

“LOS HOMBRES” COMO CUERPOS, EL CUERPO: UNA MULTIPLICIDAD

“ THE MEN“ AS BODIES, THE BODY: A MULTIPLICITY

Andrés Díaz Velasco¹

Resumen

El artículo se propone mostrar la irremediable corporalidad o materialidad de “los hombres” a partir del deseo como producción en la multiplicidad del cuerpo (en la diversidad de singularidades). Además, explora la coextensividad propia del hombre y la naturaleza como conjunción o relación conectiva (mundo de cuerpos que coexisten y se penetran), y como proceso de producción de “sentido” (producción de *incorporales*), por lo que aborda la doble producción del cuerpo: por un lado, el cuerpo sin órganos (como cuerpo del puro flujo, cruce de fuerzas, espacio y tiempo liso, vida), y el cuerpo-cultural (como organización o *dominación* de una fuerza sobre otra, espacio y tiempo estriados). De este modo, el artículo pretende una afirmación de la naturalidad misma del hombre en cuanto cuerpo productor y autoproducción móvil, material y sensible.

Palabras clave: cuerpo sin órganos, cuerpo cultural, sentido, multiplicidad.

Abstract

The article intends to show the irremediable corporality or materiality of “the men” starting from the desire like production in the multiplicity of the body (in the diversity of singularities). Also, it explores the coextensivity characteristic of the man and the nature like conjunction or connective relationship (world of bodies that coexist and penetrates between them), and like production process of “sense” (production of *incorporeal*); for what approaches the double production of the body: on one hand, the Body without Organs (as body of the pure flow, crossing of forces, flat space and time, life), and the cultural-body (as organization or dominance of a force on other, grooved space and time). In this way, the article seeks an affirmation of the man’s same naturalness inasmuch as producing body and inasmuch as mobile, material and sensitive autoproduction.

Keywords: body without organs, cultural body, sense, multiplicity.

Fecha de recepción: 18 de junio de 2009.

Fecha de aceptación: 21 de agosto de 2009.

¹Estudiante de X semestre Licenciatura en Educación Física, Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: andresdiazvelasco@gmail.com

Nunca sobra volver a lo *evidente*: el cuerpo es sensible y móvil como materialidad. La materia en devenir, el cuerpo en movimiento, está situado (y se sitúa) en un “entorno” del que forma parte; de *allí sitúa* al entorno y lo nombra, se nombra en él, relación homológica y recíproca: el mundo y el cuerpo se sienten, crean “sentido”; los cuerpos en relación vuelven a la tierra un territorio, al espacio un lugar, lo habitan, lo “explican” y se conectan. No es otra la producción del estar siendo: la conexión del cuerpo con el “mundo” (incluso el sentirse superior a –una superación de-o *puesto frente* a la Naturaleza, es una forma de “conectarse” con ella). Esto no es exclusivo del “hombre”, también lo hacen otros animales; cada animal ve (se siente) el mundo desde (con, por) su cuerpo; *los cuerpos son el mundo* en la medida en la que unos *adornan* a los otros y se ven *adornados* por los otros (*mundus* o atavío); el mundo es los cuerpos: mundo como “*lugar propio* de extensiones reales, del espaciamento de nuestros cuerpos, de las particiones de nuestras existencias, de las reparticiones de sus resistencias. Lugar propio, o mejor aún, *propiedad del lugar*... dada a la extensión de los cuerpos” (Nancy, 2003, 35). Cuerpos conectados en y con el mundo, cuerpos haciendo mundo (como en los grabados de M. C. Escher: “*figuras imposibles*”). Cada animal, planta, artefacto, ser viviente siente mundo porque *forma parte* en tanto que materialidad (corporalidad).



Plano Relleno II (M. C. Escher, 1957).

