

GLOSAS INTRODUCTORIAS AL ESTUDIO DEL CUERPO PRESENTE: CAPITALISMO E HISTORIA EN CLAVE POLÍTICA^a

Introductory glosses on the study of the present body: capitalism and history in a political key

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4763>

Recibido: junio 19 de 2023. Aceptado: abril 2 de 2024. Publicado: junio 4 de 2024

*Santiago Verhelst Hoyos**

Resumen

En los últimos años, el cuerpo ha afluado como una de las preocupaciones reinantes en lo que se refiere a los estudios humanos y sociales. El estudio sobre el cuerpo es una exigencia para el conocimiento no solo de la semblanza humana, sino también del mundo y las condiciones sobre las cuales los cuerpos pueden subsistir y relacionarse entre sí. El cuerpo como una categoría u objeto de estudio es problemático, porque parece resistirse a una aprehensión total o a una nominación fija que lo excluya del constante devenir de la vida humana.

^a El presente artículo es fruto de la investigación de maestría titulada: "Altas Corpóreo: por una cartografía inacabada del cuerpo en clave de una política de la superficie". En ella se procuró concretar el cuerpo como categoría política desde distintas perspectivas teóricas.

* Magister en Estudios Políticos por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: sverhelst@unal.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2198-4166>.

En consecuencia, su estudio se abre de manera profusa y desde distintos ejes teóricos. En el presente escrito se procura establecer algunas pistas para la reflexión sobre el cuerpo en el mundo contemporáneo a través de la consideración del cuerpo en la historia y en el capitalismo, con un fuerte énfasis en la potencialidad política que siempre está implicada en los cuerpos.

Palabras clave

Capitalismo; Cuerpo; Historia; Materialismo; Política; Relación.

Abstract

In recent years, the body has emerged as one of the prevailing concerns in the field of human and social studies. The study of the body is a demand for understanding not only human semblance, but also the world and the conditions under which bodies can subsist and interact with one another. The body as a category or object of study is problematic because it appears to resist total comprehension or fixed labeling that excludes it from the constant becoming of human life. Consequently, there is a need to open its study from various theoretical perspectives. This paper seeks to establish some paths for reflection on the body in the contemporary world through the consideration of the body in history and capitalism, with a strong emphasis on the political potentiality that is always implicated in bodies.

Keywords

Body; Capitalism; History; Materialism; Policy; Relation.

Introducción

El cuerpo constituye la primera semblanza material que un sujeto puede tener en relación consigo mismo. Somos cuerpo: antes, durante y después del alumbramiento. Crecemos siendo cuerpo y, cuando todo concluye, solo queda un cuerpo sin movimiento y sin respuesta. El cuerpo es una evidencia multiforme que se implica en la estructura y la existencia de todo ser. No obstante, el cuerpo, como un posible objeto de estudio en las diferentes disciplinas sociales y humanas, es una realidad que se ha hecho plausible solo recientemente. Es probable que los estudios culturales y de género sean los dos campos que han asumido la exigencia, en los últimos años, de concretar el cuerpo, como categoría y materialidad, en los diferentes discursos sobre la semblanza humana y sus múltiples circunstancias. Al respecto, puede pensarse en posturas como la precarización del cuerpo y de la vida, según Judith Butler (2017); en el lugar del cuerpo feminizado en la producción de mano de obra del sistema capitalista, según Silvia Federici (2022); o en la necesidad de manifestar una posición política que tiene en su centro el cuerpo, tal como lo indica Preciado (2011).

Lo referido representa esfuerzos fructíferos y contundentes sobre las condiciones actuales en las que se encuentran los cuerpos y cómo estos pueden abordarse. Sin embargo, el cuerpo, como evidencia y escenario en el cual la vida misma encuentra despliegue, siempre es problemático, obtuso e incompleto. Así mismo son los desarrollos teóricos sobre el cuerpo. Toda investigación que lo toma como su objeto principal de indagación y de significación debe conformarse con ser provisional y, cuanto menos, inacabada. Este reconocimiento del cuerpo como algo problemático en lo que respecta a la posibilidad de su estudio es planteado por diversos pensadores: Mabel Moraña, David Le Breton, Michela Marzano, Arthur C. Danto, Michel Serres, Jean-Luc Nancy, entre otros. Además, es imposible emprender una investigación acerca del cuerpo sin tomar en cuenta y explicitar esta consideración inicial que el mismo cuerpo parece exigir: el cuerpo es problemático.

En el presente escrito se pretende indicar de manera breve y aproximativa, a partir de diferentes campos explicativos, cómo puede pensarse el cuerpo actualmente; estos campos son: la historia y el capitalismo desde una perspectiva política. Para ello, se establecen cuatro parajes o momentos sobre los cuales se discute el cuerpo. Primero, se señala el punto de partida de la investigación y se procura establecer el contorno político del cuerpo; segundo, se presenta el papel del cuerpo en la historia y cómo este puede ser introducido en ella; tercero, se expone cómo el capitalismo se encripta en el cuerpo y cómo el cuerpo ocupa un lugar en este; cuarto, se formula una síntesis de las ideas expresadas.

Examinar el cuerpo en la contemporaneidad supone establecer una relación crítica con los estratos que lo hacen pensable, en tanto estos mismos lo comprenden: la historia, que posibilita la inteligibilidad de un cuerpo particular que adviene a nosotros como presente; el capitalismo y la figuración del cuerpo que tenemos y somos. Empero, también es necesario afrontar la potencialidad política que anida en todo cuerpo, la cual radica, precisamente, en su capacidad de relación.

Punto de partida: el problema del cuerpo y su condición política

Pensar el cuerpo es, de cierto modo, instituir o explicitar una figuración existente sobre este: qué puede hacer, de qué maneras puede relacionarse, qué le es posible, cómo puede comprenderse un cuerpo visualmente; es decir, plantear una capacidad de agencia sobre los cuerpos.¹ Esto se corresponde con la posibilidad de relación que anida en los cuerpos en relación con otros y el lugar que se forma en y con el mundo. De igual modo, hay una señal permanente en lo que se refiere al cuerpo: él siempre supone otros cuerpos y la oportunidad de cualquier tipo de relación. El cuerpo está puesto siempre hacia un afuera; en este sentido, el cuerpo tiene una carga inherentemente política, si esta es entendida, al igual que lo hace Rancière (2019), como un

¹ Esto se refiere tanto al potencial práctico como teórico-reflexivo que reside en los cuerpos. No puede pensarse en ninguna actividad ejercida desde el cuerpo como si esta pudiese ser llevada a cabo por fuera de él. Considerar la capacidad intelectual humana como algo externo al cuerpo evocaría la imagen elaborada por Gallagher y Zahavi (2014), es decir, un cerebro autosuficiente en un balde, capaz de considerar el mundo aun desprovisto de él.

modo de actuar y un tipo de relación específica que dan paso al sujeto político: “es la relación política lo que permite pensar al sujeto de la política y no al contrario” (p. 51). Por ello, toda comprensión del cuerpo implica siempre un trasfondo político. Cuerpo y sujeto coinciden por entero al instituirse la política como una relación específica. Esta relación no determina la política como una cualidad inherente o esencial del ser humano, como también es planteado por Arendt (2008), sino que se encuentra en un hacia afuera, en un con otros y, de un modo más determinante, según el mismo Rancière (2019), en modos de actuar concretos desde un emplazamiento singular, lo cual solo es posible desde la semblanza corporal y el vínculo del cuerpo con el espacio desde el cual este puede posicionarse y verse afectado por los efectos de su agencia.

