

REFLEXIONES DEL CUERPO:

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE CUERPO Y LENGUAJE

Emmanuel Alloa

Universidad de Basel

emmanuel.alloa@unising.ch

RESUMEN

Aunque fueron muchos los intentos en la modernidad de superar el dualismo cuerpo y mente, las teorías filosóficas del lenguaje en muchos casos lo reintrodujeron de manera sutil pero no menos eficaz. El artículo discute varios teoremas para pensar la materialidad del signo y muestra la preponderancia, desde Kierkegaard hasta el estructuralismo post-Saussuriano, de pensar la materialización como algo necesario, pero arbitrario en su modalidad. En esta concepción, el cuerpo del lenguaje no es solamente aquello que se puede sino aquello que se debe poder modificar: la corporalidad de la expresión es lo que debe poder ser absolutamente sustituible para conservar la unidad del sentido. Sin embargo, en muchos casos, el sentido emerge precisamente de la singularidad insustituible, de la configuración de los signos en la poesía o de la gestualidad inimitable del actor. El artículo argumenta en favor de introducir, en esta discusión, la distinción fenomenológica entre *Körper* (cuerpo objetivo) y *Leib* (cuerpo viviente o cuerpo operativo), que – como Husserl sugirió – también puede pensarse según la diferencia entre lo representable y lo irrepresentable, entre lo que no tiene papel constituyente y que desde luego puede ser sustituido, y lo que permite ser representado por otro porque es insustituible.

PALABRAS CLAVE

Embodiment, Cuerpo, Lenguaje, Merleau-Ponty, Husserl, Kierkegaard, Saussure, Deleuze, Materialidad.

ABSTRACT

Although in the modern age there were plenty of attempts to overcome the mind-body dualism, its philosophical theories of languages reintroduced it in a subtle but not less effective way. In this article several theorems to think on the materiality of the sign are discussed, and the preponderance, from Kierkegaard to the post-Saussurean structuralism, of thinking the materialization as something necessary but arbitrary in its modality, is shown. The body of language under this understanding is not only that which can be modified, but that which must be modifiable: the corporeality of the utterance must be substitutable in order to preserve the unit of meaning. Nevertheless, in many cases, the meaning comes precisely from the unsubstitutable singularity, from the configuration of the signs in poetry or from the inimitable actor's gestures. The article argues for introducing in this discussion the phenomenological distinction between *Körper* (objective body) and *Leib* (lived body or operating body), which – as Husserl suggested – may also be thought from the difference between the representable and the irrepresentable, between what does not have a constituent role and hence can be substituted, and what allows to be represented by another because it is unsubstitutable.

KEYWORDS

Embodiment, Body, Language, Merleau-Ponty, Husserl, Kierkegaard, Saussure, Deleuze, Materiality.

* Este texto se construyó a partir de un continuado trabajo con la Dra. Miriam Fischer (Universidad de Basel).

**REFLEXIONES DEL CUERPO :
SOBRE LA RELACIÓN ENTRE CUERPO Y LENGUAJE**

Escuchamos a través de nuestros pies y piel. Escuchamos a través de nuestro cráneo, abdomen y tórax. Escuchamos a través de nuestros músculos, nervios y tendones. Nuestro cuerpo-caja, bien tensado, está cubierto de la cabeza a los pies por un tímpano. Vivimos tanto en ruidos y gritos, en ondas sonoras, como en espacios, el organismo se erige, se ancla en el espacio, un amplio pliegue, un largo tejido, una caja medio llena y medio vacía que les hace eco.

Michel Serres, *Los cinco sentidos*

EL OLVIDO DEL CUERPO, ¿UN LEGADO PLATÓNICO?

Los filósofos, decía el gran aforista colombiano Nicolás Gómez Dávila, suelen influir más por lo que parecen decir que por lo que en verdad dijeron (ver Gómez Dávila, 2005, p. 203). En este sentido, podríamos decir que, contra algunas opiniones, la filosofía occidental no parece ser tanto una nota a pie de página de la filosofía de Platón como una nota a pie de página del “platonismo”. Nietzsche parece haber visto esto con claridad cuando, al defender la “gran razón del cuerpo” contra la “pequeña razón del espíritu”, no reclamaba una *Umkehrung Platons* (una inversión de Platón), sino precisamente una *Umkehrung des Platonismus* (una inversión del platonismo). Atribuir a Platón la invención de la oposición entre cuerpo y alma, como se hace frecuentemente, es tan problemático como reducir a Platón a un enemigo de las artes y de los poetas: pocas son las obras filosóficas en las que la condenación de los sentidos se hizo de manera tan poética y sensible. Creer que es posible identificar la voz del propio Platón en medio de las múltiples voces que pueblan sus diálogos es subvalorar la complejidad dramática que caracteriza su obra filosófica. No es casual, en efecto, que en el gran diálogo sobre la relación entre cuerpo y alma, en el que Sócrates afirma que el cuerpo es la cárcel

del alma, Platón escenifique su propia ausencia como autor y haga decir a Fedón, en el momento de nombrar los participantes de la discusión: «Creo que Platón estaba enfermo» (59c).

