desde una concepción vincular y generativa ya que nuestra experiencia singular es el fruto del cultivo mutuo (eso es precisamente la cultura). Lo común no es el “cuerpo humano” como universal abstracto, y lo singular nada tiene que ver con el “caso particular” al que se aplica este arquetipo normatizado. Lo común es nuestra pertenencia a la naturaleza, nuestro ser afectado en los encuentros, el ser sistemas *autopoiéticos*, *enactivos*, *entramados* y *embebidos*. Lo demás es preciso explorarlo en situación, deshaciendo el hechizo del método a priori, prefijado y obligado, para abrirnos a la experiencia vital del caminar y sus múltiples senderos. El caminante está inmerso en el mundo, enlazado a través de vínculos sensoriomotrices, afectivos, sensoriales, eróticos, vibrátiles, perceptivos, según su forma de encontrarse con los cuerpos que se propone pensar compondrá diversas cartografías.

En la actualidad son muchas las corrientes de pensamiento que están aportando su saber para construir estas cartografías móviles de los cuerpos deseantes. Como es de esperar no coinciden en todo, y eso, lejos de ser un obstáculo para componer una matriz de sentido compleja es un aporte nutriente que da riqueza y abre oportunidades para pensar. A partir de este momento propongo hacer que hagamos un muy somero recorrido de algunos autores y programas de investigación que considero particularmente valiosos por sus aportes en la gestación de esta nueva forma de cartografiar.

Comenzaremos el itinerario con un programa de investigación que busca la renovación de la fisiología. Hasta hace muy poco tiempo ésta no había sido capaz de comprender importancia de los vínculos en la configuración de un cuerpo vivo. A diferencia de la tradición mecanicista, la fisiología de la afinidad ha comenzado a

estudiar el cuerpo como un sistema abierto resonante, planteando que el vínculo penetra hasta el centro de lo que significa ser humano. Más adelante dirán que este diseño de circuito abierto significa que, de forma significativa, las personas no pueden ser estables por sí mismas; no es que deban o no deban, es que no pueden. (Lewis, Amini y Lannon 2000)

Otro aporte muy valioso ha sido el de Antonio Damasio, uno de los neurólogos más destacados de nuestro tiempo. En su libro *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, comenzó a elaborar una concepción muy diferente a la de los paradigmas clásicos respecto al rol, el valor y el significado de la emoción en la vida humana. Narraba allí la historia de Phineas P. Gage, que trabajaba como capataz en la construcción del Ferrocarril. Un joven fuerte y sano que según sus jefes era el “más eficiente y capaz” a su servicio, en un trabajo que exigía tanto bravura física como inteligencia. Un día al manipular la pólvora, la carga le explota en la cara y un hierro penetra por la mejilla izquierda, le perfora la base del cráneo, atraviesa la parte frontal y sale a gran velocidad a través de la parte superior de la cabeza. Gage habló a los pocos minutos de la explosión y el doctor que lo atendió cuenta que durante el tiempo en que estuvo examinándolo “el señor Gage, estuvo relatando a los espectadores la manera en que resultó herido; hablaba tan racionalmente y estaba tan dispuesto a responder a las preguntas que se las dirigí preferentemente a él y no a sus compañeros que estaban allí” (Damasio, 2001)

Lo “extraordinario” fue que Gage luego del accidente siguió siendo considerado “completamente normal” desde el punto de vista de los test de inteligencia. Sin embargo, perdió la capacidad de tomar buenas decisiones para su vida. Como esta discrepancia entre la inteligencia normal del test y la nulidad del saber vital no podía ser pensada desde el modelo dicotómico que concibe la inteligencia como un sistema de

“resolución de problemas” pasó un siglo hasta que Damasio la retomó y relacionó con lo que le sucedía a algunos de sus pacientes. Para comprender lo que les ocurría tuvo que cuestionar los marcos instituidos y comenzar a componer una nueva cartografía de la relación cuerpo-mente que lo llevó a encontrarse con Spinoza. En su libro *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, abandona la dicotomía entre el cuerpo y la mente. Su entrenamiento como neurólogo ha circunscripto su mirada al cerebro al que separa del resto del cuerpo, perdiendo en el camino lo que había ido a buscar. Aunque sus aportes son muy valiosos y siguen en evolución, su adscripción disciplinaria lo ha llevado a perder la trama vital de la afectividad.

