

BIOPOLÍTICA Y FENOMENOLOGÍA: CONSIDERACIONES EN TORNO AL CUERPO OBJETO

Teresa Aguilar
ytemas@yahoo.es

RESUMEN

En este texto se comparan dos de las corrientes filosóficas del siglo XX que más han destacado en el estudio del cuerpo humano. En la fenomenología, Merleau-Ponty, y en la biopolítica, Michel Foucault, abordan de manera muy distinta el cuerpo, siendo objeto de cuestión en ambas posiciones la consideración del cuerpo como objeto y las consecuencias que se derivan de tales enfoques para un estudio del cuerpo en el presente.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, biopolítica, cuerpo.

ABSTRACT

«Biopolitics and Phenomenology: About the body like an object». In this text two of the philosophical currents of the century XX are compared about the study of the human body. In the phenomenology account is Merleau-Ponty, and in the biopolitic theory is Michel Foucault. They have a very different concept about the human body, being object from question in both positions the consideration of the body like an object and the consequences that are derived from such approaches for a study of the body in the present.

KEY WORDS: phenomenology, biopolitics, body.

Me parece que hay que comprenderlos a partir de la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo. Lo que intento mostrar es cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espacio mismo de los cuerpos, sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es, al mismo tiempo, una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural, en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.

Michel FOUCAULT

El cuerpo no es, pues, un objeto.
Maurice MERLEAU-PONTY





Las tres corrientes teóricas que en el siglo XX toman el cuerpo como objeto de análisis son la fenomenología, la biopolítica y la teoría feminista. Los autores representativos de las dos primeras son Merleau-Ponty y Foucault, aunque ambos tengan raíces teóricas comunes, el peso de la obra nietzscheana en Foucault es tan grande que casi pueden rastrearse en él los orígenes del término biopolítica. Foucault lo utilizó por primera vez en 1974, en una conferencia en la Universidad de Río de Janeiro que llevaba por título «El nacimiento de la medicina social». El cuerpo en Foucault es el objeto sobre el que fluctúan las relaciones de poder, fundamentalmente creando cuerpos excluidos en el que las formas de castigo o tratamiento de la locura tratan de crear un cuerpo útil o disciplinado, acorde con los objetivos del poder. Pero el término biopolítica hace referencia en última instancia a «lo que hace entrar a la vida en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana»¹. Esto ocurre cuando «lo biológico se refleja en lo político», hecho que tiene su máximo esplendor en el siglo XIX y que comienza a mediados del siglo XVIII, cuando la ciencia biológica a través de los descubrimientos evolutivos y celulares coloca al hombre occidental como una especie viviente en un mundo viviente dotado de cuerpo. «Haber tomado a su cargo la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo»². Es así como «la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas», continúa diciendo Foucault, que denomina a este momento como «el umbral de la modernidad biológica». En este contexto se produce la valorización del cuerpo paralelo al crecimiento y establecimiento de la sociedad burguesa: «lo atestiguan las obras tan numerosas publicadas a fines del siglo XVIII sobre la higiene del cuerpo, el arte de la longevidad, los métodos para tener hijos saludables...»³. A la burguesía le interesaba resaltar la especificidad de su cuerpo de manera diferente a como lo había hecho la nobleza por medio de la sangre, apelando a los linajes y las alianzas, y en su lugar la burguesía «para darse un cuerpo, miró en cambio hacia la descendencia y la salud de su organismo. El sexo fue la ‘sangre’ de la burguesía». Contrariamente a la tesis de la represión sexual, el sexo fue el discurso por excelencia que inventó la burguesía a partir de mediados del XVIII, puesto que al atribuirse un cuerpo específico y una sexualidad construían «un cuerpo de ‘clase’, dotado de una salud, higiene, una descendencia y una raza».

Sin duda hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos ése fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII⁴.

Por el contrario, del cuerpo proletario sólo interesa su reproducción, no que tenga conciencia de cuerpo como lo tiene la burguesía, pero al que es transmi-

¹ M. FOUCAULT: *Historia de la sexualidad*, vol. 1. *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1984, p. 173.

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*, p. 152.

⁴ *Ibíd.*, p. 153.

sible el dispositivo de la sexualidad finalmente en la fórmula de un cuerpo bajo vigilancia: la escuela, la política habitacional, la higiene pública...

Este análisis del biopoder social cuyo protagonista es el cuerpo choca con los análisis de Merleau-Ponty y el cuerpo vivido, un cuerpo subjetivado en la conciencia que se escinde entre ser/tener, el cuerpo ontológico que se es y el cuerpo que se tiene o epistemológico. Esta dualidad fenomenológica, que se observa en Marcel⁵ ejemplarmente, y que en Merleau-Ponty casi se resume a ser un cuerpo por encima de tenerlo, está encerrada en la dinámica sujeto/objeto y presenta al cuerpo dualmente como un sujeto en tanto que se es cuerpo y un objeto en tanto se posee. La fenomenología descansa en esta idea básica que diferencia entre ser y tener un cuerpo, así en Merleau-Ponty el cuerpo es parte del espacio y por tanto cosa, pero su espacialidad no es como la de los objetos exteriores o como la de las sensaciones espaciales una espacialidad de posición, sino una espacialidad de situación⁶, pero al igual que en Marcel no es una cosa como las demás cosas que nos rodean, sino que tiene conciencia y por eso es a la vez sujeto; es decir, siguen manteniendo la división clásica cartesiana de la *res*, pero de una manera peculiar, pues mientras afirma ver en Descartes, o más bien en la tradición cartesiana, la radical separación entre objeto y sujeto, cada uno de ellos empleados en sus funciones respectivas de ser objeto y ser conciencia, al mismo tiempo entiende con Descartes una distinción entre el cuerpo tal y como lo concibe la práctica de la vida, del cuerpo tal y como el entendimiento lo concibe. Sutil distinción que Merleau-Ponty encuentra en la carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643 y cuya interpretación ha servido a algunos autores para observar un dualismo no estricto en el pensamiento cartesiano. Merleau-Ponty⁷ se opone al pensamiento cartesiano que sólo ve dos sentidos del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. Según él, existe

