

## EL CUERPO DES-ENCARNADO. APUNTES PARA UNA TEORÍA DE LA INFANCIA COMO RESISTENCIA

Mauricio Amar Díaz<sup>1</sup>

### Resumen

*El hombre contemporáneo es un ser des-encarnado. En la medida en que el capitalismo se ha extendido de manera extensa e intensa por el planeta, el habla ha sido expropiada por el poder, alejando su relación con la experiencia del cuerpo. Este último se transforma así en espacio de consumo, donde el deseo es transformado en valor de cambio. Se bosqueja en este artículo la posibilidad de re-encuentro del hombre con la experiencia, no transformándola en parte del museo de la infancia, ni recurriendo a la tradición, sino trayendo de vuelta una infancia que, en tanto lugar privilegiado del uso del mundo, contiene siempre una posibilidad de re-encarnamiento del cuerpo.*

*Palabras clave:* cuerpo, des-encarnado, infancia, deseo, profano.

### Abstract

*Modern man is a being des-incarnate. To the extent that capitalism has spread extensively and intensively by the planet, the 'parole' has been expropriated for power, moving away its relationship with the experience of the body. The latter is transformed into consumer space, where the desire is produced like an exchange value. This article outlines the possibility of re-encounter of Man with the experience, not become part of the museum of*

---

<sup>1</sup> Sociólogo, Magíster en Estudios de Género y Cultura de la Universidad de Chile.

*infancy, or resorting to tradition, but bringing back an in-fancy, as privileged to use the world, contains always a possibility of re-incarnate the body.*

**Keywords:** *body, des-incarnate, infancy, desire, profane*

## Introducción

Ya es un hecho que el cuerpo se ha instalado de manera frontal en la discusión teórica contemporánea. La aparición de los totalitarismos en la Europa del siglo XX y la sobrevivencia, luego de su derrota política, de los mecanismos de control que les eran propios, bajo el nombre de *democracias* o *dictaduras*, hacen que sea una necesidad repensar la manera en que el cuerpo es controlado, producido y re-significado.

Pensar en el cuerpo es pensar en sus dos polos: lo sensible y su idea, entendiendo que ambas esferas son parte de un todo, sometido en el capitalismo a un proceso de des-encarnamiento. Es decir, en la medida en que el modo de producción capitalista ha llegado a una etapa de expansión e intensificación universal, el cuerpo queda despojado de una experiencia común, mientras que su individualidad, último refugio del cuerpo, es desvinculada de sí misma, a través de la conformación creciente de un sujeto cualquiera, ajeno a la experiencia y la tradición, y que *en sí* es cualquier cuerpo. En tanto cuerpo universal, el cuerpo contemporáneo es sacralizado, y en tanto cuerpo universalizado es eliminable cuando manifiesta una resistencia a las relaciones de poder. Este es el sentido más profundo del estado de excepción en que vivimos.

Se busca por tanto aquí, como alternativa política, una re-encarnación del cuerpo, una reapropiación de su habla, no para volver la mirada hacia una tradición perdida o imaginaria, sino para sobrepasar los límites del totalitarismo contemporáneo, y pensar en una nueva vida, donde pueda ser posible un cuerpo cuya experiencia sea más comunitaria y, al mismo tiempo, más autónoma.

Se ha rescatado el pensamiento de Giorgio Agamben, de manera especial, para dar cuenta de aquello que constituye la *experiencia* y lo *in-pensado*, aquella parte esencial de nosotros mismos que es expropiado por la sociedad de masas y que es elemento fundamental para la posibilidad de re-encarnar el cuerpo y, construir, desde ahí, una resistencia corporal y profundamente profana frente a los mecanismos del poder.

Repensar el cuerpo no es fijarse solo en lo que de él es posible hacer, cosa que desde el poder se ha pensado muy bien, sino que es aquello que el cuerpo ha sido y ha caído en el olvido y cuáles son los residuos que pueden articularse efectivamente como resistencia. Allí pueden encontrarse, en efecto, las bases para un quehacer autónomo, alejado de todo mandato, pero abierto a la comprensión y la potencia que de ella emana.

