

Cuerpo, afecciones, juego pasional y acción simbólica

El cuerpo ha aparecido, en todos los momentos de la cultura, a un tiempo como vértice y punto de referencia de la reflexión. Apertura para la comprensión del mundo y, simultáneamente, como enigma, opacidad. Como origen de lo visible y agente de toda visibilidad, pero también como objeto destinado a la exploración, la descripción. Como condición para la experiencia del tiempo, la memoria y la desaparición, pero también como la expresión más nítida de la transformación, la plasticidad, la creación. Agente de intervención y transformación del entorno y objeto de transformación incesante. Manifestación de regularidades y lugar de los acontecimientos cruciales de la experiencia. Condición de individuación y referencia constitutiva de toda alianza y todo proceso de reconocimiento recíproco y de intercambio.

No sorprende que el cuerpo sea el objeto de una multiplicidad de puntos de vista, de experiencias, de saberes y referencia abierta o tácita de todo régimen institucional. Momento crucial de la reflexividad, es también el objeto de procesos de reconocimiento, aprehensión de la propia identidad y de la identidad de los otros. Punto de referencia para erigir la visibilidad y la representación de lo colectivo. Pero destino privilegiado de estrategias disciplinarias por excelencia en la medida en que está definido y referido al destino y al impulso de toda acción, de toda apropiación, de toda experiencia de obligatoriedad y de toda transgresión, de placer o de sufrimiento.

El cuerpo es también condición simbólica irremplazable para la experiencia de contemporaneidad. La *forma* del tiempo, es decir, el régimen compositivo y las modalidades de síntesis inherentes a las duraciones, se encuentra referida constitutivamente a las condiciones de la acción —que involucra no sólo el impulso y movimiento del cuerpo, su incidencia transformadora sobre el entorno, sino también todo el régimen de las per-

*Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco. Miembro del Posgrado en Ciencias Sociales. Profesor de Teoría antropológica y Filosofía del lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



cepciones, afecciones y las pasiones, incluso asumidas en una aparente pasividad—. En el marco del pensamiento contemporáneo se despliega una variedad de perspectivas a partir de un súbito acento sobre el carácter enigmático del cuerpo. Se lo hace objeto de reflexiones emanadas no sólo de la interrogación filosófica, sino de la exigencia de un esclarecimiento antropológico, psíquico e histórico; atestiguamos una multiplicación de las interrogaciones que recobran la distinción, y al mismo tiempo el juego de correspondencias entre el cuerpo biológico, el cuerpo pulsional, el cuerpo sometido al proceso de individuación, el cuerpo como sustrato del proceso de subjetivación, el cuerpo como asiento de las capacidades cognitivas, el cuerpo como matriz de sim-

bolización, el cuerpo como recurso y objeto de la memoria, el cuerpo como el punto de partida del régimen de identidad, el cuerpo como figura y espectáculo, como repertorio de efigies, como destino de disciplinas y saberes.

Esta súbita aparición del cuerpo, es decir, el reclamo de una conceptualización singular, en el marco de tiempos, disposiciones de la regulación, mecanismos de control, pautas de figuración contemporáneas, en el perfil que asume en el régimen de contemporaneidad del aquí y ahora, se constituye como una referencia crucial, no sólo para una comprensión del momento histórico de la modernidad, sino en una densidad histórica propia que, a su vez, interroga la naturaleza de nuestros propios saberes sobre la subjetividad, sobre las redes del vínculo, sobre la naturaleza de las significaciones, sobre la génesis de los procesos simbólicos. El cuerpo como el vértice de una multiplicidad de tentativas de esclarecimiento que involucran la naturaleza de las afecciones, la dinámica de la experiencia, las expresiones y alcances de la imaginación, la fuerza de investidura inherente a las acciones simbólicas, entre otras. Quizá porque es desde ese vértice, en la imaginación del cuerpo, donde se articula un conjunto de figuras fantasmales, se enlazan a su figura las ilusiones de la libertad, los equívocos de la autonomía, los espejismos de

la autoridad, las expresiones erráticas y difusas del poder, la experiencia íntima de los imperativos de la norma. Pero es también en el vértice del cuerpo donde se producen las conjugaciones más inquietantes del devenir incierto de las potencias de la vida. Toma una relevancia singular la frase de Spinoza,¹ recuperada y acentuada por la aprehensión de Deleuze: “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Es decir, el cuerpo como el destino de una invención conceptual incesante, ajeno a la generalización, destinado a emerger del acontecer, de la conjugación y la composición de las potencias

¹ Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981.



engendradas en el encuentro con los otros cuerpos; el cuerpo encuentra su sentido como acontecer de las potencias acrecentadas en la génesis del vínculo.

