



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Cuerpos en tránsito: explorando intersecciones emergentes y raíces culturales

Coords.

Elisabet Marco Arocas
Aina Faus Bertomeu

Dykinson, S.L.

CUERPOS EN TRÁNSITO:
EXPLORANDO INTERSECCIONES EMERGENTES
Y RAÍCES CULTURALES



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

CUERPOS EN TRÁNSITO:
EXPLORANDO INTERSECCIONES EMERGENTES
Y RAÍCES CULTURALES

Coords.

ELISABET MARCO AROCAS
AINA FAUS BERTOMEU

Dykinson, S.L.

2024



Esta obra se distribuye bajo licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)

La Editorial Dykinson autoriza a incluir esta obra en repositorios institucionales de acceso abierto para facilitar su difusión. Al tratarse de una obra colectiva, cada autor únicamente podrá incluir el o los capítulos de su autoría.

CUERPOS EN TRÁNSITO: EXPLORANDO INTERSECCIONES EMERGENTES Y RAÍCES CULTURALES

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez

© de los textos: los autores

© de la presente edición: Dykinson S.L.

Madrid - 2024

N.º 209 de la colección Conocimiento Contemporáneo

1ª edición, 2024

ISBN: 978-84-1070-243-1

NOTA EDITORIAL: Los puntos de vista, opiniones y contenidos expresados en esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Dichas posturas y contenidos no reflejan necesariamente los puntos de vista de Dykinson S.L, ni de los editores o coordinadores de la obra. Los autores asumen la responsabilidad total y absoluta de garantizar que todo el contenido que aportan a la obra es original, no ha sido plagiado y no infringe los derechos de autor de terceros. Es responsabilidad de los autores obtener los permisos adecuados para incluir material previamente publicado en otro lugar. Dykinson S.L no asume ninguna responsabilidad por posibles infracciones a los derechos de autor, actos de plagio u otras formas de responsabilidad relacionadas con los contenidos de la obra. En caso de disputas legales que surjan debido a dichas infracciones, los autores serán los únicos responsables.

INDICE

INTRODUCCIÓN	10
ELISABET MARCO AROCAS	
AINA FAUS-BERTOMEU	

SECCION I.

CUERPO COMO ESPACIO DE RESISTENCIA: DINÁMICAS DE PODER Y RESISTENCIA A TRAVÉS DEL CUERPO

CAPÍTULO 1. LOS CUERPOS AGORAFÓBICOS COMO <i>LOCUS</i> DE RESISTENCIA. RETANDO EL DISCURSO MÉDICO HEGEMÓNICO.....	14
ASSUMPTA JOVER LEAL	
ARANTXA GRAU MUÑOZ	

CAPÍTULO 2. DECONSTRUCCION DE ESTEREOTIPOS FEMENINOS A TRAVES DE LA MIRADA DE HANNAH WILKE Y CINDY SHERMAN ...	35
MARÍA DEL CARMEN PÉREZ CASANOVA	

CAPÍTULO 3. CONSENSOS EPISTÉMICOS ENTRE LA RELACIÓN CUERPO O RESISTENCIA Y ACTIVISMO EN LA LITERATURA PRINCIPAL	53
JAVIER SEJO VILLAMIZAR	

CAPÍTULO 4. RECONQUISTAR LA MATERNIDAD: EL ACTIVISMO DE ANDREA ROS COMO RESISTENCIA AL <i>NEW MOMISM</i> EN LA FICCIÓN AUDIOVISUAL ESPAÑOLA	78
LAIA PUIG-FONTRODONA	

CAPÍTULO 5. EL CUERPO INERTE COMO PROTESTA: MANIQUÍES Y MUÑECAS EN EL HAPPENING MISS VIETNAM DE WOLF VOSTELL.....	102
MARINA BARGÓN GARCÍA	

CAPÍTULO 6. 25 AÑOS DE <i>EL CLUB DE LA LUCHA</i> (DAVID FINCHER, 1999): LA VIOLENCIA CONTRA EL CUERPO INDIVIDUAL COMO LIBERACIÓN DEL CUERPO SOCIAL.....	119
JOSÉ MANUEL LÓPEZ	

CAPÍTULO 7. ESTRATEGIAS PATRIARCALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA MÍSTICA DE LA FEMINIDAD.....	140
PILAR RÍOS CAMPOS	

CAPÍTULO 8. RECONOCIMIENTO FACIAL: MOVIMIENTOS SOCIALES Y PRÁCTICAS ARTÍSTICAS COMO ESPACIO DE DISIDENCIA	159
GABRIELA FAUTH ESPERANZA COBO ARNAL	
CAPÍTULO 9. LA MATERIA INEVITABLE. CUERPOS, IMÁGENES Y RESISTENCIAS TRANSFEMINISTAS PARA UNA HISTORIA DEL ARTE VINCULANTE	182
JÚLIA LULL SANZ	
CAPÍTULO 10. LA SOCIOLOGÍA DE LOS TRASTORNOS DE LA CONDUCTA ALIMENTARIA, LOS MASS MEDIA Y LAS REDES SOCIALES: LAS SUBCULTURAS DE LAS IDENTIDADES PRO-TCA ...	203
JUAN JOSÉ LABORA-GONZÁLEZ IRENE RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ OLGA CERVERA-SAINZ ENRIQUE FERNÁNDEZ-VILAS	
CAPÍTULO 11. DEL DIAGNÓSTICO A LA PARTICIPACIÓN. EL MODELO SOCIAL DE DISCAPACIDAD: APROXIMACIÓN AL CASO ESPAÑOL	226
OLGA CERVERA-SAINZ IRENE RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ JUAN JOSÉ LABORA-GONZÁLEZ ENRIQUE FERNÁNDEZ-VILAS	

SECCIÓN II.