¿Pero qué hacer hoy con la herencia de lo que podríamos llamar entonces platonismo? ¿De qué manera hablar de este cuerpo que, sin duda, fue marginado ampliamente por la tradición occidental y que constituye algo así como su *parte maldita*, como decía Georges Bataille? Si la corporalidad no parece tan escandalosa como antes, si estamos expuestos casi a un exceso de corporalidad en el espacio público, donde triunfa un omnipresente discurso sobre el cuerpo y su cura, ¿no habría tal vez que preguntarse si esta *discursivización* del cuerpo no es otra manera, más sutil pero no menos poderosa, de neutralizar su vigencia? ¿Cómo hablar del cuerpo, entonces, sin transformarlo en un objeto de mera racionalización, un elemento de lenguaje o una simple figura de estilo, como uno de los muchos objetos de reflexión filosófica que deja intacta la forma misma del pensar? ¿Cuál sería la parte corporal de nuestro pensamiento?, ¿cuál es el papel que juega el cuerpo en nuestra reflexión?, ¿cómo reflexionar sobre él sin reducirlo, a su vez, a un simulacro espiritual? O mejor dicho: ¿cómo detectar las presencias recónditas del cuerpo en nuestro pensar, imaginar y hablar?

Pues bien, solo tenemos que pensar cuántos de nuestros conceptos de valor derivan, en realidad, de nuestra anatomía y de los ejes orientativos que de aquella resultan: si nouviésemos una postura vertical, no tendría sentido hablar de altos y de bajos; si el cuerpo no nos impusiera caminar de cierta manera, no tendría sentido derivar dinámicas progresivas o regresivas, y si nuestra cabeza no tuviera una cierta orientación, no tendría sentido distinguir lo que queda delante y lo que dejamos atrás. Muchos de nuestras nociones mentales, como detallaron George Lakoff y Mark Johnson (Lakoff & Johnson, 1980/2001; Johnson, 1991; Lakoff & Johnson, 1999), tienen su fundamento en la estructura corporal de nuestra existencia: las jerarquías de valores, la relación temporal al futuro y al pasado, las dicotomías del adentro y del afuera y hasta nuestra concepción de la vulnerabilidad y las

impresiones “a flor de piel” serían impensables sin un arraigo en el cuerpo.

Sin embargo, la filosofía generalmente ha denegado este origen corporal del sentido. No es casual que Kant (1786/2005) comience diciendo en *Cómo orientarse en el pensamiento* que con nuestros miembros, manos y pies nos orientamos en el espacio, para explicar inmediatamente después que el pensamiento se organiza de manera distinta y se despliega en un espacio abstracto, sin ejes corporales. Tampoco lo es el caso de Platón en el *Sofista* cuando diferencia, en el interior del lenguaje, este “flujo que emana del alma” y que cuando “pasa por la boca” se acompaña de la materialidad del sonido y, por otro lado, el pensamiento puro que es el “diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”, libre de toda contaminación corporal (263e).

UN RETORNO SUBLIMINAL DEL DUALISMO: EL PARADIGMA ESTRUCTURALISTA

En la filosofía moderna la situación es ya muy distinta. “Nunca se comunican pensamientos”, decía Nietzsche (2006), “se comunican movimientos, señas mímicas que nosotros releemos como pensamientos” (p. 213). En el horizonte del siglo XX, el envoltorio material no vale más como féretro donde las ideas están prisioneras —en el sentido del intercambio pitagórico de *sôma* (cuerpo) y *sêma* (a la vez signo y tumba)—; tal es un consenso de la filosofía moderna: el sentido es impensable sin una fundación sensible. Y en la medida en que la dimensión sensible del sentido necesita siempre de una manifestación externa, el lenguaje no está más reservado “a un diálogo del alma consigo misma” (*Teeteto* 189c) sino que será, como medio intersubjetivo, no solo el fundamento del conocimiento individual sino también el de la existencia práctica y del progreso cultural a través de la literatura y de la tradición escrita.

Ahora bien, suele suceder con frecuencia que tales discursos oscurezcan, más que cualquier otra cosa, el problema de la base

material. Los diversos esfuerzos del *embodied mind* en los modos de referirse a la materialidad del signo o de la cultura tienen como efecto a menudo dejar en la oscuridad lo que ofrece de específico esta relación de fundación. Así, pues, que el sentido se funde en una base material-corporal no conduce necesariamente hacia una superación de las concepciones dualistas o jerárquicas entre cuerpo y espíritu. Del mismo modo, cuando el anclaje corporal procura ser más que un simple portador sin regla y se concibe al cuerpo como medio de expresión: ¿se lo está considerando realmente como algo más que un mero medio del que se sirve el lenguaje del espíritu para realizar su propio contenido? ¿Es ya suficiente determinar la idealidad como una idealidad fundada para salirse del dualismo intelecto-materia?

Para discutir estos asuntos hay que volver a una idea que atraviese el pensamiento de la lingüística del siglo XX: la idea de la *arbitrariedad*. A primera vista, la *arbitrariedad* define no tanto la materialidad del signo cuanto su relación con el significado. De hecho, Ferdinand de Saussure (1945) define la *arbitrariedad* como categoría relacional: “el lazo que une *significado* y *significante* es *arbitrario*; o bien, puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un *significante* con un *significado*, podemos decir más simplemente: *el signo lingüístico es arbitrario*” (p. 130). Es esta ruptura del lazo entre *significante* y *significado* —y la prueba de su carácter inmotivado— lo que inaugura el pasaje desde una concepción substancialista hacia una concepción estructuralista del lenguaje. El signo *perro* no tiene ninguna relación natural con el animal del mismo nombre y, de hecho, es posible referirse al mismo *significante* de otras maneras: *cane* en italiano, *chien* en francés, *txakur* en vasco y *aydi* en bérbero. Este saludable antinaturalismo implicó, no obstante, una consecuencia más problemática, a saber, la postulación implícita de una *arbitrariedad del material significante*: dado que la significación no se da por la cualidad del *significante*, sino por la convención establecida por el sistema, la especificidad del material puede considerarse prescindible. Si cualquier *significante* puede cumplir la función referencial, no

solo es arbitraria la relación entre significante y significado, sino la factura misma del significante.