## La carne como cuerpo en el mundo

Cualquier reflexión sobre el cuerpo debe comenzar por una contextualización de éste, su lugar de ocurrencia y espacio de participación, comprensión y desenvolvimiento. Y es que el cuerpo, como tal, siempre pertenece a un mundo, que permanentemente le afecta, lo controla, lo produce y, al mismo tiempo, recibe del cuerpo agencia, movimiento. Por eso puede decirse que la relación entre cuerpo y mundo es un quiasmo, entrecruzamiento permanente que impide comprender a uno sin el otro y su punto de contacto es lo que podemos designar como *carne*. Como ha planteado Merleau-Ponty, la carne se refiere a aquella relación entre el cuerpo y el mundo en la que la conciencia solo es posible a partir del ser *cuerpo en el mundo*<sup>2</sup>. El cuerpo es ese lugar de contacto primordial que no podría sentir si no fuese *en el mundo*, de la misma manera que el mundo no sería ninguna experiencia si no estuviese habitado por el cuerpo. La carne reúne así un exterior y un interior que serían del todo imposibles sin su otredad. Merleau-Ponty dirá: “*Mi cuerpo modelo de las cosas y las cosas modelo de mi cuerpo*”<sup>3</sup>, todo ello es la carne.

Ya Nietzsche había abordado al cuerpo como una superficie de inscripción de los acontecimientos, un lugar de disociación del yo al que el propio cuerpo engaña haciéndole pensar en la existencia de una unidad substancial, como si no se encontrara, además, en el permanente desmoronamiento que le es inherente. Desmoronamiento que debe entenderse fundamentalmente como mundano, habitante de un mundo donde existe la vida y la muerte como parte del mundo<sup>4</sup>. El cuerpo,

---

<sup>2</sup> Ver Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1970.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>4</sup> Ver Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 32.

en tanto que carne en el mundo, no puede ser descrito a partir de una metafísica del yo.

De esta manera, la carne es esencialmente mundana y por lo tanto una experiencia que no se limita a la propia corporalidad, sino que abarca un entrecruzamiento en el que el cuerpo es aquello que participa en el mundo a través del deseo, un deseo siempre mediado por el quiasmo cuerpo-mundo. Por ello, hablar de un cuerpo des-encarnado es posible solo en una época como la actual, en la que la experiencia del mundo es entregada a la técnica y el cuerpo solo aparece como un valor de cambio dispuesto para el mercado y en la misma medida *fetichizado*, sacralizado. Si la nuestra es una época de voyerismo mercantil, lo es precisamente porque en el mirar el placer del otro tratamos de encontrar una relación perdida que no logramos realizar, como diría Agamben “*nuestra secreta delicia y nuestra altiva agonía*”<sup>5</sup>. Un cuerpo des-encarnado no carece de deseo, sino de *mundanidad* y por lo tanto su deseo es (re)elaborado por un mundo que no le pertenece.

## Cuerpos contemporáneos, cuerpos en excepción

Las sociedades contemporáneas, capitalistas, han producido muchos tipos de cuerpos, pero lo propio de los cuerpos actuales es el corresponder, de una manera creciente pero no continua, a la sacralidad. Y sagrado no puede tener otro significado, como dice Agamben, que aquel que tenía para el derecho romano: “*sacer es aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio*”<sup>6</sup>, de manera que un cuerpo sagrado es tanto un cuerpo consagrado a los dioses, como un cuerpo maldito excluido de la comunidad<sup>7</sup>.

La fetichización de los cuerpos impide el antaño usado sacrificio, porque no hay un ser comunitario que asesinar para la cohesión social, sino múltiples cuerpos des-encarnados que circulan por un panóptico que creen habitar como un hogar. Des-encarnamiento implica sacralidad, pero una sacralidad genérica que permite eliminar a los hombres que no

---

<sup>5</sup> Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 14.

<sup>6</sup> Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 70.

<sup>7</sup> Ver Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, op. cit., pp. 97-119.

sean necesarios para mantener esa sacralidad, de manera que “*tan sagrado es el hombre (o esa vida que en él permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte y en la supervivencia) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros*”<sup>8</sup>.

En efecto, el siglo XX nos mostró cómo el cuerpo podía ser no solo un objetivo a reinterpretar y dominar, sino que con los campos de exterminio (que comenzaron como tales en la Alemania Nazi y persisten hasta nuestros días en diferentes partes del mundo) el cuerpo mismo se transforma en el reducto del poder. En otras palabras, los totalitarismos cambiaron el eje de la relación entre poder y cuerpo de un ‘hacia’ a un ‘en’. Es el cuerpo, efectivamente el lugar en el que la realidad totalitaria adquiere su mayor capacidad y he ahí que la *bios* haya quedado definitivamente ligada, para bien o para mal, al concepto de política.