El *ser* material o la *materia* del ser no sólo evidencia la propiedad física del mundo que habita, es, por lo mismo, la evidencia viviente-existente en devenir, es decir, el *estar siendo material* es el cuerpo en movimiento y su único “sentido” la relación conectiva, la interrelación, el vínculo: “las conexiones

(y las disyunciones) son precisamente la física de las relaciones, el cosmos. Hasta la disyunción es física, sólo está como las dos orillas, para permitir el paso de los flujos, o su alternancia” (Deleuze, 1997, 76). De allí, la interacción de los hombres como agentes: relación entre hombres y del hombre con la (demás) Naturaleza; la *performance* del hombre como actor, metafórico, mimo, soplador. Los hombres como cuerpos. Cuerpos morfológicamente singulares y, no obstante, cuerpos sin falo y acéfalos. Cuerpos múltiples formando mundos múltiples, la absoluta diversidad. Aquí y allá el cuerpo platónico, el cuerpo cartesiano, el cuerpo-maíz, el cuerpo-quena.

Sería esta la “tesis” de una geografía del cuerpo que no se limite al cuerpo-sujeto, sino que parta de los cuerpos a-subjetivos *habitantes* de un espacio-mundo no nominado y no pre-lingüístico, una geografía no fenomenológica, una geografía del hombre como cuerpo y no como sujeto². Geografía del espaciamento del tiempo, “es decir, *el tiempo como cuerpo*” (Nancy, 2003,35); y no sólo como movimiento. Así, cuerpo-sentido-mundo en cuanto una sola y única *duración* productora de lo real como relacional. Y qué diferencia tendría con el espacio-tiempo de la física clásica (física básica), o con el “espacio social”: lo real es producción de lo relacional. Lo relacional, en lo cual ya hay distinción, diferencia, que para poder ser, configura este espacio (corporal): “conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento, y así mismo por relaciones de orden, como por encima, por debajo y entre” (Bourdieu, 1997, 16).

Ahora bien, estas relaciones físicas de orden pueden ser definidas como cuerpo-cultural, el cual no es más que el proceso productivo de esta relación mundo-sentido-cuerpo, en la cual el proceso es “ruptura, intrusión, alejado de una relación ficticia con el yo (...), el proceso como realidad material económica, como proceso de producción en la identidad Naturaleza=Industria, Naturaleza=Historia” (Deleuze y Guattari, 1995, 32). Es necesario no distinguir tipos de sociedad para cartografiar el cuerpo a-subjetivo, so riesgo de universalizar el análisis. No

² Encontramos cierta cercanía con las argumentaciones de Hubbart *et ál.* (2002) en su propuesta por vislumbrar lo que ha implicado el cuerpo en el estudio de la geografía.

obstante, la advertencia a la que se responde salvaguardará toda taxonomía cultural a partir de la doble paradoja del cuerpo; la cual expresa tanto la unión y la diferencia entre los hombres y la naturaleza, como la unión del hombre genérico y la diferencia de los cuerpos singulares.

En este sentido, el hecho de que “las imágenes del cuerpo humano y de la estructura de la sociedad son homólogas” no sólo hace referencia a las llamadas “sociedades codificadas” o culturas no-occidentales, sino que, con bastante escrupulosidad, las culturas de Occidente serán portadoras de su(s) propio(s) cuerpo(s) cultural(es); sin duda alguna, en Occidente “las estructuras políticas, económicas, ideológicas, reproducen la estructura organizativa del cosmos. Y a su turno, los principios vitales y la anatomía del cuerpo reproducen el cosmos” (Pinzón, 1999, 195)³.