El cuerpo es ineludiblemente político, por y en nuestra condición de ser cuerpo podemos relacionarnos con el mundo y con las demás personas. Un cuerpo siempre supone otros cuerpos y las relaciones entre estos. Ningún cuerpo puede darse lugar a sí mismo genéticamente, ni ser absolutamente autosuficiente. Somos cuerpos relacionados incluso antes de siquiera hablar o considerarnos un *yo*. Si, como lo entiende Arendt (2008), la política es aquello ubicable en el *entre* de los hombres, esto supone necesariamente la consideración de que los hombres se relacionan a través de sus cuerpos y ello solo es posible en la medida en que se hallan emplazados en el mundo. Así mismo, el cuerpo nunca puede dejar de estar en contacto con el mundo, materialmente siempre se encuentra en contacto con algo. En este sentido, la pregunta por la política también es una pregunta dirigida hacia el mundo y cómo este puede ser habitable para los cuerpos (Arendt, 1993), para dar lugar a ese *entre* referido por Arendt. De manera similar entiende Agamben (2021) el ámbito de la política cuando designa el rostro como un elemento primordial de esta. Si la política parte de la posibilidad de que los hombres se relacionen entre sí, esto no se refiere únicamente al acto lingüístico, sino también a los gestos y a la expresividad que se manifiesta por medio del rostro. La comunicación sin gesto y sin rostro sería simplemente un acto mecánico de mensajería. Comunicarnos supone la posición, la inflexión de un emisor y la receptividad de un alguien que puede tomar una postura en torno a lo que se le dice. Tanto en el caso del emisor como en el del receptor hay una corporalidad inmersa, piénsese en el

tomar o tener posición, en la postura, entre otros. Lo que se pretende poner en evidencia es que el cuerpo es político porque en él es posible realizar cualquier tipo de relación material entre otros cuerpos, las condiciones de existencia y el mundo.

Ahora bien, que el cuerpo mismo sea algo problemático es subrayado por Nancy (2007) en *58 indicios sobre el cuerpo*: “El cuerpo es material. Es denso. Es impenetrable. Si se lo penetra, se lo disloca, se lo agujerea, se lo desgarrar”. (p. 13). Sin embargo, esta indicación del cuerpo como algo llanamente material se hará cada vez más evanescente a medida que diferentes factores y sentidos que atraviesan al cuerpo sean explicitados e integrados en la discusión: las relaciones y afectos entre los diferentes cuerpos; el hecho de que el cuerpo se está realizando constantemente a sí mismo; las ideaciones, constructos históricos, jurídicos, políticos y filosóficos que se refieren a una figuración determinada del cuerpo; la posibilidad del pensamiento y los actos dialógicos, entre otros. En este sentido, es razonable afirmar que el cuerpo nunca es algo totalmente acabado. El cuerpo, como es entendido por Moraña (2020), rehúye y escapa —aunque él sea inevitable, pues somos cuerpo— a una significación cabal. El cuerpo siempre está volviéndose otro, puede pensarse en todos los procesos biológicos e, incluso, fenotípicos a los que está expuesto un cuerpo a lo largo de su ciclo vital. Nacemos, crecemos y morimos en un cuerpo que es el mismo, pero que, a la par, difiere de las etapas anteriores de nuestra biografía. El cuerpo, desde una aproximación ontológica, es contingencia, es accidente, aparece; está sujeto al constante devenir del mundo porque se encuentra emplazado y compuesto por él. En correspondencia, el cuerpo incorpora al mundo en sí a través de lo que consume, lo que toca, lo que significa, lo que excreta. El cuerpo se mundaniza y hace mundo desde la variabilidad de su agencia (Rosa, 2019).

Otro factor que hace del cuerpo algo problemático es la determinación de este como un objeto. Toda recepción sensible del cuerpo lo incluye, inevitablemente, desde la sensibilidad que hace posible vislumbrarlo, observarlo, palparlo o enunciarlo. Este factor es denominado por Michela Marzano (2007) como *el estatuto ambiguo del cuerpo*. El estatuto ambiguo del cuerpo puede

ser significado como esa imposibilidad epistemológica de fijar al cuerpo completamente como un objeto o una cosa y que, al mismo tiempo, el cuerpo sea por entero, desde algunas posturas, una consciencia pensante separada del mundo. Para dar profundidad y contorno al estatuto ambiguo del cuerpo, Marzano (2007) establece una nominación dicotómica, dos sentidos que no necesariamente se excluyen en el discurrir teórico, pero sí dan cuenta de dos figuraciones adversas sobre cómo puede entenderse el cuerpo, esto es, el *cuerpo-sujeto* y el *cuerpo-objeto*.

El *cuerpo-objeto* es la articulación discursiva que entiende el cuerpo exclusivamente desde su predominancia material. El cuerpo, en este sentido, es extensión, finitud, aquello que puede ser tocado, que ocupa un lugar en el espacio, es un *objectum* en su sentido etimológico más directo, es decir, algo que se pone delante de nosotros, algo que, en buena medida, puede ser distinguible y diferente de aquello que lo percibe. Como muestra del *cuerpo-objeto* puede tomarse en consideración algunas de las reflexiones de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes (2011). El filósofo francés distingue entre tres tipos de sustancias: *res extensa* (1), *res cogitans* (2) y Dios como sustancia infinita y perfecta (3). Ahora bien, esta distinción tiene el propósito, al menos para lo que tiene que ver con la corporeidad, de probar cómo es más convincente demostrar la propia existencia sobre la base de la apercepción del espíritu o el intelecto humano que a partir del mismo cuerpo. El cuerpo para Descartes, hasta el momento en el cual manifiesta su famosa distinción entre los diferentes tipos de sustancias, es algo dudoso y tachable por su estructura y conformación. Este, aunque no sea el único, pertenece a la *res extensa*. En contraposición, el espíritu humano no se refiere compositivamente a ningún tipo de extensión y, por ende, es señalado como *res cogitans*. No es de extrañar que en esta misma obra Descartes (2011) aluda a sí mismo en cuanto cuerpo como una máquina, y con todas las propiedades de un cadáver.² Sobre este particular, puede connotarse un sentido reminiscente en la figuración del cuerpo por el capitalismo (Martínez, 2004) y las líneas de ensamblaje fordista (Martin, 1987).

² “En primer lugar me consideraba como alguien que poseía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, tal como aparece en un cadáver, y a la cual designaba con el nombre de cuerpo” (Descartes, 2011, p. 171).