⁵ En *Diario metafísico* (1928-1933) (*Diario metafísico*. Madrid: Guadarrama, 1969). Gabriel Marcel realiza una fenomenología del «haber» referido a la expresión «tener un cuerpo». Encuentra que el cuerpo es el «haber-tipo» (p. 203): «El primer objeto, el objeto tipo con el que me identifico y que aún se me escapa es mi cuerpo; éste parece ser como el reducto más secreto, más profundo del haber. El cuerpo es el haber-tipo». Antes, en la página 104, Marcel dice que no puede afirmarse propiamente hablando «tengo un cuerpo», pero existe una misteriosa relación que me une a mi cuerpo y está en la raíz de todas las posibilidades de haber. Es decir, que inevitablemente la idea de cuerpo está sumida en las coordenadas interior/exterior, dialéctica de la que no puede escapar y la afirmación de tener un cuerpo se relaciona con la idea de haber como continente («pero que no es el continente el que tiene»). Y esta relación existente entre la corporeidad y el haber viene determinada por la historicidad: «Mi cuerpo es una historia, o más exactamente la fijación o resultado de una historia» (p. 104). El haber del cuerpo se sitúa en el quicio entre la interioridad y la exterioridad puesto que en última instancia es la corporeidad la que implica posesión. Así la define (p. 102) como una propiedad en virtud de la cual sólo puedo considerar un cuerpo como vivo a condición de pensarlo como «cuerpo de». En la disyuntiva ser/tener un cuerpo, Marcel se inclina por tener puesto que ese tener es una forma de ser, un haber-tipo, pero en todo caso el cuerpo se tiene antes que se es, a diferencia de Merleau-Ponty, quien afirma «soy un cuerpo». En Marcel «hay una imposibilidad cuando declaro confusamente que soy mi cuerpo: no puedo tratarme exactamente como un término distinto de mi cuerpo, como algo que ostentaría respecto de él una relación determinable» (p. 16).

⁶ M. MERLEAU-PONTY: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1975, p. 117.

⁷ *Ibíd.*, p. 215.



un modo de conciencia más ambiguo que es el modo en que vivimos el cuerpo. Así llega a la conclusión de que el cuerpo no es un objeto y que la conciencia que del mismo tengo tampoco es un pensamiento. «Su unidad es siempre implícita y confusa». Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad, cosa que Descartes sabía bien. La dimensión «tener un cuerpo» está inscrita en la tiranía del amo y el esclavo y en la objetivación del otro por la mirada; en cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez. Esta diferencia ser/tener implica reconocer la cosificación del cuerpo, de lo que somos, pero no admitirla, pues la conciencia espiritual no es una cosa y es el sitio desde el que pensamos y vemos el cuerpo como fuera de nosotros, exterior a nuestro intelecto. El elemento visual desencadena la posición del cuerpo propio en el mundo determinada por la imposibilidad de ver nuestro propio cuerpo en su totalidad ya que estamos «dentro» de él y a la vez nuestro conocimiento de la existencia de otros cuerpos nos viene dada por la visión, así el sentido del espacio es absolutamente visual y nuestra idea de cuerpo también

me parece que la experiencia visual es más verdadera que la experiencia táctil, recoge en sí misma su verdad añadiéndole algo, porque su estructura más rica me presenta modalidades del ser insospechables para el tacto⁸.

Toda sensación es espacial, y nos hemos alineado a esta tesis, no porque la cualidad como objeto no pueda pensarse más que en el espacio, sino porque, como contacto primordial con el ser, como reanudación por parte del sujeto sensor de una forma de existencia indicada por lo sensible, como coexistencia del sensor y lo sensible, es ella misma constitutiva de un medio de coexistencia, eso es, de un espacio⁹.

A Merleau-Ponty le interesa saber por qué hay dos puntos de vista sobre mí y sobre mi cuerpo: mi cuerpo para mí y mi cuerpo para el otro y cómo son compositibles estos sistemas, porque no basta con decir que el cuerpo objetivo pertenece al «para el otro» y mi cuerpo fenomenal al «para mí», ya que el «para mí» y «el para el otro» coexisten en un mismo mundo. Cuando afirma «sobre mí y sobre mi cuerpo» está disociando su yo de su cuerpo, aun a pesar de que afirme nietzscheanamente «soy cuerpo», hay un yo que dice «soy cuerpo». Es, pues, la existencia de la conciencia lo que no puede hacerle afirmar a Merleau-Ponty que el cuerpo es sólo un objeto. Sigue reproduciendo el esquema esencialista del cuerpo cartesiano en la que el predominio de lo visual y el espacio actúan como coordenadas de inscripción del cuerpo, coordenadas que sin embargo están presentes también en Foucault, pero en las que la esencia del cuerpo no es tema de debate. La fenomenología continúa reteniendo la idea de la existencia de unas esencias que hay que captar, la del mundo, la de la conciencia o la de la percepción.