La experiencia de la corporalidad se muestra como la *expresión* de un conjunto de genealogías: las genealogías del cuerpo biológico, distintas de aquellas del cuerpo perceptual, o del cuerpo que emerge del encuentro con el otro y el juego de reconocimientos, como matiz de significación, o como lugar de las sensaciones, de las pulsiones, de las afecciones, la consolidación de efigies y destinos de la identificación o la melancolía; el cuerpo como genealogía de escenificaciones y como revelación de supremacías y de potencias diferenciadas; como génesis de las vicisitudes del género y de las fisonomías de la sexualidad, el cuerpo como síntesis disyuntiva de esta concurrencia de regímenes genealógicos.

La genealogía del cuerpo revela así no sólo múltiples cronologías, múltiples edades, sedimentaciones de patrones fisonómicos, gestuales, la encarnación de afecciones y de apegos de duraciones dispersas, que emanan de instituciones y experiencias encontradas. El cuerpo es el lugar de memorias heterogéneas, implantadas en lógicas disyuntivas inherentes al cuerpo, pero que se expresan en movimientos de síntesis, en impulsos y realización de acciones que las conjugan haciéndolas indiscernibles. En el cuerpo se despliega lo mismo el resplandor de respuestas inauditas ante el acontecer, tanto como la revelación de resistencias atávicas, resonancias modeladas por las instituciones, residuos o expresiones disciplinarias de orígenes y sentidos eficientes aunque indiscernibles. Los cuerpos se pliegan asimismo a taxonomías oscuras destinadas a asegurar teleologías silenciosas u horizontes tácitos de la acción colectiva.

El cuerpo es también un territorio disorde, disperso y, sin embargo, cohesivo y sintético, de experiencias diferenciadas referidas a anclajes carnales sin fechas y sin fuentes. En el cuerpo encuentran su inscripción sintomática, residuos enigmáticos o huellas reconocibles de historias, tradiciones, y experiencias propias y colectivas, concordantes y discordantes, evocadas, latentes u olvidadas, consonancias y disonancias de las estrategias de identificación o de individuación. El

cuerpo es la disposición vital en la que se expresa la confrontación tensa, discorde, de múltiples tradiciones, técnicas, intervenciones de modelación, estrategias de significación, modos de reconocimiento.

Pero esta relación entre cuerpo y genealogía se inscribe en otras calidades de expresión del tiempo corporal que remiten a los espectros de la memoria, pero son irreductibles a ellos: ritmos, tiempos, aceleraciones, urgencias, esperas. Tiempos, expresiones, dinámicas, potencias y manifestaciones corporales dan cabida a dos regímenes de saberes: por una parte, aquellos que encuentran su fundamento en una aprehensión reflexiva de las afecciones autónomas o extrínsecas, del complejo juego de los reconocimientos en el vórtice de la intervención de dominios simbólicos instituidos, el devenir de los vínculos y la recreación pulsional de las significaciones; o bien, aquellos que surgen de la conjugación de saberes objetivados y sustentados por modos de la evidencia apuntalados en formas instituidas y cosmogonías canónicas. La figuración del cuerpo propio en su diálogo con su entorno de otros cuerpos —a un tiempo objetos y sujetos del propio horizonte de la experiencia—, de afecciones y de presencias, no es ajeno a la intervención creadora, a los perfiles ofrecidos por las formas instituidas del conocimiento sobre las diferentes facetas y dimensiones del cuerpo objetivado.

El tiempo del cuerpo se revela en sus puntuaciones: pausas, fatigas, decaimientos, efusiones, vacilaciones, arrebatos, impulsos —conscientes e inconscientes— reconocibles reflexivamente en la esfera del cuerpo propio, pero señalan asimismo acentos de la acción —que la revelan como despliegue pasional— e inflexiones de su relevancia simbólica. Revelan de esa manera modos de incidencia del cuerpo biológico en la conformación de la experiencia del cuerpo propio, pero también hacen patente lo irreductible del sentido corporal a las vicisitudes de la fisiología o la anatomía corporal. Ponen a la luz el trabajo de una modelación de la carne, surgido de las dinámicas de la relación con el otro, de la incidencia de las instituciones —el cuerpo objetivado en el prisma de los saberes—, de la impronta de lo simbólico y la inscripción de toda aprehensión reflexiva de sí. Así, el tiempo del cuerpo propio, acotado en



las expectativas del sí mismo —del *self*— es al mismo tiempo la síntesis y la refracción de las representaciones, saberes e identidades puramente en búsqueda de una permanente adecuación a las exigencias vitales de la cultura —entendida como la experiencia de la totalidad de los espacios simbólicos— y la colectividad en acto.