Podemos encontrar esa concepción implícita de la *arbitrariedad de la materia* (el hecho de que pueda ser cualquiera) en la equiparación del lenguaje a un juego de ajedrez que atraviesa el paradigma estructuralista, tomado aquí en un sentido extenso. Que las piezas sean de madera, de plomo o de marfil no tiene ninguna influencia sobre la partida (¿no juega incluso un campeón mundial de ajedrez en la *Novela de ajedrez* de Stefan Zweig una partida solo en su mente?). O, para decirlo con Ludwig Wittgenstein (1973): “No importa cómo sea un peón. Lo que importa mucho más es que la totalidad de las reglas del juego determine el lugar lógico de un peón” (p. 104).

Si es cierto, entonces, que la filosofía del lenguaje rechazó en el siglo XX la idea de un pensamiento puro, sin vestidura material, no es menos cierto que en gran medida marginalizó la dimensión constituyente de la materia a favor de una perspectiva centrada en la dimensión del sentido. A diferencia de las doctrinas idealistas, la mayoría de las teorías del lenguaje en la época moderna conceden que la materialidad no es *contingente* (o sea que sí importa si hay materia o no), pero consideran, no obstante, que la materia es *arbitraria* (es decir que no importa cómo es). Como ha mostrado Dieter Mersch (2002), es posible observar un retorno subliminal del dualismo en los acercamientos estructuralistas al sentido en la medida en que, con el centro en el sentido y en la referencialidad, la materialidad del signo fue reducida a lo *insignificante en el sentido*, a una cierta *quantité négligeable*.

Otro elemento debe ser todavía añadido. Poder prescindir de la forma específica en que se materializa el sentido no es un acto gratuito. Muy por el contrario, en este poder reside la capacidad de discernir el contenido mentado de la ocurrencia fenomenal arbitraria; o dicho de otro modo, es la prueba de que se ha entendido lo que se estaba diciendo. Wittgenstein lo subraya: no se puede medir si se ha comprendido el sentido de una expresión cuando se repiten perfectamente las palabras y se imita el tono, la

prosodia y la voz del hablante, sino cuando se *sustituye* esta manera de decir las cosas con otra expresión: “Hablamos de comprender una frase en el sentido de que se la puede sustituir por otra que dice lo mismo” (Wittgenstein, 1992, p. 69).

Podemos concluir, entonces, que la materialidad del lenguaje, en esta concepción, no es solamente aquello que se *puede* sino aquello que se *debe poder* modificar: la corporalidad de la expresión es lo que tiene que ser absolutamente *sustituible* para conservar la unidad del sentido.

LOS LÍMITES DE LA ARBITRARIEDAD.

EL PAPEL CONSTITUYENTE DE LA MATERIALIDAD

¿Todo lenguaje verbal se reduce efectivamente a la forma propositiva y, por tanto, a su contenido asertivo? ¿Es el lenguaje verbal el único modo de concebir la función lingüística? ¿Cómo entender la prominencia del modelo proposicional del enunciado en la teorización tradicional del lenguaje? ¿Existen otras maneras de concebir su materialidad?

En su obra *O lo uno o lo otro (Enten-Eller)* Søren Kierkegaard sugiere, ya en 1842, unas pistas para la reflexión, tomando el problema desde el punto de vista del *medium* de la lengua. El lenguaje verbal tendría esta peculiaridad de funcionar mejor cuanto menos atención se presta a su fundamento sensible. Lo cual, sin embargo, no se aplica necesariamente a otras formas de expresión. En el *medium* de la imagen, en la pintura o la escultura, y particularmente en la música, sería absurdo querer eliminar la materialidad.

En el lenguaje, lo sensible, en tanto que *medium*, es reducido a mero instrumento y constantemente negado. Eso no sucede con los otros *mediums*... En la escultura, la arquitectura y la pintura, la idea está ligada al *medium*, pero el hecho de que la idea no reduzca éste a instrumento, que no esté siempre negándolo, indica de algún modo que ese *medium* no puede hablar. Ni en la escultura ni en la pintura es lo sensible un puro instrumento, sino algo que les pertenece; no debe ser tampoco

negado permanentemente, pues es algo que siempre es visto... El caso del lenguaje es diferente. Lo sensible es reducido a mero instrumento y, de esa manera, es superado. Si un hombre hablara de tal forma que se escuchara el golpe de su garganta, hablaría mal; si él escuchara que escucha las vibraciones del viento en lugar de palabras, escucharía mal; si alguien leyera así un libro, en donde viera siempre cada letra individual, leería mal. Si el lenguaje es el *medium* más perfecto, es justamente porque en él está negado todo lo sensible. (Kierkegaard, 1843/1997, pp. 90 y 91; traducción modificada)

El argumento de Kierkegaard es aquí revelador. Consiste en transferir un punto de vista histórico a uno sistemático: que no se haya considerado la materialidad del lenguaje no radicaría tanto en una especie de olvido del cuerpo, sino en una concepción específica del *medium*. El lenguaje es (y esta es la doble tesis que subyace a las reflexiones de Kierkegaard)

1. un medio *más indeterminado*, a diferencia de otros medios en los que la configuración sensible correspondiente es decisiva para su realización.
2. el medio *más general*, porque —debido a su materialidad indeterminada— todo lo puede incorporar.

