

PRIMERA PARTE:

**APROXIMACIONES
AL CUERPO BURGUÉS DEL SIGLO
XVIII**

1. El nuevo papel del cuerpo durante el siglo XVIII

„The public space of France before 1789 had also focused on an image of heroic public dignity almost exclusively applied to monarchy and aristocracy: it was such images that the middle class had to re-create. The new public bodies which they created and filled with attributes of heroic dignity were in turn inconceivable without and were created for, the audiences that mass politics made possible. They possessed the power, which the competing linguistic discourses obviously did not, to focus dignity and legitimacy in incontestable, because non-verbal, ways on the bodies of known individuals who acted as personifications of value systems [...] So from the beginning, the creation of a public body was possibly the most important project in that still hotly debated area, which is the meaning of the middle-class political dominance of the state“.

D. Outram

Antes de entrar de lleno a investigar, a la luz de las contribuciones de una antropología histórico-pedagógica y de una fenomenología de la corporalidad, las diferentes manifestaciones del ser-corporal-en-el mundo como cuerpo fungiente y vivido, y como cuerpo pensado y objetivado; es decir, como origen y fuente de las vivencias de Rousseau, como parte de su sistema de pensamiento, como referente crítico y como metáfora e imagen, es importante y necesario, en primer lugar, dar algunas luces sobre el contexto histórico, social y filosófico dentro del cual se enmarca el cuerpo burgués del siglo XVIII. Aquí el propósito es hacer, primero que todo, un recorrido que muestre algunos de los parámetros bajo los cuales el cuerpo se hizo *legible* y *visible* durante dicha época. Con dicha contextualización se busca resaltar el papel que el cuerpo adquirió a nivel social durante este periodo histórico. Además, ésto servirá más adelante como punto de contraste con respecto al pensamiento y trato que el mismo Rousseau¹⁶ le dio al cuerpo.

¹⁶ Si hay algo en lo que concuerdan las investigaciones sociológicas e histórico-antropológicas en la actualidad, en especial las que se refieren a los grandes pensadores y a sus grandes sistemas explicativos (Deutungssysteme), es que no se los puede trabajar por fuera de su contexto histórico, cultural y social. Esto significa, con respecto a la metodología, que quien hace historia no puede caer en el error que ya Elias en su *Die höfische Gesellschaft* había puesto en evidencia, a saber: el „historiador que en su trabajo dirige su atención a los individuos sellados en tanto marcos de referencia primarios acerca del transcurso de la historia, a menudo hace eso bajo el presupuesto de que con ello estaría batiendo la lanza en pro de la libertad del individuo; el esfuerzo del sociólogo por el esclarecimiento de los contextos sociales fácilmente le parecería entonces como una negación de la libertad, como un esfuerzo que amenaza con borrar la individualidad de los individuos particulares“ (Elias, 1997b, p. 52). Por Elias sabemos entonces que una obra no remite exclusivamente al pensamiento o a la vida aislada de un autor, sino también a sus interacciones con la sociedad y al periodo histórico en el que éste estuvo inmerso. Este modo de abordar la investigación histórica, especialmente la que tiene que ver con los grandes pensadores y sus ideas, ha llevado, según el mismo Elias, a que generalmente el „rol y estructura de los fenómenos sociales a menudo permanezca sin aclarar dentro del marco de una historiografía, porque la misma relación entre individuo y

1.1 Los cambios de la época, el „dispositivo“ de las apariencias y el nuevo interés social, científico y filosófico por el cuerpo

Como se sabe, la época en la que vivió J.-J. Rousseau (1712-1778) se puede considerar, sin lugar a dudas, como uno de los periodos más importantes en la historia de Occidente. Hablamos del siglo XVIII, momento de gestación del gran espectáculo social y cultural de las luces: *le siècle des Lumières*, durante el cual se buscó salir por los propios medios y esfuerzos (la razón, la educación, el trabajo) de la oscuridad, las tinieblas, la tiranía y la ignorancia¹⁷. Gracias a estas nuevas aspiraciones y al profundo deseo de darles una realización social concreta, dicho siglo devino en un momento histórico de bastante movilidad, agitación y cambio en todas las esferas sociales, políticas, culturales y económicas¹⁸. Vista a grandes rasgos, cambia para esa época la visión de mundo tradicional (cristiano-feudal) de una sociedad estática por aquella de una sociedad móvil, dinámica y en permanente progreso.

Mi idea es que como resultado de toda esta serie de movimientos y reacomodaciones sociales que se vivieron en el siglo XVIII, es decir, como respuesta a ese proceso de creciente movilidad, diferenciación y autodiferenciación sociales y culturales, se configuró un nuevo „dispositivo“¹⁹ que acá se va a denominar como *dispositivo de las apariencias*²⁰. Con éste quiero señalar, primero que todo, una tendencia *hacia*

sociedad permanece sin aclarar“ (Elias, 1997b, p. 46) Lo dicho por Elias es una advertencia al historiador frente al hecho de que los individuos, la estructuración de su personalidad (cuerpo y mente) y las estructuras de la sociedad con su historia se condicionan y producen recíprocamente. En este sentido y para nuestro caso particular, las formas como Rousseau explícitamente vivió y pensó su cuerpo no se pueden considerar como algo al margen de la sociedad. Y es en ese sentido que este capítulo adquiere su justificación. Sin pretender permanecer en una „historia de las mentalidades“, lo que acá se busca es dar algunos lineamientos histórico-sociales a partir de los cuales se hizo legible y visible el cuerpo para poder enmarcar así también el trabajo y la crítica de Rousseau.

¹⁷ Cuando se habla de „lumières“ se hace referencia a la persona -sociedad- iluminada, ilustrada, y no sólo desde un punto de vista religioso, sino también desde el punto de vista de la razón, en tanto „luz natural“ (Descartes). Desde un punto de vista colectivo se refiere a ese recorrido hacia la claridad, en otras palabras, hacia el progreso social y cultural.

¹⁸ Cf.: Jaurès, 1982; Habermas, 1969; Furet, 1978; Hunt, 1984; Ariès, 1985-87; Mornet, 1989; Goodman, 1994; Chartier, 1995.

¹⁹ Según Foucault, dispositivo designa, „en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales filantrópicas [...] El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad [...] En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie -digamos- de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante“ (Foucault, 1991, p. 128-129).

²⁰ La idea que se quiere dar acá de „apariencia“ la expresa con mayor claridad el término en alemán „Schein“. Éste significa: una aparición que proviene de una fuente de luz, de un cuerpo luminoso; algo visible; vista o parecer externos; imagen externa de algo; apariencia, aspecto, semblante; luz, claridad; una constancia o certificado de algo; algo que en realidad no es así como se presenta externamente. Lo que

afuera, hacia lo visible, es decir, un movimiento dirigido hacia *lo más superficial y evidente* que comprendería, por ejemplo, todo lo que se encuentra referido a la apariencia personal, a las formas de presentación de las cosas y de los individuos, y a lo público. Se trata de un nuevo ámbito que sirvió como punto de referencia para que se originaran y tuvieran lugar en él muchas de las nuevas luchas, movimientos y fuerzas sociales. Siguiendo a Foucault, el dispositivo de las apariencias entra a designar acá toda esa compleja y poderosa maquinaria que funcionó para hacer ver o dejar ver, para hacer decir o dejar decir, y que buscó llevar a la luz o hacer visible ese nuevo „Lichtordnung“ (Deleuze) que provocó el surgimiento y consolidación de la Burguesía. Se supone, por ello, la puesta en ejecución de toda una serie de prácticas a nivel de lo „visible“ y de lo „mencionable“ (ideas inteligibles y claras, creaciones y bienes materiales y abstractos, maneras y modos específicos de comportamiento, modos de afrontar y entender el mundo, etc.) cuya pretensión estratégica fundamental fue la de procurar nuevas *formas de distinción*²¹ y *diferenciación* a través del establecimiento de una *apariciencia y/o presentación* distinta, diferente, con respecto a lo excluido o distinto. Siguiendo de nuevo la definición de Foucault, se puede hablar entonces de un objetivo estratégico que consistió en un acomodamiento de la Burguesía como grupo social mediante discursos y prácticas de exclusión e inclusión. Todo ésto se dio, sobre todo, bajo criterios de distinción y de gusto, y con base en nuevos códigos de reconocimiento y legitimación. Acá se piensa el dispositivo de las apariencias como una *red* que abarca las *posiciones dominantes* de la época. Éstas instauraron nuevos modos de *distinción* fundamentados esencialmente en y a través de la *apariciencia*, especialmente la *del cuerpo* y lo ligado a él.

La *apariciencia* y todo lo que permite aparentar se convierten en aspectos determinantes para estos grupos que cultivan el nuevo arte de la *escenificación social*. Acá el cuerpo y lo ligado a él devienen, por tanto, en superficie simbólica y significativa de gran importancia. Con ello se establece, además, una nueva *economía del deseo* -deseo por sobresalir, por salir adelante, por agradar y ser reconocido- que

interesa resaltar acá es que el término „Schein“ en alemán no se refiere únicamente a la apariencia falsa de algo, sino también a algo que constata, que certifica; aquello que aparece, se muestra, se hace visible, llega a la luz, entra a relucir sin que por ello tenga que ser considerado *necesariamente* como falso. Cf.: Ariès/Duby, 1985-87; Elias, 1997b; Nahoum-Grappe, 1994; Perrot, 1984, 1994; Stolz, 1992.

²¹ La distinción se entiende acá como una diferencia (o sistema de diferenciaciones) que se logra por diferentes medios y formas (materiales, económicas, espirituales, estéticas, intelectuales, etc.) y por virtud de la cual el o los que la detentan o poseen se elevan por sobre otros considerados „vulgares“ o de „menor valor“ y reclaman para sí, conforme a la valoración anterior, ciertas prerrogativas, excepciones, tratos, honores, etc -en últimas reconocimiento y poder. La distinción se encuentra ligada entonces al poder y juega un papel determinante en las relaciones de dominación. Ésta tiene un carácter diferenciador, excluyente y discriminatorio. De allí que la distinción, como algo alcanzado, logrado, apropiado por parte de aquellos que la gozan, detentan, conocen y reproducen para su propio interés y beneficio, haga que se mantenga a distancia a los otros y, además, se los desvalore y excluya. Es en este sentido que la burguesía emergente, por ejemplo, para aparecer como diferente de la aristocracia -diferente no distinta, porque en el fondo había allí una economía del deseo mimético funcionando bajo la modalidad de la „rivalidad“ (Girard)- creó su propio otro inaceptable: el pueblo. Por reflejo, entonces, la aristocracia era lo por imitar o por sobrepasar, pero por negación-identificación el pueblo era lo otro excluido, el lado negativo de la distinción. La burguesía buscó así *distinguirse* del pueblo y *diferenciarse* de la aristocracia. Cf.: Elias, 1997a, p. 132-133.

se hace evidente, sobre todo, en el trato con el cuerpo y en la explotación de su capacidad escenográfica. Hay que hablar entonces de un nuevo cuerpo que pone en escena la distinción, muestra el poder y la pertenencia a una clase; un cuerpo que se convierte así en un *marcador y productor* de diferencias sociales.

Con este movimiento a nivel de las apariencias y de lo público surge también una *nueva audiencia* y nuevos *modelos por imitar*. Estos últimos comienzan a influir de un modo determinante sobre el deseo mimético de las personas en particular y con ello se entra en la dinámica de *parecerse a*, de asemejarse *a*.

En síntesis, con la puesta en funcionamiento de la maquinaria interna de este dispositivo de las apariencias se establece un movimiento fraccionado y diferenciado hacia afuera, hacia lo evidente, con el cual empieza a plasmarse también una memoria y un sello de las clases emergentes en diferentes ámbitos de la sociedad. La distinción y el gusto se hacen visibles por todas partes. De este modo, cada lugar y cada cosa empiezan a llevar en sí una especie de distintivo que sirve para evocar la clase, el rango, el autor. Y, por supuesto, de ello no se escapa el cuerpo.

1.1.1 La burguesía emergente y el nuevo proyecto moderno basado en el trabajo y la educación del cuerpo

Son sobre todo las nuevas clases medias (burguesía y élites emergentes), los *hommes de lettres* y los *philosophes* -entre ellos Rousseau- las que comienzan a agitar lo político, lo económico, lo social y lo cultural desde nuevos frentes²². La Burguesía emergente, por su parte, gracias a las actividades comerciales, administrativas e industriales y, posteriormente, gracias a la consolidación de una esfera pública y cultural con sus correspondientes ideas sobre el mundo y el hombre, se fue haciendo cada vez más poderosa y así fue legitimando progresivamente también su estatus en diferentes espacios sociales. Es decir, que, gracias a su actividad administrativa, al manejo que fue haciendo del capital, a su participación en el mundo cultural y a los saberes y comportamientos que fue imponiendo, la Burguesía emergente fue creando una praxis específica y una „conciencia“ de sí como clase²³. En ese sentido, la Burguesía no sólo comenzó a dinamizar la sociedad con sus ideas, sino que *también se dio cuenta* de que esto ocurría de hecho y que, por lo tanto, era algo de lo que había que sacar provecho propio a como diera lugar.

Por ello, estas nuevas clases emergentes dejan de lado esa carga pesada que representaba hasta esos momentos el origen social, casi sagrado y real, propio de las formas de distinción de la aristocracia, e influenciadas ahora por una ideología del progreso y por los postulados de la religión protestante, pasan a preocuparse más por *hacer algo de sí*. Ahora, conforme a esta nueva visión de mundo burguesa, el valor de un hombre no debía estimarse exclusivamente por sus títulos nobiliarios, por su

²² Cf.: Sennett, 1992a.

²³ Cf.: Jaurès, 1982.

origen o procedencia, sino por los méritos alcanzados y por su virtud, en otras palabras, por lo que cada quien estaba en capacidad de hacer de sí mismo. Esto conllevó a que lentamente se dejara de lado el problema del nombre, de la sangre, del origen, del linaje²⁴ y se le prestara mayor atención al problema de la *realización personal* basada, ante todo, en el esfuerzo propio²⁵ -esta última queda entendida, sobre todo, en términos de ascenso social, económico y cultural. Por eso para este momento ya poco interesaba el pasado, lo más importante era *proyectarse* hacia el futuro. El hombre burgués, enmarcado ahora dentro de una temporalidad lineal y abierta -no cíclica-, comienza a verse a sí mismo como un proyecto hacia el futuro, hacia arriba. Pero, sobre todo, como un proyecto racional y calculado que debía estar en condiciones de llevar tanto a un perfeccionamiento individual como colectivo²⁶.