Esta permanente recomposición de la esfera de lo propio cancela el dualismo entre cuerpo y mente: el sujeto surge como composición y afección recíproca de ambos. Spinoza² había advertido ya en esta composicionalidad un suplemento: la potencia como una calidad en devenir engendrada desde el vínculo; de la composicionalidad, al mismo tiempo advenimiento y necesidad, surge la conjugación de afecciones que instaura un tiempo propio ya no de un sujeto en sí sino del vínculo mismo: el tiempo del sujeto aparece así como la síntesis que conjuga potencia, devenir y deseo en las expresiones y desempeños del cuerpo. Es este tiempo el que define el sentido de la propia corporalidad desde la primacía del deseo. El deseo aparece así como una condición inherente a la afección misma: inherente al cuerpo y exorbitante, irreductible a los límites de la carne, situado más allá de los márgenes de la propia condición corporal y afectiva, instaurado en las condiciones significativas del vínculo como fundamento de sentido. Impulso de transfiguración como recreación potencial de una anticipación de sí como otro, desde el devenir del vínculo. La noción de deseo en Spinoza, suplemento y no falta, permite comprender el *conatus* como un atributo del ser que involucra el deseo en su corporeidad y en su despliegue anímico, pero que involucra otro lugar de expresión de la génesis y realización de la potencia: no el otro, sino el vínculo mismo, intangible, modo de experiencia de la potencia pura. El deseo revela una composición de los objetos: el deseo de otro pero no como tal, sino como condición de este devenir, transfiguración singular de sí, del otro, del propio vínculo.

Mente y cuerpo se constituyen a su vez en entidades en devenir, uno irreductible al otro, dominios radicalmente escindidos uno del otro y, sin embargo, condi-

cionados por el propio deseo en su vínculo y en su naturaleza que es también devenir. La vida como un juego pasional entendido como esta simultánea composición de potencias surgidas del vínculo y la afección recíproca de mente y cuerpo, y de éstos con otros. Más aún, inscrito en esta composición de vínculos, como fuente, agente y destino de la potencia, como resonancia y materia tangible de la afección, está la materia simbólica. Lo simbólico no es mediación, ni sustrato inerte modelado para ofrecer una expresión ajena. Lo simbólico es al mismo tiempo expresión de las condiciones pasionales de vínculo y creación autónoma de inflexiones pasionales.

El carácter pasional de la acción revela también un modo de la reflexividad en el sujeto. La afección conlleva, ineludiblemente, la composición pasional en el juego de acciones recíprocas propio de la esfera de los vínculos. Entender la pasión como este juego de desplazamiento y condensación de las intensidades, y a su vez a este juego como condición inherente a la dinámica de la integración colectiva, ilumina la relación íntima de las formaciones colectivas y sus patrones de composición, con las facetas de la experiencia en la esfera de lo íntimo. Ilumina las resonancias colectivas de la calidad afectiva y significativa de los vínculos.

El deseo se revela así como íntimo y como colectivo, como potencia en acto, como régimen de la potencia en movimiento permanentemente del sujeto en la trama de sus vínculos, en el devenir de las identidades; el vínculo como génesis de la regulación como figura potencial de la identidad propia y, por consiguiente, como una condición de la corporalidad. Dos visiones de la regulación surgen entonces: la que emerge de la composición pasional y se constituye como su condición de restauración incesante y creciente, y la regulación como control, como inhibición, como expresión patente de las “pasiones tristes”, las que apuntan a una interacción de los cuerpos en la extrañeza y en el enrarecimiento de la reciprocidad: reciprocidad sin afección, reciprocidad maquinal, inerte, el escándalo de la reciprocidad indiferente, mera estela de la mecánica de la adecuación normativa.

La idea de dualismo cuerpo y mente, y del paralelismo concomitante entre sus procesos respectivos mar-

² Baruch de Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza, 1995 [1677].

can una condición irresuelta de la naturaleza del cuerpo, que se consolida con la institucionalización de las visiones fisiológicas del cuerpo y la consagración del paradigma orgánico implantado por la biología del siglo XIX. La aparición de las fisiologías del cuerpo, sin embargo, a pesar de la pretensión explicativa de los modelos biológicos, pone de relieve la opacidad del cuerpo para la acción reflexiva. Un cuerpo silencioso, inaccesible a las tentativas de aprehensión perceptiva y reflexiva de la conciencia. El paralelismo de los procesos no atenúa una mutua inaccesibilidad, una posibilidad de intervención desde las capacidades de la conciencia. La opacidad radical del cuerpo se desdobra: el cuerpo no es solamente enigmático ante la mirada, propia o extraña, sino también frente a la aprehensión autorreflexiva.

El cuerpo se revela, más allá de sus morfologías, opaco a la exploración de la mirada, accesible solamente de manera oblicua a partir de sus signos, su sintomatología, que no es sino la ratificación de las zonas de oscuridad ofrecidas al pensamiento conjetural. Así, los cuerpos, si bien ofrecidos a la intervención pública y al control normativo desde la intervención de la mirada de los otros, revelan zonas inexpugnables. El cuerpo, como ser en devenir, se inscribe siempre más allá de las condiciones históricas de la visibilidad, al margen de las estrategias de control. Aparecen desde esas zonas oscuras, los trayectos de fugas frente a la pretensión de control y a las estrategias de gobernabilidad derivadas de la necesidad del control biológico y corporal de los sujetos. Es el anclaje íntimo de las lógicas de la sospecha. La extrañeza intransigente del cuerpo. Pero esa extrañeza no se confina en el cuerpo. Se propaga a los actos, a los vínculos mismos, a los patrones de la alianza y a la acción colectiva. El cuerpo aparece esencialmente como un lugar de una *opacidad eficiente*, en la medida en que si el cuerpo es opaco en su forma de funcionamiento, en su lógica, en el destino y la fuente de sus afecciones, en la economía de sus intensidades, en la dinámica de sus impulsos pasionales, no deja por ello de trastocar, modelar, nuestra acción permanentemente, incidir sobre todos los



dominios de la experiencia desde una serie de impulsos y fuerzas que preservan una calidad enigmática.