⁸ *Ibíd.*, p. 248.

⁹ *Ibíd.*, p. 236.

También Merleau-Ponty resalta los sentidos corporales en la línea feuerbachiana. Ambos comparten la importancia concedida a los sentidos corporales, pero mientras el primero ve en ellos una fuente de liberación para el cuerpo al estilo romántico y la única vía para ser existente a través del dolor, Merleau-Ponty, en la línea de las investigaciones psicológicas de la época, las coloca en el plano de la percepción entendida como fenómeno psicológico, más como forma de aprehensión del mundo que como elemento curativo para el espíritu.

Merleau-Ponty realiza una operación de síntesis en la que pretende unir el subjetivismo husserliano y el objetivismo de la ciencia en el intento de no definir el cuerpo como objeto meramente científico, a través de la presencia del sentido. Es decir, el cuerpo no es un mero agregado de partículas definido por procesos, sino que éste «segrega un sentido que no le viene de ninguna parte»¹⁰, un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo. Que se correspondería con la tercera dimensión ontológica de Sartre: «que nuestro cuerpo tiene un afuera que se nos escapa». Su negativa a considerar la dimensión material y natural del cuerpo humano le lleva a admitir que el cuerpo «más que con un objeto físico se puede comparar con una obra de arte»¹¹, una unidad distinta del objeto científico, y a afirmar que «el hombre es una especie histórica, no una especie natural»¹².

Su fenomenología de la percepción constituye una protesta ante el status del cuerpo como objeto, modelo en el que había sido encerrado por lo que él llama la psicología clásica, que había degradado la experiencia del cuerpo a «representación»¹³ del cuerpo, no era un fenómeno, sino un hecho psíquico. Así la representación del cuerpo es una representación como las demás —se queja— y el cuerpo es un objeto como los demás, dejando intacta la idea de que mi percepción es incompleta, que como sujeto que percibo lo hago incompletamente porque no puedo verme desde fuera de mí mismo como un objeto, lo hago desde mí. Es la inseparabilidad del objeto de estudio que se estudia lo que Merleau-Ponty evidencia como un problema que la ciencia ha resuelto añadiendo lo que faltaba, lo que yo no puedo ver desde mí, de manera externa u objetiva. Y así dice

En la apariencia de la vida mi cuerpo comporta una gran laguna a nivel de la cabeza, pero la biología colmaría esta laguna, la explicaría por la estructura de los ojos, me enseñaría lo que en verdad es el cuerpo, que tengo una retina, un cerebro como los demás hombres y como los cadáveres que diseco, y que, finalmente, el instrumento del cirujano pondría fácilmente al descubierto, en esta zona indeterminada de mi cabeza, la réplica exacta de los cuadros anatómicos¹⁴.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 214.

¹¹ *Ibíd.*, p. 167. Esta comparación la lleva a cabo de manera efectiva la artista multimedia Orlan, sin embargo siguiendo la premisa contraria: el cuerpo es un objeto físico que puede considerarse obra de arte en el sentido de que podemos transformarlo en ella mediante cirugía.

¹² *Ibíd.*, p. 187.

¹³ Las comillas aparecen en el texto original.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 112.



Aquí podemos observar cómo el problema de la cognoscibilidad del cuerpo propio se encuentra en una «laguna de la mirada», esa zona de nuestro cuerpo que no puede ser vista con los ojos, desde los ojos. Por eso ese vacío visual es lo que nos provoca la incompletud en la que consistimos, por la que no somos vistos por completo, ese vacío que no completa visualmente nuestra imagen porque estamos enclaustrados dentro desde donde vemos como una ventana monadológica que nos impide finalmente el acceso a la totalidad visual de nuestro cuerpo. Ese vacío visual a nivel de la cabeza expresa la distinción entre conciencia y cuerpo y hace necesaria la concurrencia de otros sentidos como el tacto para remediar el «rol hipertrofiado de la visión en la experiencia occidental», según Jay (Couzens, 1988). Sin embargo, Merleau-Ponty recalca suficientemente que el tacto es subsidiario de la visión y así más bien lo que quiere expresar sobre la laguna visual hace referencia al cuerpo vivido en su totalidad como concurrencia para suplir esa falta racional, ya que sigue equiparando visión con razón siguiendo la tradición iluminista. Aun a pesar de que critica a Descartes y al intelectualismo haber sustraído los sentidos a la conciencia, considerándolos como formas de pensamiento, así el «pensamiento de ver» cartesiano

Por la reflexión fenomenológica, encuentro la visión, no como «pensamiento de ver», en expresión de Descartes, sino como mirada en contacto con un mundo visible¹⁵.