Por otra parte, con el *cuerpo-sujeto* se da cuenta de cómo el cuerpo es el único lugar factible en el cual puede darse el pensamiento y la consciencia de sí, lo que implica la formación de la identidad y la constitución de una subjetividad. Pese a que se puede citar a múltiples autores para considerar el *cuerpo-sujeto*, tales como: Marx, Spinoza, Hume, entre otros, es probable que este sentido de lo corporal solo haya alcanzado profundidad y una explicitación total en virtud del influjo fenomenológico del siglo XX por parte de Edmund Husserl en autores como Merleau Ponty, Henry, Lévinas y Sartre. Ya Husserl (2005) en el segundo libro de *Ideas* declaraba un contraste significativo entre el cuerpo como una cosa material y el resto de las cosas materiales que integran el campo experiencial de los sujetos. El cuerpo es aquel objeto del cual nunca podemos distanciarnos. Para Husserl, el cuerpo representa el centro de toda orientación en el mundo y los objetos que en él se encuentran. Es el nexo esencial entre el yo volitivo y el movimiento que este puede ejercer en el mundo. Todo en cuanto acontece en relación con un yo tiene como punto de referencia un aquí, este aquí es dispensado por el cuerpo y sus sentidos, que están presentes en el mundo fenoménicamente. De igual forma, el cuerpo tiene inscrito en sí mismo una capacidad de padecimiento: esto no se refiere exclusivamente al dolor o al displacer del cuerpo como una sensibilidad concreta respecto del mundo; el padecer corporal pone de relieve que todo movimiento de un cuerpo es al mismo tiempo el movimiento de un agente que es el yo. Mover nuestras manos es mover nuestro cuerpo. Adicionalmente, si nuestro cuerpo no se siente bien, somos nosotros quienes padecemos el malestar afectándonos íntegramente; esto también es aplicable para los estados anímicos.

El cuerpo es problemático, es ambiguo, es variable, se halla en una permanente tensión que hace insostenible la empresa de referirse a él de forma cabal y completa. En este sentido, todo trabajo que pretenda tomar el cuerpo en su interior debe hacerlo desde la exigencia que el mismo cuerpo reclama, esto es, una perspectiva múltiple, profusa y provisional. Con la expresión *glosa* se quiere dar cuenta de esta imposibilidad de captar por entero al cuerpo y de que, siempre que se escribe sobre el cuerpo, se hace en función de una aproximación. Una glosa, desde su origen mismo como término, en latín *glossa* y en

griego γλῶσσα, siempre coincide con la necesidad de explicar un texto o una expresión de difícil acceso. Por otro lado, también se refiere a un agregado o a una anotación realizada a un texto ya finiquitado.

El papel y el lugar del cuerpo en la historia

La idea de una historia en la que se dé lugar al cuerpo parece un ejercicio inmenso y descomunal, incluso un callejón sin salida. Sobre todo, si se considera la marginalidad del cuerpo, por su constitución accidental, para la ontología occidental. Resulta problemático desde la falta misma de nominación o de interés en el pensamiento occidental concebir el cuerpo con un valor histórico.³ Sin embargo, el cuerpo siempre ha estado presente, aunque de forma periférica, en la producción de conocimiento humano y la construcción material de la historia. En la actualidad se cuenta con algunos esfuerzos colosales para erigir una historia del cuerpo, puede pensarse en Vigarello, Alain Corbin, Le Goff, Crussí, Detréz, Lieberman, Moulin, Rabinow, entre otros. Ante la cantidad de nombres situados y todos los que pueden situarse en común, se pone de relieve una consideración ya explicitada: el cuerpo es problemático y ello también es endosable a la pretensión histórica de trabajar sobre el cuerpo. No es posible realizar una historia que circunscriba el cuerpo en su totalidad, esto implicaría la empresa de trazar una historia íntegra del ser humano. Cuando son revisados todos los trabajos que intentan plantear una posible historia del cuerpo, lo que se entrevé es una forma particular y concreta de entender la dimensión del cuerpo a partir de un ámbito histórico: es el caso de Le Goff (2005) y el cuerpo en el medioevo, de Vigarello (2017) y la reivindicación del cuerpo a partir de los enciclopedistas (Diderot y D'Alembert) y el sentimiento de sí o el sexto sentido.⁴ A tal efecto, no hay una historia del cuerpo en sentido estricto, hay historias que tratan de aprehender la semblanza

³ Se sugiere pensar la ontología como un problema no solo perteneciente a los dominios de la filosofía, sino también de la cultura. La ontología es pensada por Giorgio Agamben (2018) como un dispositivo. El dispositivo ontológico media la relación del viviente humano con el mundo a partir de lo enunciado, el valor que tiene aquello que puede ser nombrado y la posible relación y agencia que puede entablarse con aquello que recibe nombre.

⁴ Vigarello (2017) entiende el sexto sentido como el sentimiento interior que recubre la totalidad del resto de sentidos. El sexto sentido es una suerte de comunicación con uno mismo, de la cual se desprenden todos los rumores, malestares e impresiones interiores del cuerpo. Puede pensarse el sexto sentido como un sentirse a sí mismo.

corporal desde los intereses, las capacidades teóricas y enunciativas del investigador. No hay, pues, un cuerpo histórico en un sentido unitario; solo es dable señalar un cuerpo histórico concreto.

El cuerpo siempre ha estado presente en el devenir histórico, aunque esta presencia esté encriptada en asuntos poco comunes o en tópicos que remiten al cuerpo solo de manera indirecta; este es el caso de los trabajos sobre algunas sensaciones o sentimientos, puede pensarse en Robert Burton (2006) y *Anatomía de la melancolía* o en todos los tratados sobre criminología y estudios similares que involucren el cuerpo. Esta historia indirecta sobre el cuerpo parece coincidir con lo que Adorno y Horkheimer (1998) llaman en *Dialéctica de la Ilustración* una “historia subterránea” (p. 277). Aunque en este libro se apele a los desmanes y excesos que padeció el cuerpo a lo largo de la modernidad por medio de la explotación y la división del trabajo, y que son intensificados durante el establecimiento de los campos de concentración. Según Adorno y Horkheimer, hay, a lo largo de toda la historiografía europea, una historia al margen de la narratología oficial y de los grandes acontecimientos, una historia de la sensibilidad de ese cuerpo explotado, del cuerpo alicaído. Es más, una historia del cuerpo en medio del mundo y las relaciones inmersas en él, un ser cuerpo que ha sido ideado.