La idea del cuerpo como foco de potencia en el juego infatigable de las acciones recíprocas, a las capacidades materiales y anímicas de la creación de objetos, de entornos, de sentidos, va a dar lugar a la relevancia particular de las visiones vitalistas. Desde Spinoza en la línea Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, la reflexión filosófica desplaza el foco del pensamiento filosófico hacia una meditación sobre la fuerza vital, del impulso vital, al mismo tiempo enigmático, determinante del pensamiento, de la existencia misma. Las figuras del vitalismo emergen simultáneamente de la afirmación de la composición inextricable de la fuerza corporal con la expresión de las afecciones. Composición y fusión, a un tiempo primordial y oscura, pero que se imponen como una evidencia irrenunciable. La fuerza como una calidad anímica inherente a la plasticidad, a la transformación, al devenir; el existir como devenir, como condición y desenlace del acto, como sustrato frágil, en metamorfosis, como necesidad de toda perturbación propia y de la imposible inmutabilidad de lo que es. Es la evidencia del impulso inherente a toda génesis y toda



creación lo inaprehensible de la vida. Inaprehensible y, sin embargo, innegable. El fundamento mismo de la certeza. La fuerza vital constituye y desborda los límites de la reflexión. Por una parte, la constituye en su tensión esencial, define su origen y su destino; la reflexión no puede ser sino una incesante creación conceptual.

La creación de sentido define su origen y toda finalidad posible en esta tensión cuyos puntos limítrofes se confunden en la calidad elusiva y determinante de la fuerza, como calidad intrínseca del cuerpo como vida. Transformación y transfiguración definen la imposibilidad de ser como figura inmutable. La reflexión misma aparece como la respuesta a la exigencia del acontecer. Menos como una vocación a la satisfacción de la necesidad que como un impulso ante la emergencia de lo que perturba, ante la irrupción de lo incalificable y que reclama un hacer destinado a la restauración —transitoria— de la certeza. La génesis de juicios que responden al reclamo de inteligibilidad del acontecer, del discernimiento de la identidad como una síntesis precaria, como una identidad fulgurante en la corriente en la que se funden el conjunto de las afecciones y las condiciones de la experiencia. Su aprehensión emerge más del estremecimiento propio de la decantación súbita de la experiencia, que de una deri-

vación racional. El cuerpo se inscribe en el vértice: al mismo tiempo inherente y extrínseco a esa aprehensión racional y a la plena formación del juicio.

La composición de cuerpo y mente es, sin duda, el efecto de una multiplicidad de fuerzas en acto. Sin embargo, esta multiplicidad de fuerzas no puede sino expresarse en un momento de síntesis que señala el curso de los cuerpos, es aquello que responde a las condiciones de lo que se da en el acontecer como necesidad —no experiencia de la falta sino de la evidencia ineludible, de una fatalidad al mismo tiempo contingente e inevitable— emanado ya sea de otras presencias, de su hacerse presentes por la fuerza de la memoria, la evocación o la imaginación, o bien de su resonancia simbólica. El acto es creación de formas desde la forma, la composición de las fuerzas asumida como el acontecer de una respuesta ante la exigencia de sentido. Este sentido no es sólo un momento de la propia inteligibilidad reflexiva sino también de la exigencia de una comunicabilidad recobrada como certeza. La acción como composición de fuerzas se expresa en las formas que se ofrecen como figuras de una racionalidad, de calidades inteligibles de sentido; referencia tácita a normas que define la relevancia y el punto de referencia de toda experiencia.

En la acción cristaliza la corporalidad. Pensar el cuerpo como síntesis del juego entre pulsiones, impulsos, deseos, voluntad, percepción, excitabilidad, sensibilidad, responsabilidad y comprensión —lo que involucra al otro, al horizonte de sentido, a la expectativa de reconocimiento— hace patente el carácter excéntrico del cuerpo. El cuerpo surge de la composición de los propios impulsos y los que surgen del advenimiento de los otros, de lo otro, de la fuerza experimentada de lo simbólico. El cuerpo que surge de más allá del cuerpo.

El cuerpo aparece así bajo dos calidades distintas; por una parte, el cuerpo significado, sometido a todos los juegos de normatividad, institucionalidad, técnicas específicas, disciplinas, ordenamientos rituales, génesis simbólica de las identidades; y por otra parte, el cuerpo como el lugar de la acción de afección, impulso y creación, lugar de perturbación, pero también perturbador, de incidencia sobre el campo de la significación;

actuar supone asumir esa capacidad de perturbación, de instaurar el cuerpo ante el acontecer y como acontecer, como capacidad de singularización radical y como régimen de responsabilidad duradero, como un modo particular de instaurar patrones, instaurar regímenes de inteligibilidad, anticipaciones y memorias del vínculo.