Si para la mentalidad cristiano-feudal el destino del hombre se encontraba en la „otra vida“ y, por tanto, la vida en la tierra era un obstáculo, algo despreciable que carecía de valor e importancia, para la mentalidad burguesa-protestante, por el contrario, la salvación debía comenzar desde la vida misma en la tierra. Se evidencia así el paso de una „teología de la trascendencia absoluta basada en el desprecio a la vida terrenal“ a una ideología del progreso como perfeccionamiento y realización terrenales. A partir de acá el „espíritu capitalista“ (Weber) y la „ideología del progreso“ adquieren una mayor fuerza. Y todo esto conllevó a que tomara forma una nueva visión de mundo y a que se estableciera, en concordancia con ella, una serie de prácticas que se suponía le iban a permitir al hombre en la tierra una especie de salvación temporal y secularizada entendida como *realización personal*, como perfeccionamiento a través, sobre todo, de la educación y el trabajo.

Con este proceso la primera que se vio afectada fue la vida humana misma: su significado y valor quedaron determinados *forzosamente* por un marco de comprensión funcional y productivo: vivir empieza a significar ahora, en esencia, estudiar y trabajar. Así mismo, la vida se medicaliza y se funcionaliza: ya no se trata de gozar la vida, sino de preocuparse por ella y, por tanto, de angustiarse. La vida hay ahora que cuidarla, mantenerla y extenderla. Esta preocupación angustiosa por la

²⁴ Con respecto al cuerpo del linaje y al cuerpo individualizado de la modernidad dice Gélis lo siguiente: „Esta conciencia de la vida y esta imagen del sucederse de las generaciones remitían a una conciencia del cuerpo muy diferente de la nuestra. Dicha imagen del cuerpo era ambivalente. Cada ser tenía su cuerpo, su propio cuerpo, pero la dependencia respecto del linaje, la solidaridad de sangre eran tan fuertes que el individuo no podía sentir su cuerpo plenamente autónomo: este cuerpo era el suyo, pero era también el de ‘los demás’, el de la gran familia de los vivos y de los antepasados muertos. El destino colectivo al que uno se hallaba sociado estrechamente y el disfrute individual de los placeres de la existencia [...] eran contradictorios, y la prioridad se dirigía al cuerpo cuya perennidad había que garantizar a toda costa, al cuerpo del linaje“ (Gélis, 1987, p. 312).

²⁵ Encarnando esta visión burguesa, Rousseau, por ejemplo, es uno de los que se refiere al hombre virtuoso - al hombre que hace de sí un proyecto- como diferente del hombre con títulos: „La naissance et les dignités sont de vains titres que le hasard procure. C’est par les sentimens qu’il faut être noble et grand. Il n’y a que la vertu qui mérite l’admiration et le respect des hommes“ (O. C., T. II, p. 1311).

²⁶ La concepción burguesa del hombre como un ser proyectado que progresa y se perfecciona se encuentra estrechamente ligada a una concepción dinámica y lineal de la sociedad y de la historia. Un buen ejemplo de ello lo representa la obra de Kant: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784).

vida, desde esa perspectiva, se evidencia todavía hoy como un cuidado *hipertrofiado* y obsesivo por el cuerpo.

En ese sentido, trabajar y vivir correcta y educadamente, virtuosa y ascéticamente, se convirtieron, por un lado, en una forma de alabar y darle gracias a Dios y, por el otro, en un modo de acumular puntos a favor para la salvación en el más allá. Con estas estrategias burguesas se hicieron nuevamente presentes las repercusiones religiosas del pecado original y los posibles padecimientos en el infierno, pero ahora desde una perspectiva individualizada y secularizada, es decir, menos fatídica y con un carácter más mundano y sobrellevadero. En la concepción burguesa del trabajo y la educación del cuerpo queda así conservada, hasta nuestros días, una ambigüedad fundamental de origen religioso, ya que éstos representan, a la vez, una forma de castigo corporal y un regalo de Dios; éstos encadenan el cuerpo y de este modo salvan al hombre, son una obligación y también una oportunidad que no se puede desaprovechar²⁷.

Bajo estos parámetros la autodisciplina y el autocontrol racional (ascetismo) - dirigidos sobre el cuerpo, sus deseos y pasiones- adquieren un papel determinante en tanto cualidades humanas necesarias para cada forma de realización personal. Con su ejercicio e implementación se buscaba „ser mejor“ cada día y dejar de ser „tan natural“, tan mundano. El hombre sabio, virtuoso, digno, moderado, prudente, saludable, educado y agradecido de Dios resulta ser así aquél que sabe ponerse límites y que es dueño de su conducta; aquel que supera su situación de „animalidad“ natural (Kant) para volverse un ser racional y diferente de los demás. En síntesis, la educación y el trabajo, ahora articulados a esta nueva dinámica social, se convierten en las dos estrategias principales de la Burguesía para sus pretensiones de cambio, autodiferenciación y progreso. Éstos entran a contribuir así con la funcionalización del hombre y con la racionalización de su mundo de la vida y de su cuerpo.

Lo que interesa resaltar acá es que lo anterior significó una subordinación del cuerpo, los sentidos, las pasiones, los impulsos, los afectos, los deseos y los sentimientos a las exigencias de la razón. Y todo ésto se llevó a cabo por medio de rutinas, rituales y formas de actuar provistas por el trabajo y la educación. Visto así, el proyecto ilustrado en curso consistió en optimizar la vida y el rendimiento del cuerpo, sobre todo bajo parámetros funcionales y racionales en los que las principales estrategias de disciplinamiento fueron la educación y el trabajo.

Indiscutiblemente todo lo relacionado con la corporalidad acapara la atención, pero de un modo muy especial, a saber: para domesticarse, civilizarse, docilizarse, escolarizarse, disciplinarse, socializarse, potenciarse, formarse y mostrarse. Según ésto, se puede decir que el desarrollo de la Burguesía y del espíritu capitalista moderno se encuentra estrechamente ligado a los procesos de disciplinamiento,

²⁷ Cf.: Wulf en: Lüth/Wulf (Eds.), 1997.

socialización, racionalización y autocontrol del hombre, en general, y del cuerpo, las pasiones, los impulsos, los deseos y los sentidos, en particular.

1.1.2 Los *hommes de lettres* y los *philosophes*

Por su parte, los filósofos y los hombres de letras dejan de ser los consejeros intelectuales de los príncipes y se convierten abiertamente -y también de un modo implícito- en la „*fuera ideológica*“ de la Burguesía. Con sus descubrimientos y aportes al mundo se empiezan a consolidar una serie de certidumbres frente a ideas como el progreso, el trabajo, la formación individual, la vida en libertad e independencia, la fraternidad, la capacidad individual para proyectarse hacia el futuro, etc. Desde el punto de vista ideológico y político se puede hablar, por ello, de una unión entre la Burguesía y los líderes intelectuales. Filósofos, hombres de letras, científicos y Burguesía comienzan a actuar como un „cuerpo cerrado“, influyendo así sobre la sociedad y la cultura, especialmente en la esfera pública, con nuevos discursos, ideas, creencias, actividades y comportamientos propios, y disputando de este modo el poder, pero ahora con base en nuevos lineamientos y referentes.

Así pues, en este proceso de „sustituir ‘la plenitud y la complejidad de las cosas reales’ por un ‘mundo abstracto’, al reemplazar al individuo real -tal como efectivamente existe en la Naturaleza y en la Historia- por el ‘hombre general’, el espíritu clásico le [da] su estructura al pensamiento filosófico, al mismo tiempo que [socava] los fundamentos consuetudinarios e históricos de la monarquía“ (Chartier, 1995, p. 21).

Paralelo a ese proceso de decadencia de la teología tradicional y del viejo orden religioso y social, viene dado también un proceso de secularización del hombre, de la sociedad y de la cultura. De conformidad con todo ello se pone en ejecución una nueva „política abstracta y literaria“ (Tocqueville). El hombre se va soltando así de las estructuras de creencia tradicionales y empieza a darle mayor credibilidad a las prácticas y discursos científicos y legislativos. Así pues, gracias a las clases medias emergentes, a los filósofos y a los hombres de letras, se empieza a vivir una nueva forma de „alfabetización de la cultura“ (Koshorke) y se asiste con ello a una *cientifización del mundo*; ambos sucesos encontraban su guía en los nuevos derroteros señalados por el „proceso civilizador“ (Elias)²⁸.

Este tiempo se puede ver entonces como el momento de las manifestaciones culturales²⁹, de lo público³⁰, de los salones³¹, del teatro, de la opinión, de la escenificación personal, de la apariencia³², del cuerpo heroico, de los manuales de

²⁸ Cf.: Elias, 1997a, 1997b.

²⁹ Cf.: Habermas, 1969; Chartier, 1995.

³⁰ Cf.: Sennett, 1992a.

³¹ Cf.: Goodman, 1994.

³² Cf.: Nahoum-Grappe en: Burgelin/Perrot, 1994.

comportamiento, de la „politesse“³³, de lo bello, de la mirada, de la galantería, del gusto, de la clase, de los buenos modales, del estilo, de la distinción, de la cortesía, de la sociabilidad, del cambio permanente, de los libros, del conocimiento médico y científico, de la renovación y manejo de los espacios públicos y privados, de la arquitectura³⁴ que privilegia la luz, el color, la amplitud y los decorados naturales, del conocimiento positivo, expansivo y conquistador, de las ideas filosóficas en pro de la tolerancia y la liberación intelectual del individuo mediante la crítica a todo tipo de dogmatismo. En general, se puede ver, pues, como el momento de gestación de un nuevo optimismo que depositaba toda su confianza en la razón y en la ideología de un progreso racional³⁵.

Por todas estas razones la sociedad entra en una nueva dinámica de permanente movilidad y competencia, y con ello se originan luchas de diferente índole como formas de legitimación de lo propio, así como una serie de acciones para autoformarse, autoafirmarse, autodeterminarse y autodiferenciarse, y responder así a esas nuevas exigencias que comenzaban a cristalizarse dentro de dicho mundo cambiante e individualizado.

1.1.3 La nueva concepción de hombre

En el fondo de todo este proceso de cambio se replantea nuevamente, y bajo nuevos parámetros, la pregunta por „el hombre“. Ahora, en concordancia con las nuevas condiciones sociales, culturales, políticas, filosóficas e ideológicas de esta época, empieza a consolidarse una nueva concepción de hombre -de la que Rousseau fue uno de los más grandes impulsores- como un ser, en esencia, natural, arrojado en el mundo, libre, individual, histórico, perfectible, abierto al futuro, dueño de su destino y con la fuerza y el potencial suficiente para establecer sus propias metas y salir adelante por sus propios medios, especialmente mediante el uso y guía de su propia razón. El mismo Rousseau lo expresaba ya en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* aparecido en 1750:

„C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque maniere du néant par ses propres efforts; dissiper, par les lumieres de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avoit enveloppé; s'élever au-dessus de soi-même; s'élancer par l'esprit jusques dans les régions célestes; parcourir à pas de Géant ainsi que le Soleil, la vaste étendue de l'Univers; et ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connoître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de Générations“ (O. C., T. III, p. 6; 1980, p. 148).

³³ Cf.: *Serié Morales*, No. 2, 1991.

³⁴ Cf.: Sennett, 1992b, 1994.

³⁵ Cf.: Sting, 1991.

Con la entrada paulatina de este nuevo orden burgués y con la desestabilización del dogma monárquico y religioso, se establece entonces una concepción de hombre como un ser „arrojado en el mundo“ (Heidegger) y proyectado hacia el futuro; un hombre condicionado ahora sólo por la gravedad y el tiempo, y, en esa medida, acosado -y por tanto angustiado- sólo por su finitud y por su naturaleza imprevisible y siempre amenazante -de acuerdo con el modelo de autodomínio y autocontrol racionales que se estaba imponiendo.

Debido al miedo y a la angustia frente a la muerte, a la vergüenza frente a las impertinencias del propio cuerpo, a la conciencia de la constante mirada discriminadora de los otros y a la necesidad permanente de mantener dominada esa perturbadora naturaleza interna (Horkheimer/Adorno), el hombre pasa a asumir una actitud racional y racionalizadora frente al mundo y frente a sí mismo. A raíz de ello, el mundo se va cerrando dentro de un horizonte de comprensión racional-técnico y funcional. La nueva consigna reza: „!antes de morir, hay que conocer y sacar el mayor provecho posible de este mundo y, por tanto, progresar al máximo mediante la explotación, dominio y control calculados de la naturaleza³⁶ -incluso de aquella que se es!“ Consigna que hasta nuestros días se mantiene.

No es gratuito, pues, que en este periodo en particular, identificado también como el „siglo de la razón“, la pregunta por el hombre, por la *conditio humana*, por el „¿quién soy yo?“ se convirtiera en uno de los temas de investigación y discusión más importantes dentro del orden del saber. Como lo dice Krauss a propósito:

„Así, en conexión con múltiples esfuerzos de tipo científico-cognoscitivo e ideológico y con el confluir de filosofía y psicología, medicina y biología, historia y un montón de experiencias cotidianas y de mundo de tipo práctico, el planteamiento antropológico le dio forma a un conjunto de problemas en el que los grandes frentes del siglo XVIII entrechocaron para romper así con las oposiciones de clase de tipo ideológico. En su orientación principal, el conocimiento emancipador apuntaba a conceptualizar al hombre como parte y producto de la evolución en el reino de los seres vivientes, como una naturaleza autónoma, y a determinar su particularidad“ (Krauss, 1987, p. 11).

La idea que se tenía de la naturaleza humana comienza a desligarse de la teleología y de la doctrina religiosa del pecado original. El hombre, diferenciándose del animal por su racionalidad y por su libertad, comienza a verse ahora como un ser „arrojado en el mundo“, perfectible, señor y dueño de su propio destino. En este mismo sentido se puede decir, además, que la *preocupación antropológica* no sólo comienza a tomar fuerza dentro de los ámbitos de conocimiento disciplinarios, sino también

³⁶ Hay que dejar claro que el proceso de racionalización no se puede señalar como algo específico del siglo XVIII. Como lo mostraron Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, este proceso data de mucho antes; lo que llama la atención es la radicalidad y virulencia con que se comienza a manifestar durante este tiempo.

dentro del mundo socio-cultural y cotidiano, es decir, si se entiende ahora como *preocupación secularizada* de los individuos por su identidad, por su razón de ser³⁷, por su realización, por su papel en el mundo y por su rol dentro de la sociedad.