El cuerpo explotado en el capitalismo obedece a la consolidación de una imagen concreta de cuerpo, un cuerpo análogo a una máquina, un cuerpo casi inagotable. También existe una historia del cuerpo que subyace a las maneras en las cuales este es figurado, no solo pictóricamente, sino también a partir de los discursos médicos. El surgimiento y la caracterización de la anatomía moderna, establecida por Vesalio, supone una radicalización de la figuración del cuerpo humano. *De humani corporis fabrica*, publicada en 1543, es el primer trabajo que se atrevió a incluir ilustraciones detalladas de cómo se veía el cuerpo en su interior y a especular sobre la función de algunos de sus órganos. Así también se consolida el papel prominente del médico, en lugar de un esclavo, en la autopsia de cuerpos humanos y no de otros mamíferos. Tanto así que Canguilhem (2009) insiste en atribuirle a la producción intelectual de Vesalio el mismo peso que tuvieron los descubrimientos astronómicos de Copérnico.

No es posible concebir la historia, en un sentido amplio, sin la materialidad de los humanos y sus acciones; esta materialidad supone, necesariamente, comprender a los hombres y a las mujeres desde sus cuerpos. Esto puede ser comprendido desde los postulados de Marx y Engels (2016) en *La ideología alemana*, donde consideran la existencia de humanos en general como primer dato constitutivo del movimiento histórico: esta existencia está demarcada por una cierta organización corpórea. Así se refieren a los modos en los cuales los seres humanos resuelven las necesidades que son comunes a cualquier ser corpóreo que posea la capacidad de desplazarse. La historia que es propuesta por Marx y Engels tiene en pleno centro, como elementos fundadores, el reconocimiento de la necesidad y el del trabajo para satisfacer la necesidad. Para que sea posible la historia, los hombres deben estar en condiciones de hacerla, lo que no es más que afrontar las necesidades corporales y establecer un entorno en el cual sea posible permanecer con vida, o sea, satisfacer las exigencias que provienen del propio cuerpo: comer, beber, resguardarse, entre otros. Por ello, el primer hecho histórico que puede tenerse como supuesto, además de la existencia corpórea de seres humanos, es la actividad y producción de medios en los cuales se hace posible satisfacer las necesidades de los cuerpos. El primer hecho histórico es encausado por el factor o circunstancia profana de padecer hambre, de sentir frío o querer cobijo, esto es, ser un cuerpo finito.

Pese a que la historia exija la existencia corpórea de aquellos que la protagonizan, esto no supone de ninguna manera que una historia del cuerpo deba seguir o ceñirse a una línea continua de desarrollo basada en la materialidad de la que se deriva. Una historia del cuerpo debe tener presente el componente que ha sido reiterado en este escrito: el cuerpo es problemático.

Ahora bien, la historia, al menos como es pensada durante el siglo XX a partir de Michel Foucault, tampoco puede ser sugerida de manera lineal, compacta o dirigida hacia un *telos* detrás de ella. El término que puede articular al cuerpo y a la historia tomando la exigencia de lo difícil y problemático de ambas categorías, desde la perspectiva histórica de Foucault, es *discontinuidad*. La discontinuidad enunciada por Foucault (1979a) está en medio de lo que este

denomina las consecuencias de la *Nueva historia*. Ella trae consigo el imperativo tanto de suscribir la multiplicidad de rupturas, la imposibilidad de la realización de una historia global, como de concretar una nueva metodología para las disciplinas históricas, en la que prime la discontinuidad. Con la discontinuidad se procura subsanar la comprensión de la historia comprendida como un plano recto en el cual pueden posicionarse distintos acontecimientos encadenados entre sí y dirigidos hacia un fin progresivamente. La historia discontinua indaga por los intersticios, por los recodos y esquinas, por los márgenes y límites de la historia al respecto de los objetos que en esta pueden enunciarse. La discontinuidad persigue lo que en principio es percibido como ahistórico. De allí, el interés de Michel Foucault (1979b), en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, por el cuerpo y la manera como la historia siempre lo atraviesa de forma directa: pues el cuerpo es una superficie en la que se inscriben sucesos históricos. El cuerpo es incidido por la historia, por las palabras, por las formas en que podemos nombrarlo, por las determinaciones históricas que subyacen a los nombramientos que hacemos de él.

Probablemente la tradición cristiana posea el influjo más extenso que involucra al cuerpo y sus modos de comprensión. No debe tomarse como único punto de referencia la dicotomía entre alma/espíritu y cuerpo/carne. En el cristianismo existen múltiples escenarios en los que el cuerpo está consignado y que son dignos de mención, es el caso de la superposición entre la carne (*Sarx*) y el cuerpo (*Soma*), el cuerpo resucitado de Cristo, la constitución orgánica-organicista que induce a las personas a formar parte del cuerpo de Cristo, esto es, la Iglesia; el verbo que se hace carne, entre otros. No obstante, es presumible que la mayor influencia que la tradición cristiana ha cifrado y ejercido en los cuerpos sea lo relativo al conjunto de prácticas sobre la identidad y el yo. Esta influencia es estudiada por Michel Foucault (2008) en *Tecnologías del yo*. Las tecnologías del yo pueden entenderse como un conjunto de acciones y técnicas que están dirigidas a la articulación del sujeto y a su cuerpo para la optimización del control sobre la corporalidad y la identidad, pero teniendo como marco de referencia la plenitud en términos de una cercanía con Dios: por ejemplo, las prácticas ascéticas. Sin embargo, la práctica más llamativa que implica al cuerpo es la que Foucault denomina *exomologésis*.

La *exomologēsis* es una práctica que supone y desarrolla una experiencia de sí a través del cuerpo entendido como pecaminoso y merecedor de castigo. El cristianismo retomará muchos de los ejercicios estoicos, como los seguimientos de la actividad diaria y su narración a un veedor, para resignificarlos por medio de la confesión y el guía espiritual. Una vez el sujeto realizaba el acto confesionario de verbalización —acto que también supone una experiencia de sí a partir del reconocimiento del actuar propio y su valoración—, había toda una apuesta performativa, en la cual el sujeto marcaba su propio cuerpo con vestimentas con las que hacer visible su culpa; también se le eran impuestas sanciones corporales: no contraer matrimonio o no tener relaciones sexuales son dos de los ejemplos más usuales. Antes de recibir el castigo, el sujeto debe querer merecerlo y comportarse a la altura de este. Debe reconocerse no solo ante sí mismo, sino ante todos los demás como un pecador. Solo así el castigo podrá cumplir su función resarcitoria.

Aun cuando pueda pensarse en el cuerpo como una instancia preeminente material o pre-subjetiva, este se ve impelido por la historia y las formas de representación antes de que podamos siquiera nombrarnos a nosotros mismos como sujetos diferenciados de los objetos del mundo. El cuerpo se presenta frente a nosotros de una forma concreta e histórica, siempre enjuiciado a partir de valores ornamentales y estéticos, de criterios de una cultura específica. No es gratuito que Lipovetsky (2020) comprenda al ser humano como el único ser que ornamenta su cuerpo para fijar un valor en él. Es bastante factible que no nos sea posible pensar, en un primer momento, en nosotros mismos sin ropa o cualquier tipo de vestimenta. Basta con tomar en consideración los ejercicios de dibujo propuestos a los infantes sobre su propia semblanza: casi todos construyen una idea de sí con ropa; incluso, con cierto tono de piel. Observar un cuerpo es, al mismo tiempo, tasarlo según caracteres comunes y contextualizados. Todas las representaciones o figuraciones que del cuerpo se han hecho siempre están intercedidas simbólicamente a partir de los usos y valoraciones de una cultura determinada, esto puede circunscribirse a un ámbito religioso, político, artístico, entre otros. Duch y Mèlich (2012) lo refie-

ren de la siguiente manera: “El cuerpo humano se encuentra siempre abierto a todo tipo de empresas culturales, esto es, abierto al inmenso calidoscopio de formas y figuras que ha adoptado la vida humana sobre esta tierra” (p. 30).