Despojado de cuerpo como carne en el mundo, el hombre comienza a ser solo un extranjero encarnado en sí mismo, que se enfrenta a la posibilidad cierta de ser exterminado. He ahí que la preocupación fundamentalista contemporánea sea el desarraigo de la lengua materna y por lo tanto de la tradición y la comunidad. En su lugar se erige un lenguaje que se disocia de su relación primordial entre lengua y habla. La lengua, ese “sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas”<sup>9</sup>, es aquella esfera del lenguaje que no nos pide premeditación, lugar en que encontramos la experiencia humana como tal. Esa experiencia común, en la que el habla se encuentra supeditada a la lengua, es reemplazada en la época actual por la más simple *habla del poder*, que solo hace referencia a una lengua extranjera y adquiere su contenido en el mercado, vociferando desde lo alto la des-encarnación de los cuerpos.

El cuerpo des-encarnado es, entonces, aquel cuya lengua ha sido arrebatada y reemplazada por otra, en la cual siempre se es extranjero, de modo que la comunidad es habitada por cuerpos indiferentes. De ahí que la experiencia del exilio no sea solo un asunto político frecuente en los últimos cien años, sino además una metáfora del orden planetario<sup>10</sup>. El cuerpo des-encarnado habita en un mundo cualquiera sea, lo que tiene por consecuencia una segunda salida humana de la *polis*<sup>11</sup>, lugar en

---

<sup>8</sup> Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia*, en op. cit., p. 136.

<sup>9</sup> Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007, p. 63.

<sup>10</sup> Es paradójico que la figura del exiliado en términos reales haya sido pasada como el testimonio de una posta de los judíos a los palestinos.

<sup>11</sup> Una primera salida de la *polis* es aquella vivida por los griegos tras la expansión del Imperio Romano. Ver Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, Tomo III, La Inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005, pp. 78-105.

que, según la tradición aristotélica, nace la palabra, el *logos* y el debate sobre aquello que es justo e injusto<sup>12</sup>. El cuerpo des-encarnado queda así a disposición de un estado de excepción permanente que desde el poder prometía (con el cristianismo, pero no con la modernidad) *mesianicamente* el retorno de la encarnación. Es en este sentido que debemos leer la primera parte de la VIII tesis sobre el concepto de historia de Benjamin:

La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el “estado de emergencia” en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello<sup>13</sup>.

La única experiencia posible queda negada en su totalidad cuando la entregamos de manera definitiva a los instrumentos y a los números, sin tomar en cuenta que la certeza es incompatible con la experiencia<sup>14</sup>. En lugar de esta última se erige como espectáculo un cuerpo sin nombre, o mejor dicho, nombrado simplemente cuerpo. A éste le es introducido el cálculo, la administración, la gubernamentalidad, creando una nueva mitología que legitima el poder desde dentro del cuerpo, reemplazando al mundo. En este sentido habría que leer la reflexión de Nietzsche respecto a que:

Somos nosotros, y únicamente nosotros, quienes hemos inventado, como tantas ficciones, la causa, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la necesidad, el número, la ley, la libertad, la razón, el fin; y cuando introducimos falsamente en las cosas este mundo de signos inventado por nosotros, cuando lo incorporamos a las cosas como si les perteneciese “en sí”, obramos una vez más como lo hemos hecho siempre: creamos una mitología<sup>15</sup>.

Se podría decir que lo particular del totalitarismo es el desplazamiento de una mitología sacrificial, por otra que tiende al exterminio. De ahí que el cuerpo preferido de la gubernamentalidad sea el del musulmán, el africano, el latinoamericano. Es a estos cuerpos a los que se debe vigilar la des-encarnación que introduce en ellos la ley, la libertad, la razón y el fin. Y son estos cuerpos los que quedan desprendidos de cualquier

<sup>12</sup> Ver Aristóteles, *Política* (1253a), Editorial Tecnos, Madrid.

<sup>13</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2007, p. 69.

<sup>14</sup> Ver Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007, p. 14.

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y el mal*, Biblioteca Edef, Madrid, 2007, p. 74.

experiencia posible que no sea la de participar como víctimas, bajo la ilusión de la sacralidad, de un potencial y permanente exterminio.