Discutiremos más adelante la segunda tesis sobre la generalidad, por el momento nos detenemos en la primera, aquella según la cual el lenguaje verbal sería más independiente de las determinaciones materiales y, por tanto, *más indeterminado*.

En efecto, para Kierkegaard, por ejemplo, la música también implica una negación de lo sensible, pero de una manera completamente distinta al lenguaje. La música niega lo sensible por su dimensión temporal, por el hecho de ir inexorablemente hacia su propia desaparición y, sin embargo, sería imposible una mera *idea* de música: la experiencia de la música solo se da *a través* del sonido. Después de Kierkegaard muchos autores han indicado por qué una cierta dimensión sensible es imprescindible en todos

los medios, incluso en el lenguaje: hasta Wittgenstein concedía que no todo sentido se da por substitución; a veces —como en la experiencia del poema— es la insustituible configuración material que produce el sentido. “En un caso, el pensamiento expresado en la frase es algo común a dos frases diferentes; en el otro es algo que se expresa sólo mediante estas palabras en estas posiciones (comprender un poema)” (Wittgenstein, 1992, p. 69).

Podemos decir, entonces, que mientras es válida en gran medida la concepción de que es irrelevante para el contenido de una novela si se lee en letra gótica o en letra impresa moderna, no es irrelevante en la lírica cómo son ordenadas las líneas del poema. Mientras que la caligrafía y el sonido de la palabra de un acto jurídico no son esenciales para su comprensión, el caso aparece como completamente distinto en la poesía de Stéphane Mallarmé *Un coup de dé jamais n’abolira le hasard*. Que la misma obra dramática dé lugar a interpretaciones teatrales siempre nuevas y que la ópera lírica cuente menos el contenido del libreto que su manera de dar cuerpo a la obra, muestra que hay un interés no solo por el *qué* sino por el *cómo* de la obra, no solo por el hilo narrativo sino también por el “granulado” de la voz, como decía Roland Barthes (1982). Mientras el concepto del triángulo isósceles queda intacto por todos los intentos —inevitablemente imperfectos— de realizarlo en el pizarrón, parece que el destino de Hamlet no se puede desanudar completamente de la historia de todos los actores que dieron cuerpo al personaje desde que fuera inventado por Shakespeare. Mientras que en el caso de la comprensión lingüística se trataba de mostrar cómo era posible traducir el sentido por otra expresión, en este caso, la traducción consiste en hallar una encarnación que produzca el sentido.

Pero ¿por qué se habla de “encarnación del sentido”? ¿Existe alguna diferencia entre una materialización o concretización en la pizarra y la encarnación de una figura literaria por el actor? La hipótesis que querríamos desarrollar es precisamente que sí, sí tiene sentido introducir aquí una distinción, en la medida en que en el primer caso podemos hablar de una corporeidad necesaria

aunque arbitraria y en el segundo de una corporeidad operante e irreductible. Resulta interesante aquí una analogía de estructura entre las reflexiones filosóficas sobre la materialidad del lenguaje y los análisis fenomenológicos sobre el cuerpo. Como mostraremos, las dos categorías que distingue la fenomenología —la categoría de *Körper* y la de *Leib*— pueden pensarse según la diferencia entre lo representable y lo irrepresentable.

KÖRPER Y LEIB: LO REPRESENTABLE Y LO IRREPRESENTABLE

En el pequeño relato *Bailarín famoso* de Thomas Bernhard (1978) se habla del destino de un bailarín ficticio de la ópera de París. Un día, en medio de la actuación del *Rafael* de Händel, que había sido especialmente coreografiada para él, el célebre bailarín se desploma repentinamente y queda como paralizado. El espectáculo debió interrumpirse, pero el estado del artista no mejoró y quedó paralizado hasta el final de su vida. Siguiendo a Bernhard, la razón de esta parálisis es la más absurda que se nos pueda ocurrir: por primera vez el bailarín habría intentado hacer consciente la compleja secuencia de sus pasos, y por esta razón se atajó de golpe, incapaz de continuar bailando.

Este breve relato ilustra de manera ejemplar una noción fundamental de la fenomenología husserliana: la *intencionalidad operativa* (o *fungente*). Mientras que en una forma de *intencionalidad temática* la conciencia está dirigida hacia un objeto preciso, mentado por el rayo intencional, en el caso de lo que Husserl llama la “fungierende Intentionalität” (*intencionalidad “en función” o “fungente”*) hay una operatividad intencional que se produce justamente por una ausencia de enfoque temático: entre menos se presta atención al *medium*, mejor opera la intencionalidad. Como desde luego lo destacó Maurice Merleau-Ponty (1945/1977), el cuerpo propio es quizás el mejor ejemplo de este tipo de intencionalidad operante: a diferencia de otros cuerpos que podemos objetivar de diversas maneras, el cuerpo propio no se presenta nunca de manera frontal, sino que, más bien, acompaña la acción, está presente en el margen

de mi campo perceptivo sin que la atención pueda centrarse en él (v. pp. 436 y ss.).

