

UNA BREVE GENEALOGÍA DEL CUERPO: SUS METÁFORAS, MODELOS Y FIGURAS

Emiliano Prada*
emiprada33@gmail.com

Resumen

El “cuerpo moderno” de las sociedades occidentales se nos presenta como algo evidente, tan transparente y su representación tan naturalizada que se olvida que “el cuerpo tiene una historia” (Le Goff, 2005, p.12), y que este está construido social y culturalmente. En este trabajo haremos un recorrido genealógico del imaginario social que produjo el significante actual del cuerpo. Desde su invención hasta su “fecha de vencimiento” pronosticada por ciertos imaginarios sociales, mostrando cómo las representaciones del mismo fueron cambiando hasta configurarse en el “cuerpo moderno”. Haremos un recorrido de las distintas representaciones del cuerpo que hubo en las sociedades tradicionales, la sociedad medieval europea y en la sociedad moderna occidental, para ver cómo se despliega el significante cuerpo en ellas. A su vez, vamos a analizar cómo el cuerpo aparece representado bajo diversas metáforas, modelos y figuras que corresponden a determinadas épocas históricas que muchas veces se yuxtaponen y coexisten, evocando un imaginario subyacente del mismo en relación a la ciencia, la técnica, la inmortalidad y distintos tópicos.

* Estudiante de la Licenciatura en Sociología, UBA.

1. El cuerpo como construcción simbólica

Antes de reconstruir el origen de la invención de lo que Le Breton considera el “cuerpo moderno”, haremos una breve conceptualización general de lo que comprendemos por “el cuerpo”. Entendemos que la existencia y la condición humana son corporales, por lo tanto, el cuerpo “sólo cobra sentido con la mirada cultural del hombre” (Le Breton, 2002, p.27), ya que en cada sociedad el cuerpo se presenta de manera distinta. Por ejemplo, en nuestras sociedades modernas occidentales el cuerpo es signo de individuo: es un “factor de individuación” que no necesariamente se comparte con las concepciones o cosmovisiones de los pueblos indígenas. En este sentido, entendemos “el cuerpo” como “una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo” (Le Breton, 2002, p.13). Como una representación social y cultural que dentro de cada sociedad se percibe y entiende de manera diferente, otorgándole sentido y valor, no definiéndose por poseer características intrínsecas universalizables. Por otra parte, si bien en cada sociedad hay una narrativa dominante que constituye la corporalidad, esta nunca es unívoca y única, sino más bien, permanece en constante tensión con otras representaciones simbólicas en torno al cuerpo. Así pues, cada sociedad construye la corporeidad como un lugar atravesado por diversas materialidades e imaginarios; como un collage de varios saberes que nos atraviesa.

2. El cuerpo en las sociedades tradicionales y en la sociedad medieval

Le Breton (2002), sostiene que en las culturas tradicionales el cuerpo se concibe unido al mundo, a la comunidad, y a la naturaleza. En el cual, el cuerpo es lugar de paso en una red de intercambios sociales y cósmicos, y no se escinde de la trama comunitaria y el cosmos. En estas sociedades no hay una comprensión del cuerpo como en las sociedades modernas occidentales en donde se distingue la persona del cuerpo y en donde el modelo representacional es dualista: por un lado, está la persona, el yo, la conciencia; y por el otro, está el cuerpo. Este dualismo se ve cristalizado en la expresión “yo tengo –poseo- un cuerpo”. Esta distinción del “cuerpo moderno”, como veremos más adelante, implica una ruptura con el cosmos, los otros y con uno mismo (Le Breton, 2002). Ahora bien, en contraposición a este dualismo, en las sociedades tradicionales, en su cosmovisión holística, el cuerpo no se distingue de la persona, y no es una frontera que separa a la persona de la naturaleza, la comunidad, y de la propia persona.

En este sentido, hay un línea de continuidad en la concepción del cuerpo que Le Breton indica que tienen las sociedades tradicionales y lo que Henríquez (2011) desarrolla de la obra de Bajtín en relación al “canon grotesco” del cuerpo en la sociedades medievales