Lo anterior no debe ser ajeno al hecho tajante de que el cuerpo sea el depositario por excelencia de discursos segregacionistas y de odio que ulteriormente son configurados en la corporalidad del otro. El cuerpo no puede disuadirse de su apariencia o visibilidad. A tal efecto, como bien señala Le Breton (2021), el cuerpo se convierte en la base y evidencia de un discurso que no es más que una biología y moralidad aplicada sensorialmente. El ejemplo más palpable de los discursos de odio es el racismo, este obedece a todo un afianzamiento y consolidación de sucesos históricos sobre el cuerpo, a prácticas simbólicas que se concentran en los rasgos fenotípicos del otro. El otro representa lo foráneo e indeseable que no debe ingresar a una delimitación territorial, social, cultural o política, porque supondría el menoscabo de esta. Esto último también es susceptible de ser endosado a manifestaciones contemporáneas de los discursos de odio. Una de estas manifestaciones es nombrada por Adela Cortina (2017) como *aporofobia*. La aporofobia es el miedo o el rechazo al pobre en tanto no puede devolver nada de lo que se le da ni contribuir a la sociedad de la cual hace parte. De igual forma, el pobre detenta marginalidad o exclusión. La aporofobia se encuentra encriptada en la estructura misma de una sociedad, no se trata de casos aislados o al margen de una comunidad y sus prácticas, sino que esta se efectúa a través de prácticas económicas, laborales, educacionales, espacios físicos, pero, sobre todo, en Estados concretos y sus estructuras administrativas. Ahora bien, lo que quiere señalarse es que, incluso, un discurso de odio referido a la capacidad económica logra instalarse en el cuerpo. Los cuerpos son marcados sobre la base de signos, de impresiones, en ocasiones, indelebles, producidas por el ambiente y las circunstancias a las cuales están expuestos.

Es apropiado tomar en consideración la propuesta de Christine Détrez (2017) en lo que respecta a la producción social de desigualdad entre cuerpos. Pese a lo crudo que sea, los cuerpos expuestos a distintos tipos de precarizaciones (Butler, 2017) tendrán un desarrollo biológico y fenotípico diferente.

Esto quiere decir que un cuerpo expuesto a condiciones marginales físicamente ostentará dicha marginalidad. De allí, la importancia de que el pobre, en el discurso de odio, detente marginalidad y exclusión, su apariencia habla por él y de su historia. Los cuerpos se desarrollan a partir de las relaciones entre otros cuerpos y el mundo que en ellos se encarna. Inclusive, antes de nacer ya estamos sujetos a una relación materno-fetal en materia de alimentación y de afectos. Así, las condiciones materiales se despliegan por todo el cuerpo: el hambre, el cansancio, el trabajo excesivo, el no poder disponer de una cama adecuada, repercuten en la postura del cuerpo, su tamaño, las enfermedades que serán posteriormente padecidas, entre otras patologías corporales. La aporofobia constituida por Cortina también se constata en las evidencias que la estructura social deja en los cuerpos despreciables y desechables que ella misma ha producido.

El cuerpo en el capitalismo y el capitalismo en el cuerpo

Que nos sea posible juzgar a otros desde la visibilidad de sus cuerpos y en función de parámetros sociales y económicos implica una encriptación de la historia en el cuerpo mismo. Si bien el cuerpo siempre ha estado sujeto a la posibilidad de ser valorado por medio de los ornamentos que son puestos en él o desde su misma estructura física, en el mundo contemporáneo hay una preeminencia que se aboca en la construcción visual del cuerpo de forma personal. Una de las características destacables de nuestras circunstancias actuales es la relevancia que tiene el cuerpo en los lugares de consumo y las prácticas cotidianas, como la dietética, el ejercicio y nuestra imagen en las redes sociales. Esto no tiene por qué representar un descubrimiento trascendental, el capitalismo siempre ha dado especial centralidad al cuerpo desde la agencia activa de este, ya sea para efectuar labores o para el consumo de las excedencias que el trabajo desenfrenado genera. Lo principal en esta discusión es cómo el cuerpo ha sido figurado desde el capitalismo y qué prácticas sostienen la imagen y representación de este en las sociedades actuales. Aunque dicha tarea exceda los esfuerzos que son trazables en este escrito y, probablemente, sea imposible hacer una descripción total de dichos

fenómenos en tanto nos encontramos comprendidos por ellos, es oportuno brindar pistas sobre algunas de las tantas maneras en las que el capitalismo penetra en el cuerpo o el cuerpo se ve mediado por el capitalismo a partir de determinadas prácticas.

Una de las pistas más valiosas en lo concerniente a la relación entre el cuerpo y el capitalismo se halla en los trabajos de Laval y Dardot (2013) sobre el neoliberalismo y cómo este se ha establecido como la nueva razón dominante del mundo. Capitalismo y neoliberalismo no deben ser entendidos puramente como dos doctrinas económico-teóricas dispares entre sí, sino como un ensamblaje de prácticas y técnicas gubernamentales enfocadas al direccionamiento de las conductas. Según Laval y Dardot: “El neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo” (p. 15). Cuando se establece el capitalismo como una forma dominante de gobernanza y no solo como un sistema económico, también se alude a una cantidad, no menor, de procesos históricos que se han efectuado en el presente y que intervienen de forma directa en los cuerpos. El cuerpo y el capitalismo representan dos de los ejes principales que permiten pensar la modernidad y la cantidad de consecuencias que son palpables en los vínculos que generamos con la naturaleza, con nuestro trabajo, con las relaciones afectivas, con las formas de resistencia, entre otros. La intervención del neoliberalismo en el cuerpo injiere en la posibilidad de afianzar cierto tipo de agencia en relación con el mundo, con otros cuerpos y consigo mismo. Este tipo de gobernanza comprende la exhortación de conductas entre cuerpos y la experiencia de sí, pero, además, al igual que toda práctica de gobierno, exige la ubicación de cuerpos en espacios concretos para el establecimiento de las prácticas que son realizables o habituales en dichos espacios.⁵

De allí que la nominación del neoliberalismo como la nueva razón del mundo esté íntimamente derivada de la terminología de *razón gubernamental* planteada por Michel Foucault (2007) en los cursos de *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*. Este término de razón gubernamental se refiere al conjunto de prácticas, dispositivos, discursos y técnicas que se