Ya no se trataba entonces tan sólo de la pregunta por el „puesto del hombre en el cosmos“ (Scheler) en un sentido formal y abstracto, sino también de la pregunta, ahora ya con un carácter más existencialista y socio-funcional, por el puesto ejemplar y particular de cada hombre dentro de su tiempo, dentro de la sociedad, dentro de su respectiva clase y dentro de su círculo de amigos. De este modo, la *imagen de sí* que cada cual tenía que dar -o aparentar- pasa a convertirse en una preocupación fundamental y angustiada de las personas dentro de esta sociedad de las apariencias. Ahora, conforme a esta visión de mundo, todo hombre formado bajo estas estructuras de creencia estaba en la obligación de preguntarse quién era, qué pensaba hacer de su vida y de qué mejor manera podía evidenciárselo a sus congéneres y a sí mismo. Acá la pregunta por el hombre en su modo particular y personal es entonces también la pregunta por lo que cada quien pretende hacer de su propia vida; ¿cómo me veo, y en relación con qué y con quiénes? Cambia esa visión trágica de un destino colectivo insoslayable por una visión individualizada de la vida, entendida ahora como proyecto, realización y responsabilidad personales.

Con el establecimiento progresivo de este *mirar desacralizado* del hombre sobre sí mismo también comienzan a ampliarse los márgenes de lo real cognoscible, de lo posible y de lo „intervenible“ en el ámbito de lo humano. La antropologización y sociologización de la filosofía y su entrecruzamiento con las ciencias empíricas y positivas da pie para el surgimiento y la complejización de nuevos ámbitos disciplinarios y para el surgimiento de nuevos objetos de investigación. En el caso del hombre, éste deja de ser, por ello, una „verdad revelada“, un misterio, y comienza a verse a sí mismo como un ser susceptible de ser conocido de un modo científico. Se inicia así la „analítica de la finitud“ (Foucault) dentro de un „doblete antropológico“ (Foucault) en el que el hombre ocupa el puesto, a la vez, de sujeto y objeto de conocimiento. En otras palabras, el hombre deja de leerse a sí mismo por analogía o *semejanza a Dios* (imago dei) y dirige ahora su mirada indagadora por *sí mismo* sobre *sí mismo* recurriendo a diferentes formas de acceso científico. El resultado de ello es que el conocimiento humano -el que se produce en las ciencias humanas- pasa a convertirse en la medida de *sí*³⁸, del mundo y de „lo posible“ (Rousseau). En ese sentido el mismo Rousseau dice:

„Tout au contraire des Théologiens, les médecins et les philosophes n'admettent pour vrai que ce qu'ils peuvent expliquer, et font de leur intelligence la mesure des possibles“ (O. C., T. I, p. 258; 1997, p. 350).

³⁷ La problemática antropológica la expresa Kant con su pregunta: „¿Quién soy, que puedo hacer y que puedo esperar?“

³⁸ Este momento paradigmático estaría señalado por el „giro cartesiano“ y por su „realización kantiana“.

„Nous vivons dans le climat et dans le siècle de la philosophie et de la raison. Les lumières de toutes les sciences semblent se réunir à la fois pour éclairer nos yeux et nous guider dans cet obscur labyrinthe de la vie humaine“ (O. C., T. IV, p. 1088).

Y así como la vida empieza a reducirse a trabajo y educación, así también el hombre empieza a reducirse al discurso que dan sobre él las ciencias humanas y empíricas, y los manuales de comportamiento.

1.1.4 El privilegio de lo racional frente a lo „otro de la razón“

Precisamente uno de los aspectos que más llama la atención sobre todo este asunto es que, debido ahora a esa preocupación del hombre por sí mismo a partir de sí mismo, subsidiada especialmente por los aportes dados a la pregunta por la razón y por las teorías del conocimiento, se entra, por causa de estas últimas, en un proceso de valoración y validación unilateral de lo racional en el hombre con respecto al „hombre en su totalidad“ (Müller). El hombre pasa a sustentarse y a determinarse a sí mismo a partir de una razón monológica y constructivista que deja por fuera a la naturaleza y a lo „otro de la razón“³⁹ (Böhme/Böhme). En esa medida, si se entiende como una angustiada reacción para mantener a raya e impedir las amenazas de la naturaleza -interna y externa-, el privilegio de lo puramente racional, tanto en un sentido socio-cultural como a nivel de las ideas y del conocimiento, comienza a tener como efecto un progresivo desplazamiento, alejamiento y desvalorización de lo „otro de la razón“ en donde estaría ubicado el cuerpo⁴⁰ y todo lo que remite a él, como es el caso de la naturaleza, lo animal, el cuerpo fungiente y vivido, la imaginación, los sentimientos, los deseos, las pasiones. A este respecto Böhme/Böhme dicen en su libro ya clásico: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Lo otro de la razón. Sobre el desarrollo de las estructuras de la racionalidad tomando a Kant como ejemplo) que

³⁹ „Lo otro de la razón, visto a partir de la razón, es lo irracional; ontológicamente, es lo irreal; moralmente, lo indecente; lógicamente, es lo alógico. Lo otro de la razón, en contenido, es la naturaleza, el „Leib“ humano, la fantasía, el deseo, los sentimientos -o mejor: todo aquello, en tanto que la razón no ha podido apropiárselo“ (Böhme/Böhme, 1996, p. 13). La „ceguera“ (de Man) de la filosofía de la presencia que se le impugna erróneamente a Rousseau remite con su no ver a lo „otro de la razón y de la palabra“. En Rousseau se trata de un resto dinámico y actualizable del que la palabra misma no puede dar cuenta completamente a pesar de los diferentes intentos: llegar a la presencia inmediata consigo mismo, a la naturaleza, al sentimiento de la existencia, al grito, al tono de la palabra hablada, a la fuerza imaginativa.

⁴⁰ Visto así, el cuerpo ha sido entonces uno de los grandes damnificados en el proceso de civilización europeo. No sólo se le ha despreciado, subvalorado, sino que también se le ha utilizado, ocultado e, inclusive, negado. Ya desde el mismo Platón, entendido como la cárcel del alma, el cuerpo había empezado a ser objeto de una serie de impugnaciones e intervenciones con las cuales no sólo se buscaba que éste le permitiera una vida en paz, digna y sin riesgos al alma, sino que se trataba también, al mismo tiempo, de que él mismo se espiritualizara y se divinizara. De abajo hacia arriba, de lo material a lo espiritual, de la pesadez a lo liviano, esa ha sido la dirección del movimiento que Occidente, durante un lapso de tiempo no despreciable, le ha prescrito o tratado de prescribir al cuerpo. La historia del cuerpo, vista así, ha sido la lógica de su substracción, la de su aplazamiento y la de su desplazamiento al ámbito de lo animal-natural, de lo insoportable, de lo mundano y de lo bajo.

precisamente esa „apropiación de la naturaleza particular en la forma de dominación es igualmente causa y expresión del extrañamiento paulatino de esa naturaleza, y que la racionalización del comportamiento corporal implica igualmente la irracionalización del cuerpo“ (Böhme/Böhme, 1996, p. 55). Las formas humanas de apropiación y dominación de la naturaleza externa invierten así su recorrido y retornan sobre el hombre mismo como procesos de silenciamiento, desvalorización y sumisión, sobre todo de la propia naturaleza corporal sintiente y deseante. La reivindicación ilustrada de un sujeto racional y abstracto viene así aparejada de una serie de prácticas de domesticación del cuerpo y de desterritorialización y canalización de los afectos, los deseos y las pasiones.

Así pues, en lo que respecta al cuerpo fungiente y vivido, con la entrada de la modernidad y posterior desarrollo del periodo de la ilustración, aquél, ahora dentro de otras coordenadas, le cede el paso a „nuestra señora“ la razón monológica. El cuerpo humano vivido, padecido y experimentado pierde el aura sagrada y espiritual -aunque desde un principio y por causa del pecado estuviera envilecida- que las tradiciones mística y religiosa (Leib Christi) le habían concedido en tiempos anteriores⁴¹ y pasa a convertirse ahora en el simple objeto e instrumento de un sujeto de razón. El ser-corporal-en-el-mundo se reduce así a un cuerpo-cosa, a cuerpo-objeto que *se tiene frente a sí*.

A diferencia de como se lo apreciaba anteriormente durante el periodo del cristianismo y el misticismo, el cuerpo fungiente y sintiente deja de proceder por su propia cuenta, así sólo fuera como una entidad sospechosa; conforme a la nueva mentalidad burguesa ya no se trata sólo de sospechar de ese *cuerpo pagano e impertinente* y de tomar precauciones frente a él, sino que ahora éste debe actuar, además, de un modo racional. En otras palabras, ahora *las múltiples voces del cuerpo fungiente y vivido* -su heterogeneidad- se articulan y se ponen necesariamente al unísono con el lenguaje de la razón que lo reduce a cosa. Bajo esta visión de mundo, el cuerpo humano es despojado de su alma y de la heterogeneidad de su ser. Y para ello, es decir, para

„hacer desaparecer lo extraño del cuerpo, se ponen en juego las estrategias que aquéllos [habitantes del siglo XVII] habían producido primero: discursivización, disciplinamiento, civilizamiento. Con ello dos modelos obtienen una importancia fundamental, ambos pueden ser entendidos como homogenización de la heterogeneidad del cuerpo: el modelo del cuerpo-máquina y el modelo de la moralización“ (H. Böhme en: Kamper/Wulf, 1989, p. 148).

Se instituye así, gracias especialmente a los aportes de Descartes a nivel de las ideas, una nueva orientación con base en la cual el hombre comienza a distanciarse progresivamente de su propio cuerpo hasta concebirlo como un objeto frente a sí en

⁴¹ Para una interpretación de la compleja visión del cuerpo en la época medieval cf.: Bynum, 1996.

un sentido puramente físico-mecánico⁴², es decir, como una *res extensa*, sobre la que había que ser, además, señor y dueño. Y como bien lo hicieron explícito Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, todo este proceso de autoapoderamiento y distanciamiento llega a su punto más elevado cuando exige de los hombres un alto precio, a saber: el de aumentar su poder al costo del „extrañamiento frente a aquello sobre lo cual ejercen el poder“ (Horkheimer/Adorno, 1989, p. 15). Así pues, con el control, dominio, regulación y objetivación del propio cuerpo fungiente y vivido, el hombre al mismo tiempo se distancia y extraña de él. El cuerpo vivido y fungiente se reifica y se vuelve un desconocido. Ésto es precisamente lo que se comienza a apreciar con el modelo cartesiano. Este autor dice al respecto:

„Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por medio de cualquier figura, lo que puede ser circunscrito espacialmente y llenar un espacio de tal modo que así se excluye a otros cuerpos; lo que puede ser percibido por medio de la sensación, la vista, la escucha, el gusto o el olfato, o que puede ser movido de un modo diverso, pero no por medio de sí mismo, sino por medio de algo otro por lo que es tocado“ (Descartes, 1972, p. 19).

Por eso, abarcada también dentro de esta definición, la corporalidad humana ya no puede ser más una *corporalidad vivida y fungiente*, sino una *corporalidad automática y tenida*, un *cuerpo-cosa*. De allí que esta nueva delimitación del cuerpo conforme a las coordenadas cartesianas haya significado, igualmente, su objetivación, cosificación, desacralización, desespiritualización y desvitalización. Al romper así con esa visión aristotélica de un *alma sintiente* y al reducir el *sensus interior* propuesto por San Agustín a una reacción puramente mecánico-fisiológica, Descartes contribuyó para que, a nivel de las ideas, el ser-corporal-en-el-mundo no pudiera ser visto ya más como un cuerpo fungiente y vivido. Con esta estrategia „naturalizadora“ (Waldenfels) aquél se cosifica, y de este modo pierde su dignidad para convertirse así en una cosa entre otras tantas.

A partir de acá la corporalidad humana (como corporalidad vivida y pensada) entra en un proceso de secularización, objetivación, racionalización, cientifización, medicalización, disciplinamiento, domesticación, control, penetración, explotación y utilización que se marca, según el punto de vista de la historia de las ideas filosóficas, con el surgimiento y consolidación del pensamiento cartesiano y, según el punto de vista de una sociología del cuerpo y de una historia de las mentalidades y los comportamientos, con el surgimiento de la Burguesía y la puesta en marcha del proceso civilizador⁴³.

⁴² En su *tratado sobre el hombre* y en su *descripción del cuerpo humano*, Descartes desarrolla una visión mecanicista del cuerpo en donde las diferentes funciones de este último se le dejan de atribuir a diferentes tipos de „alma“ (alma vegetativa, alma sensitiva). Cf.: Descartes, 1996; 1998.

⁴³ Cf.: Elias, 1997a.

Behrens y Galle hablan de una antropología en el siglo XVIII que, en contracorriente con el dualismo cartesiano, llega al intento de „bosquejar el cuerpo, el espíritu y la psique como una unidad fundada fisiológicamente. Y ligado a ello un nuevo tipo de virulencia que encierra al cuerpo dentro de diferentes campos culturales. En cada una de sus manifestaciones propias, que se extienden desde el estado anatómico, pasando por la revaloración discursiva y el privilegio de las situaciones y constelaciones mundanas hasta los nuevos modelos de identidad como aquél del actor, el cuerpo se convierte ahora en el organón de una nueva búsqueda de la verdad y en un inagotable ‘operador-analógico’ (Bourdieu). La amenazante crisis de la metafísica [...] encuentra en la supremacía del cuerpo su más clara y opositora réplica“ (Behrens/Galle, 1993, p. 7).

Como se dijo, el cuerpo se convierte en un objeto de interés sin precedentes para este tiempo. No obstante, ese cuerpo que se tiene en mente es, en su visión más cartesiana, todavía un cuerpo-cosa. La situación problemática para este tiempo del pensamiento metafísico no lleva entonces, por contracorriente, a una „espiritualización“ (Waldenfels) del cuerpo, sino a una penetración más virulenta y a una cosificación más intensa. Frente a la agonía del espíritu trascendente, la mirada se dirige sobre el cuerpo, pero como cuerpo natural. El cuerpo deviene así en el nuevo objeto de saber y de conocimiento de las ciencias.