europeas. Este canon, se contrapone al “canon clásico” del cuerpo, en donde aquí el cuerpo aparece delimitado, cerrado, individual, sano y expresivo. Todo lo opuesto a las características del “canon grotesco”, ya que en este último el cuerpo se presenta “abierto, está inacabado y en interacción con el mundo” (Henriquez, 2011, p.7), en donde los límites del cuerpo se rebasan, y lo “inferior corporal”- vientre, trasero, genitales y la boca (como excepción a lo inferior)- toma un protagonismo activo y sin restricciones. Por otra parte, ambos cánones, a su vez, están vinculados a dos cosmovisiones de la realidad: la “cultura seria oficial” (le corresponde el “canon clásico”) y la “cultura cómica popular” (le corresponde el “canon grotesco”). En la primera, entraban en juego las normas, jerarquías, valores, distancia, tabúes (Henriquez, 2011). La segunda, se constituía por la risa, lo popular, la ambivalencia, la fiesta, la transgresión de la norma, la burla a las jerarquías; y las representaciones del cuerpo estaban ligadas a la renovación de los ciclos agrarios, a la trama comunitaria y cósmica. Como sostiene Bajtín, aquí el cuerpo grotesco se excedía a sí mismo, no tenía demarcación (Le Breton, 2002). Esta cosmovisión estaba plasmada en los carnavales siglo XV, fiestas populares medievales, que ejercían una ruptura con el orden disciplinario medieval. Por su parte, Le Goff (2005) indica que la dinámica de la sociedad medieval se llevaba a cabo bajo una serie de tensiones: entre Dios y el hombre; el hombre y la mujer; lo alto y lo bajo; la ciudad y el campo; la razón y la fe; y la principal: entre el cuerpo y el alma. Pues, por un lado, “el cuerpo es despreciado, condenado, humillado” (p.12), y por el otro, “el cuerpo se glorifica en el cristianismo medieval” (p.13) bajo la figura del cuerpo de Cristo resucitado. Esta tensión se evidencia en las fiestas de la cuaresma y el carnaval, como bien lo expresamos en relación a la “cultura seria oficial” y la “cultura cómica popular”. Así pues, en los sectores populares se ponía de manifiesto el saber tradicional, la totalidad social y cósmica, en contraposición a las fiestas oficiales que regía la separación, jerarquización, convención, y afirmaba la individualización. En la Edad Media convivían estas dos corporalidades en los diferentes estratos sociales: la de las pequeñas elites y la de los sectores populares; pero va a ser la “construcción simbólica” del cuerpo de los primeros la que se va a imponer con el correr de los siglos. Ya en el siglo XVI, en las capas más eruditas de la sociedad comienza a asomarse el cuerpo racional prefigurando las representaciones corporales actuales.

Las funciones carnavalescas irán desapareciendo poco a poco y se convertirán en objeto de pudor haciéndose privadas, como bien lo analiza Bataille (2003) en relación a la evolución del gasto improductivo de la incipiente burguesía.

2.1. Mutación antropológica: la invención del cuerpo

Le Breton señala que

“nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también, con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo” (2002, p.8).

La individuación del ser humano se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza. Esto da paso a un férreo dualismo en la concepción del “cuerpo moderno” que, como dijimos, contrapone cuerpo y persona: el cuerpo se percibe como un alter ergo; como algo (cosa) y como otro (extraño a uno). Le Breton (2002) indica que esto es símbolo de individuo: se posee un cuerpo y, a su vez, este está separado de él. Ahora bien, esta “mutación antropológica” se comienza a gestar en el saber y la práctica médica de los anatomistas del siglo XVI, en donde el cuerpo enfermo comienza a ser visto como escindido de la persona enferma y comienza a tomar autonomía con respecto a este. En este sentido, la medicina se va configurando para pasar a ser del cuerpo y no del hombre. La figura central de este cambio de paradigma es la de Vesalio (1514-1564) con la publicación de su obra *De humani corporis fabrica* en 1543. Aquí plasma lo que llevó a cabo en su investigación anatómica del cuerpo diseccionando cadáveres -práctica prohibida y muy controvertida en la época- y penetrando en el secreto de la carne al microcosmos. Es a partir de aquí que, para Le Breton, se gesta la invención del cuerpo en la *episteme* occidental, ya que el cuerpo se desacraliza y comienza a estudiarse como mera materialidad. Esta concepción anatomofisiológica del cuerpo, que comienza a consolidarse como materialidad a ser estudiada por la emergencia de la racionalidad positiva, es la que produce la fractura ontológica: se pasa a la concepción de la posesión del cuerpo: la persona se separa del cuerpo para pasar a poseerlo; se separa de la naturaleza y de los otros; se quiebra la trama comunitaria y el sentido de totalidad con el cosmos y, por consiguiente, el cuerpo pasa a ser un límite fronterizo entre el yo y lo otro, y el mundo. Le Breton señala que es una concepción paradójica del cuerpo, ya que se entiende como soporte y, a su vez, como frontera del individuo. Lo que nos interesa remarcar, es que a partir de la práctica de los anatomistas comienza a plasmarse el modelo del cuerpo como máquina compuesta por leyes universales a ser descubiertas. Este proceso de individuación, para Le Breton también se ve reflejado en el incipiente Romanticismo, en

donde aparece la figura del artista cargada de prestigio y de individualidad, como bien se grafica en la firma que empiezan a imprimir en sus cuadros. A su vez, toma relieve el retrato individual, ya no reservada a las personas como el Papa, sino en general como medio de expresión artística. Por su parte, la mirada va a cobrar un protagonismo especial y con ella el rostro, que va a hacer la marca identitaria de la persona. En efecto, las personas comienzan a reconocerse por poseer un rostro propio y único: en su individualidad.