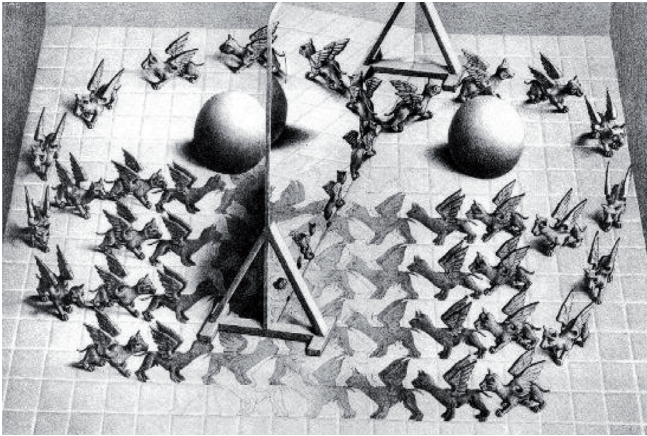
Así, inconsciente maquínico, máquinas deseantes. Inconsciente que produce, que maquina, inconsciente en la que gruñen, zumban las máquinas deseantes que “somos” como cuerpos, cuerpos recorridos por la Libido; cuerpos que se producen al relacionarse, en la medida en que toda máquina deseante “es soporte de relaciones y distribuidor de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de antiproducción” (Deleuze y Guattari, 1995, 51). El cuerpo y el mundo como cuerpo cultural, ya que Cuerpo sin Órganos. Los hombres en sociedad y en relación significativa con la naturaleza, obedecen, pues, a un proceso y son un proceso de producción (espaciamento productivo de un

tiempo rizomático); es decir, el cuerpo-cultural no está “antes” o “después de”, sino “en medio”: es la relación sentida entre el cuerpo y el mundo, por lo obvio que resulta tal conexión y por lo productiva (deseante) que es. Es el cuerpo en movimiento otorgando-se sentido.

Por tanto, es propicio aproximar aquí el alma sentiente que Nancy lee en Descartes como “el dentro que se siente fuera” y que es “el ser consigo de un cuerpo, la relación consigo en tanto que sentirse fuera” (2003, 105). Y no podría Nancy llamar a esto más que “Sujeto”, como unidad o singularidad de un cuerpo que está en toque con el “fuera de sí” que lo constituye como tal; en tanto un ‘sentirse’ justamente no es un posicionarse por sí mismo y apropiarse de sí mismo en la pura interioridad, sino que es un ser en una relación de exterioridad con relación a sí mismo. Uno se siente como un afuera. Y ahí no se trata solamente de las manos, se trata en el fondo del sentimiento de existencia (Nancy, 2003, 106). Cuerpo-fábrica de realidad, ya que es real y móvil.

Por ello, no debemos pensar en la “carne” fenomenológica, ser de la sensación, que como “carne del mundo” y “carne del cuerpo” permite su intercambio como correlatos, ya que el cuerpo no es sujeto sensible, no es “el que siente”, y “lo sentido” no es propiamente muscular ni pre-lingüístico, más bien relacional. Se trata de otra cosa, más simple aún; se trata del cuerpo y el mundo, el hombre y la naturaleza como pura coextensividad; he aquí el lugar de los hombres puesto que cuerpos. Pero hemos aquí entre dos lecturas del cuerpo: cuerpo cultural como espacialización y temporalización estriadas (rugosas), y cuerpo en cuanto tal como espacialización y temporalización lisas: dos lecturas del tiempo, dos lecturas del espacio.

³ En la *Historia del Cuerpo* editada en 2005 bajo la dirección de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, puede verse perfectamente esta homología entre la estructura y el funcionamiento del cuerpo y la estructura y el funcionamiento del cosmos (sociedad, naturaleza), no sólo en nociones como el “cuerpo del Rey” sino en las yuxtaposiciones del lenguaje médico con el político y viceversa que complementan las figuraciones “sociales” aún en el siglo XX. Por otra parte, un libro lleno de hermosos ejemplos al respecto es *El ombligo de Adán: historia natural y cultural del cuerpo humano* de Michael Sims, el que se recoge en la introducción una parte de la tragedia Coriolano de Shakespeare que da cuenta de uno de estos cuerpos culturales y que vale la pena mostrar ahora: “su majestad la cabeza, el ojo centinela/ el corazón concejero, el brazo guerrero/la pierna el corcel, la lengua el clarín...” (2004, p. 17).



Espejo Mágico (M. C. Escher, 1946).