CUERPO Y REPRESENTACIÓN: EXPLORACIONES DEL CUERPO EN EL ARTE Y LA CULTURA

CAPÍTULO 12. LAS FASES DEL RECONOCIMIENTO. UN ENFOQUE ANALÍTICO DE INTERPRETACIONES SITUADAS	244
MIRIAM GONZÁLEZ ÁLVAREZ NOEMÍ PEÑA SÁNCHEZ	
CAPÍTULO 13. <i>FOOTPRINTS</i> , LOS PIES EN LA TIERRA. LA PISADA Y EL RASTRO PODAL COMO ELEMENTO CONCEPTUAL Y DISCURSIVO REITERADO EN ALGUNAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS CONTEMPORÁNEAS	266
ISMAEL TEIRA MUÑIZ	
CAPÍTULO 14. VOCES DE TÉ: ETIQUETAS INFUNDIDAS. UN PROYECTO ARTÍSTICO QUE DESAFÍA LAS ETIQUETAS COTIDIANAS IMPUESTAS AL CUERPO SOCIAL FEMENINO	283
ELENA LÓPEZ MARTÍN	

CAPÍTULO 15. ANÁLISIS DEL RETRATO DE LA(S) ADOLESCENCIA(S). LA INTERSECCIONALIDAD SIMBÓLICA.....	308
MIRIAM GONZÁLEZ ÁLVAREZ NOEMÍ PEÑA SÁNCHEZ	
CAPÍTULO 16. YO MADRE. AUTORÍA Y AUTORIDAD MATERNA EN LOS AUTORRETRATOS DE GIOVANNA FRATELLINI, ÉLISABETH-LOUISE VIGÉE-LEBRUN Y MARIE-NICOLE DUMONT...330	
TANIA ALBA RIOS LAURA MERCADER AMIGÓ	
CAPÍTULO 17. EL CUERPO REIVINDICADO: DONDE RESIDE EL SAGRARIO-HOGAR. ESPIRITUALIDAD E IDENTIDAD EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO	353
ALEJANDRO MAÑAS GARCÍA	
CAPITULO 18. DES ANIMAUX DE COMPAGNIE VIRTUELS AUX CORPORÉITÉS ÉMOTIONNELLES : LES ANIMAUX NON HUMAINS DANS L'EXPRESSION VIDÉOLUDIQUE	374
JOSÉ MANUEL CHICO MORALES	
CAPÍTULO 19. GENDER TOTAL WAR. DECONSTRUCTING NEW MODELS OF AMAZON IDENTITY IN VIDEOGAMES.....	390
ARTURO SÁNCHEZ SANZ	
CAPÍTULO 20. CUERPOS ETERNOS. EL VACIADO DEL NATURAL Y LA RESIGNIFICACIÓN DEL CUERPO HUMANO.....	411
JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ	
CAPÍTULO 21. RETHINKING THE AMAZON IMAGE. MODERN PARADIGMS VS. INHERITED TRADITION	434
ARTURO SÁNCHEZ SANZ	
CAPÍTULO 22. DECONSTRUCCIONES DE LAS CORPORALIDADES TECNIFICADAS DESDE LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS	451
VALENTINA MONTERO MARYKARLA MONTECINOS TATIANA JULIO	
CAPÍTULO 23. MORÁBITOS: UM CORPO TRANSCULTURAL EM MARROCOS	469
MARIA LEONOR GARCÍA DA CRUZ	
CAPÍTULO 24. DIOSA Y BELLEZA. AFRODITA EN LA CULTURA VISUAL DEL SIGLO XXI.....	494
M. MAR MARTÍNEZ-OÑA	
CAPITULO 25. LES CORPS DISSIDENTS AU CENTRE DU RECIT DE WENDY DELORME. ANALYSE DE <i>LE CORPS EST UNE CHIMERE</i>	511
MARINA HERNÁNDEZ ROYO	

CAPÍTULO 26. ESTUDIO DEL FENÓMENO <i>BOOBSTREAMING</i> EN TWITCH.TV: NUEVOS ESPACIOS PARA LA COSFICACIÓN E HIPERSEXUALIZACIÓN DE LAS MUJERES EN LA CULTURA DIGITAL	523
JESÚS PERIS CAMARASA	
CAPÍTULO 27. GRADOS DE PERFORMATIVIDAD EN EL DOCUMENTAL AUTOBIOGRÁFICO. LA CRISIS DE LA PRESENCIA EN EL RETRATO FAMILIAR.....	547
NOEMÍ GARCÍA DÍAZ	
CAPÍTULO 28. ORÍGENES PETRARQUISTAS DE “LOS DONES DE LA BELLEZA Y LA CANCIÓN” EN <i>LA BELLA DURMIENTE</i> (WALT DISNEY, 1959).....	560
MÓNICA MARÍA MARTÍNEZ SARIEGO	
CAPÍTULO 29. ANGLO-SAXON WOMEN’S BODIES AND THE <i>BEOWULF</i> POET: RHETORICAL STRATEGIES FOR THE NEGATIVE RECODING OF FEMALE PUBLIC IDENTITY	579
MARÍA JOSÉ DE LA TORRE MORENO	
CAPÍTULO 30. LOTTE LASERSTEIN EN DIÁLOGO CON JEANNE MAMMEN. LA DIMENSIÓN CORPORAL DE LA ‘NUEVA MUJER’ DURANTE LA REPÚBLICA DE WEIMAR (1918–1933).....	605
LUCÍA CASSIRAGA	

SECCIÓN III.

ANÁLISIS TEÓRICO Y CRÍTICO DEL CUERPO: PERSPECTIVAS CRÍTICAS Y TEÓRICAS EN LOS ESTUDIOS CORPORALES

CAPÍTULO 31. NOCIONES ALTERNATIVAS DEL CUERPO. LA INDIVIDUALIDAD EN EL LÍMITE	626
ELENA ROCAMORA SOTOS	
CAPITULO 32. CONTRIBUTIONS DE LA THEORIE JURIDIQUE CRITIQUE ET FEMINISTE AUX QUESTIONS DE MIGRATION ET DE DROITS HUMAINS	642
SERGIO FUERTES BUESO	
CAPÍTULO 33. EL CUERPO ¿CAMPO DE BATALLA O INTELIGENCIA SENTIENTE? DIÁLOGO ENTRE FOUCAULT Y ZUBIRI	656
CARLOTA GÓMEZ HERRERA	
CAPÍTULO 34. LA REIVINDICACIÓN POLÍTICA DEL CUERPO HUMANO COMO ACTIVISMO FILOSÓFICO EN MARX Y NIETZSCHE.....	674
ALEJANDRO RECIO SASTRE	

CAPÍTULO 35. HERENCIAS Y APROPIACIONES EN LA FILOSOFÍA MORAL DE MICHEL FOUCAULT	691
CARLOTA GÓMEZ HERRERA	
CAPÍTULO 36. ANÁLISIS DE LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES EN LA PRAXIS ARTÍSTICA, EN RELACIÓN CON EL CORPUS TEÓRICO DEL TEATRO.....	708
SARA CUYAR FONTEBOA	
CAPÍTULO 37. AUTORREPRESENTACIÓN. CARACTERÍSTICAS DEFINITORIAS: TIPOLOGÍAS FORMALES, ANÁLISIS PROCESUAL Y CONTENIDO CONCEPTUAL	728
OLGA MARUGAN OLIVA	

El presente volumen representa un trabajo colectivo de académicos y académicas de diversas disciplinas y campos de estudio centrado en la complejidad que encarna el cuerpo humano desde una perspectiva social y cultural. Tal como lo concebimos aquí, el cuerpo humano trasciende su dimensión puramente anatómica y fisiológica. Lo entendemos como un ente social, centro de procesos de producción y reproducción social. Es un espacio culturalmente construido donde se inscriben y entrelazan diversas marcas y procesos sociales. Estas marcas son moldeadas y condicionadas por diversidad de normativas — como la edad, género, orientación social y otras categorías identitarias relevantes— y procesos que coexisten, dialogan o, incluso, conflictúan contribuyendo a la configuración y moldeamiento de las experiencias y las subjetividades individuales.