En paralelo a esta aparición del cuerpo autónomo a la persona, se va a engendrar un movimiento similar en el plano de las ideas: la filosofía mecanicista va a componer el mundo a partir de categorías del pensamiento abstracto y leyes matemáticas. Anzoategui (2018), destaca el dualismo presente en las obras principales de Descartes (1596-1650) que postula, por un lado, el cuerpo material, mecánico al igual que el del animal y, por el otro, el pensamiento inmaterial, espiritual, racional, propio del humano. En este último polo, el alma es lo que para Descartes hace al humano ser “imagen y semejanza del creador” (Anzoategui, 2018, p.34), y por lo tanto es evidencia de la valoración jerárquica entre el humano y el animal, ya que este último no sería poseedor de un alma y se reduciría a ser un mero cuerpo mecánico. Anzoategui, indica que esta concepción es la que manifiesta el pasaje a un antropocentrismo, en donde se parte del sujeto mismo, racional, pensante, para luego encontrar la existencia de Dios y no al revés. El humano no es un cuerpo, sino que posee un cuerpo: “pienso, existo”. Esto es considerar como fundamento lo inmaterial para luego concebir lo material: el cuerpo. El cual va a ser representado, como mencionamos, bajo la metáfora de la máquina.

Para Lewin, la metáfora de la hibridación hombre-máquina, en la temprana revolución industrial, expresa “la capacidad humana de someter y transformar la naturaleza” (2006, p.183). Esta metáfora indica la automatización, la regularidad que puede llegar a ser conocida como objeto de conocimiento, como las leyes de la naturaleza. Ahora bien, Dios y el alma humana no se ajustan a estas leyes mecánicas (Anzoategui 2018), por eso son del orden inmaterial y de aquí radica su superioridad. Por lo cual, el cuerpo es relegado e incomunicado del yo pensante. “Soy una cosa que piensa (*res cogitans*). El cuerpo es lo otro, lo secundario, lo que no es pensamiento: *res extensa*” (Gómara, 2007, p.84).

En síntesis, la especificidad del dualismo cartesiano es que no tiene fundamento religioso. Más bien prolonga el dualismo de Versalio, y el cuerpo es visto como un accesorio de la persona. Por consiguiente, en los siglos XVI y XVII se abre el camino que desdeña los saberes populares reivindicando el saber biomédico naciente. El saber del cuerpo se va cercenando al patrimonio exclusivo de unos pocos especialistas, transformando poco a poco los marcos sociales y culturales dando lugar, por otra parte, a lo que Foucault (2008) analiza, desde los siglos XVII y XVIII hasta entrados en el mundo industrial del siglo XX, en relación al surgimiento de las disciplinas que se imponen como “formulas generales de

dominación”. Por su parte, el modelo cuerpo-maquina del siglo XVII que mencionamos, Foucault lo va a identificar con el poder que se ejerce como “anatomía política del cuerpo”.

2.2. Cuerpo-máquina

Bajo la metáfora cuerpo-máquina, y sus relatos técnico-científicos, podemos analizar el cuerpo en relación a la figura de Frankenstein, como expresión de un imaginario racionalista científico que parte de varios supuestos: la división mente-cuerpo, en donde domina la mente sobre lo material; la maleabilidad de la materia que se puede dominar; un mandato atávico, en donde prima el deseo de juventud, la potencia y la vida eterna; y la creciente problematización en definir la esencia propia de lo humano. En este modelo, el cuerpo se presenta como una materia que se degrada, en donde su lucha contra el tiempo envejecedor es infructuosa. Así, la ciencia, potente de virilidad transformadora, heredera de un ancestral deseo mítico que desconoce por su irreflexiva sed de progreso, lo convierte en un mero elemento a dominar y manipular para poder ampliar sus menesterosos y lindantes horizontes, insuflado por el deseo de libertad material irrestricto de conquistar el más allá del límite, rebasando las fronteras que obstaculizan la realización de la “Humanidad”. Gómara (2007) plantea que en la obra de *Frankenstein o el moderno Prometeo* de Shelley, la idea de cuerpo que se presenta es claramente cartesiana. El monstruo tiene un cuerpo, fracciones de cadáveres de cuerpo, y su conciencia comienza a explorar la extrañeza de su cuerpo. Para Gómara, la humanidad de Frankenstein es ambivalente, tiene rasgos y características que lo asemejan al humano y otras que no. Por consiguiente, concluye que es un “ser fronterizo”. Ambigüedad que a lo largo de la modernidad también siempre estará latente, al acecho, en tensión y conflicto entre el hombre y la maquina, el “temor a los cuerpos metamorfoseados” (Lewin, 2006), eso que no es ni una cosa ni la otra o es ambos a la vez. La ideología de la nueva época moderna materializada en torno al mito del progreso ilimitado recupera y asume el sueño milenarista alquimista (Eliade, 1983). El deseo humano a la inmortalidad, negadora de su fragilidad, retorna bajo las leyes escritas en libro de la naturaleza. Como menciona Lucena (2008), el hombre moderno motivado por la presunción de su conocimiento sustrae la sabiduría de los dioses. Atesora el secreto de la inmortalidad; ahora le pertenece y le toca ser dios. Pero esta posesión divina del fuego eterno hace que el mundo de sentido se desvanezca, y al vigor de la ciencia como hacedora de destino, devengan consecuencias no advertidas por el fragoroso progreso. El monstruo Frankenstein no podía poseer la chispa humana: no pertenecía a ningún lugar, no tenía pasado, era un ser no socializado; en fin, no era reconocido por un otro que le pueda devolver la mirada humanizadora. La ciencia moderna traería como efecto no deseado lo monstruoso que emergía en lo liminar como síntoma. En esta figura podemos ver como el cuerpo es