El cuerpo no es unívoco, o mejor, es unívoco en calidad de multiplicidad. Lo múltiple en cuanto sustantivo, “multiplicidad”. Ya mismo se trata de un problema físico y de un asunto de Estado. Movimiento infinito y movimiento divisible formando una dualidad complementaria: “mientras que en [lo] estriado las formas organizan una materia, en [lo] liso los materiales señalan fuerzas” (Deleuze y Guattari, 1997, 487). A un lado lo intensivo, al otro, lo extensivo. A un lado el Cuerpo sin Órganos, al otro, la organización. Espacio de “distancias” y espacio de “tamaños”. Tiempo de “presentes” continuos y tiempo de “pasado y futuro” sin presente. Cuerpo que al moverse produce los incorporales e incorporales sobre la superficie del cuerpo (en su tiempo y en el tiempo de su efectuación).

Por su parte, “el sentido” no es otra cosa que en lo que estamos inmersos necesariamente como cuerpos múltiples y mutables, y por tanto, “lo sentido” no es ni unitario ni causal, más bien creativo y plural. “El sentido es como la esfera en la que ya estoy instalado para operar las designaciones posibles, e incluso para pensar sus condiciones”, y en tanto “el acontecimiento es el sentido mismo”, el sentido expresado por el verbo (en la proposición) es el acontecimiento producido (o resultado) por la acción de los cuerpos; por ello “la lógica del sentido está enteramente inspirada en el empirismo”, y el sentido funciona doblemente: por un lado, expresado, producido (es el lenguaje en complementariedad con el cuerpo) y, por otro, efectuado en los cuerpos (o estados de cosas), el sentido accidente (Deleuze, 1994, pp.50, 44, 42).

De allí que el cuerpo cultural no sea un “producto

consumible”, ni una significación finalizada, ni mucho menos la representación de lo sensible u originario; simplemente es aquello que produce la esencia creativa del hombre (esencia que comparte con la Naturaleza) cuando en su sentirse el mundo actúa “en” él; actuación significativa únicamente en la medida en la que como cuerpo se articula con otros cuerpos en una red rizomórfica de sentido. Por ello, nos es posible conocerlo mediante la lengua, del habla. El cuerpo es quien habla (aunque no sea a un cuerpo similar- hombre a fotografía- o aunque no haya ningún cuerpo que escuche más que el mismo cuerpo que habla); pero no se “dice” nada, más bien se grita y murmura (lo que es nombrar). El “habla” no será más que el viento sin forma que se formaliza al choque, al contraste. Más allá (o acá), el lenguaje, “lo que se dice de las cosas” (Deleuze, 1994, p. 44). Por eso, nos es imposible hablar del cuerpo sin referirnos al movimiento (a su poder mismo).

De este modo, un cuerpo cultural siempre será el medio de maniobra. He aquí lo que implica un cuerpo cultural en tanto cuerpo material, móvil, sintiente: lo múltiple como uno, el devenir como ser.

El ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple; ni lo múltiple ni el devenir son apariencias e ilusiones (...) lo múltiple es la manifestación inseparable, la metamorfosis esencial, el constante síntoma de lo único. Lo múltiple es la afirmación de lo uno, el devenir la afirmación del ser. La afirmación del devenir es el ser, la afirmación de lo múltiple es lo uno, la afirmación múltiple es la manera en que lo uno se afirma (Deleuze, 2002, p. 38).

Esto es, el cuerpo cultural como Cuerpo sin Órganos. Y gracias a que el cuerpo, como nos lo enseñara Artaud, no tiene necesidad de nada (“ajeno”) para ser cuerpo: no necesita de órganos, ni de cabeza, ni de boca, ni de culo; el cuerpo está solo, el cuerpo es ardor, combustión, fábrica recalentada, piel y ojos relucientes, eso es el cuerpo sin más. Halo caliente que une vitalmente, que acerca; vaho caliente que “sale” cuando se desgarrar, o cuando clama, o cuando suda, o cuando “exhala”; orina hirviente; energía, vida. Agua, tierra, aire, fuego... cuerpo natural, cuerpo tangible, cuerpo “que se puede percibir de manera precisa” (DRAE). El cuerpo intensivo, el cuerpo de los flujos, el cuerpo multiplicidad pura, el cuerpo materia o cuerpo flujo material continuo (hylé: “la

continuidad pura que una materia posee idealmente” –Deleuze y Guattari, 1995, 42); e, invariablemente, cuerpo conectado infinitamente a otros cuerpos (así, los cortes que produce un cuerpo en los flujos producidos por otro cuerpo con su contacto, “configurarán” tanto su latitud –o poder de ser afectado– como su existencia u organización).