En este sentido es que Agamben se atreve a definir el totalitarismo moderno como la “*instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político*”<sup>16</sup>. Lejos de constituir el estado de excepción una simple técnica de gobierno, este ocupa un lugar especial en la política contemporánea como “*paradigma constitutivo del orden jurídico*”<sup>17</sup>, no siendo interno ni externo a él, constituyendo un umbral o una zona de in-diferenciación en el cual los conceptos de dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan<sup>18</sup>. De ahí que podamos avanzar en comprender los cuerpos contemporáneos como situados en la in-determinación permanente.

La in-determinación del cuerpo y la posibilidad incierta de su aniquilamiento no es una razón de fuerza para ahuyentar a los seres humanos, sino que, por el contrario, es el modo más depurado, hasta ahora, para obligar bajo el signo de una legitimidad *weberiana* a los individuos a vivir la vida. Por eso, sigue siendo válida la premisa del joven Nietzsche: “*En un eterno fenómeno: siempre la insaciable voluntad encuentra un medio para ligar a sus criaturas a la existencia y obligarlas a seguir viviendo, con ayuda de una ilusión dispersa en todas las cosas*”<sup>19</sup>. Lo nuevo de la experiencia contemporánea (si es que se le puede seguir llamando así) es la manera de ligar a las criaturas como *diferenciación espectacular*, mientras la *polis*, lugar donde la simple diferenciación podría articular un lenguaje, de lengua y habla, es desalojada. Quizás en nuestra época tiene más sentido que en la suya propia, la reflexión de Kierkegaard respecto a la producción del habla moderna: “*Las expresiones se vuelven tan objetivas, su extensión tan omniabarcante, que finalmente se vuelve indiferente quién sea el que las expresa (...) y así como el público es una mera abstracción, también el hablar humano se vuelve tal*”<sup>20</sup>.

Una mirada optimista, o extremadamente liberal, podría afirmar que el sueño kantiano de *la paz perpetua* estaría a punto de cumplirse,

---

<sup>16</sup> Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005, p. 25.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>19</sup> Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 138.

<sup>20</sup> Kierkegaard, Søren, *La época presente*, Editorial Universitaria, Santiago, 2001, pp. 91-92.

en la medida en que la naturaleza apuntaría, como esperaba el pensador de Königsberg a una *planetarización* comercial<sup>21</sup>, si no fuera porque la naturaleza no conduce a parte alguna en sí misma y, porque precisamente lo que hace posible la mundialización extensa e intensa es el control, la dominación y la producción de individuos aptos, y no aptos, que legitimen el orden impuesto. Respecto a la teleología del liberalismo económico que veía al mercado como un espacio natural e inviolable, han sido los propios neoliberales lo que han demostrado lo contrario, es decir, la necesidad de cambiar la lógica del liberalismo, que se constituía a partir de la creencia en el ingenuo *laissez faire*, o en el mercado como religión, por una en la que el mundo debe ser transformado para que el mercado pueda operar: ahí se incrusta el programa del neoliberalismo<sup>22</sup>.

De hecho, crear jurídicamente un estado de excepción solo es posible en la medida en que se logró profundizar, durante el siglo XX, el poder político ejecutivo (por sobre la deliberación legislativa), que, con mayores posibilidades de intervenir la realidad fuera del consenso, asimiló una situación de guerra a las necesidades de la economía<sup>23</sup>. Este tipo de acción neoliberal, que dio paso al orden mundial de posguerra, puede portar en sí mismo la potencia de su fin, ya que abre la puerta a la comprensión de una historia no muy lejana de intervención, de modificación de la realidad, en la cual el mercado no puede aparecer más que como un espacio protegido por los poderes que dominan.

En lo que respecta a las resistencias, estas se dan en la medida en que los cuerpos des-encarnados vuelven a recordar un pasado en que alma y cuerpo habitaban el mismo lugar; donde lengua y habla vivían al interior de la *polis*. Si existe un *leitmotiv*, todavía, para la crítica, este es sin duda introducir el recuerdo, no para sacralizarlo o *museificarlo*, como lo hace el propio poder, sino para dar cuenta de la vida como potencia. Adorno, en sus clases de 1968, decía al respecto:

Toda cosificación es un olvidar, y crítica significa en realidad, tanto como recuerdo, es decir, remover en los fenómenos cómo llegaron a ser, qué llegaron a ser, y, de este modo, percatarse de la posibilidad

---

<sup>21</sup> Ver Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, pp. 69-92.

<sup>22</sup> Ver *Ibid.*, 155-187.

<sup>23</sup> Agamben, Estado de excepción, op. cit., p. 41.



de que podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo<sup>24</sup>.