Se ha comentado mucho la distinción husserliana entre las dos modalidades de la corporalidad a partir de la diferenciación que permite la lengua alemana entre *Körper* y *Leib*. Muy discutido fue también el problema de su traducción. Algunos propusieron traducir tales términos por “cuerpo-objeto” y “cuerpo-sujeto”, respectivamente, puesto que mientras el *Körper* es la condición de todos objetos sensibles, el *Leib* es único, en la medida en que no se trata tanto del cuerpo que *tengo* sino, más bien, del cuerpo que *soy*. Otros propusieron traducir *Leib* por “cuerpo vivido”, ya que etimológicamente *Leib* deriva de *Leben*, “vida”. Mientras que todo objeto, vivo o inanimado, tiene una cierta extensión material, el “cuerpo vivido” es el medio vital de mi experiencia, la medida de mis acciones y percepciones en el mundo. Otros lo tradujeron también por “cuerpo propio”, dado que, en verdad, el cuerpo-*Leib* es el único que puedo considerar mío. Ya Descartes (1641/1977) en la *Sexta Meditación* decía que “este cuerpo que con cierto derecho llamo mío”, me pertenece “más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera” (p. 64). Sin embargo, la traducción de *Leib* por “cuerpo propio” es ambivalente, dado que el *Leib*, por más personal que sea, es también lo que más se substrahe a mi apropiación. Así, si el cuerpo de las cosas es en principio abaricable (puedo recorrerlo en todas sus perspectivas), el cuerpo como *Leib* permanece fundamentalmente inagotable: nunca puedo dar la vuelta a mi propio cuerpo, nunca puedo mirar directamente mi propia espalda. No se *tiene* el cuerpo como se tendría un bolígrafo: nuestra corporalidad es lo que hace posible la acción, al precio de sustraer la medida de la acción de nuestro control.

¿Como traducir, entonces, esta distinción? Frente a estos debates quizás habría que pensar la diferencia entre *Körper* y *Leib* de otra manera, retomando el contraste entre la dimensión temática y la operante. Husserl mismo indica que la diferencia entre estas dos formas de corporalidad no reside tanto en la diferencia entre lo propio y lo ajeno sino, más bien, en las posibilidades de actua-

ción. Dice Husserl (2005): el *Leib* se destaca del *Körper* en que no actúo sobre él, sino *por medio de él*. A través de efectos de empatía, podemos imaginar la encarnación del sentido en el modo de “un ‘interactuar’ [*Hineinwirken*] de una subjetividad en la otra, a través de la comprensión. Un interactuar directo está, sin embargo, excluido” (p. 341). Interviene aquí un criterio interesante para nuestra discusión: hay una “diferencia que no se puede colmar entre las experiencias de mi cuerpo y las de todos los cuerpos ajenos”, explica Husserl, en la medida en que el *Leib* propio es insustituible y “nunca se puede intercambiar” (*nie vertauschbar*) (manuscrito inédito de 1931, intitulado “Misterios, paradojas. Experiencia como acción”, Archivo Husserl, Lovaina, ms. B I 14 VII).

Ahora bien, podríamos concluir que si bien el proceso de tematización implica una objetivación o identificación, lo que permite tal resultado tiene que ser precisamente lo que no es objetivado. Mejor operará el medio cuanto menos aparezca como tal. En este sentido, la corporalidad del *Leib* consistiría no tanto en la *subjetividad*, la *vitalidad* o la *propiedad*, sino en su carácter de *medium* (lo que podríamos llamar su *medialidad*). Como todo medio, el medio corporal solo es operante en la medida en que es *irrepresentable*, en el doble sentido del término: por un lado, lo que no puede ser sustituido, es decir, representado por otro y, por otro, lo que no puede ser visualizado u objetivado. Frente a la corporalidad como algo sustituible, arbitrario, habría una corporalidad como vector insustituible e inobjetivable.

Dicho eso, ¿cómo se pasa de una interrogación sobre las estructuras somáticas a una interrogación sobre la corporalidad del lenguaje? ¿Qué sentido tiene hablar, como lo hace Husserl, no solo de un *Sprachkörper*, o sea, de una fundación corporal del lenguaje, sino también de un *Sprachleib*? De hecho, Husserl hacia el final de su vida procede a una extensión de la noción de *Leib* más allá del cuerpo individual. En *Ideas II* la noción de *Leib* va más allá del cuerpo vivido e incluye la dimensión sensible del sentido que se manifiesta, por ejemplo, en documentos de cultura o de tradición, o en el cuerpo del lenguaje (*Sprachleib*). De la misma manera que

no puede separarse la aprehensión del “carácter del hombre” de su estilo y su “alma” de la corporalidad en que se manifiesta (el “caminar así y a asá, bailar así y asá, hablar así y asá, etc.,” se aprehende necesariamente “por medida” del cuerpo), de la misma manera el sentido de un documento no puede separarse del todo de su materialización:

La página impresa o la conferencia pronunciada no es una dualidad enlazada de texto y sentido; ... el sentido animador tiene tal acompasamiento, tiene tal entretejido de sentido, tal unidad, una unidad que tiene empero su sostén, o mejor, su corporalidad [*Leiblichkeit*], en soportes de palabra. (Husserl, 2005, p. 288)

Hay una unidad entre cuerpo y espíritu, dice Husserl (2005), que sin embargo no es monolítica, sino “*articulada* de manera múltiple y, según las circunstancias, más o menos determinada” (p. 288.) ¿En qué consisten, entonces, estas circunstancias corporales del sentido articulado?, ¿cuáles son las condiciones más o menos determinadas de la articulación?

En el breve relato de Bernhard la *operatividad* parecía oponerse a la *reflexividad*: entre menos se tematiza el *medium*, mejor cumple con su función. ¿Tenemos que concluir que el cuerpo opera mejor cuanto menos se lo interroga? O, dicho de otra manera: ¿sería acaso el olvido del cuerpo menos un efecto de la tradición dualista que un requerimiento formal de su operatividad? Obviamente, hay también algo que llamamos el “lenguaje del cuerpo”. Eso incluye no solo gestos convencionales, inmediatamente interpretables por los miembros de una comunidad cultural y traducibles en palabras, sino también todos los movimientos incontrolados que hablan de lazos de motivación profundos y que son, aunque involuntariamente, elocuentes. Precisamente lo decisivo en estos síntomas corporales (en cuya lectura se especializan, según el enfoque, médicos o psicoanalistas) es que son tan inconscientes como irrepetibles. Tales lenguajes corporales son, entonces, lenguajes que uno habla pero no aprende. Si advertimos a una persona que

se está sonrojando, esta no podrá hacer nada al respecto: quien se sonroja no modula su rojez.