En el estudio de las corporalidades sociales, las subjetividades y las disidencias, la interacción entre diversos campos de estudio y la integración de perspectivas teóricas y metodológicas, se vuelve fundamental para desafiar y enriquecer nuestra comprensión y conocimiento. Los capítulos que compilan este volumen exploran y dialogan entorno a este objetivo común integrando un enfoque interdisciplinario que abarca diversos enfoques como la Sociología, la Antropología, las Ciencias Políticas, Jurídicas, la Filosofía, las Artes Visuales, los Estudios Activistas, los Estudios Culturales, la Psicología, entre otras. El volumen representa un esfuerzo académico por trazar nuevos caminos de análisis y estrategias que permitan superar los límites en la producción del conocimiento entorno a la diversidad del cuerpo y la identidad en contextos sociales que a menudo imponen las normativas y paradigmas dominantes en la producción del saber.

Esta obra articula diversas líneas de trabajo y temáticas que indagan y profundizan en las complejas dinámicas de las corporalidades sociales y las subjetividades en la sociedad actual. En líneas generales, los diversos

títulos que integra exploran las dinámicas de poder, identidad y resistencias que encarnan los cuerpos. Además, algunas propuestas abordan las experiencias corporales y su representación desde diversas expresiones artísticas, sociales y culturales, y profundizan en diferentes cuestiones vinculadas a la naturaleza humana, como la individualidad, la política, la ética y la moral. También, se examina el lugar de las tecnologías digitales y su influencia en la construcción de nuevas corporalidades y subjetividades en sociedades cada vez más conectadas y tecnológicas.

Tomando como marco de referencia esta concepción del cuerpo como sitio donde confluyen e intersectan las construcciones sociales y culturales, comenzamos este volumen explorando como el cuerpo, sus prácticas y las manifestaciones físicas se usan como herramientas de resistencia, protesta y desafío a las normas y estructuras sociales. En este contexto, cobran relevancia la agencia, las experiencias y contra narrativas que encarnan las corporalidades desafiando los dispositivos de poder y control, los discursos y prácticas hegemónicas que definen lo normal y/o lo abyecto. En esta línea, diversos capítulos exploran las estrategias de activismo que utilizan el cuerpo como vehículo del cambio social y ponen el centro de atención en el análisis de movimientos y acciones transformadoras de la percepción de la corporalidad desde un enfoque de derechos y de justicia social. Acciones, que tienen un impacto, en la percepción pública, pero también en las políticas y prácticas gubernamentales, así como en las representaciones culturales de los cuerpos y las identidades.

Otras propuestas que vertebran la obra, indagan las representaciones culturales del cuerpo a través de un amplio abanico de manifestaciones artísticas, ofreciendo un interesante marco de análisis entorno al impacto que las diversas formas de expresión tienen en la percepción del cuerpo y en la construcción de identidades corporales en diferentes contextos culturales. Tal y como muestran estas propuestas, el arte y la cultura, son espacios privilegiados para la reflexión y la transformación de la experiencia corporal y desde donde cuestionar y desafiar las normas de género, belleza y salud, y promover la pluralidad corporal. En una sociedad en constante cambio y transformación social, es necesario dar cabida a las nuevas tecnologías y el espacio digital. En este sentido,

diversos capítulos exploran cómo las tecnologías digitales y la virtualidad están reconfigurando nuestras percepciones y vivencias del cuerpo y de las identidades. Estas propuestas, profundizan en la comprensión de los factores como el género, la racialización, la edad, la sexualidad interactúan con las tecnologías digitales, dando lugar a procesos de conflicto, disidencia y creatividad en la configuración de las identidades corporales en la era digital.

En coherencia con el objetivo común, este volumen pretende ofrecer claves para comprender y abordar la complejidad del cuerpo como ente social, desde diferentes enfoques y campos de estudio. Las investigaciones que albergan los diversos capítulos, proporcionan un marco de análisis interdisciplinario, que conjuga la reflexión teórica y las aplicaciones prácticas, con intención de contribuir significativamente al conocimiento académico y profesional en diferentes sectores, tratando a la vez de ser accesible para un público más generalizado.

ELISABET MARCO AROCAS
(Universitat de València)

AINA FAUS-BERTOMEU
(Universitat de València)

EL CUERPO ¿CAMPO DE BATALLA O INTELIGENCIA SENTIENTE? DIÁLOGO ENTRE FOUCAULT Y ZUBIRI

CARLOTA GÓMEZ HERRERA
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente contribución es entablar un diálogo entre las propuestas filosóficas de Michel Foucault y Xavier Zubiri en relación al cuerpo. Foucault emplea una perspectiva anarquológica²⁶⁵ que combina las reglas de un proceder analítico (de acuerdo con Canguilhem) y las de un diagnóstico (en línea con Nietzsche) para pensar el cuerpo como campo de batalla y receptáculo de regímenes de poder. El cuerpo, para Zubiri, es una estructura dinámica, constitutivamente abierta al mundo en la acción plena del sentir (fundamentada en la base material), especialmente, mediante su relación con la racionalidad biohermenéutica.

Se pretende, por tanto, precisar en qué medida es posible hallar cierta relación en sus aproximaciones al concepto de cuerpo a partir de la idea de un núcleo compartido, una racionalidad corporal biohermenéutica, y determinar cómo esta influye en la reconfiguración de nuestras estructuras psico-orgánicas en su interacción con la realidad. En su trasfondo, el cuerpo no es algo que meramente “esté-ahí” arrojado, sino que más bien constituye un sistema de interlocución determinado y en constante cambio y relación con el mundo exterior a través de su actividad *aisthética*.

La noción de "anarquología" aparece coyunturalmente en dos lecciones del curso que impartió en el año 1979-1980 en el Collège de France, específicamente en las sesiones del 30 de enero y del 6 de febrero.

2. LA NOCIÓN DE CUERPO EN FOUCAULT

Foucault, en una de las conferencias que pronunció sobre el cuerpo, específicamente en la primera de las cuatro recogidas en la obra *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, pronunciada en diciembre de 1966 y titulada *El cuerpo utópico*, destaca que el cuerpo es la condición de posibilidad de toda experiencia. Dice, así, que es importante recordar que el ser humano no solo puede moverse y removerse, sino que además puede mover el cuerpo, removerlo, cambiarlo de lugar. ¿Por qué? Porque el ser humano no puede desplazarse sin él; no puede dejarlo allí donde está para irse a otra parte.