Merleau-Ponty afirma la existencia de «una estructura metafísica de mi cuerpo», por medio de la cual soy objeto para el otro y sujeto para mí. Con esto continúa la filosofía de Sartre y su división entre el cuerpo «para mí» y el cuerpo «para otro», en el que radica la dicotomía sujeto/objeto

La diferencia radical entre mi cuerpo como objeto y los demás objetos radica en la imposibilidad de observar mi cuerpo propio como lo hago con los objetos, «para poder hacerlo sería necesario disponer de un segundo cuerpo, a su vez tampoco observable¹⁶». Y ésta es la razón física por la cual el cuerpo humano no es un objeto como los demás objetos. Es decir, que lo observado no puede separarse del que observa y esta imposibilidad anatómica y existencial determina una concepción de cuerpo imposible de ser objetivada a través de una representación científica del cuerpo, pues ahí no se agotaría la explicación de lo que es un cuerpo, siendo una mera representación, no experiencial. Más allá del cuerpo objeto de la ciencia (*Körper*), Merleau-Ponty introduce el cuerpo fenoménico (*Leib*), cuerpo que no conoce la conciencia pura sino la existencia ambigua, es decir, «el ser al mundo a través de un cuerpo»

El cuerpo en Foucault debe ser encontrado a través de su discurso despejando las múltiples capas que lo cubren en la historia y lo disfrazan o «malentenden» según Nietzsche y es sujeto del discurso pero muy escondido y entretejido, mientras que en Merleau-Ponty, siguiendo la táctica cartesiana, el cuerpo sigue siendo una

¹⁵ *Ibíd.*, p. 363.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 109.



evidencia de la mente que se analiza en su discurso en primer plano como una figura que se destaca del fondo, cuya historia o explicación de por qué está en esa escena tan mudo, no se nos explica. Aun así, el cuerpo foucaultiano puede ser entendido sólo como blanco del ejercicio del poder resaltando su impotencia frente a éste, pese a que el cuerpo es ya un poder en sí mismo según Foucault, y entender que la dimensión fenomenológica estrecha los lazos entre el mundo y el cuerpo y así este cuerpo-mundo cuyas esencias sin embargo son antagónicas, son sujeto y objeto, no es una pieza pasiva más del mundo.

La paradoja que plantea el cuerpo fenomenológico, que es un cuerpo que es del mundo y está entretelado en él pero a la vez no es un objeto como los que componen el mundo, sólo podía superarse eliminando el esencialismo y enfocando el estudio del cuerpo desde fuera de él mismo, escapándose de lo que precisamente Merleau-Ponty encontraba que era un obstáculo: la conciencia de que el objeto de estudio es el propio observador; lo que le hacía pensar que era un obstáculo insalvable esta unicidad que ya revela la teoría de la relatividad científica. El objeto de estudio que se estudia a sí mismo es la idea básica en la que Merleau-Ponty se mueve en la *Fenomenología*, entendiéndolo simultáneamente como un hecho insoslayable y al mismo tiempo como el hecho que impide un acceso pleno o total al objeto de estudio, se trata «del afuera que se nos escapa» de Sartre, de la laguna de la mirada. La paradoja también radica en el hecho de que Merleau-Ponty toma un hecho fundamental de la ciencia, la influencia del observador en los resultados de la observación, para afirmar la separabilidad de las ciencias humanas y sociales, no defendiendo la visión cientista del cuerpo puesto que ésta lo reduce a mero objeto. Le falta distanciarse de sí en esa mirada que introyecta y funciona como un espejo y observar el cuerpo como parte de una masa poblacional para hacerlo objetivo, paso que toma Foucault, acabando definitivamente con la visión del individuo solitario cartesiano extrañado por su cuerpo para inaugurar otra en la que el cuerpo es un cuerpomasa moldeado por normas sociales. Foucault nos envía a épocas históricas y pone allí cuerpos poblacionales sujetos a hambre, epidemias, locura, etc., que son vistos desde más lejos que el punto común de la conciencia pensante desde el que se veía uno incluso su propio cuerpo.

La formación de Foucault, en un principio parte de la fenomenología existencialista de Husserl, Sartre y Merleau-Ponty, pero su obra se aleja fundamentalmente de la fenomenológica en torno a 1960, cuando se distancia del pensamiento humanista centrado en la conciencia. Aunque según M. Jay tiene en común con ellos la preocupación por la mirada y la fundamentación ocularcentrista de su trabajo, hasta el extremo que de Certeau ha sostenido que es apreciable en la obra de Foucault la lucha sostenida entre su «propio estilo óptico» y sus críticas sustantivas del poder de la mirada. Jay¹⁷ sostiene que existe una tradición en el pensamiento francés de la mirada cuyo iniciador sería Descartes y que consecuentemente siguen Foucault,

¹⁷ En «El imperio de la mirada; la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX» (COUZENS, 1988).