Una mirada compleja y fecunda que quiero destacar especialmente está surgiendo a partir del trabajo de quienes siguieron las huellas de Varela y están hoy abriendo nuevos caminos, pero conservando el espíritu de su propuesta. Entre ellos deseo destacar los aportes de Giovanna Colombetti, Andreas Weber y Alva Noe. Éste último hace hincapié en que para construir un enfoque no dualista no podemos limitarnos a una, y ni siquiera a varias dimensiones de la corporalidad, sino que necesitamos ir configurando un nuevo modo de comprensión de la vida en todas sus expresiones. Nuestra cultura redujo el alma a la mente, y ésta a la razón discursiva, dejando en el limbo no sólo los afectos, sino también a la actividad sensoriomotriz que el cuerpo deseante despliega en su vivir. Alva Noe, sostiene que el sujeto que experimenta no es una parte del cuerpo. No somos nuestro cerebro, sino que nuestro cerebro es una parte de lo que somos (Noe, A. 2010) Me permito agregar, que ni siquiera el cerebro existe al modo en que lo construyen los neurocientíficos, ya que es tan sólo una parte -que juega un rol crucial pero que no existe aparte- del conjunto del sistema nervioso. El cerebro, mal que les pese muchos neurocientíficos, no es un

“aparato” separado del resto del organismo vivo, que a su vez no es un sistema cerrado aislado del ambiente.

Giovanna Colombetti aporta una noción que considero fundamental para comprender nuestra existencia como cuerpos vivientes y el rol del deseo en la configuración del ser vivo. En sus investigaciones ella ha encontrado una “afectividad primordial” según la cual todos los seres vivos son inherentemente afectivos –son afectados y a su vez afectan a los otros-. Su propuesta a mi entender es una de las que mejor se ha nutrido de la concepción spinoziana, enriqueciéndola con aportes contemporáneos de la ciencia y la filosofía. Esta concepción del cuerpo vivo como inherentemente afectivo aparece en esta autora de modo inseparable de la capacidad de producir sentido (por supuesto que no todos lo hacen discursivamente pero todos aprenden y en este sentido podemos decir que son cuerpos pensantes). En su producción, a diferencia de Damasio, la afectividad permea toda nuestra existencia siendo inextricable de la vida y por lo tanto del pensar. Esta noción más amplia y profunda de la afectividad implica, además, y como cuestión primordial, que todo ser vivo evalúa lo que le sucede, buscando lo que promueve su potencia y alejándose de lo que lo despotencia (lo que no quiere decir que no se equivoque). Ninguno es indiferente a lo que le sucede y todos buscan activamente perseverar en la existencia. No es preciso un cerebro, ni un sistema nervioso, para ser afectados, para tener “interés” en la propia vida, ni para producir sentido.

Todo ser vivo habita un mundo que hace sentido para él, un mundo que él mismo enactúa, que emerge como correlato de sus necesidades y prioridades. En el enfoque enactivo esa actividad de producción de sentido es la señal de la impronta básica de la cognición. Lo que yo agregó es el énfasis en que esa actividad es simultáneamente afectiva.

Esto no significa que todos los seres vivos tengan emociones, sino que hasta los más simples tienen la capacidad de ser sensibles a lo que importa para ellos. (Colombetti, G. 2014, P.104)

Oliver Sacks ha sido capaz de comprender estos procesos generativos en su unidad existencial (el cuerpo vivo en su integridad vital) y en su multidimensionalidad expresiva (erótica, resonante, fisiológica, sensible, afectiva, sensoriomotriz, inmunológica, etc.). Cuando leo sus textos, percibo a la vez un cuerpo con historia, vinculado, que en su vivir enlaza indisolublemente afectos-pensamientos-acciones.

Sus historias clínicas son un bello y potentísimo ejemplo de cartografías dinámicas, complejas, situadas. No son las descripciones asépticas de un imposible observador que alucina ser objetivo, sino narraciones sensibles e inteligentes gestadas por un pensador implicado. Las preguntas que se hace, y nos hace, no son elucubraciones abstractas y desinteresadas de una mente desencarnada, sino interrogantes vitales de una persona implicada, consciente de su participación en la producción de sentido. Su objetivo es comprender al paciente y no pulir un marco teórico. En todo caso sabe que aporta a una infinita cartografía de los cuerpos vivientes, sus sufrimientos y sus potencias.