Los seres humanos habitan el cuerpo y en el cuerpo. Pueden con él recorrer las distintas partes del mundo; esconderse por la mañana bajo las sábanas; sentir en situaciones embarazosas que este se vuelve tan pequeño como una pulga; dejarse fundir al sol en la playa... el cuerpo siempre está allí donde ellos están y no parte nunca de un punto cero.

Sabemos que el cuerpo constituye, en cierto sentido, un corpus de prescripciones, movimientos, gestos y hábitos comunes a la manifestación reglada de la corporalidad de una época; fruto de una condensación de poder. Desde las múltiples condiciones que delimitan, configuran y sustentan el cuerpo de Foucault podemos extraer tres modalidades especialmente significativas que puede adquirir un cuerpo. En primer lugar, el cuerpo enfermo, espacio sometido a una práctica terapéutica y clínica fundamentada en concepciones biológicas específicas, que restringe o establece ciertas libertades mediante un entramado de prácticas y discursos médicos (Foucault, 2003c). En segundo lugar, el cuerpo vigilado, que conlleva la relación con un tipo de ejercicio de poder específico y con instituciones socioestatales que regulan y gestionan las libertades corporales de los individuos (Foucault, 2002). Y, en tercer lugar, el cuerpo excluido, cuerpo que padece las represalias del poder y de ciertos discursos que lo relegan a una posición desventajosa (Foucault, 1967; 1977; 2003a; 2003b; 2019). Cuerpos enfermos, cuerpos vigilados y cuerpos excluidos son los tres principales paradigmas que Foucault identifica con respecto a la sujeción en análisis anarqueológico del cuerpo, los principales estratos discursivos que formalizan el discurso

sobre el cuerpo y gestionan su poder, lugar y espacio dentro de la sociedad, las tecnologías médicas y jurídicas, los ritos y el desarrollo de las relaciones humanas.

El cuerpo supone y es efecto de un articulado ejercicio tecnológico crematístico, cultural y político que lo sella y al mismo tiempo constituye el estrado virtual sobre el que se fundan prácticas de sí, se activan o desactivan discursos y silencios. De tal modo, el cuerpo también es una suerte de naturaleza que se desliza porfílicamente a través de los estratos ordenadores y baila dándole una forma. Establece un modo concreto de nutrir la norma; es un círculo abstracto de gritos, afecciones y sinfonías fuera del cual solamente comienza a depositarse la densidad de un gesto solitario.

Puede existir un ‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo. Indudablemente, esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas (Foucault, 1998, p. 78).

Él está aquí, irreparablemente, nunca en otra parte, anclado a una circunstancia, sujeto a un entramado de poder. Es por ello que el cuerpo, mi cuerpo, tú cuerpo, nuestros cuerpos constituyen lo contrario a la utopía en la medida en que son lo que nunca está bajo otro cielo, son el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio con el cual, en sentido estricto, yo me corporizo (2010).

Mi cuerpo, entonces, podría parecer que es el lugar irremediable al que estoy, por ser el ser humano como es, condenado. Sin embargo, algo más habita en mi cuerpo, gracias a lo cual es posible desde él asomarse. Representa una línea de posibilidad, de expansión y crecimiento. Mediante él el sujeto experimenta la gracia de una permanente creación

poética que envuelve sus límites físicos, de la misma manera que el cielo y el suelo, junto con su interacción, dibujan para él un hábitat que puede devenir familiar. El cuerpo es un horizonte, esto es, al mismo tiempo límite y punto de referencia, lugar de escucha y lugar de orientación. El que con él danza no extrae nada de él; es para él una línea cuya transgresión podría designar una sobre-naturaleza del movimiento en la medida en que es el área y la plataforma de la acción, la determinación y la espera de una posibilidad. Es el lugar geométrico de la expresión y tiene una “condición heterotópica”, que implica una excedencia y un desbordamiento de los procesos de sujeción que, en última instancia, permite hablar del “cuerpo experiencial” como el espacio en el que tiene lugar la puesta en cuestión de la propia subjetividad. Ese algo, tradicionalmente asociado al alma, a la mente, a la conciencia es, dice Foucault, bella, pura, blanca, por lo que trae de nuevo, por lo que aporta desconocido. Es la parte del cuerpo luminosa, purificada, virtuosa, ágil, móvil, tibia, fresca, cambiante.

En realidad, el cuerpo tiene él mismo sus propios recursos de lo fantástico; también él posee lugares sin lugar y lugares más profundos, más obstinados todavía que el alma. La cabeza, por ejemplo, qué extraña caverna abierta sobre el mundo exterior por dos ventanas. Y esas cosas que entran en mi cabeza siguen estando realmente en el exterior, afirma Foucault, puesto que las veo delante de mí. Esa es la ambigüedad del cuerpo humano, que es, a la vez, al mismo tiempo, cuerpo incomprendible, cuerpo penetrable y opaco, cuerpo abierto y cerrado. Esta ambigüedad hace que el pensador francés denomine al cuerpo humano: cuerpo utópico. Utopía que está estrechamente relacionada con la creación, con el pensamiento, con aquellos modos otros de pensar lo posible. Por ejemplo, Douglas detectó esta interrelación entre cuerpo y creación y concibe el cuerpo humano como un espacio para el desarrollo simbólico (1988).

Cuerpo absolutamente visible, que sin embargo, es retirado, captado por una suerte de invisibilidad de la que jamás se separa.

La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita. (Foucault, 2022, p. 329).

Ese cráneo, ese detrás de mi cráneo que puedo tantear con mis dedos, pero jamás ver, esa espalda, que siento apoyada contra el empuje del colchón sobre el diván, cuando estoy acostado, pero que sólo sorprenderé mediante la astucia de un espejo. El cuerpo es el fantasma muy vivo, encarnado que no aparece sino en el espejismo de los espejos, y, todavía, de una manera fragmentaria. Pero, además ese cuerpo es ligero, transparente, es imponderable; corre, actúa, vive, desea, se deja atravesar sin resistencia por todas mis intenciones y voluntades. Sí. Pero hasta el día en que siento dolor. Entonces, entonces ahí dejo de ser ligero, imponderable, etc.; me vuelvo cosa, arquitectura fantástica y arruinada. Así pues, dos son los conceptos que podemos extraer de esta meditación foucaultiana sobre el cuerpo humano, por un lado, es apertura, fantasía, creación y por otro, es vulnerabilidad, interdependencia.

3. LA NOCIÓN DE CUERPO EN ZUBIRI

Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad (Zubiri, 1984, p. 213).