Cuando se llega al punto en que incluso la reflexión no permite dar una inflexión al modo de ser, nos encontramos frente una corporalidad insustituible e irrepresentable. ¿Quiere decir esto que hay un núcleo corporal que sería, en sí, incapaz de modificación y de modulación y al que es de hecho imposible referirse? Para discutir el problema de la posibilidad de relacionarse a lo irreflejo vale la pena volver a la tesis de Kierkegaard y a su segunda implicación.

¿ES EL LENGUAJE EL MEDIUM MÁS UNIVERSAL? O DE POR QUÉ LA REFLEXIVIDAD NO SE REDUCE A LA REFERENCIALIDAD

La tesis de Kierkegaard citada más arriba contiene aun otra implicación, a saber, que el lenguaje verbal es el *medium más universal*, idea que tuvo un destino importante a lo largo del siglo XX. Mientras que la idea de que el lenguaje como medio material particularmente *indeterminado* estaba ligada, en sentido estricto, a la noción de *sustituibilidad*, la idea de una mayor *universalidad* se encuentra relacionada —como vamos a ver— con la noción de *reflexividad*. Para esto vale la pena recordar la viva discusión —hoy un poco olvidada— que tuvo lugar durante los años 60. Ferdinand de Saussure, quien se consideraba a sí mismo no tanto un teórico del signo sino, más bien, un lingüista, estableció con su lingüística estructural las bases para un concepto más amplio de lenguaje, capaz de abarcar todos los géneros del signo: no solo el lenguaje proposicional, al que la filosofía clásica del lenguaje se había tradicionalmente limitado, sino también el lenguaje coloquial, las huellas de los animales en el bosque, *graffitis*, películas, esculturas, coreografías. Esta ampliación no implicaba, sin embargo, que todos los sistemas significantes estuvieran al mismo nivel: en el fondo, con esta des-jerarquización se destacó aun más claramente la función de modelo que cumplía el lenguaje verbal en la cuestión del sentido.

Así, como sostuvo el lingüista estructuralista Emile Benveniste en 1969 en un artículo que hizo época, si se afirma, siguiendo a Saussure, una igualdad de valor de todos los sistemas de sentido como el lenguaje, la música, la pintura, la escultura, el cine —esto es, si el lenguaje es concebido como metasistema—, entonces dependemos de él para referirnos a cualquier otro lenguaje. Para Benveniste (1974), el lenguaje verbal es el modelo de un sistema que permite a la vez la *auto-referencia* y la *hetero-referencia*.

El lenguaje verbal permite la

1. *auto-referencia*: porque puede hablar de sí mismo (por ejemplo, en el enunciado ‘esa frase contiene cinco palabras’), mientras que para Benveniste es impensable una idea de autorreferencialidad en otros sistemas que carecen de doble articulación como la escultura o pintura.
2. *hetero-referencia*: pues a través del lenguaje nos referimos a otros sistemas expresivos. Mientras que en el lenguaje verbal conectamos las palabras unas con otras, cuando hablamos de bulto redondo no nos ayudamos con otros bultos redondos, sino, de nuevo, con palabras.

Esa doble capacidad referencial es lo que funda el carácter *reflexivo* del lenguaje verbal. De hecho, para Benveniste, la *reflexividad*, en sentido enfático, solo estaría reservada al lenguaje verbal.

Esta discusión es retomada hoy por los teóricos de los medios cuando se trata de la pregunta acerca de si en verdad podrían darse otros cambios de paradigma más allá del así llamado *linguistic turn* o “giro lingüístico” (por ejemplo, desde hace cierto tiempo se viene hablando del *iconic turn* o del *filmic turn*). Un argumento presentado a menudo consiste en sostener que se tendría que orientar la reflexión sobre el sentido de los medios al lenguaje del medio, ya que el lenguaje vale como ejemplo clásico de un medio que sería concebido, él mismo, reflexivamente. Es llamativo en este argumento que la reflexividad lingüística sea siempre pensada desde la dimensión metalingüística, esto es, desde la capacidad

de referirse a un sistema de expresión. Aquí vemos cómo el paradigma estructuralista planteó, en un doble sentido, un modelo *referencialista*: en el caso de la comprensión del signo, se redujo la materia a lo que tenía que volverse transparente en el proceso referencial; en el caso de la reflexividad del *medium*, la reflexión se limitó a la capacidad de referirse a sí mismo o a otros medios.

La pregunta que podríamos plantear aquí, entonces, es si la reflexividad solo debe pensarse a partir de este modelo *top-down* y si los procesos de sentido corporal no sugieren, por el contrario, otra forma de reflexividad “desde abajo”. Por último, la dirección a que apuntan estas reflexiones debe ser bosquejada brevemente con la ayuda de dos autores: Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze.