⁵ Puede pensarse en la categoría de habitus desarrollada por el pensador francés Pierre Bourdieu (2007). El habitus es aquello que media y ordena las relaciones posibles de un entorno social en función del entorno mismo al cual esas relaciones se circunscriben. Esta mediación consiste en un principio o un dominio de conocimiento para la posibilidad práctica de interacción y relacionamiento entre los agentes que integran un campo: vestimenta, lenguaje, gestos, entre otros.

concentran en el ejercicio de control y regulación de los individuos, pero también de las poblaciones de manera generalizada. El ejercicio de control, como es sugerido por Edgardo Castro (2011), puede ser planteado en los términos de la antinomia Derecho y orden. Mientras el primero —el Derecho— se refiere al aparataje masivo, pero al mismo tiempo individualizante, que son las normas jurídicas y los procesos personalísimos ante instancias judiciales o notariales, el segundo —el orden— da cuenta de una operación administrativa desde la cual puede posicionarse la escuela, la familia, el trabajo, entre otros. Esto indica que el neoliberalismo como razón posee un coeficiente de operatividad y de administración de la conducta generalizada, pero también de la individual a partir de los distintos estamentos sociales, es decir, no se concentra de manera única en el ámbito económico.

Ahora bien, si es posible simplificar cómo se articula la razón neoliberal en los cuerpos, desde la perspectiva propuesta por Laval y Dardot (2013), puede sugerirse la competencia desmedida como un modo de subjetivación y fundamento de esta nueva razón. De la razón neoliberal adviene el erigir sujetos concretos a partir de las distintas esferas que impelen la vida humana: el neoliberalismo supone la existencia de un sujeto neoliberal; por lo tanto, también un cuerpo propiamente ideado por él. Esta focalización hacia el sujeto puede entenderse desde una de las discontinuidades presentes en la transición del liberalismo al neoliberalismo. La palabra clave sugerida por Laval y Dardot (2013) para comprender esta discontinuidad es la categoría: *mercado*. Si bien el mercado juega un papel primordial en cuanto al del liberalismo y del neoliberalismo, en cada sistema esta categoría opera de forma diferente. En el liberalismo, a partir de los planteamientos de Smith (1994) en *La riqueza de las naciones*, el mercado puede entenderse como un mecanismo que se regula a sí mismo, los hombres deben procurar entender su funcionamiento y, de ser posible, extraer normas de aquello que da movimiento a la vida económica para moverse con facilidad en términos mercantiles. En cambio, el neoliberalismo no entiende el mercado como algo que se regule por sí solo, sino como un entramado complejo que cobija a todos los escenarios posibles de una sociedad y sobre el cual debe intervenir a través de la exhortación de los sujetos. Sobre este particular, por ejemplo, el sujeto neoliberal debe estimarse a sí mismo

como una empresa o una marca que gestionar, el objetivo de ello es posicionarse en ese inmenso espectro que es el mercado por encima de los demás y así ser empleable en términos laborales o elegible en las eventuales relaciones afectivas con otras personas. La competencia como el criterio mediador entre el neoliberalismo y el cuerpo instituye un principio cognoscente en lo que se refiere a cómo son aprehendidas y significadas las experiencias del mundo: todo es tamizado en términos cambiarios y volátiles por la cantidad de elementos que pueden afectar al mercado, el cuerpo se hace una mera mercancía en tanto todo es traducible a mercado y la relación con el mundo solo atiende a parámetros instrumentales.⁶

Como bien destaca Hartmut Rosa (2019), nuestra posición y relación con el mundo, la cual es preeminentemente corporal, exige necesariamente la instrumentalización; esta es una de las tantas formas de repercusión y de vivencia del sujeto agenciado activamente en el mundo. Mayoritariamente, se está experimentando el mundo a través de mediaciones que intervienen en el contacto con las cosas. Sin embargo, esto no es un indicativo de que sea la única o la más relevante de las formas en las cuales los sujetos están en el mundo y cómo este se incorpora en ellos.⁷ El capitalismo contemporáneo ha explotado sobremanera la idea de que el mundo siempre se encuentra en absoluta disposición hacia nosotros; esto puede ejemplificarse con la conformación de los cuerpos publicitarios. Si se repara en cómo funcionan muchos de los comerciales transmitidos en televisión, se entreverá que, como bien señalan Ángel Martínez (2004) y Nymoen y Schmitt (2022), hay una apuesta por reconfigurar como un lugar común y deseable la experiencia solitaria de los cuerpos aislados del mundo. Esto es muy usual en los comerciales de perfume o de productos técnicos, como automóviles o motocicletas; siempre se destaca la experiencia de aislamiento con el producto, como si en función de un producto el resto de vivientes fueran prescindibles: un hombre sube a su auto, la ciudad está despejada, no hay señales de vida de ningún otro conductor

⁶ Esto corrobora en cierta medida lo propuesto por Beck (1998) como una sociedad de riesgo. De allí, el éxito de la mercantilización del riesgo a partir de la configuración de distintos seguros: seguro de vida, seguro de desempleo, entre otros.

⁷ Hartmut Rosa (2019) distingue múltiples tipos de experiencia y de relación con el mundo. No obstante, estos tipos pueden ser resumidos en dos: por un lado, las relaciones alienantes, las cuales se caracterizan por la frialdad y el silencio, por la concepción del mundo como algo exclusivamente instrumental y externo al sujeto que se sitúa delante de él; por otro lado, las relaciones resonantes, las cuales comprenden la posibilidad de reciprocidad y de apropiación con el mundo a partir de la construcción de lazos estables y significativos.

hasta que una llamada irrumpe para recordarle algún asunto mundano. Incluso cuando hay comerciales en los cuales los objetos del mundo y otras personas figuran en ellos, todo está tan dirigido al protagonismo de un solo cuerpo que pareciera celebrarse un menosprecio por lo contingente e imprevisible que es el mundo y las relaciones interpersonales. Piénsese en los famosos comerciales de desodorantes o de marcas de ropa. En todos estos tipos de comerciales pueden destacarse los cuerpos en función de un producto determinado. Todo se encuentra dispuesto de una forma tan inmediata y estructural que es como si esos cuerpos estuvieran diseñados para el producto y no al contrario.

Lo anterior es referido por Günter Anders (2011) como vergüenza prometeica. Los artefactos y mercancías fruto del trabajo humano han llegado a un desarrollo tal que opacan no solo el trabajo detrás de ellos —esto respecta al fetichismo de la mercancía planteado por Marx—, sino la misma significatividad de la vida humana, toda vez que esta debe tener como punto de referencia dichos artefactos y mercancías. El hombre, más que desear productos, por la vergüenza inconsciente de inferioridad, quiere ser uno. Un ejemplo de ello son las formas en las cuales ornamentamos nuestros cuerpos para salir de casa, es necesario producirse para salir al encuentro con el mundo, es necesario arreglarse, darse una pasada por el espejo y el tocador. Hay que estar en condiciones óptimas, como una casa que se enseña para ser vendida o un producto en un escaparate, para ser digno de ser recibido por los demás.