La concepción zubiriana del cuerpo encuentra un punto de inflexión significativo en una obra que dejó una impronta perdurable en el pensamiento del filósofo español. Nos referimos a *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo*, publicada en 1940 y escrita por Arnold Gehlen, un texto que aborda de manera rigurosa los planteamientos dualistas de Scheler. En el marco del curso "Cuerpo y alma", Zubiri se enfrenta al trabajo de Gehlen, arguyendo que la esencia del ser humano no reside en sus carencias, en lo que le falta (conocido como *Mängelwesen*), sino en su exceso, en la sobresaturación de hiperformalización que lo distingue.

Scheler postula que el ser humano, al ser simultáneamente animal y ser espiritual, encuentra su existencia en dos dimensiones fundamentales: el medio y el mundo. Dentro del cosmos, la vida natural se desenvuelve dentro de un medio físico, mientras que el espíritu personal del hombre representa su capacidad única de abrirse a sí mismo, al mundo y a lo

divino. Esta perspectiva suplanta la antigua y discutida dicotomía entre cuerpo y alma con un nuevo dualismo entre naturaleza y espíritu.

Zubiri, en cierta manera siguiendo el estilo del filósofo alemán Gehlen, se propone demostrar que la realidad humana constituye una unidad estructural, una sustantividad. Esta noción se reserva exclusivamente para los seres vivos. Una estructura es considerada sustantiva porque lleva a cabo actividades inherentes que le permiten mantener su propia individualidad, alcanzar cierta autonomía y ejercer un control sobre su entorno. Al ser sustantiva, cualquier organismo vivo no se limita a reaccionar ante los estímulos externos, sino que asume una responsabilidad activa, desarrollando una conducta que le permite adaptarse continuamente a las circunstancias y relacionarse con ellas de manera coherente.

Zubiri introduce el concepto de *habitud* como la forma primaria en la que un ser vivo se enfrenta a las diversas situaciones que encuentra. Según Diego Gracia, esta noción podría haber sido influenciada por la lectura de Gehlen, quien dedicó una considerable atención al tema del hábito (1986) y citó el trabajo de Guillaume, *La formation des habitudes*, en este contexto (1968). Es importante recordar que el término *habitud* es un galicismo. En los animales, esta *habitud* se manifiesta como el sentir. Lo característico del sentir animal es que las cosas se perciben como estímulos, los cuales provocan una respuesta específica. Sin embargo, la riqueza y variedad de estas respuestas dependen del nivel de formalización alcanzado por cada especie animal. Zubiri utiliza el término formalización para describir la capacidad de ordenar, estructurar y autonomizar las percepciones, así como para organizar las respuestas correspondientes a estas percepciones.

Zubiri ha llegado a la conclusión de que la función principal del cerebro no radica en ser simplemente un órgano de integración, según lo propuesto por Sherrington, ni en ser un órgano de significación, como planteaba Brickner, sino en ser el órgano primordial de la formalización. De hecho, el sistema nervioso y el cerebro humano han alcanzado el más alto grado de capacidad para la formalización: para el ser humano, los estímulos ya no están directamente ligados a respuestas o estados vitales, sino que pueden ser objeto de una variedad indefinida de conductas. Las percepciones han adquirido una independencia tal en nuestros

sentidos que ya no son percibidas simplemente como estímulos, sino como realidades en sí mismas.

La capacidad hiperformalizadora del cerebro humano, según Zubiri, es esencial para nuestra supervivencia como especie (1998). Aunque el ser humano puede carecer de ciertas habilidades o características físicas presentes en otros animales, esta capacidad cerebral nos permite adaptarnos y prosperar en diversos entornos. En resumen, esta habilidad nos distingue y nos hace únicos en la naturaleza, otorgándonos inteligencia y permitiéndonos desarrollar estrategias sofisticadas para enfrentar los desafíos que encontramos en el mundo (1984).

Imaginemos a dos animales en un entorno natural: un león y un ser humano. El león tiene habilidades físicas sobresalientes, como la velocidad, la fuerza y los sentidos agudos, que le permiten cazar presas y defenderse de depredadores. Por otro lado, el ser humano carece de estas habilidades físicas excepcionales. Sin embargo, el ser humano posee una capacidad única en el reino animal: su cerebro altamente desarrollado y su capacidad hiperformalizadora.

Supongamos que ambos animales se encuentran en una situación en la que necesitan obtener alimento. El león puede depender principalmente de su fuerza y velocidad para cazar presas directamente. En cambio, el ser humano puede usar su capacidad cerebral para idear estrategias más complejas. Por ejemplo, podría desarrollar herramientas como arcos y flechas para cazar a distancia, o podría cultivar plantas y criar animales para obtener alimentos de manera más sostenible. Esta capacidad de pensar de manera abstracta y encontrar soluciones innovadoras es lo que distingue al ser humano y lo hace único en la naturaleza, gracias a la hiperformalización de su cerebro.

Zubiri argumenta que la inteligencia no es simplemente una adición al sentir animal, sino que representa un modo diferente de experimentar: un sentir intelectual, una forma humana de relacionarse con el mundo, la manera en que el ser humano se enfrenta a la realidad. En lugar de concebir al ser humano como una combinación de cuerpo y alma que luego interactúan o funcionan en paralelo, Zubiri propone que somos una unidad primordial y radical cuya estructura produce una variedad

de funciones, tanto psíquicas como corporales. De tal modo, no poseemos un cuerpo y un alma separados, sino que somos seres que integran lo corporal y lo psíquico de manera indivisible.

4. BIOHERMENÉUTICA FOUCAULTIANA: PENSAMIENTO Y SUBJETIVIDAD

La coherencia estilística que subyace al discurso foucaultiano permite a partir un ejercicio de exteriorización hacer explícito el carácter ilegítimo (aunque a la vez necesario) de la identidad del sujeto, sea individual o colectivo. No se trata de verificar la validez de un método más allá de los límites del texto en el que dicha validez se ensaya, cuanto el ensayo mismo. En este sentido, buena parte del valor hallado en la obra de Foucault proviene de su particular modo de renovación del ensayo filosófico, al que sus precauciones metódicas han dotado de rigor y eficacia poco frecuentes. Así entendido, el ensayo es la puesta en obra de una distancia específica de la mirada, un cierto régimen de atención que se manifiesta en la elección misma de una modalidad enunciativa que constituye un ámbito específico de problematización, el del yo. El análisis del modo de interlocución puesto en obra y las estrategias por medio de las cuales este modo va trabando la arquitectura compleja de sus textos son un desenmascaramiento de la verdad de la subjetividad moderna como el agujero en la sustancia que viene a dar cuenta de por qué nuestra realidad es ya siempre simbólica, lingüística e histórica.