despreciado y sustituido por la tecno-ciencia. Los valores del cuerpo son más bien negativos y lo asocian a la molestia, error, vergüenza.

3. El cuerpo en las sociedades industriales

En el transcurso de la modernidad, sobre todo en el siglo XX, la sociedad que se establece es la que Foucault (2008) denomina como disciplinaria, en donde la figura del panóptico y su efecto normalizador hace que la norma se internalice configurando cuerpos productivos y sometidos funcionales a las sociedad capitalista industrial. Por otra parte, también a partir del siglo XX, con la conformación de la sociedad de masas, comienzan a emerger nuevas prácticas y usos del cuerpo que darán lugar a representaciones variadas en las sociedades posindustriales.

Moulin (2006), destaca que en el siglo XX aparece el derecho a la asistencia médica y afirma que “la historia del cuerpo en el siglo XX es la de una medicalización sin parangón” (2006, p.29). En este sentido, la medicina emerge como guía de vida en donde dicta pautas de conducta y extiende una red de recomendaciones que involucran las prácticas cotidianas de las personas. Profundizando las intenciones anatomistas del siglo XVI, gracias a los avances técnicos se afianza la idea de transparencia del cuerpo, desvelado, en donde la de la transparencia del cuerpo parece haber revelado todos sus secretos. Como consecuencia aparece la medicina preventiva en donde el cuerpo está sometido a un continuo examen en el cual debe rendir cuentas de sí mismo. Pero el cuerpo no solo entró en la ciencia médica, sino también en el derecho. La individualidad de la persona ahora va a estar vinculada a la integridad de un cuerpo que el derecho se preocupa por definir, regular y proteger. En efecto, el cuerpo es reconocido como sujeto de derechos y deberes (Moulin, 2006).

Por otra parte, la estetización corporal va a ir emergiendo como nuevo estandarte moderno. Sohn (2006), indica que en Francia el retroceso del pudor corporal, que comienza en la *Belle Époque*, se acelera en el periodo de entreguerras y se desarrollará durante los años 1940-1970. El cuerpo se desvela progresivamente bajo el efecto combinado de la moda y del turismo balneario, en donde lo que antes se ocultaba ahora se muestra como signo de valor. Todo esto es posible dado al surgimiento de la cultura del ocio, en donde emergen nuevos espacios de recreación (Ory, 2006). Por otra parte, los avances de la pornografía van a remitir a la comercialización del cuerpo sexuado. También, con el siglo se impone la legitimidad del entrenamiento, en donde su organización va a ser cada vez más exigente (Vigarello, 2006). El cuerpo es totalmente tecnificado, mecanizado y calculado, cada vez más enmarcado en los modelos de la sociedad industrial. El rendimiento del cuerpo se impone y se comienzan a calcular sus potencialidades. En cuanto a la identidad, el cuerpo

no solo va a comenzar a ser el centro de una experiencia íntima, sino que va configurarse como fuente de identidad. Si en el siglo XIX se realizaban estudios en torno a las morfologías criminales para su identificación, en el siglo posterior las huellas dactilares serán las dadoras de identidades personales (Courtine y Vigarello, 2006).

3.1. Cuerpo-robot

Bajo la figura del robot se han dado cierta hibridación entre los relatos tecno-científicos y los imaginarios culturales. Esta figura continúa en línea con el mito tecnológico y la idea de alcanzar potencias sobrehumanas. Sobre todo en el siglo XX, ha traído visiones positivas y negativas, ambas idealizadas sobre el futuro próximo. Las obras conocidas de Isaac Asimov como *Yo, robot* (1950) y *El hombre del bicentenario* (1976) dan cuenta de ello.