Existe, de igual manera, una reflexión común en Anders (2011) y Rosa (2019) sobre el lugar y la habitabilidad del viviente humano en el mundo. Los artefactos y productos parecen, cada vez más, separar e interrumpir los lazos entre el hombre y el mundo. Anders (2011) habla de las pantallas para explicitar cómo el mundo es suministrado a domicilio, como si se tratase de la electricidad, el gas u otro servicio básico; es raro encontrar un hogar, independientemente de su capacidad económica, que no posea un televisor. A aquel ciudadano que ve noticias no le hace falta ir a presenciar el mundo porque los acontecimientos le llegan, aunque recortados y modificados, a la comodidad de su hogar. No obstante, uno de los múltiples problemas de suministrar el mundo a partir de dispositivos técnicos es que este no es aprehendido por la

estructura existencial del sujeto, los acontecimientos del mundo vienen tasados, valorizados o masticados de antemano. El sujeto no establece una relación ni una idea sobre el conjunto de cosas que podrían ser el mundo en un sentido personal, en tanto podría significarlos o relacionarlos de algún modo con sus experiencias anteriores; el mundo es, simplemente, aquel que llega a nosotros. Sobre este particular, especialmente el de las noticias, los chismes de farándula y el discurrir de una guerra o el enjuiciamiento de un alto mando político, se hallan todos sobre la misma superficie de presentación y de valorización al ser mostrados en el mismo formato. Todos estos acontecimientos son asumidos y expuestos bajo el mismo esquema generando una suerte de anestesia valorativa en el sujeto que los observa, debido a la manera como se le aparecen. Nada puede sorprender a un sujeto que observa noticias, es como si ya lo hubiese visto todo.

Por otra parte, Rosa (2019) analiza las pantallas —de los computadores y de los teléfonos móviles— y lo que provocan en la percepción del hombre en su relación con el mundo. Hay una marcada diferencia en términos de sensibilidad entre el mundo que es ofrecido por estos dispositivos técnicos y el mundo material. Nuestros ojos, señala Rosa (2019), no están lo suficientemente desarrollados para estar puestos en un único punto focal, piénsese en el pequeño *display* de los celulares.⁸ Que un mundo advenga por medio de la pantalla provoca que este siempre se manifieste de manera uniforme y comedida a nosotros a partir de los algoritmos. El mundo de la pantalla nos da respuesta e interactúa con nosotros siempre de la misma manera y en el mismo grado en que nuestros dedos tocan la rígida pantalla. El mundo ofrecido por la virtualidad está desprovisto de olor, de contorno, de gravitación, todo se reduce a la superficie que se presenta delante del sujeto. Existe, pues, una reducción física de lo que puede ser el mundo y de los movimientos posibles para los cuerpos que entran en contacto con él.

⁸ Roberto Esposito (2011) analiza en términos biopolíticos los *display*, al comienzo de *El dispositivo de la persona*. El autor reflexiona sobre la portada de la revista *Time* de diciembre de 2006, dedicada, usualmente, a la persona del año. En esta se observa la imagen de un monitor de computadora con un fondo luminoso y la inscripción “you” en el medio. Más allá de la premisa de que los individuos ejercen muchísima influencia en internet, el pensador italiano señala la posibilidad de que en internet todos pueden ser asumidos desde la misma máscara sin forma, carente de rostro, como un objeto.

Otra pista importante sobre el cuerpo y el capitalismo puede sugerirse desde las reflexiones de Debord (1999) en *La sociedad del espectáculo*. El autor realiza un complejo examen de las sociedades posindustriales, que pueden apreciarse como un conjunto de espectáculos en tanto la vida ya no se presenta como algo experimentable en sí misma, sino como mera representación de algo, es decir, como imagen. Es importante destacar que el imperio de las imágenes, o el reemplazo de la capacidad de experimentar la vida por tan sólo la imagen, se logra a partir de un régimen de relación que establecemos con las imágenes, no exclusivamente a partir de estas. Son, en este caso, las imágenes las que median y establecen la posibilidad de las relaciones sociales. Esto es descubierto por Debord en el tránsito que produjo el dominio de la economía sobre la vida, en el que la estructura del ser está injerida por sus posesiones o tenencias y, posteriormente, es reconvertida en imagen y en mera apariencia. El tránsito descrito por Debord puede ser ubicado en el paso del capitalismo de acumulación a un capitalismo que se enmarca no en el consumo, sino en el sujeto que consume.⁹ El consumo manifiesto en las sociedades contemporáneas no surge de una necesidad gregaria o compartida, sino de la formación hiperindividual que supone a los otros como meros espectadores: no basta con consumir, es necesario exhibir lo que se consume a los que nos rodean.

No debe olvidarse que el consumo funciona como un criterio de estratificación social, es decir, se consume según la capacidad económica e incluso según la capacidad de endeudamiento. Esto es señalado de manera magistral por Thorstein Veblen (2005) en su *Teoría de la clase ociosa*. Las sociedades que han superado el modelo industrial de primera generación han concentrado gran parte de sus esfuerzos, no en la consecución o consolidación de necesidades que aseguren el bienestar físico o espiritual mínimo, sino en el ostentar, el hacer visible su economía para los demás. Veblen describe y observa sociedades en las que se precisa ostentar un nivel de vida pecuniario, es necesario mostrar a los demás la capacidad de gasto a través de lo adherible al cuerpo. En las sociedades que se encuentran por encima del modelo de capitalismo clásico, el ornamento hace parte de la acumulación habitual, demarca un lugar y una clase social concreta desde la autopresentación o la exhibición que se hace

⁹ Esta distinción entre sociedad de consumo y sociedad de consumidores es sugerida por Bauman (2000). Las comunidades insoslayablemente tienen la necesidad de consumir para sobrevivir o dar lugar a la vida, sea alimentos, recursos, energía, entre otros. En contraste, el capitalismo contemporáneo se concentra en la producción de sujetos enfocados en un consumo que sobrepasa la idea de consumir por necesidad. De allí, la distinción.

del gasto materializado en elementos de ostentación. El consumo que debe ser enseñado encuentra el cuerpo como escaparate de exhibición y territorio de identificación personal.

Ahora bien, en las sociedades contemporáneas no solo se consumen productos, también puede ser pensado el fetichismo de la experiencia que es descrito por Michaud (2015) en *El nuevo lujo*. Hay un plusvalor que se ha agazapado en todas las antiguas formas de consumo, que las hace actuales y nuevamente llamativas, esto es, la idea de que representan una “experiencia”. Los restaurantes, los viajes, el comprar un nuevo auto representan experiencias y solo ello ya debe ser un motivo para su consumo. El éxito del eslogan de la experiencia radica en que siempre es privativa, la experiencia siempre se refiere al sujeto o al cuerpo inmiscuido en ella, pese a que puede y debe ser compartida ante los demás; la experiencia es algo que no puede cederse como el resto de las mercancías. Lo cual vuelve a poner de manifiesto el marcado énfasis de las sociedades contemporáneas en el individuo y su cuerpo.