Merleau-Ponty, Sartre, Irigaray, pero denigrando la visión e invirtiendo así el paradigma anterior que la exaltaba. Bataille sería el caso claro en el que se observa esta denigración total de nuestra insuficiencia estructural como organismos radicada en un sistema visual horizontal y deficiente que por eso anhela una visión pineal, hacia arriba, que se opondría a la visión horizontal de nuestros ojos. En Bataille la mirada humana es estructuralmente deficiente, la disposición del sistema visual humano, común al animal, es horizontal y se contrapone a la disposición vertical de su cuerpo desde el que mira sin embargo horizontalmente por la disposición de los ojos. Ésta es «la situación de los cuerpos y de los ojos humanos en la superficie del globo terrestre». Así Bataille llega a hablar del «carácter mutilado de la mirada subyugada del hombre». La verticalidad que ha adquirido el individuo sobre la tierra separándose así de los animales no le es suficiente para separarse totalmente de ellos puesto que comparte con ellos la disposición horizontal de los ojos. Así, la verticalidad, «que siempre será la función y la expresión del orden intelectual», se corta, no aspira a más altura, porque la mirada humana huye ante la luz del sol y así liga al humano a la tierra, «ligando al hombre a la tierra más estrechamente que con cadenas»¹⁸.

Por eso la mirada humana que es estructuralmente horizontal por razones biológicas es una mirada animal que liga al cuerpo humano con la tierra y es incapaz de trascender su situación estructural atravesada de dos ejes: el vertical de su propio cuerpo erecto y el horizontal de su mirada. La verticalidad, que es el estado intelectual y moral del hombre, es una situación que lo atrapa en el mundo por su mirada, por la posición horizontal de sus ojos y ésta es, más que la verticalidad, la que delata la «cómica» situación del cuerpo humano. El ojo pineal es el deseo del cuerpo de trascender su incapacidad estructural por la que está situado en el mundo. Se convierte en aquello que pudo haber sido y no fue, de la misma manera que nosotros somos el cuerpo que exhibimos y no otro, «sobre el carácter aleatorio de los cuerpos que habrían podido ser por completo diferentes»¹⁹. El ojo pineal ofrece una dirección vertical de la visión que nos falta anatómicamente.

La razón protesta contra la existencia de un ojo que no tendría por función establecer un contacto entre un ser y los objetos necesarios a su conservación. Sin embargo esa protesta no tiene ningún sentido precisamente porque la razón se ha desarrollado y la naturaleza ha sido concebida conforme a un sistema de impulsos y acción condicionada por una visión dirigida horizontalmente.

Por lo tanto concluye Bataille que la oposición ojo pineal/visión real es el único medio de demostrar la precaria situación del hombre.

Sin embargo, en Merleau-Ponty todavía no hay esa denigración de la mirada a la que alude Jay, siendo tomada en su contexto de la mecánica perceptual de la psicología y, usando experimentos de la Gestalt entre otros, para comprender el mecanismo perceptual de la visión que nos viene dado, sin cuestionar su presunta

¹⁸ BATAILLE, G: *El ojo pineal*. Pretextos, Valencia: Pretextos, 1991, pp. 89-90.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 81.

validez como aparato o sistema útil al humano, sino afrontando la «laguna de la mirada» como una incapacidad del método de estudio, no como una incapacidad estructural del cuerpo; aspecto que Bataille no tiene inconveniente en afirmar, anhelando así otra posible construcción anatómica del ser humano.

Merleau-Ponty afirma que «mi ojo es un poder» y la mirada se define como la única forma de acceder al objeto y es al mismo tiempo la visión el sitio donde radica el sentido. Merleau-Ponty continúa con la apoteosis de la mirada cartesiana y en Foucault la mirada se constituye como una tecnología del poder, un instrumento de poder, idea que sin duda es congruente con el status que Merleau-Ponty asigna a la mirada como la única forma de acceder al objeto; sin embargo Foucault afirma que el poder llega a ser introyectado por el sujeto obviando ya los dispositivos de control visual. El poder que alberga el ojo merleau-pontiano no rebasa el nivel de la percepción y en ese sentido alude al término poder como forma de aprehensión del objeto a través de la mirada, como mecanismo perceptual, el mismo mecanismo original que Foucault utiliza para denunciar el uso dirigido por el poder de ese mecanismo perceptual natural de Merleau-Ponty.

Mi ojo es para mí un cierto poder de llegar a las cosas y no una pantalla en la que ellas se proyectan.

Sí, es verdad que Foucault hace del panóptico y de la mirada aspectos formales que determinan el cuerpo vigilado y disciplinado, sin embargo su énfasis en la mirada y la visión viene dado por instancias políticas que atraviesan y determinan el cuerpo a través de la mirada. Dimensión que en la fenomenología de la percepción está ausente por completo. Así, mientras el cuerpo de Foucault es objetivamente circunscrito en un régimen de mirada político, el cuerpo de la percepción no rebasa el campo espacial del cuerpo mirado carente de trascendencia política, se trata de una mirada que no enajena ni disciplina, que es neutra, se trata más de un cuerpo que mira para aprehender el mundo en sentido cartesiano, que un cuerpo objeto de la mirada intencional del Otro. Por otra parte no hay consecuencias en la afirmación merleau-pontyana de «ser un cuerpo» que sobrepasen el nivel del cuerpo individual carente de sujeción por la mirada, clínica, omnipotente foucaultiana y sí una mirada que no implica cuerpomasa o cuerpo modificado por la mirada. Frente a esto, es un cuerpo estático sin sujeción e incapaz de ser explicado por vectores y fuerzas que lo atraviesen, como en Foucault, sino más bien chato al plano de lectura política dado que le faltan las coordenadas de anclaje al mundo social, las relaciones que se establecen entre los cuerpos sujetos a una determinada organización social, en este sentido es un cuerpo el de Merleau-Ponty todavía metafísico.