1.1.5 El cuerpo como objeto de saber y de lucha social

Como se ha visto desde una perspectiva socio-histórica y desde una historia de las mentalidades y los comportamientos, el cuerpo, en este proceso de civilización, racionalización y desacralización, se convierte, por un lado, en un *objeto de saber*⁴⁴ y, por el otro, en un *objeto de lucha social*. Precisamente como uno de los lugares estratégicos en donde las crisis y los cambios sociales de dicha época se hicieron manifiestos, el cuerpo -su superficie, su proceder- puso en evidencia también las relaciones de poder y de dominación. Para esta época, como lo sostiene Foucault, el „poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo“

⁴⁴ Una de las disciplinas que más contribuyó en todo este proceso de investigación y *penetración* del cuerpo fue la medicina, especialmente la anatomía. Si bien este proceso se puede evidenciar desde el mismo renacimiento (p. e., Paré, Vesalius, Harvey), incluso a partir del mismo Hipócrates, lo interesante con la medicina del siglo XVIII es su institucionalización dentro de diferentes instancias de poder y la desacralización y secularización del cuerpo que vinieron ligadas a todo ese proceso. El cuerpo -en tanto cuerpo sagrado del Rey y en tanto creación de Dios- comienza así a perder su magia y sus misterios. La mirada secularizada le pierde el respeto al cuerpo y por eso ya no sólo se conforma con observarlo, sino que busca, además, penetrarlo y desentrañar todos sus secretos. Para esto se desarrolla toda una serie de técnicas médicas de observación con las que se trató de hacer del cuerpo humano algo mucho más claro y transparente. De igual modo, el médico y la medicina entran a ocupar un lugar destacado dentro de la sociedad. El médico deviene en consejero y alta autoridad -asume un papel similar al del cura- y la sociedad misma se medicaliza (Cf.: Foucault, 1991, p. 89 y ss). La angustia frente a la propia finitud ayuda así a la valoración social del médico y de la medicina en tanto *mantenedores* y *extensores* de la vida.

(Foucault, 1991b, p. 104)⁴⁵. Foucault sostiene que éste entra en un campo político - biopolítica, anatomía política- y, en consecuencia, se carga de connotaciones morales, sociales y culturales. El cuerpo queda así metido, según lo mostró el mismo Foucault -y también Elias a su modo-, dentro de un nuevo „dispositivo“ cuyo propósito estratégico fue precisamente el de producir nuevos individuos públicos, civilizados, „dóciles y útiles“ (Foucault). Es decir, una serie de „homo clausus“ (Elias) que, en concordancia con lo anterior, pusieran en evidencia las nuevas formas de dominación, diferenciación y distinción social.

En su obra fundamental *Über den Prozeß der Zivilisation* (Sobre el proceso de civilización), el sociólogo Norbert Elias analizó muchos de estos cambios que se vivieron durante el proceso de modernización occidental y los articuló a lo que, de un modo general, denominó „proceso de civilización“. Desde este punto de vista sociogenético, Elias habla del proceso de civilización como un proceso que se caracteriza por un creciente monopolio del poder, por una privatización de la vida personal y por una modelación y control del cuerpo y los afectos. Estos fenómenos investigados por este autor nos remiten precisamente a las formas de pensamiento y comportamiento ilustrado y civilizado que tuvieron su máximo punto de gestación en el siglo XVIII.

Según Elias, cuando la fuerza, la violencia y las formas de agresión corporal se convierten en un problema social, surge el Estado como institución centralizada encargada de regular estas formas de ejercicio directo del poder. Según ésto, durante la época moderna adquiere forma una sociedad policial y pacificadora de extremo control y monopolio, en la que se reprimen las formas particulares de agresión dirigidas hacia un afuera y se deslegitima, por tanto, cualquier forma de fuerza que no provenga de un punto centralizado como el Estado. La vida en paz y en sociedad

⁴⁵ Es a partir de los trabajos de Michel Foucault -sin olvidar a M. Mauss y a Norbert Elias- que el cuerpo cobra un interés fundamental como objeto de investigación histórico-sociológica, en la medida en que es precisamente sobre él, según lo sostiene este autor, que se ejercen y hacen evidentes determinadas relaciones de poder y dominación. Foucault analiza entonces el cuerpo „desde arriba“, más exactamente, como un objeto de saber, control, disciplinamiento y poder. Al respecto sostiene: „Por lo que a la historia del cuerpo se refiere, los historiadores la han comenzado desde hace largo tiempo. Han estudiado el cuerpo en el campo de una demografía o de una patología históricas [...] han demostrado hasta qué punto estaban implicados los procesos históricos en lo que podía pasar por el zócalo puramente biológico de la existencia [...] Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está inbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción [...] El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido“ (Foucault, 1990, p. 32-33). El principal problema de las historias sociológicas del cuerpo es que poco tienen en cuenta una perspectiva de acercamiento fenomenológico. Para ellas, especialmente para Foucault el punto de partida es el discurso -las prácticas discursivas- y por ello no se le presta atención, ni se le da cierto derecho a las vivencias subjetivo-corporales que, en la mayoría de los casos, difícilmente encuentran adecuación en el lenguaje. Para las críticas en este sentido se pueden consultar: Falk, 1994; Groz, 1994; Bryan Turner, 1997, 2 ed; Terence Turner, 1997; Csordas, 1997; Shilling, 1997.

implica, por ello, la renuncia, represión y modelación de los impulsos, y el control y penalización de las formas de „agresividad naturales“ que resultan amenazantes para los otros. El resultado de ello es, bien sea por convicción racional o por miedo, la decisión de someterse a una „voluntad general“ (Rousseau). Dicho de otro modo, someterse a esta voluntad general y a sus formas de control y monopolio, implica, de cierta manera, irse en contra del cuerpo con sus impulsos, deseos y necesidades.

En *Vigilar y Castigar* Foucault también tematiza las diferentes formas o „tecnologías de poder“ que se presentan durante el siglo XVIII y las organiza dentro de tres dispositivos. Foucault los entiende en su libro como diferentes formas de ejercer el poder de castigar que, además, se encuentran articulados especialmente en torno al cuerpo: „el cuerpo objeto de suplicio, el alma cuyas representaciones se manipulan, el cuerpo que se domina“ (Foucault, 1990, p.136). A partir de esa relación entre cuerpo, vigilancia y castigo, Foucault diferencia tres tipos de poder: un poder correctivo-integracionista, un poder disciplinar y un poder represivo. Estos tres tipos de poder se pueden apreciar paralelamente durante el siglo XVIII.

Según Foucault, el poder represivo, propio del periodo que corresponde aproximadamente al siglo XVII y que se extendió hasta ya avanzado el siglo XVIII, se apoya en el derecho monárquico, opera por medio de mecanismos de restricción y a través del establecimiento de una serie de límites cuyo origen proviene básicamente de un exterior. Esta era una forma de poder que se fundamentaba en la fuerza física, en una fuerza ejercida directamente sobre el cuerpo, y en la asimetría que, con respecto al poder, resultaba entre el dominador y el dominado. Con la aplicación de esta forma de poder se establece una „nemotecnia del dolor“ bajo la modalidad de la tortura. Así se actúa de un modo directo sobre el cuerpo infringiéndole dolor, descuartizándolo o provocándole la muerte. Para todo esto existen también un lugar y un momento propicios: el cadalso y el ritual de la ejecución.

A partir de esta escenificación ritual, el otro totalmente excluido es puesto en evidencia frente al pueblo y, de este modo, se restituye la verdad hasta entonces amenazada, es decir, mientras se procesualiza la agonía del delincuente frente a los espectadores. El acto de ejecución toma entonces la forma de un espectáculo que es, a la vez, un ejemplo que no debe ser imitado por otros y un acto de justicia frente a la verdad transgredida. En ese sentido, todo el acto de la ejecución representa un momento de verdad: a través de las muestras de crueldad se reestablece el vínculo roto con el Rey y se ratifica, a su vez, el poder del soberano y la necesidad de obediencia por parte del pueblo. A partir del acto de la ejecución, la verdad sale de nuevo a la luz, la verdad acerca de la dignidad del soberano. Así, con la restitución de la verdad se restituye también la legitimidad y el poder del Rey.

Según Foucault, con los inicios de la época moderna, exactamente en la segunda mitad del siglo XVIII, el poder represivo fue dándole paso, poco a poco, al poder correctivo-integracionista. Para este tiempo se puede ver como cambia la idea de que

el crimen desestabiliza el orden soberano y la dignidad del Rey; la ejecución y el suplicio públicos dejan de ser, en ese sentido, actos necesarios. Según este autor, el cambio en la forma de realización del poder correctivo-integracionista se debe esencialmente al surgimiento del sistema judicial y de derecho, y a las disciplinas. Gracias a ellos se asiste a una humanización del castigo.

La tecnología del poder correctivo-integracionista opera a través de otro tipo de mecanismos de penalización como el encierro o el castigo ejemplar. Se trata de una forma de un poder que integra de un modo normativo.

„El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos“ (Foucault, 1990, p. 18).

Con esta forma de ejercer el poder ya se tiene en mente otro tipo de castigo que apunta, más bien, a la formación de una especie de *habitus*⁴⁶ que se alcanza con la interiorización e internalización de pautas de comportamiento y creencias establecidas. Acá, al igual que lo ve Elias, no se trata ya de una fuerza física que se ejerce de un modo directo. En vez de ello, está ahora el poder de la norma y el disciplinamiento interno. Con esta tecnología del poder se operacionaliza el castigo mediante signos, cuya meta no es el cuerpo en un sentido directo, sino la conciencia, la *psyque*. La vida se convierte así en un ejercicio, sometida constantemente a pruebas, a seguimientos, a correcciones, a divisiones de tiempo y a actividades regulares. De todas maneras, acá el cuerpo sigue estando como instancia a la que se acude para corregir la conciencia, por ejemplo, durante el proceso de enseñanza en la que aquél se somete a ejercicios, secuencias y ritmos que lo disciplinan.

Foucault habla de una tercer tipo de poder: el poder disciplinar. Este tipo de poder, que se inicia entre los siglos XVII y XVIII, funciona casi desde adentro; es decir, que más que reprimir, liquidar o castigar ejemplarmente, funciona esencialmente de

⁴⁶ *Habitus* es un concepto desarrollado por Bourdieu con el que se señala una serie de „disposiciones inconcientes, esquemas clasificatorios, preferencias adquiridas con anticipación los cuales se hacen evidentes en el sentido individual de apropiación y validez del gusto por los bienes y prácticas culturales [...] Es importante resaltar que el habitus no sólo opera en el nivel de la cognoscibilidad (knowledgeability) diaria, sino que está inscrito sobre el cuerpo, revelándose en la talla del cuerpo, volumen, figura, postura, modo de caminar, de sentarse, formas de comer, de beber, cantidad de espacio y tiempo social con que un individuo se siente con derecho, grado de estima para con el cuerpo, altura y tono de la voz, acento, complejidad en los patrones de habla, gestos corporales, expresión facial, sentido del trato con el propio cuerpo...En resumen, el cuerpo es la materialización del gusto de clase: el gusto de clase es *incorporado* (embodied)“ (Featherstone, 1991, p. 90).

un modo preventivo y correctivo. La consigna que se pone en circulación con él no es la muerte, sino la vida y el dominio de ésta de un modo productivo (su gobernabilidad). Este poder no es explícitamente represivo, tampoco solamente integrativo, es, además, productivo y generador de fuerza. Con su aplicación se trata fundamentalmente de integrar de un modo estratégico. Y esto último no se lleva a cabo solamente por medio de un trabajo de imposición ideológica o endoctrinación, sino por medio de métodos de observación, de técnicas de registro y de aparatos de control. Para ello se necesita entonces de tecnologías que estén en capacidad de explorar el cuerpo hasta en sus más ínfimos detalles. Ahora se trata, más bien, de una administración cuidadosa y calculada del cuerpo y, en general, de la vida; es decir, se trata de intervenir sobre ella para que se vuelva un „capital productivo“, para que prolifere como se quiere, o mejor, como lo dicta la norma social. A esta forma de poder, Foucault la denomina biopoder o tecnología política del cuerpo.

Mediante la aplicación de este tipo de poder el sujeto ya no es disciplinado de un modo frontal y directo, sino de un modo muy sutil. Por eso, en la formación de este *habitus* el poder no se encuentra vinculado con la violencia, sino que viene oculto en una serie de técnicas de control y vigilancia que se ejercen permanentemente y con las que se buscan ciertos rendimientos y ciertas formas de comportamiento. Disciplinar es entonces procurar el desarrollo de una rígida adaptación del individuo a lo que se tiene por norma y por verdad, inscribir en el cuerpo y en la mente toda una serie de costumbres productivas mediante discursos estratégicos y, subrepticamente, mediante comportamientos rituales.

Con el poder disciplinar se produce un „...‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. Indudablemente, esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas“ (Foucault, 1990, p. 33).

1.1.5.1 Explotación de la expresividad del cuerpo

Como se dijo, las nuevas dinámicas sociales hacen que en el siglo XVIII se configure un nuevo dispositivo de las apariencias y que la sociedad misma se vuelva cada vez más competitiva y „teatral“ (Sennett). Como se ha visto, allí el cuerpo entra a desempeñar una función estratégica fundamental: ya no es tanto el lugar de la manifestación directa de la fuerza física⁴⁷ o la forma de presentación del poder del soberano, sino una superficie de inscripción en la que se encuentra representado el estatus y que, con sus escenificaciones, muestra el poder y la clase -sobre todo la de las nuevas clases emergentes.

Precisamente en medio de toda esa serie de luchas sociales, las clases emergentes se dan a la tarea de explotar la expresividad, la maleabilidad, la función escénica y la fuerza productiva y simbólica del cuerpo. Éste comienza a tener sentido como parte de un nuevo estilo de vida y como un aspecto esencial en la forma de ser de dichas clases, es decir, éste se convierte en un componente fundamental para la manifestación y puesta en escena del rango, la clase y la distinción. Es fundamentalmente a través del cuerpo y de sus formas de comportarse que la clase y la distinción comienzan a leerse. Por eso, como lo dice acertadamente Foucault:

„La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la ‘cultura’ de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía“ (Foucault, 1977, p. 152).