Esta relación recíprocamente constitutiva entre cuerpo y acción —el cuerpo surge en su fisonomía singular de las secuelas de la trama de acciones y éstas derivan de la puesta en acto de las potencias surgidas de la propia corporalidad— tiene una genealogía significativa. El siglo XIX va a hacer presente en la reflexión, con perfiles propios, la relevancia de la acción. En 1893 Blondel³ advertía ya la complejidad y la relevancia de la reflexión sobre la acción: “es a la acción donde se debe llevar el centro de la filosofía, porque es ahí donde se localiza el centro de la vida”. Esta referencia fundamental al vitalismo y a la exigencia filosófica, sin embargo, en el propio texto de Blondel lleva a someter a la acción a un proceso de descentramiento incesante, a borrar todo centro de la reflexión filosófica, a encontrar en un múltiple juego de referencias y reflexiones, en el diálogo de genealogías abiertas, la exploración sobre el sentido y la naturaleza de la acción.

Esta tensión paradójica encuentra en el testimonio de Blondel una tendencia que había surgido en diversos y distantes territorios de filosofía. Durante años este lugar, al mismo tiempo central y excéntrico de la acción, había sido motivo de una detallada investigación filosófica, en los escritos que habrían de señalar los umbrales del pragmatismo norteamericano, en particular, la filosofía de Peirce y, más notoriamente quizá, las posturas de William James o John Dewey. El giro pragmático surge quizá menos perceptiblemente pero con fuerza equiparable a la irrupción del giro lingüístico. El cuerpo-acción como matriz de significación, de veracidad, de afecciones; modo de darse de la verdad como apreciación de la consonancia entre el juego de determinaciones internas y externas de la acción y los fundamentos y consecuencias significativos de ésta.

Una noción cardinal aparece en el horizonte conceptual de Peirce: el hábito. Figura de la repetición de esquemas corporales que expresan la trayectoria de procesos cognitivos (derivadas de la expresión en juicios y en secuencias inferenciales de complejas concurrencias afectivas) en los que se revelan y se manifiestan con toda su fuerza imperativa los diversos dominios normativos. No sólo se revela en ellos la capacidad restrictiva de los márgenes de toda normatividad, sino también el impulso de composición creadora de la semiosis. El dar morfología a los cuerpos no es sólo acotar una faceta de la corporalidad, sino también transfigurar los umbrales del cuerpo en umbrales destinados a la aprehensión del acontecer. La acción es en consecuencia la expresión efectiva de la negación normativa, de la proscripción y circunscripción de las capacidades y las potencias corporales, pero es al mismo tiempo, la expresión cognitiva y afectiva materializada en la operación del cuerpo lo que quebranta, en su propio desempeño, la adecuación plena de la normatividad.

El cuerpo es la expresión de esta tensión que señala la ambivalencia de los horizontes normativos. El cuerpo opera sobre sí mismo, se controla o se disciplina, no para engendrar una “respuesta adecuada” a sí, a los horizontes normativos, a la doxa del cuerpo, sino como una resonancia del deseo, de las composiciones pulsionales, o de la anticipación en movimiento de las acciones y las afecciones del otro. Si bien el cuerpo admite en su propio ordenamiento la huella inconsciente de los imperativos de su entorno —simbólico, normativo, afectivo—, el conjunto de normas que acoge y desde el que se modela incesantemente, no preserva una dinámica invariante. Reclama del cuerpo respuestas diversas que se despliegan sobre los dos registros simultáneamente, consciente e inconsciente. El cuerpo se modela así permanentemente, sin reposo, inadvertida y deliberadamente, desde sus propios impulsos y desde el entorno; modela con ello, también, incansablemente, las expectativas y los deseos del otro, los marcos y las dependencias del entorno, su incidencia afectiva, la fijeza y el sentido de sus finalidades. Estas tensiones, cifradas sobre una síntesis permanente de lo consciente y lo inconsciente, de lo puramente dinámico

³ Maurice Blondel, *L'Action*, París, PUF (Quadrige), 1993 [1893].



y las figuras simbólicas recurrentes, de la experiencia de la obligatoriedad instituida y los márgenes de identidad que supone, son lo que a veces concebimos como lo que insiste bajo la permanencia de los nombres; a su campo de acción reiterativo responde lo que reconocemos y asumimos como hábitos.