De sus narraciones tomaré prestada una de las historias que relata en su libro *Un antropólogo en Marte*. El protagonista es Virgil que quedó ciego cuando era un niño. Como todo cuerpo vivo reorganizó su experiencia privilegiando otros sentidos, especialmente el tacto, hasta tal punto que se convirtió en un masajista profesional muy apreciado. Desplegó una tranquila y bastante grata vida social y afectiva. Vivía sólo gracias a sus ingresos. Jamás se había planteado “recuperar” la vista porque estaba muy bien adaptado a la vida que tenía y no le faltaba nada. Su novia tenía la ilusión de que pudiera verla en la boda. Ella fue la que propuso hacer nuevas consultas que llevaron a

una operación que le devolvería la vista (como si fuera lo mismo que devolver un objeto perdido). Esa fantasía no nació de las fábulas de una enamorada, sino que fue el resultado de su educación en modelo óptico-mecánico. La idea peregrina que éste nos instila supone que una vez removido el obstáculo Virgil volvería a ver instantáneamente. Esta ilusión es propia de una concepción puramente óptica de la visión. Sacks lo narra de un modo conmovedor:

Cuando le quitaron las vendas ningún grito («¡Veo!») salió de los labios de Virgil. Parecía mirar sin expresión y sin enfocar, perplejo, al cirujano, que estaba ante él aún con las vendas en la mano. Sólo cuando el cirujano habló -para decir: «¿Y bien?»-, una expresión de reconocimiento cruzó la cara de Virgil. Posteriormente me dijo que en ese primer momento no tenía ni idea de lo que estaba viendo. Había luz, había movimiento, había color, todo mezclado, todo sin sentido, en una mancha. En ese momento, de la mancha brotó una voz, una voz que dijo: «¿Y bien?» Entonces, y sólo entonces, comprendió finalmente que aquel caos de luz sombras era una cara, de hecho, la cara del cirujano. (Sacks, 1997, p. 97)

La visión humana no es un fenómeno óptico-mecánico articulado con un nervioso, al que luego le sumamos un sensorio motriz, para finalmente adosarle nuestra historia de vida. La visión humana es un proceso complejo, dinámico e integrado que implica a todo el organismo, su historia, sus expectativas y sus vínculos. Un buen estado de la retina es necesario para la visión, pero no suficiente, como veremos en el caso de Virgil (y otros cientos de pacientes como él). Lo que “recuperó” Virgil con la cirugía fue la posibilidad de recibir señales luminosas (ese caos de luz y sombra) pero no la visión (la configuración vital de una experiencia visual). Nuestro cuerpo no es un

espejo, ni una pantalla. La “experiencia visual” no surge de la formación de una imagen óptica instantánea, sino de un largo aprendizaje de integración sensoriomotriz- afectivo-cognitivo. Sacks lo describe bellamente:

Uno no ve, siente o percibe aisladamente: la percepción va siempre vinculada al comportamiento y al movimiento, a alargar el brazo y explorar el mundo. Ver es insuficiente, también se debe mirar. Cada mañana, abrimos los ojos a un mundo que hemos pasado toda una vida aprendiendo a ver. El mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria, reconexión. Pero cuando Virgil abrió su ojo, tras estar ciego durante cuarenta y cinco años –habiendo tenido poco más que la experiencia visual de un bebé, y ésta ya perdida hacía mucho tiempo–, no había recuerdos visuales que sustentaran su percepción; carecía del mundo de la experiencia y del significado. Veía, pero lo que veía no tenía coherencia. La retina y el nervio óptico estaban activos, transmitían impulsos, pero el cerebro no les encontraba sentido (Sacks, 1997, p. 97)

¡Qué diferencia con las concepciones ópticas que nos inculcan!