El cuerpo entra en una nueva economía regida básicamente por el consumo, control y vigilancia visuales. Con base en ellos se desarrolla una serie de prácticas y códigos visuales, cuya función ya no era simplemente la de ver, sino la de individualizar, regular y controlar por medio del *ojo vigilante y diferenciador*. Ésto llevó necesariamente a que el cuerpo y lo ligado a él se convirtieran en objetos de una permanente observación e intervención minuciosa. En esta época, esa mirada vigilante y controladora va desde la „mirada clínica“⁴⁸ hasta la mirada

⁴⁷ No identificar con la „fuerza de trabajo“, pues es precisamente durante esta época que el cuerpo se convierte en una fuerza productiva que había que aprovechar y explotar al máximo. Como lo dice Foucault al respecto: „Pero en los siglos XVII-XVIII se produjo un fenómeno importante: la aparición, o mejor dicho, la invención de una nueva mecánica de poder que tiene sus propios procedimientos, instrumentos totalmente nuevos, aparatos muy diferentes: una mecánica de poder que creo que es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía y que se incardina en los cuerpos y en lo que estos hacen, más que en la tierra y en sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo, más que bienes y riqueza“ (Foucault, 1992, p. 45). Foucault habla de una „bio-poder“ que regula y controla los cuerpos y las poblaciones. Dirigida sobre el cuerpo individual, la „biopolítica“ se ejerce como una disciplina que somete, explota, optimiza y dociliza al cuerpo con sus funciones, procesos y fuerzas. Y dirigida sobre el cuerpo colectivo o de la especie, la biopolítica actúa como control de las poblaciones (salud, natalidad, mortalidad, etc.). Cf. también: Heller/Fehér, 1995.

⁴⁸ Cf.: Foucault, 1966.

estigmatizadora de la sociedad y de la moda. Por eso, la mirada dirigida ahora sobre el cuerpo se convierte en un acto de poder⁴⁹. Y, por ello mismo, en esta sociedad de las apariencias el hombre queda *expuesto por* su cuerpo. Debido a esta dinámica, el cuerpo se va volviendo público. Inmerso en esa esfera de lo visible, aquél se convierte en uno de los principales parámetros para la individualización y clasificación de las personas. Este cuerpo vuelto, o más bien, obligado a convertirse en *imagen pública*, existe en ese ámbito sólo para ser *ad-mirado*.

En la medida en que ahora para esa mirada vigilante todo detalle externo -también interno- del cuerpo y de lo que tiene que ver con él simboliza y expresa, entonces el cuerpo, por lo tanto, no puede dejar de resplandecer, de estar en orden y de mostrar la clase. La educación y el trabajo sobre el cuerpo adquieren así su justificación: si en esta sociedad de las apariencias aquéllos han costado tanto sacrificio, esto mismo se convierte en una razón suficiente para ponerlo a la vista. En ese sentido y como lo dice Gebauer: „La escenificación diferente del cuerpo repercute sobre la vestimenta, sobre el modo de vida, de hacer deporte, sobre la cosmética, sobre la actitud frente a la propia apariencia, sobre la alimentación“ (Gebauer en: Kamper/Wulf, 1982, p. 326). El cuerpo se diferencia, clasifica, moraliza y politiza.

De acá que en la vida pública -y también en la privada- la indumentaria, por ejemplo, como complemento esencial del cuerpo en tanto superficie expresiva, entrara también a desempeñar un papel determinante en ese proceso de autodiferenciación de las diferentes clases y grupos sociales. La indumentaria pierde así su carácter funcional y empieza a determinarse por su aspecto „representacional“⁵⁰. Ésta era una de las cosas que ya veía un crítico como Rousseau:

„Le luxe des vêtements offre encore de semblables différences. Dans les climats où les changemens des saisons sont prompts et violens, on a des habits meilleurs et plus simples, dans ceux où l'on ne s'habille que pour la parure on y cherche plus d'éclat que d'utilité, les habits eux-mêmes y sont un luxe“ (O. C., T. III, p. 417; 1980, p. 88).

⁴⁹ Como lo dice Foucault: „el ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican“ (Foucault, 1990, p. 175).

⁵⁰ „Lo que hace de la ropa de calle del siglo XVIII algo fascinante es que, incluso en los casos menos extremos en donde la disparidad entre prendas tradicionales y nuevas condiciones materiales no había forzado a ninguno a un acto de despersonificación, y en donde, más bien, se vestían prendas que reflejaban quien se era de un modo exactamente razonable, se encontraba presente un mismo sentido entre vestido y convención. En la casa las prendas propias se adecuaban al propio cuerpo y a sus necesidades; en la calle, se asumían prendas cuyo propósito era permitirle a la gente que actuara como si supiera quien era uno. Uno se volvía una figura en un paisaje acabado; el propósito de las prendas de vestir no era el de asegurar con quien se estaba tratando, sino el de permitir comportarse como si uno estuviera seguro [...] en ese sentido, entonces, las prendas de vestir tenían un significado independiente de quien las vestía y de su cuerpo“ (Sennett, 1992, p. 67-68).

Para ese entonces el vestido, por ejemplo, ya no sólo debía cumplir su función principal: proteger del frío y brindar una cierta comodidad, sino que, además, debía estar a la altura del hombre que lo utilizaba; es más, el vestido mismo en tanto nueva „piel“ comienza a definir a la persona que lo usa. En este mismo sentido, otros accesorios como los zapatos, las medias cortas o las pelucas entran a resaltar también la individualidad y el estatus⁵¹. El lujo y la moda adquieren con todo ello un valor sin precedentes. De allí que, en palabras de Rousseau, éstos ahoguen el „goût, et l'on ne cherche plus ce qui plait mais ce qui distingue“ (O. C., T. IV, p. 672; 1998, p. 509).

Por eso, en esta época „cada cual se exhibe de tantos modos, y de forma tan novedosa, como puede; es decir, se viste siempre que puede con ropas diferentes. Éste es el lujo cuantitativo. La libertad del cuerpo se expresa. En la época absolutista estos dos factores se exageraron hasta los límites de lo imaginable, pues también en este terreno se impuso y desarrolló el principio de la re-presentación. Para todo el mundo, desde el soberano hasta el último de los lacayos, la representación significaba empero no sólo la escenificación del poder, sino además el alarde manifiesto de la omnipotencia sobre otros. Algo como esto sólo podía llevarlo a efecto en esta época una suntuosidad exagerada y un permanente cambio en el vestir. Pues cuando todo tiene una íntima dependencia del aspecto externo, el vestuario no es más que el medio inmediato y natural de hacer visible una posición por un motivo u otro destacada en la escala social“ (Fuchs, 1996, p. 184).

Y lo que hizo el vestido en función de la mirada discriminadora y selectiva, lo hicieron también los perfumes y los aromas en función de un olfato igualmente selectivo: estos últimos debían ocultar todo tipo de olor natural, *demasiado natural*, que pudiera ser considerado como desagradable, repugnante o bajo según lo establecido por los códigos y reglas de etiqueta, y por las formas de „*vigilance olfactive*„ (Corbin). En esta dinámica, lo que se determinaba como agradable al olfato podía permanecer en la cercanía y lo desagradable y pútrido debía desatenderse y mantenerse alejado. Para esta época el olor se toma también como un medio de discriminación y de ahí que se convirtiera, por lo tanto, en un parámetro más para distinguirse y mantenerse a distancia de otros grupos o individuos. A través del olor se tenía que mostrar también la clase. Como lo dice Corbin al respecto:

„L'absence d'odeur importune permet de se distinguer de peuple putride, puant comme la mort, comme le péche et du même coup, de justifier implicitement le traitement qu'on lui impose. Souligner la fétidité des classes laborieuses, et donc mettre l'accent sur le risque d'infection que leur seule présence comporte, contribue à entretenir cette terreur justificatrice dans laquelle la bourgeoisie se complaît et qui endigue

⁵¹ Cf.: Stolz, 1992. Rousseau decide distanciarse de la la sociedad de las apariencias y cambia la indumentaria hasta entonces utilizada: las medias blancas, el oropel, la peluca. Cf.: O. C., T. I, p. 363; 1997, p. 497.

l'expression de son remords. Ainsi se trouve induite une stratégie hygiéniste qui assimile symboliquement la désinfection et la soumission“ (Corbin, 1986, p. 168).

En síntesis, en la sociedad de las apariencias del siglo XVIII el cuerpo sale de la oscuridad y entra en la luz. Y ello significó una intensa explotación y utilización de sus expresiones, sus manifestaciones, sus reacciones y sus necesidades y, como consecuencia, llevó a un dispendioso „trabajo sobre las apariencias“ (Perrot), en la medida en que, como bien lo ve Rousseau, „quand on n'a plus rien de bon que l'extérieur, on redouble tous les soins pour le conserver“ (O. C., T. III, Nota **, p. 73).

1.1.5.2 Modelamiento y perfeccionamiento del cuerpo

Si por principio y conforme a los nuevos parámetros ilustrados todos los hombres debían concebirse desde su nacimiento como iguales, entonces toda distinción social que cada quien pudiera alcanzar para ese entonces no podía ser vista más que como el resultado de un perfeccionamiento individual que comenzaba necesariamente con el trabajo sobre el propio cuerpo. Desde este punto de vista, el cuerpo entra en escena en el Siglo XVIII como la forma más básica e inalienable de propiedad, de posesión e individuación.

Esto quiere decir, siguiendo a Gebauer, que „1. Sobre el cuerpo de una persona no tiene poder otra persona. 2. Entre los cuerpos de los príncipes y los de los burgueses no hay ninguna diferencia. 3. El cuerpo adquiere sus derechos debido al rendimiento que ha producido la persona. La Burguesía establece libertad e igualdad de los cuerpos. Ambos avances son necesarios para su ascenso al poder, para protegerse de la violencia por parte de la nobleza y para expansionarse conjuntamente con esta última“ (Gebauer en: Kamper/Wulf, 1982, p. 318).

Es decir, que si lo que se ha trabajado y formado con sacrificio es *per se* digno de mostrarse, entonces el cuerpo formado y trabajado no puede tampoco hacer caso omiso de esta lógica. El cuerpo se convierte en una de las muestras más fehacientes de un dispendioso trabajo por la autodiferenciación. El trabajo sobre el cuerpo es digno de admiración y de reconocimiento, pues ha costado tiempo, sacrificio, dedicación y disciplina. La distinción ya no viene dada entonces únicamente por el simple hecho de nacer, como en el caso de la Aristocracia, sino que, o se obtiene, o se aparenta.

Partiendo de estos nuevos presupuestos ilustrados, no las vemos entonces con un nuevo cuerpo *re-naturalizado* con una apariencia mejor que aquella dada por Dios. Con un cuerpo diferente, ya no por causa de una determinación sagrada y trascendental -como aquella que le era propia al Rey-, sino por una distinción

alcanzada mediante los esfuerzos del propio poseedor conforme a las exigencias impuestas por la clase a la cual se pertenecía o se buscaba pertenecer. Hablamos entonces de un cuerpo que se asume como algo „*perfectible*“ (Rousseau) y que se convierte en el objeto de trato y explotación de una actividad democrática y calculada por medio de la cual cada propietario expone y dispone como quiere de su *capital físico-natural*.

Como bien lo mostró Elias en su *Über den Prozeß der Zivilisation*, a nivel de la vida social privada y pública, esta diferenciación, resignificación y explotación del cuerpo implicó un trabajo dispendioso y minucioso sobre las maneras, los comportamientos, los usos, las costumbres y los gustos que tuvo como consecuencia un distanciamiento y una permanente observación del propio cuerpo, una modelación, regulación y control de los afectos y funciones, y, en general, toda una serie de intervenciones sobre todo lo que estuviera ligado a la corporalidad como hábitos alimenticios, funciones y secreciones corporales, comportamientos físicos, sexualidad, etc.; es decir, sobre todo aquello que pudiera ser aprovechado o entendido, desde el punto de vista ideológico y social, como un signo de pertenencia a un grupo y como una forma de distinción frente a los otros -cuerpos, personas y grupos- excluidos.

Precisamente a raíz de ello también se desató entre los mismos individuos una permanente autoobservación reflexiva que significó igualmente, desde el punto de vista de las relaciones personales, una toma de distancia frente a las otras personas por medio de una forma similar de *observación extrañadora y reificante*. El distanciamiento frente al cuerpo -frente al propio y frente al de los demás- mediante una autoobservación permanente fue de la mano con un marcado distanciamiento y discriminación social. El cuerpo, sujeto a la mirada y a una actividad formadora, devino así en un „valor diferencial“ (Foucault) dentro de este nuevo mundo de las apariencias y de las escenificaciones.

Bajo esta política del mirar y ser mirado, las clases excluidas -campesinos, trabajadores y pobres- pasaron a ser asociadas directamente con lo *natural demasiado natural*. Y debido a ello su apariencia y presencia corporal se cargó de connotaciones simbólicas negativas. Por eso, si se mira desde estos parámetros excluyentes, se puede decir que „la igualdad del cuerpo es el origen de una nueva desigualdad entre los hombres“ (Gebauer en: Wulf, 1982, p. 314) que se basa ahora en el sistema de las distinciones y las clasificaciones sociales.

Por ello, bajo esta urgencia de salir a la luz, el cuerpo desde muy temprano se educa⁵², se habitúa, se trabaja, se cuida, se embellece, se cultiva y, en general, se hace diferente según los distintos parámetros establecidos como legítimos por las clases emergentes. Como lo dice Foucault al respecto, la clase que se volvía

⁵² Por eso, al niño, en tanto pura corporalidad, se le debe dejar que disfrute de su propia libertad y de sus propios ritmos. Como lo dice Rousseau: “L’hereux enfant jouïit du tems sans en être esclave; il en profite et n’en connoit pas le prix“ (O. C., T. IV, p. 459; 1998, p. 275).

hegemónica se otorgó así „un cuerpo al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y todos los contactos, y aislar de los demás para que conservase su valor diferencial; y dotándose para ello, entre otros medios, de una tecnología del sexo“ (Foucault, 1977, p. 150). Para encarnar la clase y manifestar el gusto, el cuerpo necesitaba, por ello, también culturizarse permanentemente. En esa lucha contra la finitud, contra „lo bajo“ y contra „lo maleducado“, el cuerpo debía entrar en escena mostrando su *Bildung*.