Así, el cuerpo y la corporalidad dislocan incesantemente los márgenes de lo previsible, las prescripciones y negaciones de los saberes, los linderos y la fuerza de la norma. Pero, al mismo tiempo, ceden a las exigencias de pautas comunes en el diálogo secreto, silencioso, de los cuerpos. Y ceden a la exigencia de acciones conjugadas propias de los ritmos y las dependencias normativas en lo instituido. Los cuerpos erigen en diálogo sus propios desempeños, sus reiteraciones y obstinaciones prácticas, la lógica oscura de sus arrebatos y sus repeticiones. Los cuerpos encuentran en la identificación especular, en los esquematismos comunes y reconocibles, la tierra firme de un entorno común de significaciones, más allá del lenguaje, en el espacio mismo de los diálogos del deseo cifrado en los cuerpos. Este juego especular es al mismo tiempo fuente de serenidad y exaltación. Los hábitos, las repeticiones, las reiteraciones y las obstinaciones de los cuerpos —modos diversos de la insistencia de la acción— permiten discernir modos diferenciados de la certeza, y violencias diversas del apego. Revelan también eficacias diversas del control y trayectorias discordantes de la fuga, la desestimación de la norma o su desbordamiento. Hacen también visibles los márgenes de su eficacia o de la transgresión.

Se advierte, en todas estas facetas de la acción, una pluralidad de fisuras, de condiciones simbólicas residuales, de huellas y resonancias del cuerpo que lo revelan irreductible a toda normatividad. A estas impregnaciones que muestran un “afuera” del cuerpo, es decir, una extrañeza del cuerpo para sí, la irrupción persistente de un acaecer del cuerpo, se añaden las marcas de la modelación de lo instituido y de la memoria simbólica de los otros.

La antropología ha incorporado, en ciertas inflexiones de su perspectiva, esta vinculación entre cuerpo, fuerza y acción, pero también las repercusiones de ellas en la gestación de las identidades sociales y en la esta-

bilidad y dinámica de los vínculos. Tanto la idea de residuo como la de fuerza aparecen entre las contribuciones de Marcel Mauss,⁴ para ofrecer un esclarecimiento del problema de la vitalidad de las culturas expresada en dos manifestaciones aparentemente antagónicas: por una parte, su resistencia a las transformaciones, la garantía de la estabilidad de los vínculos, de la perseverancia de las instituciones; pero también la capacidad de creación de significaciones, de experiencias particularizantes, la mutación y la plasticidad de sus referencias, sus marcos pragmáticos y sus significaciones.

En la orientación de Mauss a la comprensión de la dinámica de las sociedades, aparece reiteradamente la afirmación tanto implícita como explícita de la fuerza de creación de la acción recíproca —que se expresa en su modalidad más relevante socialmente como *intercambio*— que confiere a las significaciones una condición dinámica, inestable; pero garantiza también un marco de *condiciones* permanente e invariante, que despliega una tensión inherente en todo régimen de acción —privilegiadamente en los marcos rituales—: creación y control, invención y refrendo de la normatividad: significaciones, cuerpos, el conjunto abierto de la propia cultura en permanente elaboración y reelaboración, irrupción, descomposición, pero también en ordenamiento, duración, fijeza relativa, que cancela radicalmente toda noción de invariancia y, por contraste, privilegia la visión dinámica que entiende la cultura como configuraciones relativamente estables y en permanente recomposición irreversible.

Por otra parte, la comprensión de las acciones involucra también la necesidad de asumir que no hay acciones unidireccionales y que la orientación dinámica de las acciones es siempre dual: toda acción sobre el entorno encuentra una resonancia que se advierte como acción sobre sí misma —sobre el *self*—; además, toda acción percibida es equívoca y multívoca en cuanto a los planos de significación que pone en juego. Nunca se realiza una sola acción: el cuerpo, al desplegar su movimiento, al incidir sobre su entorno y al crear y recrear la trama de vínculos y dimensiones simbólicas,

⁴ Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950.

realiza una multiplicidad de acciones que pueden o no conjugarse en ordenamientos sintéticos y sinópticos. Las acciones expresadas por el cuerpo aparecen así inscritas en tramas necesariamente complejas de interacción: en las que intervienen de manera diferenciada planos de subjetividad distintos y polos de subjetivación locales y cambiantes; además, la interacción revela múltiples dimensiones relevantes y significativas de cada momento y fase de la acción; la relevancia y el sentido de la acción surgen y se instauran en lo social a partir de configuraciones de situaciones y procesos específicos.

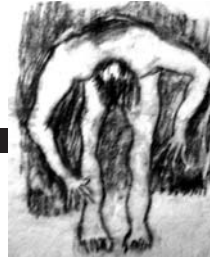
La necesidad de pensar toda acción como interacción y toda interacción como espectro de múltiples planos y relevancias de intervención simbólica hace patente la exigencia de esclarecer la posición y el sentido del otro. La acción jamás remite a un sujeto sino en condición de vínculo con otros, por lo tanto, un espacio a un tiempo normado colectivamente, pero sometido a la creación de una juridicidad local, surgida del propio intercambio, referida localmente a la situación y que rechaza toda generalización, es la condición particular de todo régimen de reciprocidad. El vínculo con *el otro* hace patente el sentido ético y político inherente a todo régimen de acción; hace patente que la inteligibilidad recíproca involucra todas las facetas afectivas y las conjuga en un orden ético y político que involucra una tensión con las formas colectivas de normatividad instituida. Toda ética se somete así a esa condición dual: responde a pretensiones de universalidad —o cuando menos de generalidad—, y responde a las particularidades de la situación específica de la acción recíproca.