En efecto ese olvido ha marcado gran parte de la reflexión del siglo XX, desde Heidegger a Agamben, y precisamente es el fenómeno esencial para la des-encarnación, porque en el olvido hay un borrón que también deja su marca en los cuerpos. La *tabula rasa* de la historicidad, practicada por dictaduras y democracias restauradoras, no es nunca la simple pérdida de memoria, sino la incorporación dramática de una verdad que violenta al cuerpo en la medida en que este queda despojado una vez más de su potencia (la posibilidad, para Adorno, de que las cosas podrían haber sido de otro modo y de que pueden ser de otro modo).

El peligro, en este sentido, al que se enfrenta toda resistencia contra la des-encarnación es el remitir efectivamente a un pasado, siguiendo el mismo juego que la modernidad ha instaurado, como si la experiencia fuese cosa de un *buen salvaje* o de un momento particular de la niñez, como pretende situarla el psicoanálisis. Por el contrario, no es posible el rescate de una experiencia absolutamente pura, como quizás tampoco una experiencia completamente exterminada por el poder. El *recordar* tan presente en Heidegger y en la teoría crítica, sigue estando vigente, pero siempre que pueda servir para el derrumbamiento de las reacciones tradicionalistas o fundamentalistas, tan apegadas a la época moderna que sin esta no podrían existir. Por el contrario, a partir del pensamiento de Agamben, podemos pensar en el ser como potencia de *ser* y de *no ser*, donde el cuerpo es carne, como lo pensó Merleau-Ponty, entrecruzada permanentemente con el mundo y, por tanto, con la comunidad.

De ahí que el recordar sea siempre un *historizar* el cuerpo y su relación con el mundo, de manera que sea la propia comprensión de la historia como proceso discontinuo, carente de uniformidad y donde no existe promesa que se pueda enclavar como un destino, la que se encargue de evidenciar que como ella misma ha devenido en actualidad, el cuerpo tiene siempre la potencia de ser o no ser, en la medida en que se encuentre encarnado, es decir inserto en el mundo. En este sentido, debemos abordar la relevancia que tiene para una teoría del cuerpo actual una revolución de la conceptualización del tiempo y la historia.

---

<sup>24</sup> Adorno, Theodor, *Introducción a la sociología*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, p.196.

## Cuerpos en retorno y futuro

El cuerpo des-encarnado es aquel cuya experiencia le ha sido, en gran medida, arrebatada (y entregada voluntariamente). Esa experiencia, es lo que Agamben define como la “*mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico*”<sup>25</sup>. El hecho efectivo de que el hombre tenga un pasado de no-habla, y que además haya sido y siga siendo infante es lo que marca la existencia de la experiencia. La infancia es el momento de la fantasía que no puede ser comprendida ni vivida como tal, sino en la medida en que el hombre entra en un mundo de habla. De ahí que la fantasía sea también un fantasma, que nos remite a la época más temprana de nuestra existencia como una zona de misterio, y, al mismo tiempo nos constituye durante nuestra historia.

Si aquello que constituye al hombre no es simplemente la posesión del lenguaje, sino que es una diferencia entre lengua y habla, la infancia es ese momento en que se rompe con la unidad de la lengua, introduciendo en ella la discontinuidad y, por lo tanto la historia. Es necesario, entonces, pasar de la lengua al habla, a ese momento de constitución del *yo* que solo es posible a través de una autoafirmación del sujeto. En esa separación de lengua y habla, en la que esta última aparece como el lugar humano de la creación, es posible encontrar al hombre como ser histórico.

El hombre como ser histórico es precisamente ese hombre que puede comprender su experiencia en el mundo, y para ello requiere de un acceso al momento mismo de la creación que se ha inventado. Para ello no es necesario retroceder en el tiempo hasta una infancia cronológica, sino que, por el contrario, la infancia, como elemento fantasmagórico se encuentra siempre presente en la vida humana como último reducto de la carne en el mundo. Por ello, Agamben plantea que “*experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia*”<sup>26</sup>.

Esto implica comprender la historia como una discontinuidad en sí misma y no, como ocurre en el cristianismo, y por cierto en su versión laica de la historia promovida por la modernidad, de un continuo causal, que si para la religión llevaba directamente al día del Juicio Final, para

---

<sup>25</sup> Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, op. cit., p. 70.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 74.

nuestra época se ha introducido una nueva forma de concebir la historia, sin modificar la lógica del tiempo, pero borrando la llegada del Mesías. En su lugar ha creado un progreso indefinido *ad infinitum*.