Tiene razón Deleuze al afirmar que el asunto que obsesiona de la manera más íntima el trabajo de Foucault no es el problema del saber, tampoco lo que el de Poitiers determina como ética, ni siquiera lo que hace comparecer en sus textos más conocidos como poder. Aquello que Foucault define como el objeto esencial de su investigación, el blanco de su preocupación más general, es, más bien, el pensar. Pero un pensar que solo se ejerce como experiencia de un saber, siendo además un poder y un deber. Así, Deleuze podrá recordarnos la importancia sagital de la cuestión del pensamiento en Foucault: «¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?» la pregunta lanzada por Heidegger, es retomada por Foucault, y es aquella que ha de afectar al presente en su mismo corazón.

La cuestión del pensar confiere a la filosofía foucaultiana su sello inconfundible de continuación y agotamiento de la senda kantiana, esto es, de una cierta modernidad crítica llevada hasta sus últimas consecuencias. Y es que sólo bajo la condición de un pensar moderno –la propia de una finitud primera aunque no fundamental y, por ende, paradójica– puede emerger una efectiva problematización del pensamiento en sus límites de derecho. Puede el pensar ser interrogado, en su forma de *iure*, a partir de algo que no es en absoluto pensar, que resiste al pensar y que viene a poner en cuestión al pensar en su pretendida inmediatez y luminosidad pura. Puede llamarse a ese algo, como dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, índice de la finitud del pensamiento o la quiebra de la representación infinita, ser. Ahora bien, ser se abre en Foucault como saber, ser es también poder, ser, finalmente, es moral. Saber (sujeto, relaciones discursivas, que atan, que sujetan), poder (procesos de subjetivación porque estamos en relaciones de poder, pero no siempre en relaciones de dominación) y moral (subjetividad, porque del afuera es posible conseguir un adentro, una determinada interioridad). Saber, poder y subjetividad son los tres ejes de la ontología foucaultiana y la triple raíz de su problematización del pensamiento.

Cuando hablamos de “problematización” no nos referimos directamente a una negación o a una disolución del pensamiento a partir de algo más verdadero, más originario que él (por ejemplo la historia o la economía), sino que hablar de problematización es hablar del espacio que el ejercicio del pensar, ejercicio que tradicionalmente se ha atribuido a la labor filosófica, abre y en el que y desde el que, inevitablemente, el ser humano por ser como es mora, habita. Es, en realidad, la efectiva tarea y deber del pensar en la que ya siempre estamos, el modo particular y pluralmente diferenciado de ser en el mundo humano. Es el ethos del pensamiento.

En el horizonte de esta preocupación se determina la empresa foucaultiana como una «Historia del pensamiento», que tendrá que vérselas, con la historicidad de un pensamiento que, siendo histórico, hace, además, historia; y ello en un modo muy señalado –claramente distinto del hegeliano y del heideggeriano– y es pliegue crítico.

Ello hace de la tarea de una historia del pensamiento una historia comprometida con su propio presente, introduciendo el acontecimiento, justamente el del pensamiento, en la historia. Y es que «hay acontecimientos del pensamiento. Historia, pues, del pensamiento, pero ni como historia de las representaciones ni como historia de las mentalidades, sino como historia de las problematizaciones —siendo la problematización, no la resolución de las cuestiones, sino el elemento diferencial del pensamiento—, a cuyo través el ser se da como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. La problematización abre entonces a un poder y a un deber con respecto al ser. Un poder y un deber que se roba, que se sustrae, sino está presente el juego de la problematización. Esta es necesaria.

De hecho, este proceso plástico, se cristaliza de manera extraordinaria en la historia de la filosofía, es decir, en la historia de las ideas filosóficas. La historia del conjunto de pensadores que han sido calificados con el término filósofos si por algo se distingue es, precisamente, por la discontinuidad que introducen cada una de sus teorías o pensamientos en relación con la episteme de su época. En otras palabras, se caracterizan por la irrupción que representan.

De esta manera, la labor tradicional y puramente historiográfica difiere fundamentalmente del quehacer filosófico, ya que este último se define por su capacidad de irrumpir y abrir brechas con respecto al corpus de conocimiento asociado a su tiempo. Lo que Heidegger denominaría la imagen de la época del mundo queda truncada, profanada por el acto de pensar filosófico. De ahí que hacer historia de la filosofía no equivalga a hacer filosofía, aunque esta última debe necesariamente revisar y actualizar los problemas que han definido y marcado la primera.

La problematización, el movimiento del pensar, cuando se ejerce, no procura normas, valores o guías de acción. Más bien, solo consigue abrir al individuo a esa pluralidad de voces —que no es el *je*, sino el *moi*, pensante— a una experiencia, que nos afecta y pone en movimiento, no hacia otro mundo, sino hacia un mundo otro. Se juega aquí el específico vínculo foucaultiano entre la problematización y la acción, desde el momento en que la problematización es la libertad con respecto a lo que se hace.

El ejercicio de la libertad como práctica de una ética del cuidado exige y comporta una «toma de distancia», justamente la del pensamiento, que hace ver, lo que no se veía, no por oculto o invisible, sino por habitual, por cotidiano. En ese sentido, el pensamiento como problematización es algo ambiguo. Por un lado, es un hábito, algo que nos permite morar, habitar, pero, por otro, ese pliegue mismo de la conciencia de la reflexión rápidamente se consolida en algo muerto, autónomo, algo que va solo, que no se necesita nada.

Al mismo tiempo, el pensamiento como problematización es el abrirse al Afuera, al salvaje afuera, que Blanchot identificó como lo no-representable, la Diferencia absoluta, lo que no puede ser pensado, pero que debe serlo, porque la consistencia misma de lo no-representable da que pensar (por eso mismo no se puede interpretar el arte). La famosa oración el símbolo da qué pensar, escrita por Kant, Ricoeur la recoge para hacer referencia a que el pensamiento del símbolo se da a partir de él y no por detrás del mismo (Ricoeur, 1969).

He aquí la marca deleuziana de la lectura de Foucault a propósito de la subjetividad. Deleuze introduce una variación en el ejercicio del pensamiento, una diferencia en la práctica de la filosofía y en la filosofía práctica: piensa las fuerzas [no solo interiores sino también exteriores] que determinan al pensamiento y, por tanto, instauro un lugar privilegiado desde el cual renovar la cuestión de lo que significa pensar. La noción de ‘afuera’, en cuanto tiene vocación de señalar, derridianamente, los ‘márgenes’ del pensamiento, constituye ese lugar.

El pensamiento, dice Foucault, no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es más bien lo que permite tomar distancia con respecto a esta manera de hacer o de reaccionar, dársele como objeto de pensamiento e interrogarlo sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento por el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflexionamos como problema.