1.1.5.3 Perfectibilidad del cuerpo y lucha contra la finitud

Bajo el presupuesto -y pretexto- de una perfectibilidad sin límites -que da pie para una renaturalización mejorada y para una permanente lucha contra la finitud- el trabajo y la atención sobre el cuerpo se intensifican. Esto quiere decir, con respecto al tiempo, que el cuerpo bajo ningún motivo puede pasar por alto su finitud y por ello debe luchar contra ese, su enemigo, aprovechándolo al máximo.

Mientras que para el „cuerpo natural“ -es decir, para el cuerpo que todavía no ha sido sometido al discurso sobre la finitud y el progreso- el tiempo simplemente transcurre, precisamente porque la naturaleza no tiene conciencia del tiempo, para el cuerpo burgués que se re-naturaliza y autocontrola permanentemente, por el contrario, el tiempo se vuelve algo determinante y angustiante.

En esa lucha contra la finitud el cuerpo en perfeccionamiento no puede perder el tiempo y tampoco puede dejar de adecuarse a ciertas rutinas y a ciertos hábitos productivos. Si el tiempo de la vida es oro, entonces es en el cuerpo en donde su mal uso encuentra su mejor expresión. Dentro de esa lógica ilustrada y burguesa, tiempo, educación y trabajo se confabulan contra el cuerpo. No hay que decir entonces que „nous avons peu de tems mais que nous en perdons beaucoup car nous trouverions notre vie assés longue pour faire de grandes choses si nous la savions bien employer“ (O. C., T. II, p. 1326). El cuerpo queda articulado a un plan temporal concebido y determinado racionalmente como desarrollo, como *curriculum vitae*, como realización personal. De este modo, el cuerpo en permanente perfeccionamiento y formación queda anclado en una „cronocracia“ que lo doblega y estresa, y que termina por angustiarse permanentemente al articularlo a un nuevo discurso sobre la finitud y la enfermedad⁵³. Miremos ésto en palabras de Rousseau:

„Non seulement le tems qu'on passe à conserver la vie étant perdu pour en user, il l'en faut déduire; mais quand ce tems est employé à nous tourmenter, il est pis que nul, il est négatif, et pour calculer équitablement, il en faut ôter autant de celui qui nous reste“ (O. C., T. IV, p. 271-272; 1998, p. 69).

⁵³ Dentro de este mismo contexto se puede apreciar el reconocimiento social de la niñez como pura corporalidad por socializar y por educar. Cf.: Runge, 1999.

„La mort... les méchants n’empoisonnent-ils pas leur vie et la nôtre? Qui est-ce qui voudrait toujours vivre? [...] Combien l’homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux! Il vit presque sans maladies ainsi que sans passions, et ne prévoit ni ne sent la mort“ (O. C., T. IV, p. 588; 1998, p. 420).

1.1.5.4 La distinción social *encarnada*

Pero la distinción social no sólo había de verse en la apariencia exterior del cuerpo, sino también, y en lo posible, en su constitución misma. Por eso la suerte de la clase debía ser así la misma suerte de su cuerpo y viceversa. Visto así, el cuerpo no era un destino al que cada cual debía simplemente abandonarse. La distinción debía manifestarse también como una diferencia *en-carnada* o *in-corporada*. Y es de este modo que la conciencia de clase comienza a afirmarse también a través de una sexualidad sana y de un cuerpo disciplinado y saludable⁵⁴. De allí que los rituales de belleza, del vestir y la apariencia fueran de la mano con los rituales del comportamiento, de la salud, la higiene y el cuidado del cuerpo. Empiezan a funcionar los discursos y prácticas de la salud y la belleza, las campañas de higiene y se fabrica un nuevo „cuerpo medicalizado“⁵⁵ y perturbado permanentemente por su insoslayable finitud.

Dentro de esta lógica, la enfermedad llega incluso a concebirse como una forma degradada de ser y, por tanto, como un pretexto o motivo más para estigmatizar a los otros excluidos. En la medida en que ahora la salud, el cuidado, la higiene y la preocupación por el cuerpo se constituyen en una responsabilidad humana exclusivamente individual, entonces toda manifestación contraria a ello no puede concebirse más que como un acto de irresponsabilidad particular o de bajeza social. Precisamente a raíz de la irrupción de estos discursos sobre el cuerpo sano, destellante y saludable se originan, así mismo, las teorías sobre la degeneración⁵⁶ de las clases, de las razas y de las culturas.

⁵⁴ Cf.: Foucault, 1977, p. 152 y ss.

⁵⁵ Acá en este sentido Rousseau se vuelve nuevamente de gran interés: este autor es justamente uno de los primeros que empieza a ver este proceso de medicalización y „enfermamiento“ social de los individuos. De allí su postura en contra los médicos y su propuesta de endurecimiento y potenciación del cuerpo: „Un corps débile affoiblit l’ame. De là l’empire de la médecine, art plus pernicieux aux hommes que tous les maux qu’il prétend guérir. Je ne sais, pour moi, de quelle maladie nous guérissent les m’decins, mais je sais qu’ils nous en donnent de bien funestes“ (O. C., T. IV, p. 269; 1998, p. 66). Por eso Rousseau habla de que hay que potenciar el cuerpo mediante la educación, de modo que, desde sus mismos inicios, el niño se haga fuerte y saludable, y esté así en capacidad de afrontar, enfrentar y confrontar el mundo con suficiencia e independencia. La potenciación del cuerpo, a diferencia de la medicalización del mismo, entra a significar acá para Rousseau una forma de emancipación y autonomía.

⁵⁶ Cf.: Foucault, 1991b.

1.1.5.5 El gran teatro de las apariencias y el cuerpo como evidencia contingente

Debido al aumento del flujo de las masas urbanas y a la nueva política de hacer de la ciudad un „cuerpo sano, con una buena circulación“⁵⁷ y una buena apariencia, se pusieron en ejecución también toda una serie de procesos de renovación de los espacios ciudadanos públicos. Se ampliaron, por ejemplo, las calles y los parques. En esa medida, el espacio dedicado a las reuniones colectivas en París durante el siglo XVIII, es decir, el ámbito dedicado a lo público, se convirtió en el lugar más propicio para la sociabilidad. Progresivamente se fueron ampliando los espacios públicos para las caminadas de la gente y se construyeron salones y cafés que, poco a poco, se consolidaron como los centros sociales por excelencia, junto con el teatro. De un modo paralelo, las formas de diversión y de entretenimiento se expandieron a las clases trabajadoras que empezaban también a tomar parte en estas diferentes formas de sociabilidad.

Todo ésto se prestó también para que el status de cada hombre se hiciera visible y legible en la exterioridad del cuerpo (*Videor ergo sum* - soy visto, luego existo). De allí la importancia que adquirió el comportamiento en público que pasó de ser un simple comportamiento individual y espontáneo a ser una escenificación conforme a determinados roles. En el siglo XVIII se empieza a establecer así una nueva visión del hombre más dinámica (*homo mobilis*) en la que, en términos generales, para *ser* y *distinguirse* era necesario *parecer*, es decir, *aparecer en la luz*, entrar en escena, „briller dans un cercle“ (Rousseau), mostrar algo o mostrarse y/o *aparentarlo*. Acá lo importante no era ya como se actuaba, sino como se *presentaba* uno en público. Se aspiraba entonces a una supuesta visibilidad total que diera cuenta de un estado de clara diferenciación y de transparencia consigo mismo. Las personas buscaban dar una imagen de sí no empañada y destellante que estuviera en conformidad con la opinión y que estuviera representada fundamentalmente por la corporalidad en tanto superficie expresiva. De allí que el comportamiento se volviera pose y los afectos tuvieran cabida sólo en tanto hubieran sido regulados.

Para creer había que ver, y lo que se tenía por válido era lo que se (de)mostraba y escenificaba. Por eso la mirada diferenciadora y enjuiciadora no sólo debía verlo todo, sino que debía ir más allá: al detalle. Como se dijo, se puede hablar, siguiendo la terminología de Foucault, de un *dispositivo de las apariencias* para designar todo ese conjunto de aspectos diferentes, pero organizados estratégicamente, cuya finalidad era la de construir y mantener ese mundo de la apariencia y la escenificación como modo de vida.

En ese sentido, el dispositivo de las apariencias alude a esa urgencia social por salir a la luz, por entrar en el campo de la visibilidad y por ponerse en escena a partir de nuevos parámetros, también de tipo estético; es decir, como escenificación del

⁵⁷ Cf.: Sennett, 1994, cap. 8.

exceso, del éxtasis, del derroche, del deslumbramiento, del placer, de la galantería, del poder que, vistos así, desbordarían el modelo panóptico de la vigilancia (Foucault) utilizado únicamente para la regulación y el control.

Ante la nueva urgencia por salir a la luz de un modo distinto y privilegiado aumentó entonces la presión sobre las clases emergentes para que se hicieran diferenciables y diferentes. Todo esta dinámica se volvió cuestión de una „sutil diferencia“ (Bourdieu), y para tal propósito tomó forma, especialmente en el ámbito público, el *gran teatro de las apariencias* en el que los que participaban se veían permanentemente obligados a asumir y a realizar ciertas poses y/o a „aparentar“ un modo de ser o de proceder⁵⁸ como forma de distinción y de pertenencia a un grupo o clase. Como lo dice Fuchs en ese sentido:

„el absolutismo es una comedia monstruosamente única que fuerza a todos los que en ella intervienen a representar y a adoptar poses. Quien no lo hace sale del papel de su época. Pero quien actúa conforme al papel de su tiempo posa y ensaya sin cesar el papel que le cae en suerte o que se escribe él mismo. Todo el que actúa está obligado a supervisar su actuación [...] por ello los espejos ocupaban un lugar destacado en todas partes. Todos querían, además de verse actuar, tener la oportunidad de aplaudirse a sí mismos, y sin un espejo uno apenas puede contemplarse a sí mismo [...] También la actividad intelectual se concebía espectacularmente. Las cartas escritas a un amigo eran espejos; ‘uno se contemplaba en ellas como quería que le viesen los demás [...] eran formalismos de una intelectualizada prestidigitación de tocador’ [...] Los hombres distinguidos crean poses peculiares que han de contribuir a su inmortalidad“ (Fuchs, 1996, p. 91- 92).

Por eso, en este gran teatro de las apariencias, el cuerpo, como medio para la presentación de la propia personalidad, adquiere un gran valor estético y estilístico. En términos de presentación, éste se convierte entonces en una *evidencia contingente* que por ello necesitaba ser reelaborada, resignificada y re-escenificada permanentemente. A raíz de lo anterior se produce una „plusvalía simbólica“ de lo corporal que no sólo ocasiona una creciente diferenciación, sino que lleva también a una serie de luchas específicas y puntuales por la distinción y el gusto.

Como todo comportamiento debía estar regulado, entonces empiezan a aplicarse, cada vez más, procedimientos de individualización con los que se buscaba, en primera instancia, un distanciamiento, desterritorialización y limitación del cuerpo

⁵⁸ En este sentido Rousseau se refiere a los modales de los franceses del siguiente modo: „... ils ont une manière de paroître s’intéresser à vous qui trompe plus que des paroles [...] on croiroit qu’ils ne vous disent pas tout ce qu’ils veulent faire, pour vous surprendre plus agréablement. Je dirai plus; ils ne sont point faux dans leurs démonstrations [...] mais ils sont légers et volages. Ils ont en effet le sentiment qu’ils vous témoignent; mais ce sentiment s’en va comme il est venu. En vous parlant ils sont pleins de vous; ne vous voyent-ils plus, ils vous oublient. Rien n’est permanent dans leur cœur: tout est chez eux l’œuvre du moment“ (O. C., T. I, p. 160; 1997, p. 224-225).

(disciplinamiento). Así pues, con esta búsqueda de la distinción se le „ponen grandes exigencias a la administración del cuerpo [...] Las acciones en cualquier momento pueden decidir el lugar de la persona en la sociedad“ (Shilling, 1997, p. 157). Todo esto conllevó necesariamente a una racionalización del mismo hombre y del mundo, a la formación de hábitos diferenciados de comportamiento individual y social, y a la formación de instancias de control interno, de autocontrol, de autorregulación y de autodominio; es decir, a la estructuración interna de una instancia auto-reguladora como la del super-yo -hablando en términos psicoanalíticos. Según todos estos aspectos, es el comportamiento racional el que adquiere, en consecuencia, el mayor reconocimiento y la mayor aceptación social.

De allí que el espacio público, como lugar de presentación y escenificación de los individuos, pasara a consagrarse, en su mayor parte, al cuerpo „bien presentado y controlado“, y lo indeseado, lo considerado demasiado animal y natural en aquél, por lo tanto, tuviera que ser ocultado o dejado para el ámbito privado. Se establece de este modo una *apariencia institucionalizada* como forma de vida en la que se suprimen y controlan las formas consideradas como aberrantes, perversas o incultas de la intimidad, y en donde la misma vida sentimental y afectiva llega incluso a convertirse en pose y representación. En general, se puede ver que las „bienséances, les modes, les usages qui dérivent du luxe et du bon air renferment le cours de la vie dans la plus maussade uniformité“ (O. C., T. IV, p. 686; 1998, p. 525). El control y dominio racionales de lo corporal se convierten, por ello, en una bella creación artificial⁵⁹, en la „*reducción de las apariencias a arte*“⁶⁰.

1.1.5.6 Los manuales de comportamiento, el deseo mimético y la esclavitud social por medio de las necesidades del cuerpo

Al encarnar los discursos ilustrados y al volverse uno de los medios de batalla privilegiados en las luchas políticas e ideológicas, el cuerpo burgués deviene en superficie para la escenificación y presentación de la norma, de lo aceptado como digno, de la distinción, del rango, de la clase, y en esa medida empieza a funcionar como un principio regulativo, diferenciador y discriminatorio frente a lo bajo, lo depravado, lo demasiado natural, lo miasmático y lo anormal. Para la burguesía el cuerpo en tanto „símbolo natural“ (Duden) adquiere un lugar central y determinante para su propia autocomprensión⁶¹ y para su diferenciación frente al pueblo y la nobleza.

Durante el siglo XVIII el cuerpo es sometido entonces a un proceso de *moralización* y *prescripción* extremas, en el sentido de que se lo convierte en un cuerpo

⁵⁹ Al igual que en Rousseau, el „arte perfecto“ -Emilio, el jardín, la educación, la escritura, el Yo- tiene que ser como lo natural, incluso más natural que lo natural mismo.