En este sentido, Koval (2011) clasifica y expone las lógicas de los efectos que tiene el desarrollo de la tecnología. Postula, por un lado, la “lógica extensiva” que busca expandir y potenciar las capacidades humanas por medio de la tecnología, y por el otro, la “lógica mimética” que busca imitar, copiar, reproducir la naturaleza del organismo humano. En ambas el ser humano es el modelo a replicar. Esto tiene sus consecuencias en la integración hombre-máquina, ya que en la integración que Koval denomina “endógena” -que nace de la “lógica extensiva”- las fronteras de los seres humanos se desplazan taxonómicamente hacia las máquinas; aquí entrarían en juego los cyborg, y las nociones como el poshumanismo. A la inversa, en “integración exógena” -que se desprende de la “lógica mimética”- las entidades mecánicas se desplazan taxonómicamente hacia los humanos, produciendo la humanización de la máquina, como el caso del androide. Pero esta clasificación presupone el escenario demasiado transparente y limpio, más bien digamos que “entre utopías y distopías, entre la muerte como némesis, nihilismo o liberación cabe todo un mundo de matices, que son precisamente los que debe desarrollar una educación crítica y un pensamiento complejo que no reduzcan la realidad a unos pocos paradigmas” (Martos y Martos, 2018, p.15). Por su parte, Lewin (2006) sostiene que si la figura de Frankenstein representa una sociedad durante su incipiente revolución industrial, que traía aparejado el disciplinamiento de los cuerpos, la mecanización de los movimientos, etc, las películas de *Terminator* de James Cameron pueden ser una metáfora de la desindustrialización. En donde la máquina-robot desplaza a los cuerpos humanos en sus tareas y actividades, y cada vez más se avizoran nuevos escenarios inestables posibles.

4. Descubriendo el cuerpo

Hacia fines del siglo XX, se comienza a configurar lo que Deleuze (2012) llama la sociedad de control, ya no sociedades de encierro como las descritas por Foucault, sino sociedades en el cual los valores de la empresa son el alma rectora de la misma. En donde el poder como disciplina pasa a ser ahora poder de control. Deleuze señala que la configuración del capitalismo ya no es de producción sino de superproducción, y lo que prima no son los productos sino los servicios. Esto se configura en un contexto en donde todas las instituciones vigentes de la sociedad industrial entran en crisis. Este panorama, es lo que Candia expresa en su artículo *Del cuerpo social de la modernidad al cuerpo fragmentado de la época actual*, en donde analiza transformaciones del paso de la estabilidad de la modernidad o sociedades industriales a la sociedades posmodernas, en el cual “el discurso de la totalidad va a dar paso al más impredecible de los cambios: la fragmentariedad absoluta” (2003, p.3). Esta situación trae aparejada la crisis de las categorías vigentes en la modernidad, tanto para comprenderla como para transformarla, “así, se da curso al decreto de clausura de las vanguardias, las ideologías, las utopías emancipadoras, los procesos sociales de largo alcance, la Historia y cualquier otro relato que sea sustentado por el ideario moderno” (2003, p.4). Esta nueva época, se corresponde con el “nuevo imaginario del cuerpo” que Le Breton considera que se da a partir de la década de 1970, en donde “el hombre moderno occidental descubre que tiene un cuerpo y la noticia se difunde” (2002, p.9). Esto va a estar guiado por discursos y prácticas específicas en donde los medios masivos de comunicación van a difundir una narrativa de la corporalidad en el cual el cuerpo va a ser el “lugar privilegiado del bienestar (forma), del buen parecer [...], pasión por el esfuerzo [...] o por el riesgo [...]” y en donde “el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor” (2002:9). Por otra parte, a finales de 1960 el cuerpo comenzó a tomar un lugar protagonista en los movimientos individualistas e igualitaristas contra el peso de las jerarquías culturales y sociales en donde el discurso de liberación contra un sistema de valores considerado represivo convenía transformarlo para favorecer el desarrollo individual. En efecto, el cuerpo apareció como categoría oprimida y marginada. En la década de 1970 las mujeres protestaban contra la prohibición del aborto, los movimientos homosexuales se visibilizaban, y emergían los reclamos de los derechos de las minorías. La consigna que circulaba era “nuestro cuerpo nos pertenece”. Pues, las aspiraciones individuales colocaban al cuerpo en el centro de aspiraciones individuales (Courtine, 2006). En efecto, comenzó a surgir un nuevo imaginario del cuerpo que abarcó nuevas prácticas y discursos antes inexistentes. Se afianza el cuerpo como alter ego del hombre, como una posesión, pero ya no “se busca el secreto perdido del cuerpo; convertirlo ya no en lugar de exclusión, sino el

de la inclusión” (Le Breton, 1992). Sin embargo, esta repentina pasión por el cuerpo traerían aparejadas las ambigüedades heredadas del siglo XVI y XVII.