Se trataría, entonces, de comprender el ejercicio del pensamiento como una ontología del presente mediante la cual se actualizan otros modos posibles de ser. Es el sujeto moderno, el que al reflexionar sobre como

“volver sobre sí mismo”, inaugura la primacía ontológica del tiempo sobre el espacio (o su supeditación ontológica); precisamente porque su modo de objetivarse se da en una “conciencia”, interior y volcada sobre sí misma, asumida como una anterioridad metafísica, nouménica, si se quiere, del sujeto de conocimiento. Pero es precisamente a esta modalidad subjetiva a la que se contrapone el trabajo histórico-crítico de Foucault, quien, en *Las palabras y las cosas*, en el capítulo titulado “Representar”, propone la siguiente problematización.

¿Cuál es la dirección por la que el pensamiento se escapa a sí mismo?
¿Dónde puede ubicarse el origen de un pensamiento que no cesa de ser otro? La investigación parte de una precaución metodológica: asumir al lenguaje y al saber que forma como el resultado de una interacción compleja de acontecimientos históricos, es decir, discontinua, pero que a la vez es susceptible de inteligibilidad. De estos enunciados pueden deducirse un par de desafíos de Foucault a la “Historia”: en primer lugar, no habría algo así como una historia, única y lineal, del saber, que empieza en los griegos y llega a nuestro presente, y, en segundo lugar, la discontinuidad reta a la supremacía temporal de la subjetividad moderna para plantear el carácter espacial de la constitución de la subjetividad moral.

Cuando Foucault se plantea la manera en que Kant trata la cuestión de la Ilustración, de la modernidad —tomaremos los términos aquí indistintamente en la medida en que ambos refieren a “actualidad”— lo hace para señalar un fenómeno de intermedialidad. Sin embargo, el problema con el que se enfrenta es: ¿cómo graficar este fenómeno mediante una formación discursiva desde el análisis arqueológico?

Los niveles Adentro/Afuera ahora rebautizados como sí mismo y otro permanecerían. El recorrido entre estos polos inauguraría una región ontológica en la que el acontecer del pensamiento posibilita la autocontemplación del sujeto en el espejo de su propia trayectoria, para devenir transfigurado, para ser para sí. Las implicaciones epistemológicas y morales de este periplo, en el que el pensamiento deviene objeto para sí mismo, se concentran en torno a lo que podría denominarse el “efecto de espejo” característico de la reflexividad moderna.

Ahora bien, ¿qué ve la interioridad en el espejo? Se contempla a sí misma, observándose mientras se reconoce en su mirada. Esto da lugar a un círculo vicioso en el que el sujeto, concebido como interioridad, preexiste como una anterioridad ontológica. Esta forma subjetiva unitaria e interna termina siendo, paradójicamente, de la mano de Foucault un “espacio sin espacio”. Este punto central, invisibilizado pero omnipresente, funciona como emplazamiento del sujeto, es decir como espacio diseñado por el orden del discurso para el ser capaz de representar. Espacio supuestamente paradójico, pues es su invisibilidad la que hace posible lo visible en tanto decible e inteligible, del que depende la relación entre las palabras y las cosas.

La interioridad que se mira en el espejo ve un orden reduplicado mientras deviene punto ciego para sí misma: el espacio sin espacio de la interioridad no puede representarse en la exterioridad de los fenómenos, aunque se reconozca su papel, en tanto unidad de apercepción pura, de condición ontológica de cualquier representación posible.

Veamos cómo piensa Deleuze ese plegamiento topológico:

Si el adentro se constituye por el plegamiento del afuera, existe una relación topológica entre los dos: la relación con sí mismo es homóloga de la relación con el afuera, y las dos están en contacto por medio de los estratos, que son medios relativamente exteriores (y por lo tanto, relativamente interiores). Todo el adentro se encuentra activamente presente en el afuera, en el límite de los estratos. El adentro condensa el pasado (periodo largo), en modos que de ninguna manera son continuos, pero que lo confrontan con un futuro que procede del afuera, lo intercambian y lo recrean. Pensar es alojarse en el estrato, en el presente que sirve de límite: ¿qué puedo ver y que puedo decir hoy en día? (Deleuze, 1987, p. 154).

En Foucault es la actitud límite y experimental la que funciona como la condensación provisional de unos límites, que incluso borrosos y difuminados, se hallan siempre en el orden del límite efectivo de la acción. Y sería justamente esto lo que traduciría libertad para Foucault: que unos modos de acción se produzcan históricamente, que sean susceptibles de hacerse visibles y que tal visibilidad permita encontrar modalidades posibles de franqueamiento o superación. La subjetividad, entonces, es un fenómeno de intermedialidad, pliegue, pero también límite, incluso cuando en tanto que tal desafía su circunscripción.

Según Foucault, nuestras acciones y pensamientos están influenciados por nuestro deseo y nuestro uso del lenguaje, los cuales moldean nuestra percepción del mundo. Además, la corporeidad humana, al revelar nuestras limitaciones físicas, nos hace conscientes de nuestra finitud y nos muestra que no somos seres infinitos. Este reconocimiento de nuestra finitud se manifiesta en el modo de interpretar la experiencia cotidiana, desde el cuerpo, desde la vida del cuerpo, biohermenéuticamente, donde encontramos que nuestras capacidades y habilidades tienen límites definidos.

En el contexto del análisis foucaultiano, el enfoque no se centra únicamente en la representación abstracta del conocimiento, sino en la comprensión del ser humano en su finitud. Se busca examinar las condiciones del conocimiento a partir de las experiencias y contenidos empíricos que surgen en la existencia humana concreta. En otras palabras, Foucault sugiere que al estudiar al hombre, estamos explorando un ente que es tanto empírico como trascendental, ya que nuestras experiencias concretas dan forma a nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. Límite que entre sus dimensiones espaciales ha sido producido inmanentemente como capaz de retornar a sí. Modalidad reflexiva que implica a la subjetividad como plataforma estratégica entre cuyas posibilidades está franquear-se, pero no solo como fuga; sino también y especialmente como creación de sí, como habitación del sí mismo.

Deleuze llega incluso a situar del lado de un pensamiento sin imagen, la única posibilidad de pensar de otra manera (*penser autrement*), como si el pensamiento solo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados. No se trata de libertad por oposición a sumisión, más bien cuando hablamos de subjetividad la imagen que aparece es solamente la imagen de una línea de fuga, un límite, que, por suerte, a veces se pliega, se reconoce y de tal modo consigue morar consigo mismo, y con otros. Por tanto, quizá la subjetividad a la que apela Foucault es a su vez, ambas cosas, pliegue y límite. Si bien el pensar, como dice Deleuze, siempre procede del afuera, acaba determinando una vez se convierte en pliegue una exterioridad reconocida, familiar, una «imagen del pensamiento» siempre sujeta,

para dotar de subjetividad al sujeto, a nuevos procesos de subjetivación, pues sólo deviniendo otro es como se puede pensar lo no-pensado.