⁶⁰ Cf.: O. C., T. IV, p. 669; 1998, p. 505.

⁶¹ Cf.: Duden, 1987, p. 28.

calculable⁶², reglado, valorado y normado. Por eso ahora los manuales de etiqueta, los buenos modales y las reglas de urbanidad son los que ordenan y le hacen prescripciones al cuerpo. Se trata de modificar las conductas consideradas groseras y bajas. A partir de aquéllos se resignifica la materialidad del cuerpo, sus afectos, sus funciones e impertinencias, y se canalizan los impulsos, los deseos y las necesidades. Con las nuevas doctrinas y manuales de urbanidad se lleva al silencio al cuerpo de las pasiones y los deseos. Abstinencia, ayuno y control calculado, seguidos de una buena apariencia y presentación de sí, fueron el resultado.

No obstante, para mantener un valor actual, su prestigio y su legitimidad, es decir, para ser reconocidos como los manuales estéticos y norma de comportamiento por excelencia, éstos, de conformidad con esa visión de un mundo móvil y dinámico, se debían renovar permanentemente. En otras palabras: si lo reconocido y valorado como distinto y con clase era lo por imitar o alcanzar -en la medida en que todo el mundo tenía los mismos derechos y estaba en libertad de alcanzar cualquier meta por sí mismo, si así lo deseaba-, entonces los modos de distinción y dominación no se podían mantener dentro de este nuevo régimen bajo el esquema del soberano estático o del cuerpo sagrado; había que buscar entonces „nouveaux moyens de dépense. Par là le grand luxe átablit son empire et fait aimer ce qui est difficile et coûteux“ (O. C., T. IV, p. 673; 1998, p. 509). Precisamente bajo esta nueva lógica los dominadores se debían caracterizar precisamente por ir siempre un paso más adelante, por ir a la cabeza, por ir a la vanguardia, por estar a la moda. Las formas de distinción y de clasificación social quedan de este modo articuladas también a la ideología de progreso; por eso „l'on ne cherche plus ce qui plait mais ce qui distingue“ (O. C., T. IV, p. 672; 1998, p. 509). Sobresalir dentro de la sociedad, de la clase o del grupo significó entonces progresar y diferenciarse permanentemente.

Es precisamente acá, en ese deseo por sobresalir y estar más adelante que los otros, que filósofos como Rousseau veían la razón de la imitación social. Como él lo dice: „Le fondement de l'imitation parmi nous vient du desir de se transporter toujours hors de soi“ (O. C., T. IV, p. 340; 1998, p. 142); y ésto, precisamente, de conformidad con el amor propio y la opinión. Rousseau había comenzado a ver, en una perspectiva similar a la de los actuales estudios sobre las mentalidades y los comportamientos, cómo el hombre de su tiempo se descentraba de sí, gracias especialmente a una mirada comparadora, y empezaba a vivir *en* y *de* los discursos de la opinión. Según Rousseau, el deseo mimético había entrado a funcionar en favor del „amor propio“ (Rousseau), de la rivalidad y en concordancia con la opinión.

En este contexto queda muy bien articulada la crítica que Rousseau hace a los artistas y a los hombres de ciencia de su época. Rousseau expresa su inconformidad frente a la formalización y racionalización de los comportamientos por parte de aquellos que sólo buscaban con ello una forma de aparentar. Para Rousseau los modales y buenas maneras (la *politesse*) no eran más que una máscara que ocultaba

⁶² Cf.: Böhme en: Kamper/Wulf, 1989, p. 159.

lo que es, para mostrar una apariencia regida ante todo por la conveniencia, por la opinión ajena y no por el genio o modo de ser propio. Como él mismo lo dice:

„Aujourd’hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l’Art de plaire en principes, il regne dans nous mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule: sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n’ose plus paroître ce qu’on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu’on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissans ne les en détournent“ (O. C., T. III, p. 8; 1980, p. 150-151).

De allí que en esta perspectiva de interpretación, lo primero que se vuelva objeto de crítica en el *Primer Discurso* sea el comportamiento, las maneras y las actitudes de los artistas y de los hombres de ciencia. Rousseau les critica su refinamiento en los tratos para con el cuerpo y las maneras y costumbres adoptadas. Según Rousseau, todo esto no había hecho más que contribuir con un vaciamiento sustancial del hombre y no había hecho más que sustituir la moral y la virtud por el formalismo, la apariencia, el amor propio y la opinión.

Y „c’est ainsi que la culture des Lettres engendre insensiblement la politesse. Le goût naît encore de la même source. L’approbation publique étant le premier prix des travaux littéraires, il est naturel que ceux qui s’en occupent réfléchissent sur les moyens de plaire; et ce son ces réflexions qui à la longue forment le style, épourent le goût et répandent par tout les graces et l’urbanité“ (O. C., T. III, p. 73-74).

Para Rousseau, los hombres de ciencia y artistas, sometidos a la opinión y al amor propio, ya no estaban viviendo de sí mismos, de la verdad de su existencia, sino del mundo de la apariencia y del lujo. De allí que la reputación y el entrar bien en la mirada y en las conversaciones de los otros fuera lo que más les preocupaba. Esa crítica concuerda con lo dicho por Fuchs acerca de esa época:

„el hombre es un héroe sólo cuando es visible como tal. Se habla sólo cuando hay alguien que presta atención y se dice sólo lo que va a ser escuchado [...] Pero como toda conducta personal es un acto público, o se convierte en un acto público, la superficialidad llega a ser la seña de identidad de todo el mundo. El comportamiento general se reduce a formalidades, todo el mundo se contenta con actuar según convencionalismos“ (Fuchs, 1996, p. 94-95).

Es decir, que con todos estos discursos y prácticas prescritos se crea una confusión estratégica entre apariencia y realidad que llevó a que los mismos individuos

terminaran por aceptarla como algo real⁶³. Esto llevó entonces a que el hombre de la época separara lo que decía en público o en las conversaciones habituales de lo que hacía, y a decir y hacer solamente aquello que le convenía y que lo dejaba bien puesto frente a la opinión. Comienzan a verse entonces las ventajas que resultan del „comercio con las musas“ (Rousseau), es decir, las de “rendre les hommes plus sociables en leur inspirant le desir de se plaire les uns aux autres par des ouvrages dignes de leur approbation mutuelle“ (O. C., T. III, p. 6; 1980, p. 149).

En sus primeros escritos, diagnóstico y crítica a la sociedad de su tiempo, Rousseau manifiesta su malestar frente a la cultura cortesana de entonces y frente a sus comportamientos. Rousseau se vuelve de importancia en ese sentido, pues manifiesta una incomodidad personal, tanto de pensamiento como por experiencia propia, frente a las formas de comportamiento y costumbres de estos grupos. Rousseau vio que aquéllas eran determinadas por discursos y códigos prescriptivos -por la opinión- que ejercían una violencia principalmente sobre el cuerpo y lo ligado a él, y destruían así el modo de ser individual en favor de la convención social.

La pérdida del genio propio debido a la opinión y a la mirada ajena había sumergido al hombre de la época en el gran mundo de las apariencias. Ese mundo se había convertido en un teatro en el que el cuerpo y el espíritu eran intervenidos de tal modo que lo que podía salir a la luz como algo aceptable -lo escenificado- era sólo una superficie artificial, prescrita y regulada por diferentes códigos. La necesidad de parecerse y de entrar en la mirada del otro llevó al hombre a proyectarse como una supuesta totalidad casi perfecta. Cada uno debía pasar de ser uno mismo a ser una imagen destellante de sí. De ahí la tendencia a que todo se convirtiera en pose, recurriendo a una insoslayable superficie de proyección como el cuerpo. El cuerpo -su presentación y forma de entrar en escena- entra a funcionar entonces como un *principio categorizador*.

Uno de los aspectos que llama notablemente la atención de esta nueva dinámica social con sus exigencias permanentes de cambio y diferenciación -“Gier nach Lebenssteigerung“ (G. Böhme)- es que los impulsos o fuerzas individuales y colectivas, en vez de desarrollarse como formas de resistencia o de choque, se canalizan y la energía se subsume y aprovecha bajo otra economía: la del *desear parecerse*. El deseo del hombre social, sometido a los condicionamientos del mundo de las apariencias -como bien lo había visto ya Rousseau-, queda determinado por una especie de discurso social externo y, en cierta medida anónimo, que es el resultado de las comparaciones de la opinión. Así pues, no es la necesidad, sino el deseo, las „pasiones y sensaciones morales“ (Rousseau) los que se convierten en la base de esta forma de sociedad. Por eso, conforme a este nuevo dispositivo de las apariencias del siglo XVIII, las exigencias simbólico-culturales (necesidades artificiales o „morales“) se articulan al deseo mimético y se convierten así en „necesidades pseudo naturales“. Se origina una *necesidad -moral- de parecerse* que,

⁶³ Cf.: Fuchs, 1996, p. 259.

impulsada por el deseo mimético y la imaginación, y motivada por la opinión, puso al hombre en sociedad en una lucha constante con los otros hombres. Esto entró a cubrir desde el mundo de los hombres de letras hasta el mundo de la cotidianidad⁶⁴. En este contexto se puede ver articulada también la crítica de Rousseau al lujo. Como él lo dice:

„Le luxe corrompt tout; et le riche qui en jouit et le misérable qui le convoite. On ne sçauroit dire que ce soit un mal en soi de porter des manchetes de point un habit brodé, et une boîte émaillée. Mais c'en est un très-grand de faire quelque cas de ces colifichets, d'estimer heureux le peuple qui les porte, et de consacrer à se mettre en état d'en acquérir de semblables, un tems et des soins que tout homme doit à de plus nobles objets“ (O. C., T. III, p. 51; 1974, p. 104).

El problema del lujo en este sentido no radica entonces en la comodidad y en los beneficios que ofrece, sino en su carácter selectivo y excluyente. El lujo al entrar así, en este dispositivo de las apariencias, al servicio de la distinción y la diferenciación, alimenta el deseo mimético y aumenta la rivalidad entre las personas. „En multipliant les commodités de la vie pour quelques riches on n'a fait que forcer la plupart des hommes à s'estimer misérables. Quel est ce barbare bonheur qu'on ne sent qu'aux dépens des autres?“ (O. C., T. IV, p. 1089). Es así como ese „funesto gusto“ (Rousseau) por el brillo se convierte en el enemigo más mortal de la dicha y de la libertad⁶⁵.

Con el desarrollo de esta nueva economía del deseo, guiada por la opinión pública, la dominación se pone en juego por medio del cuerpo, sus deseos y sus necesidades. De este modo se vuelve más efectiva que cualquier forma de „ideología“. Rousseau, como buen crítico de la sociedad de su tiempo, era precisamente uno de los que intuía esto cuando sostenía: „L'esclavage le plus dur est certainement celui d'une passion dont on voudrait et dont on ne peut se délivrer“ (O. C., T. II, p. 1313). Para este autor, eran sobre todo las necesidades que se articulaban al deseo o que le eran vitales al cuerpo y *que se cultivaban*, las que se habían vuelto en el medio más efectivo para esclavizar al hombre. Mientras, por un lado, las necesidades del

⁶⁴ Observemos todo lo dicho referido al caso de la moda. Saint Preux, una de los personajes centrales de la novela *Julia o la nueva Eloisa*, se refiere a esa actitud de las parisienses así: „Au reste peu de gens pensent comme moi des Dames françoises, si même je ne suis sur leur compte tout-à-fait seul de mon avis [...] Elles sont de toutes les femmes, les moins asservies à leurs propres modes. La mode domine les provinciales, mais les Parisiennes dominant la mode, et la savent plier chacune à son avantage. Les premiers sont comme des copistes ignorans et servilles qui copient jusqu'aux fautes d'orthographe; les autres sont des auteurs qui copient en maîtres, et savent rétablir les mauvaises leçons [...] On voit les mêmes étoffes dans tous les états, et l'on auroit peine à distinguer une Duchesse d'une bourgeoise si la première n'avoit l'art de trouver des distinctions que l'autre n'oseroit imiter [...] Elles ont choisi des moyens plus sûrs, plus adroits, et qui marquent plus de réflexion. Elles savent que des idées de pudeur et de modestie sont profondément gravées dans l'esprit du peuple. C'est là ce qui leur a suggéré des modes inimitables [...] J'ignore jusqu'où va cette imitation de leur part, mais je sais qu'elles n'ont pu tout à fait éviter celle qu'elles vouloient prévenir“ (O. C., T. II, p. 265 y ss; 1946, p. 324 y ss).

⁶⁵ Cf.: O. C., T. III, p. 120; 1980, p. 191.

espíritu sirven para el agrandar y vuelven interesante a la sociedad, por el otro, las necesidades del cuerpo son el fundamento de la sociedad y se vuelven esclavizantes cuando se connotan „moralmente“. Así, el „esprit a ses besoins, ainsi que le corps. Ceux-ci font les fondemens de la société, les autres en font l'agrément“ (O. C., T. III, p. 6; 1980, p. 149).

Según Rousseau, mientras las necesidades corporales básicas congregan al hombre en sociedad, las necesidades del espíritu actúan como cadenas artificiales que los señores -de ciencia y artistas- cultivan con placer. Desde el punto de vista que Rousseau tiene en mente acá, no es, en principio, a través de la mente -del espíritu- que las estrategias de sometimiento y encadenamiento social funcionan, sino a través de un complejo de necesidades creadas (necesidades morales) que parten y actúan sobre el cuerpo, sus placeres y sus necesidades básicas: „confondant toujours nos vains desirs avec nos besoins physiques, ceux qui ont fait de ces derniers les fondemens de la société humaine, ont toujours pris les effets pour les causes, et n'ont fait que s'égarer dans tous leurs raisonnemens“ (O. C., T. IV, p. 524; 1998, p. 349). Rousseau, con el ejemplo de Alejandro y los ictiófagos -quienes se alimentan de peces-, sacado de la *Historia natural* de Plinio el Viejo, señala, este asunto en la primera nota de su *Primer Discurso*⁶⁶. Según lo dicho acá, los salvajes de América que no dependen sino de esas necesidades básicas que son capaces también de suplir por sí mismos, no se esclavizan a otras necesidades „artificiales“ y de conjunto como las de los pueblos europeos. Ellos „n'étant attaché à aucun lieu, n'ayant point de tâche prescrite, n'obeissant à personne, sans autre loi que sa volonté...“ (O. C., T. IV, p. 360; 1998, p. 165). En esa medida, su ignorancia, espontaneidad, su autosuficiencia y su „falta de gusto y de maneras“ representan, al mismo tiempo, su libertad y su independencia. De ahí entonces el llamado de Rousseau a „lo natural“ y a lo „rústico“ como un modo de oponerse a las formas artificiales de esclavitud creadas socialmente.