Por otra parte, la intención inicial que guía la *Fenomenología de la Percepción*, que es la reivindicación de un estatuto para el cuerpo diferente al de objeto que pretenden las ciencias, no es ni mucho menos el objetivo que guía la obra de Foucault, teñida de un antihumanismo que rechaza el esencialismo de la fenomenología. La categorización del cuerpo como objeto no constituye una merma en los análisis foucaultianos sino un procedimiento heurístico para comprender el estatus del cuerpo en relación a las formas de poder que segregan las epistemes. Así que

frente a esa esencia indeterminada que segrega el cuerpo merleau-pontyano por la que no se deja reducir a la categoría de objeto y por la que la idea de sujeto permanece intacta salvaguardando la idea de humanidad, Foucault opone el discurso que segrega el cuerpo como objeto de poder.

En Foucault el cuerpo es un fenómeno social objetivable como objeto de conocimiento y por tanto historizable y teorizable según las diferentes epistemes. Se trata de un cuerpo objetivo que puede ser analizado prescindiendo de la dimensión subjetiva, para, saliendo de la conciencia intrasubjetiva, teorizar acerca de su status en el mundo en función de los condicionantes sociales que lo determinan. Su discurso sobre el cuerpo es objetivo sin ser médico, es la instauración de un discurso sistemático sobre el cuerpo en filosofía.

Así, el discurso político del poder sobre los cuerpos puede tener su contrapartida en la resistencia encerrada en ellos como forma de lucha. Al contrario que la fenomenología, el biopoder encuentra una respuesta al problema de sujeción que plantea, mientras que el cuerpo vivido es una instancia encerrada en el dualismo ser/tener. Sin embargo H. Dreyfus y P. Rabinow²⁰ no encuentran en Foucault una explicación de cómo el cuerpo funciona como lugar de crítica y resistencia si es al mismo tiempo un cuerpo dócil y disciplinado, y lo asimilan a Merleau-Ponty, entendiéndolo que parte de un cuerpo vivido al que ha añadido la dimensión histórica y cultural que aquél ignora. Por el contrario, Couzens defiende que Foucault entiende que los propios individuos son agentes de su normalización y aprenden a normalizarse ellos mismos, sin que eso suponga una supresión de la individuación y la capacidad de subjetivación. La resistencia crítica usa los diferentes mecanismos de poder para subvertir la dominación, porque ésta no es un fenómeno unidireccional y estanco, puesto que tanto la resistencia como la dominación están sujetas al proceso histórico cambiante. Es precisamente porque el cuerpo está construido según las diferentes ideologías de las épocas por lo que se hace posible la resistencia crítica.

La denigración de la visión procede en Foucault del uso tecnológico que el poder ha hecho de ella poniendo a su servicio los dispositivos arquitectónicos que permitían disolver la oscuridad definitivamente y construir físicamente el emblema político del iluminismo. La obsesión por un espacio de luz inundado de razón en sustitución de las sombras de la ignorancia o la locura o la perversión humanas. Este dispositivo luminoso sin embargo ponía en evidencia todos esos cuerpos que habían permanecido en la sombra de los castillos y los calabozos, en el perímetro del encerramiento natural de las ciudades. La multiplicación de los edificios panópticos ilustrados es la tecnología arquitectónica al servicio de un régimen de mirada coercitiva ejercida por la burguesía cuyo resultado es la exclusión, pero cuyo objetivo primordial no es ése. Así afirma que los intereses de la burguesía no eran la exclusión del loco o la prohibición masturbatoria, sino las técnicas y procedimien-

²⁰ DREYFUS and RABINOW: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. En COUZENS, D.: «Critical Resistance: Foucault and Bordieu». In WESS, G. (ed.): *Perspectives on embodiment*. New York: Routledge, 1999.

tos de tal exclusión. La burguesía está interesada en el poder mismo, no en la locura, en el sistema de control de la sexualidad infantil, no en el fenómeno mismo. Y este poder disciplinario que inaugura deja atrás el poder soberano que se ejercía sobre la tierra y sus productos para centrarse sobre los cuerpos²¹.

Ocularcentrismo sería un término sinónimo de escopofilia y que es blanco de los ataques dirigidos contra el pensamiento francés tachado de ocularcentrista. Martín Jay incluye a Foucault y pensadores franceses como Bataille o Irigaray entre aquellos que ponen de manifiesto cómo a través de la mirada es ejercido el poder. Una clase de «mirada absoluta» sartreana que delimita al sujeto que mira del objeto escarnecido por la mirada, violenta oposición cartesiana del sujeto enfrentado al objeto. El privilegio de la vista marca la forma en que la postmodernidad continúa con el régimen visual que le otorgaba privilegio a un sentido sobre el resto aun a pesar de que la visión se resuelva incapaz de determinar la identidad y consecuentemente de diferenciar la carne real de la copia. Siguiendo a Jay, la modernidad elevó la «vista» al doble privilegio de ser el principal medio de comunicación y la única vía de acceso a nuestra cultura simbólica.