Ese modelo de la historia, tan propio de las *ciencias duras*, contiene en sí un olvido, el olvido de la experiencia de la infancia y su reemplazo por un cuerpo en el que las marcas de la infancia solo aparecen como fantasmas a exorcizar y no como fantasías a experimentar. De esta manera, la experiencia es desalojada del cuerpo y reemplazada por el mito del conocimiento sin fin, impuesto por una parte hegemónica de la modernidad.

¿Será posible que encontremos algún tipo de respuesta a la desencarnación a través del propio cuerpo?, ¿es el valor de cambio impuesto por el capitalismo un dispositivo que haya vuelto al cuerpo incapaz de cualquier experiencia? He ahí que aparece el propio cuerpo en escena a través de lo que solo él puede entregar, el placer. Es por ello que Agamben recoge la idea aristotélica del placer que, a diferencia del movimiento, es “*en cada instante algo entero y completo*”<sup>27</sup>. El placer tiene un carácter inconmensurable, puesto que en él no cabe ninguna cronología. Es la destrucción del tiempo y de la estacionaria ritualidad. Puede estar circunscrito en el rito, pero supera cualquier propósito que este proponga, dado que el cuerpo propio se sumerge en el no-tiempo.

El placer no tiene su lugar en la eternidad impuesta por la modernidad ni en la espera mesiánica del cristianismo; es la dimensión humana que hace posible la historia del hombre en cuanto es su experiencia inicial y primer recurso a través del cual el mundo es descubierto. Frente a un tiempo vacío, continuo e infinito de la modernidad, la experiencia del placer opone un tiempo pleno, discontinuo, finito y completo. Benjamin se acercó a esta idea planteando:

La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe construir la base de la crítica de la idea de progreso como tal<sup>28</sup>.

Si puede existir una verdadera revolución, como plantea Agamben, esta es la revolución de la comprensión cualitativa del tiempo, que supone

---

<sup>27</sup> Aristóteles citado por Agamben, Giorgio, *ibid.*, p. 153.

<sup>28</sup> Benjamin, Walter, *op. cit.*, p. 73.

integrar una realidad humana que reivindique un *ahora*, donde la fantasía y el placer sean reconocidos como experiencias humanas, expresadas en un *habla* no mediada por el poder, es decir, un habla que en sí misma puede ser medio y no fin.

El placer, como felicidad hacia la que debe indudablemente conducir la vida humana, si acaso la vida tiene algún sentido en sí misma, es infancia y paraíso al mismo tiempo. Son las horas que Adán estuvo en el Edén, que el cristianismo trasladó a un pasado remoto y a una promesa *post mortem*, mientras la modernidad separó definitivamente la posibilidad de un retorno al paraíso a través de la creación de la figura del niño y la delimitación de sus derechos, que no conciernen a los adultos. Si hemos de repensar el tiempo, es necesario traer de nuevo ese paraíso a la vida, que no significa ausencia de conflicto ni fin de la historia, sino autonomía del cuerpo y emancipación del habla.

Benjamin planteó que para los antiguos judíos estaba prohibido indagar en el futuro, al tiempo que sus libros sagrados sí les entregaban una memoria. De esta manera quedaban liberados de una preocupación por el futuro. Su tiempo entonces, no era el tiempo cristiano, porque en ese futuro incierto “cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”<sup>29</sup>. Este es el gran aporte de Benjamin a la comprensión del tiempo y de la historia. Una versión laica y verdaderamente pro-fana de la vida, es decir, que saque a los cuerpos de cualquier tipo de sacralidad, necesita ser representada a cada instante como un *ahora*, sin promesa ni rito, sino con los cuerpos congregados en la experiencia común y autónoma de la felicidad, pero una felicidad que no es de ninguna manera trasfondo o esencia, sino posibilidad y potencia, es decir, la felicidad de la indeterminación.