Ahora bien, la relación homológica que se establece entre el “funcionamiento” (o movimiento funcional) y la “estructura” (o composición constitutiva) del cuerpo y del mundo (sociedad, Naturaleza, cosmos...) no es extraña en la medida en la que los hombres como cuerpos se conjugan y ordenan “para” vivir: vivir de un modo o de otro. Los cuerpos entregados a la mirada de otros (la maravillosa escena que no se cansara de contemplar Klossowski), experimentan o sufren la organización como el modo de vivir o de moverse, el modo de habitar o de territorializar, el modo de conocerse y “entenderse”. El cuerpo tiene un procedimiento doble, dos circuitos que coexisten y se incluyen.

Pero, como en el taoísmo de Lao-Tse, no debemos pensar en dualismo simple: siempre hay un tres luego del dos y luego todas las cosas. En todas partes hay “un tercero que procede de otra parte y... que no se inscribe ni en oposición ni en complementariedad con respecto a” los otros dos; no se trata de una suma, no es aritmética lo que prima, por el contrario es un movimiento de bifurcación, es “pasar por el medio”. El sentido es indiferente a todos los opuestos, y “debemos pasar por los dualismos porque están en el lenguaje y es imposible evitarlos”. Empero, así como “no son los elementos ni los conjuntos los que definen la multiplicidad... lo que define un dualismo no es el número de términos, [por lo que] tampoco se sale de él añadiendo otros ($x > 2$)”. Lo que la define a una multiplicidad “es el Y, el Y como algo que ocurre entre los elementos y conjuntos... Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro”; por lo que La única forma de escapar efectivamente a los dualismos es desplazarlos como se desplaza una carga, hasta encontrar entre los términos, ya sean dos o más, un desfiladero estrecho, semejante a una linde o a una frontera, que va a convertir al conjunto en una multiplicidad independientemente del número de partes” (Deleuze y Parnet, 2004, pp. 40, 41, 148, 149). Esto es, los cuerpos “Y” los cuerpos... relación...

Por ello, el cuerpo no está absolutamente definido por esta doble condición del cuerpo sin organización y del cuerpo organizado. Es más, siendo simultáneamente los dos no dejará de ser muchos a la vez. Incluso hay culturas (como las amazónicas) que no dejan de transitarlos (y recrearlos) para afianzarlos, por un proceso de encuentro vital con la naturaleza misma. En este sentido, puede decirse que ambos cuerpos son producidos y la pregunta sustancial (que no responderemos en este ensayo) será siempre ¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos, cómo se produce un cuerpo cultural?

Así las cosas, el cuerpo-cultural es natural en varios sentidos: primero, se ofrece necesariamente como condicionante de y condicionado a la existencia (ámbito de la experiencia-corporal, de la “formación” del cuerpo); segundo, pertenece a la “atmósfera” constituida por cuerpos sensibles y móviles-móviles (hábitat de los Cuerpos sin Órganos, cuerpos-combustión, vivencia); tercero, no supone un distanciamiento de la naturaleza, sino por el contrario un irremediable acercamiento, una identificación plena, la única identidad posible (conexión sensible y significativa, productiva); y, por último, convoca toda la naturaleza humana en términos de: su cuerpo de cara adelante, sus dos piernas caminantes y bailarinas, sus dos manos prensiles y sus orificios comunicantes. El cuerpo es piel, la piel es vínculo, cuerpo vasculoso: “el cuerpo no es más que un conjunto de válvulas, cámaras, exclusas, recipientes o vasos comunicantes” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 158).