Jameson (1985) establece tres etapas en el siglo xx dentro de la teoría de la visión: un momento colonial o sartreano, un momento burocrático o foucaultiano y finalmente uno postmoderno.

Foucault, después de Sartre, transformó la mirada en «instrumento de medición», según Jameson, al identificar el poder con la mirada. Pero mientras en Sartre está ligada a la cosificación y reificación del sujeto que deviene objeto por la mirada que recae sobre él, convirtiéndolo en un objeto, en Foucault la mirada es síntoma de ejercicio del poder, transformando una política de la dominación en una epistemología.

Piensa Jameson que en Foucault la visión es más burocrática que política lo fue en Sartre. Pues no ve en la obra foucaultiana atisbos de liberación en esa alianza entre poder y saber que no deja resquicio a síntomas de liberación, remitiéndonos en última instancia a la noción hobbesiana de la intrínseca maldad de la naturaleza humana.

La asociación entre el poder y el saber, entre lo epistemológico y lo político, sella, en verdad, esta interpretación, puesto que, al hacer de todas las formas de conocimiento y medición formas de disciplina, control y dominación, en efecto evacua completamente lo político como tal; disuelve lo político como instancia separada o como forma de praxis²².

La tesis de una cultura occidental escopofílica²³ es la tesis de la no animalidad del humano, proceso por el que se despoja atávicamente de los sentidos del olfato y

²¹ Tesis expuestas por Foucault en «Two Lectures» en *Power/knowledge: Selected Interviews and other Writings (1972-1977)*. Colin Gordon. Brighton: Harvester Press, 1980.

²² JAMESON, F: *El postmodernismo y lo visual*. Valencia: Episteme, 1985, p. 3.

²³ El término escopofilia alude al instinto o movimiento compulsivo hacia la contemplación placentera, estudiado por Freud en su obra sobre los instintos y utilizado en la teoría del cine





el tacto como preeminentes en la escala de los sentidos animales, el individuo escopofílico es un animal racional que ha utilizado el ojo como medio de jerarquización y control en el sentido foucaultiano. Freud en *El malestar en la cultura* expresa cómo el desarrollo de la civilización correría parejo al retroceso del olfato, puesto que al adoptar la postura vertical el humano inició un régimen visual de vida en detrimento de los otros sentidos. Privilegió la vista al decretar que la visión era el sentido de la civilización, categorizando el resto de los sentidos como inferiores, animales: el olfato, el tacto y el gusto perdían importancia según se ascendía en la escala de la evolución. A fines del siglo XIX y durante el siglo XX, la función de la vista en la sociedad occidental se amplió aún más con la aparición de tecnologías visuales tan importantes como la fotografía y el cine. Marshall McLuhan (1962) y Walter Ong (1967) sostenían que las técnicas de comunicación de una sociedad determinan su modelo sensorial. Según esta teoría, las sociedades con escritura, y sobre todo con imprenta, destacan la vista debido a la naturaleza visual de la escritura, mientras que las sociedades sin escritura hacen hincapié en el oído debido a la naturaleza oral del habla. Para estas últimas, por tanto, la noción de «armonía del mundo» es más apropiada que la de «visión del mundo» (Ong, 1969). Sociedades que dan prioridad a la vista, sobre todo la occidental, serán analíticas y se interesarán en la estructura y la apariencia, pues ésa es la naturaleza de la vista. A su vez, las sociedades que dan prioridad al oído serán sintéticas y se interesarán en la interioridad y la integración, pues ésa es la naturaleza del oído. También Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* aclara cómo la aparición de la perspectiva origina un mundo geometrizado en el que los cuerpos son tomados por figuras y de esa forma la mirada queda aislada como objeto de conocimiento. La preponderancia de la mirada sucede pues en el Renacimiento y la aparición de la perspectiva y las proporciones que la figura humana debía guardar en relación a ese espacio para ser euclídeamente comprensible. Frente a esta partimentalización espacial matemática, la mirada del individuo medieval, quien tenía un campo visual esférico y no estaba enjaulado en un código

para describir el placer de la contemplación en el cine. La escopofilia es un término clínico patológico en origen que por extensión invade la esfera donde el ojo es el rey como la cinematográfica, para acabar inserto en la teoría de la cultura como un eje explicador perteneciente a epistemes donde se gesta, así la creación de la mirada escopofílica del renacimiento y las inauguraciones sucesivas de los diferentes regímenes de mirada sobre el individuo clínico. Se supone que el mirar puede ser fuente de placer, lo que se denomina escopofilia. Quien mira parece obtener placer del hecho de tomar a otras personas o imágenes de personas como objetos. Lo cual presupone cierta carga posesiva. Es un mirar que a menudo escruta y controla. La función de mirar es, en este sentido, activa y se relaciona en Freud, especialmente en *Tres ensayos sobre teoría sexual* con la actitud voyeurista del niño y su deseo de ver lo que le está vedado, la curiosidad acerca de los genitales, acerca de la presencia o ausencia del pene, que le distingue de su opuesto, el sexo femenino, así como el acceso al coito de sus progenitores en lo que se denomina «la escena originaria». Freud, posteriormente, en *Los instintos y sus vicisitudes*, establecerá un vínculo entre el surgimiento de la escopofilia con el erotismo pre-genital «tras de lo cual el placer de mirar se transferirá a los otros por analogía». Se trataría entonces de la pulsión o instinto activo que puede desarrollarse de forma narcisista, y esto es debido a la constitución del ego, que según Lacan se moldea en la fase del espejo, aunque la libido del ego continúa existiendo como base erótica para el placer de mirar a otras personas como objetos.