En la visión de Rousseau, la sociedad, para mantenerse como una „voluntad general“, no sólo debe someter entonces a las voluntades individuales, sino, en esencia, también sus cuerpos con sus deseos y necesidades. Según Rousseau, es claro entonces que en „tous les peuples du monde, ce n'est point la nature mais l'opinion qui décide du choix de leurs plaisirs“ (O. C., T. III, p. 458; 1980, p. 129).

En esa medida, si „il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions“ (O. C., T. III, p. 251; 1985, p. 18).

Por medio de los cuerpos sometidos a las necesidades morales se mantiene y perpetúa el poder institucional. Tal sometimiento es precisamente la prueba más

⁶⁶ Cf.: O. C., T. III, p. 7; 1980, p. 297.

fehaciente de su eficacia. Y es por eso que para Rousseau los salvajes, que son capaces de satisfacer sus necesidades básicas por sí mismos, se constituyen en un contra-ejemplo del poder social -„disciplinar“ (Foucault)⁶⁷ - institucionalizado. Es en ese mismo sentido que Rousseau se sirve de la distinción entre ser y apariencia, y de la tesis sobre el estado de corrupción social de la naturaleza humana para criticar fuertemente las costumbres y comportamientos tenidos por „elevados“ de la sociedad de su tiempo. Según estos pueblos culturizados, uno „aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel, mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe; c'est donc ce jugement qu'il s'agit de régler“ (O. C., T. III, p. 458; 1980, p. 130).

Es importante tener en cuenta que el así llamado „romanticismo“ o „naturalismo“ de Rousseau no se puede entender entonces como una simple apología o apoteosis de la animalidad. El llamado a lo natural es, más bien, una forma de volverse crítico y reflexivo frente a lo dado. Como se puede notar acá, la importancia que adquiere el discurso socio-crítico, al centrarse en algunos aspectos concernientes a la corporalidad, se hace evidente. El cuerpo no aparece entonces como una constante natural, sino como el objeto de una serie de condicionamientos sociales de diferente índole que, desde la postura crítica que Rousseau da a entender, hay que hacer reflexivos.

1.2 Cuerpos esplendorosos y cuerpos miasmáticos

Para esta época, los hombres -que buscan salir a la luz, sobresalir y aparentar- se ven enfrentados entonces a la paradójica situación de una „presencia-ausencia“ frente al propio cuerpo, pues, por un lado, se trataba de ocultarlo, pero por el otro, de hacerlo aparecer de un modo determinado, aunque sólo fuera para producir una *imagen diferente* de él mismo⁶⁸. Como lo dice Gebauer:

„El cuerpo en tanto medio de presentación de las distinciones es formado por medio del modo de escenificarse; con el concurso del gusto se convierte en un 'produit social', en un producto social. Formado

⁶⁷ Esta temática que ocupo a Foucault en nuestro siglo se puede ver ya de cierta manera planteada como pregunta en Rousseau: „Par quel art inconcevable a-t-on pû trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres? D'employer au service de l'état les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter? D'enchaîner leur volonté de leur propre aveu? De faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes, quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'ayent point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre? (O. C., T. III, p. 248; 1985, p. 14). En otra parte escribe: „Défiez-vous de l'instinct sitôt que vous ne vous y bornes plus; il est bon tant qu'il agit seul, il est suspect dès qu'il se mêle aux institutions des hommes; il ne faut pas le détruire, il faut le régler, et cela peut-être est plus difficile que de l'anéantir“ (O. C., T. IV, p. 663; 1998, p. 499).

⁶⁸ El mismo Rousseau ya lo decía: „L'homme du monde est tout entier dans son masque. N'étant presque jamais en lui-même, il y est toujours étranger et mal à son aise, quand il est forcé d'y rentrer. Ce qu'il est n'est rien, *ce qu'il parôit* est tout pour lui“ (O. C., T. IV, p. 515; 1998, p. 340). (La cursiva es mía).

socialmente se tiene como la ‘expresión más natural de la naturaleza interna’ de una persona“ (Gebauer en: Kamper/Wulf, 1982, p. 326).

Se trata, pues, de un segundo cuerpo, de un cuerpo burgués esplendoroso que aparece como el reflejo de una „opinión“ (Rousseau) dada por los demás en tanto masa anónima y como el resultado de un modo de „existencia comparativa“ (Buck).

Este cuerpo esplendoroso burgués es entonces una especie de „cuerpo-maniquí“⁶⁹ hecho para ser adornado y para ser manejado, una superficie significativa que, al salir en escena, disimula y oscurece su otra parte. Estableciendo una semejanza entre teatralidad y sociedad, Sennett habla al respecto de dos principios articuladores:

„uno que concierne al cuerpo y el otro a la voz. El cuerpo era tratado como maniquí; el habla era tratada más como un signo que como un símbolo. Por medio del primer principio la gente visualizaba las prendas de vestir como asuntos de realización, decoración y convención, con el cuerpo sirviendo allí más como maniquí que como una criatura viviente y expresiva [...] Por medio de ambos principios estaban en capacidad de separar el comportamiento con otros de los atributos personales de la condición física o social...“ (Sennett, 1992, p. 64-65).

Por eso, hablando de un modo metafórico y bastante general, se puede decir que bajo esta nueva dinámica social del siglo XVIII -y con el proceso de civilización en general- se producen dos cuerpos sociales opuestos: un *cuerpo esplendoroso* y saludable que se muestra, que se pone en escena y que vale por lo que transmite. Es decir, un cuerpo que se desborda a sí mismo, que derrocha luminosidad y refleja poder, lustre, rango y distinción. Y un *cuerpo miasmático*, degenerado y sin clase que desprende de sí e irradia efluvios y emisiones no deseados, inaceptables y hasta malignos; un cuerpo *demasiado* natural que da asco y repugnancia y que, por tanto, hay que ocultar y mantener bajo control.

Este nuevo cuerpo esplendoroso que cultivó la Burguesía es entonces el nuevo cuerpo público que evoca lo natural pero restaurado, un cuerpo limpio y reluciente, impecable, sublime y ligado a la razón y a las distinciones y privilegios de clase; un cuerpo que se contrapone al cuerpo agonizante, extático y natural demasiado natural, miasmático y bajo de los excluidos. Por eso, contrario a este último, el cuerpo esplendoroso es ese cuerpo distinguido, bello, delicado, resplandeciente, lujoso, amanerado, bien administrado, lleno de gracia, de encanto y digno de admiración y de imitación que no tiene nada que ver, por ejemplo, con el cuerpo rudo y brusco del trabajador o del campesino⁷⁰ que sólo irradia fuerza bruta y una naturalidad considerada ahora como desagradable.

⁶⁹ Cf.: Sennett, 1992, p. 65 y ss.

⁷⁰ De allí precisamente que el trabajo físico comience a concebirse como una deshonra para las clases parasitarias y dominantes.

El proceso de civilización, ayudándose de la racionalidad monológica burguesa, invade al cuerpo con discursos prescriptivos y prohibiciones, e interviene de este modo sobre sus modos de expresión y de funcionamiento. De acá que las múltiples voces del cuerpo vivido y sentido se tuvieran que silenciar o acompañar con la voz de la razón. En ese sentido, el cuerpo miasmático era también el de las clases emergentes; es decir, aquel cuerpo de los deseos y las pasiones bajas que había que ocultar. De allí que toda manifestación corporal tuviera que estar mediada por la conciencia y por la opinión de clase, que hubiera que reprimir los instintos, las pasiones y que habituar las necesidades orgánicas y los procesos orgánicos naturales para sacar a la luz un cuerpo reluciente. Por eso, frente al cuerpo esplendoroso y bien manejado, no hubo más remedio que enviar lo repugnante, lo „bajo“, lo desvalorizado, lo falto de gusto⁷¹ y de clase al ámbito de lo privado y, en casos extremos, al ámbito de lo inmencionable y lo innombrable.

Así pues, con el surgimiento de estos dos cuerpos, debido al proceso civilizador y a la Burguesía emergente con su mentalidad y procedimientos de autoafirmación, se crea igualmente el mito nostálgico de poder volver a un cuerpo natural, pero ya no como el natural „mismo“, sino como una instancia restaurada de acuerdo a ciertos parámetros y discursos. Es por eso que, dentro de este complejo de cosas, el *cuerpo natural burgués* no puede ser ya más que una *natura naturata*, un concepto cultural. Y con ello surge, por negación-exclusión, otro cuerpo natural no re-naturalizado, a saber: un cuerpo miasmático y nauseabundo, „humano demasiado humano“ (Nietzsche), que es rechazado, desvalorado, ocultado y excluido.

Así pues, en esta dinámica de intervenir sobre el cuerpo, la „modernidad crea el status de dos nuevos cuerpos en lugar de uno. Por un lado, el cuerpo se convierte en carne muerta, en *mero* residuo, despojado de toda significancia, pero también en la nostalgia residual verdadera -en algunas situaciones afectivas limitadas - de una vida extinguida [...] Mientras de otro lado, en otro registro, el cuerpo -igualmente objetivado para estar seguro- tiene que ser rehabilitado en cierto sentido [...] El segundo cuerpo, todavía despojado de las glorias y terrores de su vieja semiosis, ya no es, a pesar de todo, tanto la totalidad de la carne mórbida del primer cuerpo moderno cuyas pasiones han tenido que ser reprimidas, sino, más bien, un objeto de *conocimiento*“ (Barker, 1995, p. vii).

Lo que llama la atención de todo lo que se ha mencionado hasta este momento es que la preocupación por la vida corporal no se efectúa necesariamente en términos de introspección, de intimidad, de vivencia o experimentación del propio cuerpo,

⁷¹ En esa medida se comparte plenamente la opinión de G. Gebauer en contra de Foucault según la cual: „El disciplinamiento del cuerpo descrito por Foucault no es suficiente para explicar cómo se mantuvo a distancia a las clases bajas. El control del poder es ejercido por medio de un principio que ya existía antes del origen de la sociedad burguesa, pero que es definido nuevamente por la Burguesía y utilizado por ella como instrumento de dominación: por medio del gusto. En la sociedad burguesa se introduce el gusto como *unidad de medición* con la que fue valorada la presentación de la identidad social y personal“ (Gebauer en: Kamper/Wulf, 1982, p. 323).

sino fundamentalmente en términos de cosificación, estilización, racionalización, prescripción, apariencia, superficie y pose. En esencia, el cuerpo se convierte más en un objeto de utilización, optimización y racionalización que en algo vivenciado. Por eso se habla en términos generales de un proceso de desvalorización del cuerpo fungiente y vivido en favor del espíritu, de un reduccionismo del ser-corporal-en-el-mundo por parte de las culturas intelectuales y las clases emergentes, de una desvalorización de la emocionalidad, el sentimiento, la sensibilidad, el deseo y la imaginación, y, en consecuencia, de un gran

„proceso de abstracción de la vida con su consiguiente distanciamiento, disciplinamiento e instrumentalización de lo corporal como base del progreso histórico, y del alejamiento y sustitución de la naturaleza humana, que viene ligado a todo lo anterior, a través de un constructo social mediador; en pocas palabras: de la racionalización en su sentido amplio -es decir, tanto en sus premisas teórico-civilizadoras, como histórico-filosóficas“ (Kamper/Wulf, 1982, p. 9).

Así pues, en cada sociedad y en cada época se desarrolla un trato particular para con todo lo que tiene que ver con la dimensión fundamental del hombre en tanto ser-corporal-en-el-mundo. El ser-corporal-en-el-mundo se naturaliza y se espiritualiza⁷², se lo hace portador siempre de determinados significados socio-culturales, se lo enferma conforme a determinados modelos adoptados y se le imponen determinados códigos o gramáticas. Lo que llama la atención del siglo XVIII, en términos generales, es ese nuevo modo de recurrir a él, tanto a nivel individual como colectivo, tanto a nivel del pensamiento como a nivel de los usos y prácticas de la vida cotidiana, para expresar mediante él diferentes tipos de necesidades. Para esta época la corporalidad empieza entonces a jugar un papel determinante dentro de todos los ámbitos de la vida humana y comienza así a dejar sus rastros por todas partes. Como lo han mostrado las investigaciones histórico-antropológicas⁷³, en especial las enrutadas dentro de una sociología histórica y dentro de una historia de las mentalidades y de los comportamientos⁷⁴, el siglo XVIII se puede considerar, según lo expuesto, como un periodo en el que se comienza a experimentar un nuevo interés personal, social, cultural, científico y cotidiano por el cuerpo.

Por eso vale decir entonces que, independientemente de la perspectiva disciplinaria que se asuma para mirar el fenómeno del ser-corporal-en-el-mundo en ese tiempo e independientemente de las concepciones -reducciones- que de él se tuvo, es un hecho que para esta época histórica todo lo que tiene que ver con él empieza a volverse objeto de gran interés y, por tanto, a desempeñar un papel determinante en todos los ámbitos de la vida humana. Se trata precisamente de una época en la que se comienza a *tener una gran conciencia reflexiva* frente a la corporalidad y frente a lo

⁷² Cf.: Waldenfels, 2000.

⁷³ Cf.: Dressel, 1996.

⁷⁴ Cf.: Ariès/Duby (Eds.), 1985-87; Ariès, 1988; Elias, 1997a, 1997b; Feher/Nadaff/Tazi (Eds.), 1989; Foucault, 1990; Laqueur, 1990; Le Goff (Ed.), 1988, entre otros.

que ésta representaba a nivel individual, social y cultural. En definitiva, podemos hablar en términos generales de un gran interés en el siglo XVIII por el ser-corporal-en-el-mundo, desde el punto de vista socio-cultural, desde el punto de vista de las ideas y reflexiones filosóficas, y desde el punto de vista de las investigaciones científicas, médicas y anatómicas, en su dimensión de *cuero-cosa*, de *cuero-natural*. Pero también se puede hablar de las primeras manifestaciones de otra actitud moderna frente al ser-corporal-en-el-mundo en tanto *cuero fungiente, vivido y experimentado* de la que Rousseau es uno de los principales exponentes.