MERLEAU-PONTY: REVERSIBILIDAD

Como lo señalaba Merleau-Ponty, reflexión significa, ante todo, una vuelta al propio punto de partida. El problema de las llamadas filosofías de la reflexión sería justamente que ellas no regresan de ninguna manera a su punto de partida —el cual es, en tanto que irreflexivo, no-filosófico—, sino que se mueven, en cierto modo, en el campo de lo identificable y nombrable conceptualmente, y solo realizan así un movimiento circular. Lo mismo sucede cuando el espíritu se ubica en una perspectiva alta y se observa a sí mismo, digamos, desde el hombro. La “sobrerreflexión” (*surréflexion*) que Merleau-Ponty exige en la última parte de su pensamiento indaga las condiciones de posibilidad de la reflexión, y muestra así, al mismo tiempo, los límites de la filosofía reflexiva. El error de la filosofía reside en pensar que el objetivo de la reflexión es llegar a un suelo firme y estable, a un punto de partida integralmente objetivable. Lo que resulta en la absurda concepción según la cual “el desarrollarse del mundo sólo sería el enrollarse en sí mismo del pensamiento que piensa lo que sea sólo porque primero se piensa a sí mismo” (Merleau-Ponty, 2010, p. 50). A través de la reflexión sobre la reflexión no se trata de llegar a un nivel más absoluto, a una suerte de meta-reflexión, sino, al contrario, a una

suerte de infra- o proto-reflexión. Ninguna reflexión puede captar plenamente sus propias posibilidades, pues le es inherente un punto ciego que bloquea una indagación completa. Sin embargo, hay algo en la experiencia misma que indica un enrollarse de lo sensible sobre sí mismo que no es una derivación analógica de la reflexión intelectual sino, más bien, la inversa.

El problema planteado por la pregunta de si el cuerpo sería capaz de reflexión deriva la reflexión corporal de una reflexión conceptual categorial superior. Lo que estamos sugiriendo ahora plantea la cuestión de una manera completamente nueva: la reflexividad no comienza primero allí donde una categorización superior hace referencia a una inferior, sino ya a nivel del cuerpo. Merleau-Ponty, quien reenvía aquí al análisis de la sensación doble en el Husserl de *Ideas II*, ve en esta descripción de la experiencia corporal como “punto de pliegue” la forma fundamental de toda reflexividad: cuando la mano derecha toca la mano izquierda se realiza ya al nivel del cuerpo una vuelta sobre sí mismo, se experimenta el yo corporal al mismo tiempo como tocante y tocado, como sujeto y como objeto de sensación. Merleau-Ponty ilustrará la razón de esta capacidad de vuelta sobre sí mismo del cuerpo a través de una estructura general de “reversibilidad” sensible: solo una esencia que se concibe a sí misma como corporal —y en principio visible— puede *ver*, es decir, puede ser interrumpida por otras miradas. Cada técnica de la promulgación o del hacer visible permanece, de acuerdo con Merleau-Ponty (1964), como una “técnica del cuerpo” en tanto “figura y amplifica la estructura metafísica de nuestra carne. El espejo aparece porque soy vidente-visible; porque hay una reflexividad de lo sensible que él traduce y redobra” (p. 26).

En este planteo es decisivo, sin embargo, que la reflexión corporal nunca llegue a un punto final (comprometiendo de esa forma la reversibilidad pensada desde un estadio definitivo). El regreso a sí mismo de quien percibe genera no solo un regreso en sí, sino también, en el mismo movimiento, una duplicación —como la “sensación doble” cuando uno es tocante-tocado— que, como

afirma Merleau-Ponty, en el último momento siempre fracasa. Lo que aquí se señala es una reflexión que no puede abstraerse de la experiencia; un pliegue que no se deja eliminar en ningún nivel de categorización superior y permanece, de este modo, siempre singular. Si a la reflexión corporal siempre le *falta* algo para salir por completo de la circularidad de la reflexión espiritual, por otra parte, podemos decir que también siempre la *excede*. Su operación siempre equivale a un acto creativo, ya que se encuentra siempre más allá de lo actualmente dado. En tanto que expresión creadora, el cuerpo viviente es un *integral*¹, en la medida en que cuando se pone en ejecución produce algo que no fue derivado de la suma de sus partes. Creatividad corporal y creatividad lingüística vinculan el mismo rasgo fundamental, esto es, el hecho de producir algo en su ejecución activa que no existe en la pura reflexión de sus componentes analíticos. “El lenguaje es pues este aparato singular que nos da, como el cuerpo, más de lo que hemos puesto en él” (Merleau-Ponty, 1964, p. 295).

GILLES DELEUZE: FLEXIÓN

Otro autor que intenta pensar de manera preconceptual la flexibilidad corporal es Gilles Deleuze. La primera referencia para una rehabilitación de lo corporal es, en su caso, Nietzsche. Como en este, para Deleuze la corporeidad no se encuentra en oposición al pensar, sino que debe tomarse como punto de partida necesario para el pensar. No solo no es posible liberarse de las “ataduras” del cuerpo, sino que es necesario ser mucho más “radical” en la búsqueda de sus raíces.

Denme un cuerpo: es la fórmula de desmoronamiento filosófico.
El cuerpo ya no es el obstáculo que separa el pensamiento de sí mismo, lo que debe superar para poder pensar. Por el contrario,

¹ En este sentido, vale la pena recordar que Leibniz llamaba la ecuación integral *calcul des flexions*.

es aquello en lo que entra o tiene que hundirse para alcanzar lo impensado, ésta es la vida. (Deleuze, 1985, p. 246)

Contra filosofías como la de Jean-Paul Sartre, quien habló del cuerpo como del “estado irreflejo de la conciencia” (*état irréfléchi*), Deleuze comienza por la reflexividad fundamental de lo corporal.