matemático de lectura, según Merleau-Ponty, abre al paradigma de una especialización de la mirada propiciada por la asociación establecida entre ojo y razón. La metáfora de la luz con la desaparición de los mitos y la verdad como *adequatio* es propia de una episteme que se afianza en el ojo como forma de acceso a la verdad. Sin embargo, la tesis de que la escopofilia no ha dominado en todas las epistemes existentes es reforzada por Mandrou, quien en su obra *Introducción a la Francia moderna 1500-1640. Ensayo de psicología histórica* argumenta que en la época moderna «la jerarquía de los sentidos no era como la actual porque el ojo, que hoy domina, se encontraba en tercer lugar, después del oído y del tacto». Mandrou concluye que «por lo menos hasta el siglo XVIII, el tacto fue el sentido principal, que controlaba y confirmaba lo que la vista podía sólo percibir; convalidaba la percepción y daba solidez a las impresiones ofrecidas por los otros sentidos, que no daban la misma seguridad». La reivindicación del sentido del tacto en la era digital es llevada a cabo por De Kerckhove²⁴, quien invierte el paradigma de la preeminencia de la visión y su sustitución por el tacto como lugar donde tienen lugar todos los sentidos, siendo la piel un sistema que ya no protege y salvaguarda el cuerpo, sino el locus de la comunicación. Así se produce con la alta tecnología una revalorización del cuerpo, ya que los sentidos corporales reaccionan mucho más rápido que la mente y la herencia de una cultura orientada a lo visual.

Sin embargo, la postmodernidad aún permanece anclada en el mito de la visibilidad. Esa facultad queda reservada a la tecnología, se trata del ojo tecnológico ejerciendo de panóptico, que simboliza la alianza del poder y del saber cuando efectivamente la acción política ha pasado a constituirse en ilusión. Jameson llama a este momento «tercer momento o avatar», versión tecnológica del postmodernismo, en el que la realidad entera ha devenido profundamente visual, lo que hace difícil conceptuar una experiencia específica de la imagen que se distinguiera de otras formas de experiencia.

La ilusión de una nueva naturalidad aparece cuando ya no hay ninguna distancia respecto a la cultura de las imágenes, cuando ya no podemos reconocer la singularidad histórica o la originalidad de nuestra nueva situación postmoderna²⁵.

Sin embargo, la panoptización, como mirada foucaultiana de nuestras actuales sociedades, es ironizada por M. Jay y De Certeau, al opinar que el discurso foucaultiano está imbuido del modelo panóptico, siendo «incapaz de ver otra cosa que disciplinas, sujeción y paranoia visual»²⁶. Así los posibles modos de subjetivación indicados por Foucault al final de su obra se hacen difíciles de explicar desde el actual panorama panóptico, o cómo llevar a cabo procesos de subjetivación relati-

²⁴ KERCKHOVE, D.: *La piel de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1998.

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁶ NOGUEIRA CASTRO, L.: «La risa del espacio», *Archipiélago*, núm. 25, 1966, pp. 114-120. JAY, M.: «En el imperio de la Mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX», pp. 193-224, en COUZENS, 1988.

vos a tecnologías del yo inmersos en un universo panóptico cuya mirada vigilante no propicia la creación de universos autónomos.

Con Bordieu, seguidor de Merleau-Ponty, sin embargo asimilable por algunos autores a Foucault (Couzens, 1999), se inicia o continúa el llamado por Csordas «paradigma embodiment», paradigma de la corporalidad, frente al paradigma del cuerpo. Es decir, los estudios recogidos bajo el término embodiment tienen en cuenta una perspectiva fenomenológica del cuerpo que entiende la corporalidad como ser en el mundo. La distinción entre cuerpo y embodiment es importante para Csordas, quien establece un paralelismo entre estos conceptos y los de texto y textualidad. El cuerpo sería entonces una entidad material y biológica y embodiment haría referencia a un campo metodológico indeterminado definido por la experiencia perceptual y por el modo de presencia en el mundo. Con ambos, Foucault y Bordieu se perfilan dos tendencias: el cuerpo historizable del biopoder (Heller) y el llamado por el antropólogo Csordas paradigma embodiment. Esta corriente basada en el embodiment ha contribuido a la reflexión de que no sólo se posee un cuerpo sino que, a la vez, se es un cuerpo, es decir, otorga identidad al ser un cuerpo que forma parte del mundo natural (Lock, Le Breton). Por otra parte la teoría feminista desde sus inicios constituye otro paradigma de análisis que pone en tela de juicio los mecanismos de Naturaleza/Cultura en relación al sexo y al género y abre al paradigma construccionista en los análisis sobre el cuerpo, cuya herencia reciben directamente de Foucault y que son representados por la teórica J. Butler. En este siglo el descubrimiento del genoma humano y la teoría cyborg conformarán un nuevo paradigma de análisis sobre el cuerpo que ha superado los anteriores, tanto el fenomenológico como el biopolítico.