Las resonancias de la acción nunca son ni del ámbito de la mera generalidad, ni quedan restringidas a condiciones particulares y locales. Cada acción es un punto de inestabilidad, de potencial expansión de la perturbación y la eventual extrañeza o ruptura que hace patente. Pero la calidad necesariamente relacional de la acción —la trama indeterminada, abierta, de las interacciones y los vínculos en los que se inscribe y



cobra relevancia una acción— es potencialmente abierta y expansiva. Esta expansión es también la del alcance de las formas simbólicas de creación de identidad, los modos particulares de construir al otro. Estos modos de construir al otro en el espacio de las acciones recíprocas revela también la particularidad de las significaciones, su integración en marcos de regulación, entidades y espectros de relaciones en devenir.

En consecuencia, habrá que asumir la comprensión de una noción estrictamente procesual de lo simbólico —que involucra, por supuesto, todas las configuraciones lingüísticas y semióticas desplegadas en composiciones seriales, en juegos de interdependencias y en conjugación con las diversas materias de expresión significativa— que desestima la idea del lenguaje como sistema, como integridad orgánica entre todos sus planos de funcionamiento y como estructura coherente de todos los planos relacionales de sus entidades constitutivas. Esta idea no es extraña. Por el contrario, se encuentra ya en las formulaciones cardinales de la lin-



güística contemporánea. Ya el dualismo formulado por Saussure entre lengua y habla permite una consideración no irrelevante: lengua y habla son conceptos cuyo estatuto epistemológico es inconmensurable entre sí. El habla es realización plena de la significación y, en estas condiciones, ejerce una incidencia dinámica en las formaciones lingüísticas conformadas en el sistema de la lengua.

La noción de habla aparece en Saussure marcada por una calidad singular: extraña al esclarecimiento de una ciencia normal, no es menos relevante en el desempeño significativo del lenguaje. Aparece así una extraña insuficiencia epistemológica que tiene en el habla un polo fenomenológicamente determinante aunque epistemológicamente indeterminado. Así, lo que sería posible denominar la fase de la expresión de las significaciones y la realización de la acción simbólica, su implantación en la trama de todos los otros órdenes institucionales y en dependencia recíproca respecto de ellos, reclama un esclarecimiento que no puede derivarse de las exigencias sistémicas y generalizantes de la epistemología normal.

Saussure señala aquí una inconsistencia no accidental sino constitutiva de la aproximación sistémica al lenguaje que será subrayada, expresa y polémicamente por Bajtín. A la visión que privilegia la faceta del lenguaje —de los procesos simbólicos— apenas aprehensible por aproximaciones sistémicas, Bajtín contrapondrá una comprensión dialógica cuyo eje esencial es la reflexión filosófica de la significación realizada y conformada por la dinámica de la acción recíproca. La realización significativa de los procesos simbólicos surge expresamente de una serie articulada de acciones, diálogos, modos de intervención y de formación, conformación y dinámica de regímenes cognitivos, de acción y de reconocimiento.

Lo simbólico surge así de modos locales y configuraciones particulares que participan de construcciones dinámicas con diversos grados de estabilidad y distintas potencias de composicionalidad. Las formas simbólicas dan cabida así a todo el espectro de significaciones: universales y particulares, pero sometidas a un régimen incesante de singularización que tiene efectos complejos en los patrones de cognición, en los

modos y formas de inteligibilidad y en la regulación misma que orienta el reconocimiento de las acciones y las identidades. Surgen modos diversos de construcción de la certeza y modos particulares de apuntamiento de la certeza en formas simbólicas instituidas; patrones cognitivos y estrategias afectivas definen modos de acción adecuada, en ámbitos y situaciones reconocibles.

La interrogación sobre el desempeño composicional de la acción simbólica se manifiesta como un efecto “estructural” del lenguaje. Sin embargo, la dinámica de la composición simbólica en condiciones de acción recíproca desmantela toda visión de estructuras simbólicas “objetivas” determinantes sobre el curso, el sentido y la relevancia de la significación. La noción misma de lo simbólico reclama un acento particular: toda acción supone e implica simbolismo. No hay acción no simbólica. No obstante, las resonancias simbólicas de la acción no se agotan en la acción misma. Incluso aquellas acciones que se realizan con una deliberada extrañeza ante toda vocación comunicativa, sin el propósito expreso de significar, asumen una multiplicidad de significaciones potenciales y se articulan en series comunicativas.