Si se piensa en el imperio de la imagen sobre lo real descrito por Debord (1999) y la hiperindividualidad de las sociedades contemporáneas, puede entretejerse el porqué de la centralidad del cuerpo en el capitalismo actual y cómo este es figurado. Esta centralidad no solo se refiere al cuerpo como el lugar donde debe exponerse el consumo, sino a la imagen que construimos de nosotros mismos a través de nuestros cuerpos. El cuerpo, a partir de la propuesta de Debord, es desmaterializado para solo aparecer en cuanto una mera imagen. Al hecho de que el cuerpo sea entendido primordialmente como aquello que puede proyectar una imagen de nosotros mismos le subyace la idea de que el cuerpo es algo dúctil y flexible sobre el cual podemos acometer para darnos lugar. Puede pensarse en el uso reiterado de las cirugías estéticas para alumbrar al verdadero yo, que no coincide con la imagen del cuerpo en el cual ese yo ha residido o sido siempre. Esto es bastante significativo porque todos los cuerpos son particularísimos, ningún cuerpo puede, en un sentido total, ser igual a otro cuerpo. Bien sea por sus rasgos fenotípicos y lo que el ambiente ha provocado en ellos o bien por las relaciones que en él se fraguan. No obstante, esto es dejado de lado porque lo único destacable al respecto de

los cuerpos es cómo se ven, cómo pueden ser enseñados en redes sociales, cómo nos ven los demás, qué llevamos puesto. Esta clase de experiencia corporal y de sí está compenetrada con la función que cumplen, por ejemplo, los gimnasios. Si el sujeto neoliberal debe pensarse a sí mismo como una empresa, este debe invertir en sí mismo forjándose y trabajando en su imagen. Los cuerpos en los gimnasios están sometidos a una exigencia sin ningún fin concreto más allá de la producción de una imagen deseada. Los cuerpos sobrecargados de músculos, los cuales siguen implicando todos los problemas cardiovasculares y físicos del sobrepeso, no son cuerpos que, en su actividad cotidiana y mundana, por fuera de los gimnasios, levanten grandes pesos o atraviesen largas distancias, lo que sí haría un agricultor o un obrero de construcción. Son cuerpos que se transportan en vehículos automotores y que trabajan todo el día en espera de volver al templo que es el gimnasio. No se trata de salud, se trata de estar en forma.¹⁰ El cuerpo figurado por el capitalismo se presenta como una mera imagen, una imagen que debe ser trabajada, formada y, cuando esto no sea posible, construida a partir de medios técnicos. El cuerpo se presenta como un accesorio, siendo su piel más auténtica todo lo que esté puesto encima de él.

Conclusión

Al hablar del cuerpo, es importante esclarecer y explicitar la carga política que lleva consigo desde las representaciones históricas efectuadas en él mismo. Esto incluye las experiencias y prácticas corporales que se consideran socialmente aceptables y posibles, así como las formas en que los cuerpos pueden relacionarse entre sí. En otras palabras, abordar el cuerpo significa reconocer su condición problemática tanto en lo que respecta a él mismo como a su carácter sociopolítico. Si pensamos en la historia, el cuerpo es el archivo vivo en el cual esta se repliega constituyendo formas de comunicabilidad, de relacionamiento, de visualización. El cuerpo siempre está constituido como un objeto de dominio y de conocimiento, puesto que está mediado por relaciones discursivas sobre su imagen, su agencia, su valor. A esta constitución del cuerpo

¹⁰ Véase, en *Modernidad líquida* de Bauman (2003), el apartado sobre el cuerpo del consumidor en el capítulo dos.

como un objeto de dominio y de conocimiento le es inherente el establecimiento de formas de nombrar un cuerpo, lo que significa ser un cuerpo y qué clase de cuerpos son posibles, deseables o indeseables para un individuo concreto o para toda una comunidad.

A su vez, si consideramos la figuración del cuerpo en el capitalismo contemporáneo, podemos apreciar que hay una disyuntiva entre el cuerpo como la condición de posibilidad para el relacionamiento material con el mundo y los otros y el cuerpo que parece estar replegado solo para sí. El cuerpo hiperindividual del capitalismo solo existe como imagen y no como una superficie de contacto, es un cuerpo autocosificado que solo constituye la proyección de un nivel de vida pecuniario y la idea de lo que se aspira a ser en medio de un ejercicio de escogimiento de productos, mercancías, imágenes endosables al cuerpo, modos de vida, entre otros. Se hace necesario reconquistar la significatividad del cuerpo como la antesala a toda relación política y para ello es indispensable comprender qué comprende al cuerpo. Esta exigencia debe ser incorporada en toda propuesta contemporánea sobre el cuerpo.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo Editora.

- Agamben, G. (2021). *El rostro y la muerte. Artillería inmanente*.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial (Vol. I)*. Pre-textos.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumo y nuevos pobres*. Gedisa Editorial.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno Editores.
- Burton, R. (2006). *Anatomía de la melancolía*. Alianza Editorial.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Canguilhem, G. (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Amorrortu.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo Veintiuno Editores.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Gredos.
- Détréz, C. (2017). *La construcción social del cuerpo*. Universidad Nacional de Colombia.

- Duch, L., & Mèlich, J. C. (2012) *Escenarios de corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Editorial Trotta.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.
- Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer, reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Tinta limón.
- Foucault, M. (1979^a). *La arqueología del saber*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1979b). *Microfísica del poder*. Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2009). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa Editorial.
- Le Breton, D. (2021). *Cuerpos enigmáticos: variaciones*. Lom Ediciones.
- Le Goff, J. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.
- Lipovetsky, G. (2020). *Gustar y emocionar. Ensayo sobre la sociedad de la seducción*. Editorial Anagrama.
- Martin, E. (1987). *The woman in the body. A cultural analysis of the reproduction*. Beacon Press.
- Martínez, A. (2004). El cuerpo imaginado de la modernidad. En Hernández, M. A. & Cruz, P. A. (Eds.). *Cartografías del cuerpo* (pp. 43-58). Cendeac.
- Marx, K., & Engels, F. (2015). *La ideología alemana*. Akal.
- Marzano, M. (2007). *Filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France.
- Michaud, Y. (2015). *El nuevo lujo*. Taurus.

- Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo*. Herder.
- Nancy, J. L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. La extensión del alma*. Ediciones La Cebra.
- Nancy, J. L. (2003). *Corpus*. Arena Libros.
- Nymoén, O., & Schmitt, W. M. (2022). *La ideología de los cuerpos publicitarios*. Península.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Editorial Anagrama.
- Rancière, J. (2019). *Disenso: Ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Alianza.
- Veblen, T. (2005). *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica.
- Vigarelo, G. (2017). *El sentimiento de sí. Historia de la percepción del cuerpo*. Universidad Nacional de Colombia.