La razón de la capacidad de reflexión del lenguaje debería buscarse en el momento en que el cuerpo se instituye. Cabe señalar, sin embargo, que Deleuze no sigue aquí la senda de Merleau-Ponty, y en ningún caso propone el camino clásico de Condillac y Rousseau, quienes buscan explicar el nacimiento del lenguaje a partir de la sonoridad onomatopéyica. No se trata aquí, de manera alguna, de pensar el nacimiento de la primera palabra humana como un intento por imitar sonidos naturales. “Si el lenguaje imita a los cuerpos”, explica Deleuze (1965) en su artículo *Klossowski y los cuerpos-lenguaje*, dedicado a la poesía de Pierre Klossowski, “no lo hace mediante la onomatopeya, sino mediante la flexión” (p. 287). La antigua pregunta que busca establecer el origen del lenguaje en lo sensible permanece insuficiente, sostiene Deleuze, en tanto ambos se consideren según una concepción molecular de los elementos lingüísticos. Del mismo modo que un cuerpo no puede descomponerse en órganos, es imposible descomponer el lenguaje en partes individuales si se desea comprender cómo funciona en interacción sin perder al mismo tiempo la complejidad de sus operaciones vivas. Según Deleuze (1985), el lenguaje imita al cuerpo, pero no en sus miembros individuales, sino, más bien, en las articulaciones que el lenguaje vincula entre sí. “El cuerpo es lenguaje porque es esencialmente ‘flexión’... si el cuerpo imita al lenguaje, no es por los órganos, sino por las flexiones” (p. 287).

Los intentos filosóficos por descomponer el lenguaje en oraciones elementales —como trató de hacerlo el Círculo de Viena, por ejemplo— estarían, pues, condenados a fracasar desde el comienzo: lo que importa es menos el elemento (*stoicheion*) que la articulación (*arthron*). El sentido lingüístico es así una cuestión de *articulación*, y ya a nivel del cuerpo se articula un acontecimiento

de sentido que le es inherente y que no necesariamente se presenta como una afirmación traducible. En la patología llamada “agramatismo”, por ejemplo, en la que se pierde la capacidad para la flexión y solamente sobran palabras sueltas y desconectadas, se muestra, en cierto modo *ex negativo*, las fronteras del sentido lingüístico.

La reflexión es así menos un regreso —metafísico— a una sustancia subyacente, unitaria y estable que un principio de variación: el hecho de que el ser, como lo expresa Deleuze, siempre se encuentra ya modulado y flexionado. Tanto Deleuze como Merleau-Ponty señalan, en esta medida, un camino: el cuerpo no debe permanecer necesariamente en el reverso mudo de la razón, como su sombra “irreflexiva”, siempre a sus espaldas. Reflexionar la corporeidad significa ahora pensar de nuevo y de una manera distinta el concepto de reflexión. Con Deleuze como con Merleau-Ponty, no es tanto el cuerpo el que se acerca al campo teórico de la reflexión sino la reflexión la que debe, a partir de la flexión corporal, llegar a pensar su propia flexión y su lugar de articulación.

Referencias

- Barthes, R. (1982). Le Grain de la voix. En *L'obvie et l'obtus* (pp. 236-245). Paris: Seuil.
- Benveniste, E. (1974). Sémiologie de la langue. En *Problèmes de linguistique générale II* (pp. 43-66). Paris: Gallimard.
- Bernhard, T. (1978). Bailarín famoso. En *El imitador de voces* (pp. 64-65) (Trad. Miguel Sáenz). Madrid: Alfaguara.
- Deleuze, G. (1965). Klossowski o los cuerpos-lenguaje. En *Lógica del sentido* (Trad. Miguel Morey y Víctor Molina). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1985). *L'image-temps. Cinéma 2*. Paris: Minuit.
- Descartes, R. (1641/1977). *Meditaciones Metafísicas* (Trad. Vidal Peña). Madrid: Alfaguara.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito. Selección*. Bogotá, D.C.: Villegas.

- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones lógicas sobre la constitución* (Trad. Antonio Ziri6n). M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kant, I. (1786/2005), *¿Como orientarse en el pensamiento?* (Trad. Carlos Correas). Buenos Aires: Quadrata.
- Kierkegaard, S. (1843/1997). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* (Trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío Gonz6lez). Madrid: Trotta.
- Johnson, M. (1991). *El cuerpo en la mente: fundamentos corporales del significado, la imaginaci6n y la raz6n* (Trad. Horacio Gonz6lez Trejo). Madrid: Debate.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980/2001). *Met6foras de la vida cotidiana* (Trad. Carmen Gonz6lez Marín). Madrid: C6tedra.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1977). *Fenomenología de la percepci6n* (Trad. Jem Cabanes). Madrid: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos* (Trad. Caridad Mart6nez y Gabriel Oliver). Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el esp6ritu* (Trad. Jorge Romero Brest). Barcelona: Paid6s.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible. Notas de trabajo* (Ed. Claude Lefort Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle). Buenos Aires: Nueva Visi6n.
- Mersch, D. (2002). *Was sich zeigt. Materialit6t, Pr6senz, Ereignis*. M6nchen: Fink.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos p6stumos, vol. IV: 1885-1889* (Ed. Diego S6nchez Meca, Trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Linares). Madrid: Tecnos.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general* (Trad. Amado Alonso). Buenos Aires: Losada.
- Wittgenstein, L. (1973). *Ludwig Wittgenstein y el C6rculo de Viena* (Trad. Manuel Arbolí). M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Wittgenstein, L. (1992). *Gramática filos6fica*. (Texto establecido por Rush Rhees. Trad. Luis Felipe Segura). M6xico: UNAM.