Ahora bien, estas nuevas demandas y críticas a la sociedad industrial capitalista de los nuevos movimientos sociales en donde suponían mirada en torno al cuerpo, la misma sociedad de consumo las tomó como valores mercantiles para incluirlas dentro de su reproducción (Sibrian, 2016). Por consiguiente, el cuerpo pasa a ser “mimado” por la sociedad de consumo. Las preocupaciones por el yo y los modos de vida se multiplican, y se asienta lo que Le Breton (2002) llama el “triumfalismo del cuerpo”. En lugares del cuerpo que antes estaban sometidos a discreción se imponen ahora sin dificultad como signo de vitalidad y juventud. El cuerpo se vuelve un objeto que se moldea a gusto que hay que cuidar para obtener su rendimiento óptimo. Entonces, en la emergencia de sensibilidades narcisista, el cuerpo se convierte en el refugio y valor último. El individuo busca, por medio del cuerpo vivir un desarrollo de lo íntimo. La intimidad se vuelve el valor calve en la modernidad, incluye la búsqueda de sensaciones nuevas, las del bienestar corporal y la exploración de uno mismo. El cuerpo se convierte en una especie de “socio”. Ahora, el valor del cuerpo se invierte: en lugar de ser signo de caída se convierte en tabla de salvación (Le Breton, 2002)

4.1. Cuerpo-cibernético

Si el modelo del robot sirvió como espacio simbólico para la migración imaginaria de las características humanas a la máquina, el modelo cibernético se presenta como modelización de la mente humana, y la autonomía de la mente liberada respecto al cuerpo físico.

El panorama general en la mitad del siglo XX, después de los escombros de las dos guerras mundiales y la exhibición pornográfica del poder destructor de la prometedora ciencia moderna, había dejado un pesimismo generalizado. Una abandono a la creencia en el progreso que trajo aparejado una ruptura y separación de dos sentidos que hasta el momento no se percibían disociados: el técnico y el social (Cabrera, 2004). Ya no necesariamente la mejoría de uno implicaba al otro, sino como la propia sociedad había sido testigo, más bien todo lo contrario. Esto produjo que la tecnología como ámbito reservado de la ciencia pase a incursionar al ámbito de la industria civil y comercial. Sin embargo, la pérdida de confianza en el progreso no alteró el curso de los cambios tecnológicos: “las ideas de desarrollo y el fin de las ideologías consolidaron el tecnologismo, pero para ello fue necesario postular una nueva utopía: la utopía de la comunicación” (Cabrera, 2004, p.29). Son en las obras de Norbert Wiener donde se encuentran los postulados de los principios de la cibernética. Esto traía como trasfondo un optimismo de las nuevas tecnologías: ahora todo podía interpretarse en términos de comunicación y transmisión de

información. Así, ante la definición del mundo como entropía: tendencia al caos y desorden, “la cibernética aparece como ciencia del control y el gobierno (...) la información se opone a la entropía como la transparencia a la opacidad” (Cabrera, 2004, p.33). Se elevaba un nuevo imaginario que configuraba la “sociedad de la información” en donde auguraba futuros promisorios. En resumidas cuentas, nada había fuera de la comunicación: “pancomunicación, tecnoinformación y orientación al futuro” (Cabrera, 2004, p.35). La cibernética ofrecía análisis del futuro en donde se asumía como portadora de la capacidad de controlar esos escenarios futuros. Durante 1960 y 1970 emergieron voces autorizadas de estudios del futuro siguiendo el modelo cibernético, con predicciones tecnológicas con exigua capacidad a pronosticar las transformaciones en la amplitud y alcance de los cambios sociales y culturales. El imaginario tecno-comunicacional se presentaba como una nueva esperanza colectiva que constituía “el núcleo de la sociedad de la información y (de) la matriz simbólica de las nuevas tecnologías” (Cabrera, 2004, p.40), que se había elevado en un contexto de presagios anunciados a sonido de trompetas sobre el fin de las ideologías que denunciaban la crisis del desarrollo. Imaginario potenciado por la experiencia del mercado y el consumo, que termina siendo su modalidad privilegiada.

4.2. Transhumanismo

Las figuras o modelos dentro de la propuesta transhumanista se presentan con la capacidad de perfeccionar el cuerpo, detener procesos de deterioro y lograr la transmigración del alma. Esto se conjuga con los avances en biomedicina y tecnologías digitales. Vemos una línea de continuidad con los modelos y figuras mencionados anteriormente. “El deseo humano de adquirir nuevas capacidades es tan antiguo como nuestra especie misma” (Bostrom, 2011, p.2). Como vemos, un deseo, nada novedoso, se amolda a nuevos escenarios, y el transhumanismo, como nuevo horizonte, se afirma sobre las luces del humanismo racionalista. Postula la “ampliación de la vida, la criogenia, la colonización del espacio, la ciencia ficción, y el futurismo” (Bostrom, 2011, p.16), en donde el cuerpo queda relegado como vestigio de materialidad humana que alguna vez supo ser, pero que ahora impide la superación y el desarrollo del verdadero humano: la mente. Como dice Zizek (2003), con la biogenética queda al descubierto que nuestras disposiciones “naturales” no están dadas, sino que pueden ser manipuladas, y por lo tanto pueden ser contingentes, y esto abre nuevas perspectivas. Pero estas nuevas ciencias no hacen más que reducir la psiquis humana a una “categoría de objeto de manipulación”, dejando de lado el carácter social de la misma y su ontología intersubjetiva, sin prestar atención que son producto de un contexto histórico determinado.