El proceso de aprendizaje para Virgil fue muy costoso y en gran medida infructuoso pues sólo comprendía lo que veía cuando podría relacionar las experiencias visuales y las táctiles. Además, habiendo estado ciego varias décadas no surgía en él ningún deseo de mirar,

[...]al ojo le resultaba casi imposible concentrarse en un objeto; lo perdía, realizando movimientos de búsqueda al azar [...] Uno no ve, siente o percibe aisladamente: la percepción va siempre vinculada al comportamiento y al movimiento, a alargar el brazo y explorar el

mundo. Ver es insuficiente, también se debe mirar. Aunque en el caso de Virgil hemos hablado de una incapacidad perceptual o agnosia, había, igualmente, una falta de capacidad o impulso de mirar, de actuar viendo: una falta de comportamiento visual (Sacks, 1997, p. 98).

La cirugía habilitó la sensación pero no el deseo de ver. Tampoco puede una operación gestar la reconfiguración de todo el sistema perceptivo que es necesaria para aprender a ver. La experiencia visual no es meramente óptica sino que emerge de un proceso de adaptación activa que involucra una reconfiguración de todo organismo en su relación activa con el mundo en el que está inmerso. Para poder ver Virgil tenía que poder correlacionar las sensaciones táctiles y propioceptivas a la nueva información visual, un proceso largo, difícil y energéticamente agotador para él. Esa integración sensorial es parte del aprendizaje de todos los bebés, pero Virgil ya la había olvidado, y no reconocía casi ningún objeto, debía tocarlos primero uno por uno. Tampoco tenía noción de profundidad ni distancia, pues para un ciego éstas surgen del movimiento y no se dan instantáneamente.

[...] Miraba un poste de alumbrado, lo rodeaba, y se quedaba estudiándolo desde distintas perspectivas, y se preguntaba por qué parecía diferente y sin embargo el mismo. Todas las personas que acaban de recuperar la vista, de hecho, sufren dificultades radicales con las apariencias, encontrándose de pronto inmersos en un mundo que, para ellos, puede ser un caos de apariencias que cambian continuamente, inestables, evanescentes: Puede que se encuentren completamente perdidos, confusos, en ese flujo de apariencias, que para ellos todavía no está firmemente anclado en un mundo de objetos, en un mundo de espacio. Aquellos que acaban de recuperar la vista, y que anteriormente

han dependido de otros sentidos distintos de la visión, se quedan desconcertados por el mismísimo concepto de «apariencia», que, al ser óptico, no posee analogía alguna con los demás sentidos. (Sacks, 1997, p. 350).

Todo cuerpo viviente es singular, tiene una historia, un entrenamiento en función de sus relaciones con el medioambiente al que pertenece. La actividad del cuerpo viviente es deseante, busca perseverar en la existencia y en función de eso forma, conforma y transforma al medio; mientras otros cuerpos lo moldean. Esa adaptación es siempre bidireccional entre el ser vivo y el medio. No es un proceso pasivo, tal como el darwinismo social y buena parte de la divulgación sostienen, pues resulta muy conveniente para el modelo disciplinador y normalizador.

La noción mecanicista del cuerpo fue crucial en el proyecto biopolítico de normalización, estandarización y mercantilización de los cuerpos. El ideal normativo, que en nuestra cultura fue disfrazado de “objetividad”, expresa el punto de vista de la elite dominante. En la modernidad sólida adoptó el modelo del sacrificio y la obediencia, con el objeto de producir cuerpos dóciles. En esta modernidad en licuación en la que estamos viviendo, el ideal ha variado, pero no el proyecto de dominación, ahora travestido como búsqueda de la felicidad. En este cambio epocal, las emociones que habían sido invisibilizadas, despreciadas o directamente negadas han pasado a primer plano. Hoy son el centro de la biopolítica neoliberal, que confunde alegría con éxito laboral, para promover una competencia despiadada. La hipervaloración actual de las emociones no surge de la comprensión de los cuerpos deseantes ni busca su potenciación mutua, sino que es parte de un proyecto de moralización y dominación. Esa búsqueda ha tomado la forma de una educación emocional basada en la disociación en emociones positivas y negativas, que penaliza cualquier sufrimiento humano ante las

condiciones cada día más depredadoras de la vida promovidas por los gobiernos de los mega-ricos, Esta concepción de las emociones no sólo no supera la disociación, sino que profundiza la dominación.