5. LA VERDAD TARTAMUDA DEL CUERPO

¿Es posible «leer» entrecruzadamente a Zubiri y Foucault? Aunque parezca una tarea condenada al fracaso, en relación con el problema del cuerpo, hay algunos puntos de encuentro importantes entre ambos pensadores.

La idea central en la obra de Foucault es que el cuerpo desempeña un papel irrevocable, como lo expone en su conferencia “El cuerpo utópico”, al ser el punto común de la experiencia humana en el mundo de la vida. Esta idea se encuentra presente también en la noción zubiriana del cuerpo como el receptáculo de todas las posibilidades humanas. El cuerpo permite la experiencia del lenguaje, la genealogía, la sexualidad, el poder, la intimidad y la introspección. Por lo tanto, el cuerpo se convierte en un tema recurrente a lo largo de la obra de ambos, desde el interés foucaultiano por la construcción de un sujeto del lenguaje “no discursivo” hasta la búsqueda de Zubiri por la captación de lo más propio de sí.

Lo que en Foucault es problematización en Zubiri es actualización. Para el filósofo español, el ser de la realidad humana es una re-actualización de su realidad nunca acabada, impelida por el poder de lo real; es el movimiento necesario que debe integrar el proceso de subjetivación para Foucault. Zubirianamente, lo que el ser humano realiza, en gerundio, es su personalidad, esta es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos, y en cuanto se va modelando en ellos (1998). Se trata de una manifestación de la profunda intimidad que el ser humano habita, en ella el ser humano se va poseyendo a sí mismo en un carácter de autopropiedad, es decir, este se realiza esa interioridad propia.

He aquí otra posible relación entre los planteamientos filosóficos de manos: el pensamiento necesita de una fuerza, otra, plagada de la alteridad con la que impactar y surtir al sujeto. Más crucial que el pensamiento mismo (algo que sería recursivo, tautológico, prácticamente negación del pensamiento) es aquello que provoca el pensamiento. Y esto es, en cierta medida, lo que Zubiri denomina de suyo, de sí mismo y no de la percepción, pero tampoco de la cosa, es decir, ni de la percepción ni de

la cosa y lo que Foucault llama el pliegue ético o la construcción de una interioridad a partir de la doblez de la exterioridad para fundar la constitución del sujeto como sujeto moral.

Después de la infancia, comienza una etapa en la que el conocimiento se entrelaza con la afectividad. La simbolización se convierte en una actividad constante a lo largo de la vida, ya que el individuo accede al universo simbólico arraigado en su entorno cultural. Esta conexión entre deseo y realidad social, no solo adquiere su importancia en la edad adulta, sino en la totalidad de la práctica discursiva del individuo. Esta práctica discursiva se entiende como una forma simbólica específica que abarca tanto el registro lingüístico, regido por el orden y uso de los significantes, como el registro prelingüístico de la expresión corporal que subyace a la palabra.

La hipótesis presentada sostiene que el sentido se origina en el cuerpo, ya sea en su forma real o en su representación fantaseada por parte del niño. Además, como sugiere Lorenzer, el cuerpo se desarrolla y se inscribe en el contexto de interacciones específicas dentro de la estructura social más amplia, siendo el lenguaje una forma simbólica crucial en dichas interacciones (1978).

Las concepciones del cuerpo expuestas se hallan intrínsecamente ligadas a los individuos y a los entornos sociales en los que estos se desenvuelven. Estas representaciones, al reflejar simbólicamente la dinámica social y la vivencia individual, evidencian una estrecha interacción entre los contextos socioculturales específicos y las formas de pensamiento y conducta adoptadas por la comunidad. En suma, las estructuras sociales palpables en las que los individuos habitan y se desenvuelven se manifiestan simbólicamente a través de las nociones y representaciones del cuerpo humano, perfilando así un complejo entramado entre lo socialmente construido y lo individualmente experimentado.

En septiembre de 1983 falleció Zubiri y en junio de 1984 Foucault. En menos de un año, la humanidad perdió a dos grandes intelectuales. Estos pensadores, Zubiri y Foucault, aún hoy parecen tener una conversación pendiente sobre el cuerpo, un tema que ambos transformaron y agudizaron en su manera única de concebir y vivir la filosofía. En un

mundo en el que cada vez más la relación entre el cuerpo y la identidad es un tema axial, las ideas de Zubiri y Foucault resuenan con una relevancia renovada. La cartografía filosófica que diseñan impulsa la especialización del pensamiento y del cuerpo, unión que invita a cuestionar cómo experimentamos nuestro ser corporal y cómo, a través de esta experiencia, podemos llegar a nuevas formas de comprensión y liberación. La dimensión filosófica del legado singular de ambos propulsa un diálogo inagotable capaz de seguir avivando mapas de liberación y cuidado desde los que pensar y tejer el vínculo entre cuerpo, pensamiento y sociedad.

6. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada” (ETICORDIAL), con referencia PID2022-139000OB-C21, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Innovación.

7. REFERENCIAS

- Deleuze, G. (1987). Foucault. Paidós
- Douglas, M. (1988). Símbolos naturales: exploraciones en cosmología. Alianza
- Foucault, M. (1967). Historia de la locura en la época clásica. Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (1977). Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Siglo XXI
- Foucault, M. (1992). Poder-cuerpo. En M. Foucault, Microfísica del poder. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 103-110, LaPiqueta
- Foucault, M. (2002). Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Siglo XXI
- Foucault, M. (2002). Vigilar y castigar. Siglo XXI
- Foucault, M. (2003a). Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Siglo XXI
- Foucault, M. (2003b). El nacimiento de la clínica. Siglo XXI
- Foucault, M. (2003b). Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí. Siglo XXI
- Foucault, M. (2010). El cuerpo utópico. Las heterotopías. Nueva Visión
- Foucault, M. (2019). Historia de la sexualidad II. Las confesiones de la carne. Siglo XXI
- Foucault, M. (2022). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI
- Gracia, D. (1986). Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri. Editorial Labor
- Guillaume, P. (1968). La formation des habitudes. Presses Universitaires de France
- Lorenzer, A. (1978). Bases para una teoría de la socialización. Amorrortu
- Ricoeur, P. (1969). Le Conflict des interprétations. Essais d'hermeneutique. Seuil
- Zubiri, X. (1984). Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad. Alianza
- Zubiri, X. (1998). Sobre el Hombre. Alianza