“El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal (...) sino más bien comprender cómo la mente sólo puede emerger de la red de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es si las máquinas pueden emular a la mente humana sino cómo la ‘identidad’ de la mente humana puede incorporar máquinas. Ése es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino una combinación de ambas” (Zizek, 2003, p.8).

A lo largo de la historia humana las herramientas siempre tuvieron características físicas, pero actualmente, el proceso de virtualización de nuestra existencia hace que se perciban como un interfaz. Invisibilizando el cuerpo y sus operaciones físicas, poniendo en relieve exclusivamente el trabajo intelectual y mental (Sanchez Martiez, 2011). Aquí la figura del otro y de lo otro se reconfigura y problematiza de modo nuevo. “En el proceso de la comunicación virtual el cuerpo da forma a los nuevos imaginarios, nuevos esquemas de imaginar al otro” (Sanchez Martiez, 2011, p.51). En este contexto surge la figura de cybor como nuevo sujeto de los procesos imaginarios de hibridación-cyborización. Aparecen en juego imaginarios que anuncian panoramas apocalípticos, tributarios del racionalismo cartesiano e identidades cerradas, en donde la posthumanidad aparece como un otro amenazante. Pero para otros imaginarios la figura del cyborg aparece como una identidad fluida y mutante, en construcción permanente. “En consecuencia el cyborg es el hombre paradigmático de la cultura actual, una profundización más radical del cuerpo mediático que vino unida a la portabilidad de los celulares” (Kazaki, 2014, p.2). Este permitiría “desterritorializar” las identidades fijas producto de la modernidad occidental y abrir nuevas formas de ser en donde la otredad no interpele como una amenaza sino en el seno de la hospitalidad.

5. Conclusiones

Hemos realizado un recorrido a partir de cómo se comprendió la corporalidad en las sociedades tradicionales unida a la comunidad y al cosmos, cómo en las sociedades medievales el cuerpo se encontraba en tensión entre la representaciones de los sectores populares y la cultura oficial de la incipiente burguesía, y cómo a partir de los anatomistas y la filosofía mecanicista el cuerpo se materializa e individualiza emergiendo como otro relegado pasando a ser la narrativa rectora produciendo una nueva *episteme*. En este sentido, pensamos en la metáfora cuerpo-maquina, sobre todo en la figura de Frankenstein como heredera del imaginario heredado de esta nueva *episteme*. Cómo a partir de la

sociedad industrial en el siglo XX, nuevos tópicos- medicina, derecho, moda, cultura del ocio, deportes, identidades- en torno a la representación del cuerpo fueron emergiendo y afianzándose. Analizamos la figura del robot en relación a los relatos tecno-científicos y los imaginarios culturales en línea con el mito tecnológico y la idea de alcanzar potencias sobrehumanas dadas la precariedad del cuerpo. Cómo a partir de la década de 1970 el cuerpo adquiere una centralidad tanto desde los movimientos sociales como desde la sociedad de consumo. Y cómo el modelo cibernético se presentó como modelización de la mente humana, y cómo la autonomía de la mente liberada respecto al cuerpo físico, las figuras o modelos dentro de la propuesta transhumanista, se presentan con la capacidad de perfeccionar el cuerpo, detener procesos de deterioro y lograr la transmigración del alma, pero, también, como intersección para explorar nuevas identidades no esencialistas excluyente a la otredad.

Si bien hoy en día el saber biomédico representa la versión oficial de lo que es el cuerpo, y su perspectiva biológica, neurológica o genética considera que la corporalidad está subordinada a la naturaleza disolviendo así la dimensión simbólica, en las sociedades occidentales coexisten distintos tipos de saberes, representaciones, imaginarios en torno al mismo que entran en contradicción con el saber experto biomédico. Asistimos a una multiplicación de las representaciones del cuerpo (Le Breton, 2002). De ello dan cuenta diversos saberes populares, la frecuente visita a curanderos, prácticas de brujería popular, la utilización de medicina alternativa como la homeopatía, en el cual ponen en práctica un “saber-hacer” buscando la eficacia terapéutica, tal como lo demuestra Lévi-Strauss (1995) al respecto de la eficacia simbólica. Por lo tanto, se construye una representación personal del cuerpo en donde entran en juego distintos saberes sin la preocupación de caer en contradicciones.