## El tiempo del deseo

Aristóteles comienza su *Metafísica* indicando que todos los hombres desean por naturaleza saber<sup>30</sup>, introduciendo de esa manera el deseo como lugar indisoluble del pensamiento. El deseo no es precisamente parte de aquellos aspectos del conocimiento que suelen considerar en

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 76.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Ediciones Andrómeda, Buenos Aires, 2003, p. 15.

nuestros días las ciencias; sin embargo, ha estado permanentemente ligado a la historia de la reflexión humana. Si el pensamiento conlleva *en sí* el deseo, significa que en él existe una relación corporal mediadora, aún cuando el deseo sea en sí algo innombrable en su cualidad. De la misma manera, Platón, a través del discurso de Diotima en el Banquete coloca el sentido mismo de la existencia humana en la contemplación de la belleza en sí<sup>31</sup>, es decir, en la realización sublime del deseo. La ‘belleza en sí’ que da el sentido a la existencia es precisamente el punto más lejano de la del conocimiento, ese lugar al que no es posible llegar, pero que sin embargo se verbaliza como una promesa o que, según la tradición judía, es un lugar que ya vimos y que hemos olvidado.

El jardín del Edén representa, en este sentido, un lugar inaccesible desde el presente, porque de él fuimos expulsados, pero que pone en juego los elementos efectivamente olvidados o que han sido colocados por nuestra racionalidad en el fondo de nuestra historia, solo para ser recordados. Así, en el paraíso aparece el deseo de saber, cuyo cumplimiento fomentado por la serpiente conlleva el fin del placer en sí y el inicio del deseo incapaz de ser comprendido, consumado o complacido. Mientras el placer es la felicidad, el deseo siempre se encuentra mediado por otro sobre el cual generamos expectativas y que la cultura llama a abordar para saciar el misterio de lo insaciable.

En este sentido Lyotard ha llegado a decir que la filosofía no es desear el conocimiento, sino más bien el desear el deseo, y por ello más honesto que buscar la sabiduría es buscar el porqué buscamos<sup>32</sup>, es decir, el porqué del deseo en sí mismo, pregunta quizás incontestable, pero no por ello menos fecunda, porque si aquello que buscamos se encuentra oculto u olvidado, es siempre verbalizado como un ‘en sí mismo’ que nos promete un reencuentro con lo más profundo de nosotros mismos. Lo imposible cumple esa función misteriosa que permite echar un vistazo superficial a aquello que el lenguaje no puede decir, simplemente para corroborar la necesidad de que exista el misterio.

Lo que oculta el lenguaje, o mejor dicho, lo que el lenguaje moderno ha ubicado como su propia imposibilidad, es que el misterio de la infancia, aquello que no se puede nombrar, es condición de su propia existencia. En este sentido “aquello que lo perdido exige no es ser recordado o

---

<sup>31</sup> Ver Platón, *El Banquete*, Ediciones Folio, Barcelona, 2006, p. 74.

<sup>32</sup> Grau, Olga, “Otra vez el deseo. Para pensar la enseñanza de la filosofía”, en *Revista de Filosofía* Vol. 65, Universidad de Chile, Santiago, 2009, pp. 97-103.

complacido, sino permanecer en nosotros en tanto que olvidado, en tanto que perdido, y únicamente por esto, inolvidable<sup>33</sup>. Es el propio deseo innombrado e innombrable, aquel que postergamos indefinidamente como lugar a ser comunicado, el que termina por constituirnos<sup>34</sup>, y el gran logro de la psiquiatría moderna es haber descubierto este lugar, no para comprenderlo, sino dominarlo. Evidentemente, ninguna lógica científico-moderna podría acercarse a lo sin nombre, pues su rol principal como dispositivo de poder es el de categorizar, nombrar, designar y así determinar y producir un cuerpo des-encarnado.

## La infancia como profanación, la profanación como resistencia

La modernidad ha portado una medalla que no merece: su supuestamente inherente desencantamiento del mundo. Evidentemente procesos políticos como la Revolución Francesa y el desarrollo del liberalismo económico han contribuido a secularizar al mundo, es decir a desplazar de un lugar a otro las fuerzas político-económicas, pero han dejado intactas las relaciones de poder que las constituyen. “Así –afirma Agamben– *la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder*”<sup>35</sup>.

En otras palabras, la secularización nunca deja de sacrificar al cuerpo porque, a diferencia de la profanación, nunca desactiva los dispositivos del poder ni “*restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado*”<sup>36</sup>. De ahí la célebre frase de Benjamin que problematiza el “Dios ha muerto” nietzscheano: “*Dios no ha muerto, sino que ha sido incorporado en el destino del hombre*”<sup>37</sup>. Ese Dios ha reemplazado la expiación de la culpa convirtiéndose en culpa en sí mismo y de esa manera continuar, en el capitalismo, ligando a sus criaturas, como plantaba Nietzsche, esta vez sin ninguna promesa. El capitalismo como religión es un agente de des-encarnación del cuerpo en la medida en que

<sup>33</sup> Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, op. cit., p. 44.