Sin duda, el cuerpo-cultural nos habla de otro modo acerca del hombre y convoca al cuerpo histórico-natural, el hombre naturalmente histórico, históricamente natural. Ningún análisis, ni el del sujeto, ni el del sensualismo, ni el de la cultura y las redes sociales, ni el del inconsciente (represivo o creativo), o cualquier otro, podrá evitar “este cuerpo físico, material, [que] puede ser tocado, sentido, contemplado”, el cuerpo que “es en sí un espacio que posee sus propias envolturas: la piel, el halo sonoro de su voz, el aura de su transpiración” (Corbin, 2005, p. 15). He aquí la necesidad y el aprecio a la ontología del cuerpo-hombre. Decir del hombre su cuerpo es afirmar su naturalidad. Y su historicidad. Y su intensidad. Y su extensión. Y su tensión. Y su relación conectiva. Y su sentir.



Lazo de Unión (M. C. Escher, 1956).

En efecto, no debe obviarse la existencia de cierta caracterización del hombre en Occidente que, buscando de distintos modos (lenguaje, corteza cerebral, sociabilidad, razón trascendente, voluntad, “cultura”...), ha pretendido (más) la superioridad humana sobre la Naturaleza (que su diferenciación). Y hay que precaverse para no incurrir en contradicciones irremediables que nos impidan ver el cuerpo como “constitutivo” de la “naturaleza humana”: si bien hay en Occidente una organización de la vida que en los últimos 200 años ha radicalizado y extendido sin discriminación la idea de la trascendencia y diferencia absoluta del hombre a partir de la noción de industria, en la medida en que ésta saca de ella materiales y le devuelve residuos, no estamos ante la configuración absoluta del mundo y del vivir sino tan sólo de un cuerpo cultural transformable (lo que aprendimos de Foucault es que lo que existe puede no existir y lo que no existe puede hacerlo).

Por ello, la identidad del hombre con la naturaleza ha emergido en otro cuerpo cultural de Occidente, en el que la naturaleza ha dejado de ser pasiva y bruta y, al co-definirse con el hombre no edipizado, sino productivo, es convocada como, digamos, madre de todas las cosas. Así, como muestran Deleuze y Guattari (1972), apreciando más detenidamente el proceso industrial, productivo, tal como lo hiciera Marx, las esferas relativamente autónomas de la producción, la distribución y el consumo pierden sus distinciones: Pues en verdad... *no existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es*

inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción. De suerte que todo es producción” (Deleuze y Guattari, 1995, p. 13).

De este modo, se evidencia una capacidad productora que no distancia al hombre de la Naturaleza, por el contrario da cuenta de la naturalidad de sus acciones. En pocas palabras:

La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre. (...) Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente (Deleuze y Guattari, 1995, p. 14).

Allí, en esta inmanencia, el cuerpo es pura sustancia, “multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 159). Por lo que (en la inexistencia de esta radical diferenciación hombre-naturaleza a partir de la esencia creativa o deseante de ambos) se manifiesta la posibilidad de encontrarnos de golpe con modos de pensar y actuar sobre este cuerpo-materia, modos que le organizan, modos que difieren en la historia y la geografía. Los hombres como cuerpos productores y el cuerpo como multiplicidad creativa y como creación múltiple. Vemos así que los hombres como cuerpos, no sólo se corresponden con la Naturaleza sino que son la Naturaleza; la naturaleza humana (como esencia) es, sin duda, su cuerpo y lo que éste puede. Ya lo decía Engels en 1896: “nosotros, por nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, pertenecemos a la naturaleza, nos encontramos en su seno”.

Ahora bien, esta naturalidad no está constituida sólo por una materialidad del tipo causal, gobernada por leyes relativas, pero inquebrantables, un plano propio de las “ciencias naturales” (plano geométrico de la extensión, continuidad numérica de codificación); sino, y sobre todo, por el influjo, es decir, la fuerza que afecta (la “prueba” inmanente de la relación conectiva, el influxus). Debemos dejar de una

vez la idea de que el mundo físico o material es diferenciable (y hasta contradictorio) con el mundo “social” (simbólico o imaginativo), mundo de la creencia; no existe una esencia no física del mundo, ni del “mundo de los hombres”: todo es físico. Al decir que la naturaleza humana es esencialmente material, se está reafirmando lo innegable, en la medida en la que se comprenda la Naturaleza como materia (incluso como materia prima); sólo que es prudente no escaparse al hecho de que el cuerpo en tanto que “natural” es un flujo de intensidades: la materialidad del cuerpo natural no es su extensión por sí, sino su vínculo, su comunicación y su transmutación (transferencia) energética hecha real por la red de líneas que constituyen las junturas.