Así, toda acción inscrita en relaciones intersubjetivas supone un entorno simbólico para su reconocimiento, su valoración y su apreciación pragmática y teleológica. El simbolismo de la acción se despliega así en muy distintos niveles, los planos de significación se diversifican y se conjugan o se tensan, pero desembocan en nuevos procesos de significación y en otros regímenes de acción puntuadas por intensidades rítmicas, propiamente simbólicas, argumentativas o afectivas. La acción simbólica involucra así secuencias argumentativas, órdenes cognitivos, estrategias de inteligibilidad, disposiciones de atribución y transformación de las identidades, impulsos indicativos para el reconocimiento de los entornos y la atribución de relevancia axiológica y teleológica de las acciones, entre otros.

La acción simbólica no remite a un fundamento regulador trascendente, a un régimen de ordenamiento más allá de la acción simbólica, garante de la cohesión y del rigor constructivo del desempeño simbólico. No hay una instancia normativa objetivada de la



acción simbólica. Es la composición estratégica de las relaciones simbólicas y la adecuación y relativa congruencia de las estrategias de diálogo, es decir, el límite instaurado por el otro, lo que apuntala la génesis de normatividades locales de la acción simbólica. Esta modulación incesante de la acción simbólica que termina en la configuración relativamente estable de patrones dinámicos de significación pone en juego modos singulares de intervención de la conciencia, y modos propios de intervención de la corporalidad desde sus diferentes fuerzas e intensidades afectivas. Pero las dimensiones y facetas de la acción simbólica, que compromete memoria, alianzas, proyectos, la imaginación de orígenes y destinos, la gestión de las confrontaciones, metáforas y alegorías del tiempo y el acontecer colectivos, tanto como la estratificación y jerarquía de las identidades, dan lugar a la densidad de los tiempos colectivos, dan cabida a la experiencia de la historicidad.

Los tiempos del cuerpo, sus edades, sus postergaciones, sus impacencias, se conjugan con la genealogía y la historia de los vínculos y la temporalidad equívoca del andamiaje institucional. El decir del cuerpo es esencialmente historicidad, que emerge como una referencia de identidad en las formas y las modalidades de la expresión, como conjugación de la implantación del cuerpo y su inscripción referencial, afectiva en las inflexiones del decir, en las modalidades de su acción simbólica. Pero el decir del cuerpo despliega los signos de la espera, los sedimentos del deseo y los impulsos truncados de la disponibilidad, la afirmación o suspensión de los hábitos que figuran la experiencia del devenir. En esas huellas del devenir en el decir del cuerpo se inscribe también la impronta del vínculo con el otro, la síntesis enigmática, hermética, conjugación de historias, fantasmagorías y vislumbres, juegos de memoria y olvido, de evocación, reminiscencia y anticipación.

Es la condición heterónoma del sujeto lo que lo hace el receptáculo y el agente de proyección de esa historicidad del hacer simbólico. La heteronomía como el sustrato del vínculo ético con el otro, y punto de referencia crucial para la invención de sí y del entorno social. La heteronomía como la figura ética de la libertad. La libertad como heteronomía no es sino esa pue-

ta en juego de las potencias vitales de cuerpo y acción simbólica en la creación de tramas de vínculos, en la composición de las afecciones, en la génesis de horizontes del devenir. Es constitutiva de la subjetividad en condiciones históricas. La fuerza creadora del actuar no puede sino poner en juego una heteronomía como devenir de sí y del otro en la trama de las reciprocidades, desde la exigencia de una recreación simbólica permanente.

La heteronomía revela también la condición de la inscripción de los vínculos en el proceso cognitivo. La cognición revela su desarrollo desde las formaciones pasionales y las exigencias éticas de la libertad. La historia de los apegos, los atavismos, los hábitos, se refractan en las exigencias de la heteronomía del sujeto para situar los marcos de la invención simbólica de sí y de su entorno social. Así se hace reconocible el vínculo íntimo entre heteronomía como libertad, cognición, sustrato ético del vínculo y las respuestas reflexivas a las afecciones a partir de una forma singular de la imaginación: la síntesis que se expresa en la dinámica de cuerpo-acción. Es esta síntesis el nudo que hace posible también el tiempo propio y el tiempo de la colectividad, las identidades que parecen nutrirse de este advenimiento simbólico del pasado y de sus resonancias en la anticipación y el vislumbre del devenir.

No obstante, a pesar del papel cardinal de la síntesis en el hacer simbólico, en la conjugación entre heteronomía, cognición, ética y simbolismo; la propia síntesis se preserva como uno de los enigmas fundamentales. Lo inaccesible de su acontecer —el acontecer de la síntesis— en el marco de la cognición y la composición afectiva del sí mismo, se proyecta para señalar los linderos de toda antropología y toda reflexión sobre lo simbólico y el lenguaje. Da lugar a la posibilidad de comprenderse como sujeto, como *self*; en el tiempo que conjuga las genealogías íntimas y los relatos, figuraciones temporales, testimonios, fantasmas y reminiscencias que concurren para dar su espesor simbólico al dominio de lo social. Las taxonomías, las estrategias de identidad, las formas de integración de la experiencia y las designaciones, las inferencias y las certezas no pueden ser sino la expresión de la capacidad de síntesis en las vicisitudes del diálogo simbólico.