<sup>34</sup> Ver *Ibid.*, p. 68.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Benjamin, Walter citado por Agamben, Giorgio en *Ibid.*, p. 105.

lo escinde de sí mismo transformándolo en un fetiche inaprensible cuyo valor de uso se transforma, a través del consumo, en una imposibilidad<sup>38</sup>. Difícilmente podríamos aceptar que la felicidad del cuerpo se encuentra en el consumo, si por consumo entendemos el acto de negación del uso, es decir, su destrucción.

Frente a esta sacralidad destructiva del cuerpo, una resistencia debe articularse como infancia, infancia como juego e infancia como profanación. Aquello no significa de ningún modo una negación de la vida como ética, sino, por el contrario, implica actuar acorde a una ética que no está escrita ni tiene una promesa fuera de la felicidad humana. El discurso biológico-metafísico, que porta la modernidad, ha sido desecho por la propia historia, la del neoliberalismo que ha tornado el liberalismo en un cuento de hadas, de modo que una nueva ética, que supere la impuesta por el derecho capitalista, debe fundarse en la potencia de la vida y la vida como posibilidad.

El valor de uso que experimentan los niños cuando juegan, incluso cuando juegan con aquellas cosas que nos parecen serias, es el modelo predilecto del acto de profanación que abre las puertas a pensar en la posibilidad de la re-encarnación, donde el cuerpo hace uso de lo común como un juego permanente, que, como dice Agamben, no es de ninguna manera una falta de atención o una despreocupación, sino, por el contrario, es el contacto más íntimo y más profundo porque su descreimiento impide sacralizar y convertir, sin más, el cuerpo a valor de cambio. Así desaparece también el museo, el lugar al que queda relegada la memoria de aquello que alguna vez fue fundamentalmente uso y que no sirve para ser intercambiado. Profanar el museo de la historia es hacerlo lugar común y un cuerpo que habita fuera de los templos es solo aquel que ha aprendido a profanar, tal como la modernidad invita a hacerlo a los infantes, cuya experiencia queda *museificada* en la adultez.

De ninguna manera hay aquí un retorno a la tradición, sino una resistencia actual, que supone el rescate de ese residuo de profanidad que aún queda en nosotros, pero que, como el mayor de los gestos políticos, debemos sacarlo del museo de la vida. En ello radica nuestra potencia de ser y de no ser, de romper con el poder soberano y efectivamente con el capitalismo y el derecho que le da contenido ético. Así podrá re-

---

<sup>38</sup> Ver Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, op. cit., p. 107.

encarnarse el cuerpo para un mundo abierto a su historia. Como diría el ya tan citado Agamben:

Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso, no para restituirles su uso canónico sino para librarlos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior al derecho, sino su uso nuevo que nace solamente después de él<sup>39</sup>.

Solo queda esperar que exista una humanidad dispuesta a jugar el verdadero juego de la libertad, antes que el consumo ubique los últimos residuos de carne del cuerpo en el museo del olvido y la soledad.

## Bibliografía

ADORNO, THEODOR. *Introducción a la sociología*. Gedisa Editorial, Barcelona, 2006.

AGAMBEN, GIORGIO. *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_. *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007.

\_\_\_\_\_. *La comunidad que viene*. Pre-textos, Valencia, 2006.

\_\_\_\_\_. *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.

ARISTÓTELES. *Política*. Editorial Tecnos, Madrid, 1253a.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*, Ediciones Andrómeda, Buenos Aires, 2003.

BENJAMIN, WALTER. *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2007.

FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad, Tomo III, La Inquietud de sí*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2004.

---

<sup>39</sup> Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, op. cit., p. 121.



GRAU, OLGA. “Otra vez el deseo. Para pensar la enseñanza de la filosofía”. En *Revista de Filosofía* Vol. 65, Universidad de Chile, Santiago, 2009.

KIERKEGAARD, SØREN. *La época presente*. Editorial Universitaria, Santiago, 2001.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Lo visible y lo invisible*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1970.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El origen de la tragedia*. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2007.

———. *Más allá del bien y el mal*. Biblioteca Edaf, Madrid, 2007.

PLATÓN. *El Banquete*. Ediciones Folio, Barcelona, 2006.

SAUSSURE, FERDINAND DE. *Curso de lingüística general*. Editorial Losada, Buenos Aires, 2007.