El cuerpo es un haz de líneas, no de puntos, no de órganos. Por el cuerpo cruzan las líneas, líneas de intensidad: sólo las intensidades pasan y circulan. Luego, *Las cosas, las personas, están compuestas de líneas muy diversas, y... no siempre saben sobre qué línea de sí mismos están, ni por dónde hacer pasar la línea que están trazando: en una palabra,...* en las personas hay toda una geografía, con líneas duras, líneas flexibles, líneas de fuga, etc.” (Deleuze, 2004, p. 14). Lo que puede definir un cuerpo singular es ese “conjunto de relaciones hechas de movimientos y de reposos, de velocidades y lentitudes, bajo las cuales infinitudes de partes [o cuerpos simples] le pertenecen [le afectan]” (Deleuze, 2005, p. 309). Cuerpo que es arrastrado por una línea, cortado por otro cuerpo, atravesado, penetrado. El cuerpo como materia intensa, como materia capaz de ser afectada.

Ahora bien, las fuerzas, las líneas son esencialmente positivas, creativas, afirmativas. Por ello se dice que componen o producen. Y el cuerpo, como composición, es “trascendental” (que no trascendente) en tanto que es pura fuerza activa. Las fuerzas, las líneas en cruce, pueden pesar, sedimentar, intensificarse; pero también pueden quebrar, hacer fugar, aligerar. El cuerpo no se sabe, se siente; los cuerpos no se alejan sin al mismo tiempo acercarse, los cuerpos se tocan y no dejan de tocarse (como dice Nancy, al mirarse los cuerpos se tocan, se penetran); no se es, por tanto, un cuerpo, pero el cuerpo llega a ser.



Encuentro (M. C. Escher, 1944).

Por otra parte, las fuerzas tienen la cualidad de dominar, de ser activas y de ser dominadas, o reactivas. Y el movimiento de las fuerzas es puro azar, devenir, multiplicidad. “Porque, así como lo uno no suprime ni niega lo múltiple, la necesidad no suprime ni abole el azar. (...) La necesidad se afirma en el azar, en cuanto el azar se afirma a sí mismo” (Deleuze, 2002, p. 42). Y he aquí que el azar no se opone a la necesidad sino a la causalidad y a la finalidad. En la conglomeración de cuerpos están tanto las causas de causas –“todos los cuerpos son causas, causas los unos en relación con los otros, unos para otros (Deleuze, 1994, p. 28)–, como los efectos de efectos –en los cuales los incorpóreos existen como conjugación de los efectos. Y, al mismo tiempo, en tal conglomeración, los cuerpos “adquieren” hábitos, sujeciones, y son habitados, territorializados de una manera u otra.

De esto se desprende que la pregunta por el ser del cuerpo siempre nos lleve a plurales. Y, en cuanto no se trata de llegar a la “verdad”, al verdadero cuerpo, no se puede decir que el cuerpo, como condición sine qua non de la vivencia misma, pueda ser definido absolutamente: o bien esa masa de allí; o bien eso que no piensa, ni siente; acaso eso que está hecho como el mundo... el cuerpo, sólo como entramado, como tejido, como multiplicidad, podrá ser recogido en su maravillosa y compleja “unidad de dominación”, en la que ciertas fuerzas se imponen sobre otras, en la que ciertas líneas pesan sobre otras, en las que –en cualquier instante– podrá huírse y producirse otro cuerpo totalmente diferente.