Comprender nuestra existencia como cuerpos deseantes nos lleva a abandonar el mecanicismo y, más en general, las ilusiones del ser, y las pretensiones del deber ser. Por eso la propuesta es construir cartografías capaces de albergar la singularidad y la diversidad de los cuerpos deseantes, explorando los modos de existencia para entender lo que cada cuerpo puede, lo que podemos juntos, lo que nos es común. Quienes las promovemos no buscamos cristalizar en un discurso, ni moralizar la existencia, menos aún imponer obligaciones o deberes, sino potenciarnos en la vida personal y colectiva. Por eso coincido con Andreas Weber en la necesidad de dejar atrás el *Enlightment* para construir un *Enlivement* (Weber, A. 2016). Su propuesta no puede traducirse con la economía del inglés, por lo que me permito traducirla invitando a dejar atrás la concepción heredada del iluminismo ilustrado para construir un pensamiento vital, que nos permita comprender la *poiesis* de la naturaleza y la de cada cuerpo singular embebido en ella en intercambio permanente con los demás.

Para llevar adelante esta transformación necesitamos pasar de una producción de sentido teórica, abstracta y mecánica a un *saber poético, situado, implicado*. Este cambio supone una reorganización de nuestros modos de conocer, de compartir el saber, y de concebir la producción de sentido. Supone sobre todo deshacer el hechizo de los modelos ideales normativos del cuerpo para emprender el camino incierto, venturoso, gozoso de la exploración de la potencia de existir como cuerpos deseantes. Una búsqueda sin término porque nadie sabe lo que puede un cuerpo, hasta que se permite explorarlo.

Referencias:

Atlan, H. (1990) *Entre el cristal y el humo*. Madrid. Ed. Debate.

Bacon, F (1988) *el avance del saber*. España. Alianza editorial

Bichat, F. (1852) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. V. Masson (Paris).

Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6275881c>

Borges, J. L. (1989) *Historia de la eternidad*. Buenos Aires. Emecé.

Canguilhem, G. (1976) *El conocimiento de la vida*. Barcelona. Anagrama.

Canguilhem, G. (1978) *Lo normal y lo patológico*. México. Siglo XXI (1966)

Colombetti, G. (2014) *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*.

Página 104 . Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.,

Damasio, A. (2001) *El error de Descartes*. Barcelona. Ed. Crítica.

Damasio, A. (2005) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona. Ed. Crítica.

Descartes, R. (1984) *El discurso del método y las meditaciones metafísicas*. Página 84.

Buenos Aires. Planeta libro.

Descartes, R. (1987) *El discurso del método*. Barcelona. Ed. Tecnos.

Kuriyama, S.(2005) *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*. Madrid. Siruela.

Le Breton, D. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Lewis, T., Amini, F, Lannon, R. (2001) *Una Teoría general del amor*. Barcelona. RBA Libros.

Maturana, H y Varela F. (1990) *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.

Najmanovich (2009) Cuadernos de campo Número 7. Travesías del cuerpo. Páginas 7 y 8. <https://es.calameo.com/read/00004912920bea0ab5058>

Najmanovich, D. (2005) *El juego de los vínculos: subjetividad y redes figuras en mutación*. Buenos Aires. Biblos.

Najmanovich, D. (2008) *La organización en redes de redes y de organizaciones* en Pablo González Casanova (Coord.) *La historia crítica en el mundo actual Colección Conceptos Fundamentales de nuestro tiempo*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Najmanovich, D. (2008) *Mirar con otros ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*, Buenos Aires. Biblos.

Najmanovich, D. (2009) Monod, J. (1977) *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona, Seix Barral.

Najmanovich, D. (2016) *El mito de la Objetividad*. Buenos Aires. Biblos.

Noe, A. (2010) *Fuera de la cabeza*. Barcelona. Kairós.

Sacks, O. (1997) *Un antropólogo en Marte*. Páginas 97,98 y 350. Barcelona. Anagrama.

Spinoza, B. (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Página 122. Madrid. Editorial: Sarpe.

Varela, F, Thompson, E. & Rosch, E (1992) *De cuerpo presente*. Página 202.

Barcelona. Gedisa.

Weber, A. (2016) *The Biology of Wonder. Aliveness, Feeling, and the Metamorphosis of*

Science. New Society Press, Gabriola Island, B.C.