Si bien a nivel de los movimientos y minorías sociales a partir del último cuarto del siglo XX se insistió en una liberalización de los cuerpos, la ocultación del cuerpo sigue presente. Cuenta de ellos da el lugar que ocupan los ancianos en nuestras sociedades occidentales, el miedo al envejecimiento, la estigmatización de la gente que vive en la calle, la repulsión a cuerpos otros que no entran en los parámetros de la idea de cuerpo normal, etc. Así, toda diferencia se convierte en un estigma, dando lugar al rechazo y marginación de los cuerpos otros. La ambigüedad actualmente sería la siguiente: por un lado, el cuerpo hoy en día adquiere una relevancia antes insospechada, pero para marcar modelos del cuerpo a seguir. Por otro lado, el cuerpo aparece como material disponible que cuanto más pierde su valor moral, más se incrementa su valor técnico y de mercancía. Por consiguiente, consideramos que la liberalización del cuerpo se podrá lograr cuando nos hayamos desprendido de toda preocupación por el cuerpo (Le Breton, 1992).

Bibliografía

- Anzoátegui, M. (2018) *El dualismo mente-cuerpo y la conceptualización humano-animal en el pensamiento cartesiano*. En: Ferrari, L. y Campagnoli, M. Libro de Cátedra Introducción a la Filosofía PUEF. Ensenada : Universidad Nacional de La Plata.
- Bataille, G. (2003). La noción de gasto. En *La conjuración sagrada: Ensayos 1929-1939* (110-134). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- Bostrom, N. (2011).Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*. N° 14, (157-191).
- Cabrera, D. H. (2004). La matriz imaginaria de las nuevas tecnologías. *Comunicación y Sociedad*. Vol. XVII, Núm, 1 (9-45).
- Candia, B. (2003) *Del cuerpo social de la modernidad al cuerpo fragmentado de la época actual*. Revista Polis, U. de Los Lagos, Santiago de Chile.
- Courtine, J. J. (2006). Introducción. En Courtine J.J. (Comps.), *Historia del cuerpo V. 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (21-28). Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.
- Courtine, J. J. y Vigarello, G. (2006). Identificar. Huellas, indicios, sospechas. En Courtine J.J. (Comps.), *Historia del cuerpo V. 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (259-274). Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.
- Deleuze, G. (2012). Revista Polis, *Post-scriptum sobre las sociedades de control*.
- Eliade, M. (1983). *Herreros y Alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores Argentina S. A.
- Gómara, E. (2007) Frankenstein, un espejo de la identidad humana. En: Revista Berceo, Instituto de Estudios Riojanos, España.

- Henriquez, L. P. (2011). "Lo inferior corporal en Bajtin", en Mijail Bajtin y la cultura, Manuel Jofré. Colección: Estudios Críticos, Santiago de Chile.
- Kazaki, C. (2014). Los nuevos procesos subjetivos y sociales de adaptación. *Topia*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/cyborgs>.
- Koval, S. (2011). Convergencias tecnológicas en la era de la integración hombre-máquina. *Razón y Palabra*, Número 75, (1-17).
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (1992). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Goff, J. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewin, G. (2006) "*Homo technicus o las maquinaciones del cuerpo*", En: Matoso, Elina (comp.) *El Cuerpo In-cierto*. Arte, cultura y sociedad. Buenos Aires: Letra Viva y Universidad de Bs. As.
- Lucena, J. M. (2008). Hermenéutica de la narrativa del no-muerto: Frankenstein, Hyde, Drácula y el zombi. *Pensamiento y Cultura*. Vol. 11-2, (237-261).
- Martos A. G. y Martos A. E. (2018). Imaginarios y ficciones de la muerte en la posmodernidad. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*. 115, (5-28).
- Moulin, A. M. (2006). El cuerpo frente a la medicina. En Courtine J.J. (Comps.), *Historia del cuerpo V. 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (29-80). Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.
- Sanchez Martinez, J. A. (2011). La comunicación sin cuerpo. Identidad y virtualidad. *Perspectivas Teóricas*, (37-52).
- Sibrian, N. (2016). De máquina a proyecto: el cuerpo en el nuevo espíritu del capitalismo. *Rev. Reflexiones*, 95 (1), 143-155.

Sohn, A. M. (2006). El cuerpo en sexuado. En Courtine J.J. (Comps.), *Historia del cuerpo V. 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (101-131). Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.

Ory, P. (2006). El cuerpo ordinario. En Courtine J.J. (Comps.), *Historia del cuerpo V. 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (135-164). Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.

Vigarello, G. (2006). Entrenarse. En Courtine J.J. (Comps.), *Historia del cuerpo V. 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX* (165-200). Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.

Zizek, S. (2003). El hombre nuevo. *Revista Radar*.

Tabla de contenido

Resumen.....	1
1. El cuerpo como construcción simbólica.....	2
2. El cuerpo en las sociedades tradicionales y en la sociedad medieval	2
2.1. Mutación antropológica: la invención del cuerpo	4
2.2. Cuerpo-máquina.....	6
3. El cuerpo en las sociedades industriales.....	7
3.1. Cuerpo-robot.....	8
4. Descubriendo el cuerpo	9
4.1. Cuerpo-cibernético	10
5. Conclusiones.....	12
Bibliografía.....	14