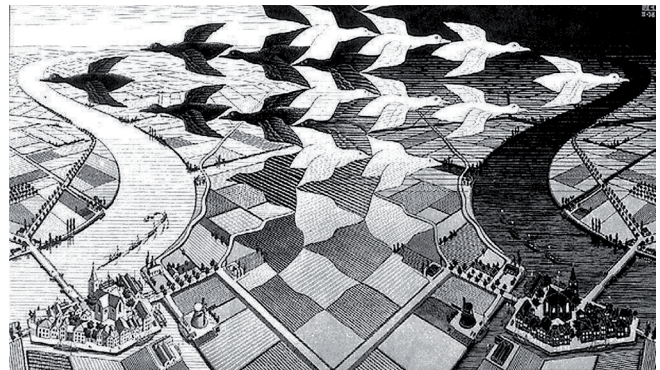
¿qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo

disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay “medio”, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras. Cualquier fuerza se halla en cantidades de fuerza para obedecer o mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación de fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más “sorprendente”, mucho más sorprendente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto “arbitrario” de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, “unidad de dominación” (Deleuze, 2002, pp. 60-61).

Lo que se dice de un cuerpo es que es una composición o una multiplicidad; las fuerzas vienen como líneas que entran en relación para componer “individuos o grupos estamos hechos de líneas, de líneas de muy diversa naturaleza”. El cuerpo es musical. El hombre es musical. El mundo es musical. Somos composiciones de fuerzas; líneas en relaciones de intensidad (en efecto vibramos). Y, cuál es la naturaleza de estas líneas:

Un primer tipo de línea sería segmentaria, de **segmentariedad dura** (en realidad existen muchas líneas como ésta); la familia-la profesión; el trabajo-las vacaciones; la familia-y luego la escuela-y luego el ejército-y luego la fábrica-y luego el retiro... en resumen, todo tipo de segmentos bien determinados, en todas direcciones, cortándonos en todos los sentidos: paquetes de líneas segmentarizados. Pero, al mismo tiempo, tenemos unas líneas de **segmentariedad** mucho más **flexibles**, en cierta medida, **moleculares**. No es que sean más íntimas o personales, puesto que no sólo atraviesan a los individuos, sino también a los grupos y a las sociedades. Son líneas que trazan pequeñas modificaciones, se desvían, es-

bozan caídas o impulsos, sin que por ello sean menos precisas, puesto que incluso llegan a dirigir procesos irreversibles. Más que líneas moleculares segmentarias son flujos moleculares por umbrales o quanta: se franquea un umbral que no coincide forzosamente con un segmento de las líneas más visibles. Pero aún tenemos un tercer tipo de línea, que todavía es mucho más extraña: como si algo nos arrastrara a través de nuestros segmentos, pero también a través de nuestros umbrales, hacia un destino desconocido, imprevisible, no preexistente. Esta línea es simple, abstracta, y sin embargo es la más complicada de todas, la más tortuosa: es la línea de gravedad o celeridad, la **línea de fuga** y de mayor pendiente. En cierto sentido da la impresión de que esta línea surge después, de que se separa de las otras dos, pero eso en el caso de que llegue a conseguirlo, puesto que quizá haya personas que no tienen esta línea, que sólo tienen las otras dos, o que sólo tienen una, que no viven más que en una. En cualquier caso, lo cierto es que las tres líneas son inmanentes, están imbricadas unas en otras. Tenemos tantas líneas enmarañadas como una mano. Somos tan complicados como una mano (Deleuze, 2004, pp.141-142).



Día y noche (M. C. Escher, 1938).

Por ello, es fácil decir también que el cuerpo es “músculo” y “hueso”: alimento-energía-fuerza-intensidad, no como fases de un proceso lineal, sino como simultaneidades, potencias simultáneas de lo real, de lo real material producido por el “deseo” (célula muscular, célula ósea, célula nerviosa = tejido = cuerpo, esto es posible y se realiza fácilmente). Una mirada desprevenida sobre la formación del cuerpo, y sobre la presión y el halo caliente que sobresaltan cuando el cuerpo es rajado en algún lugar de su geografía, acertará en que el cuerpo es una sola y misma cosa desde la tripa hasta la piel: el hueso es inmediatamente cartílago, el cual es inmediatamente tendón, y el cual es inmediatamente músculo, que

es asimismo piel, ojo, nervio. Diente y lengua, aire, luego, balbuceo, sonido, inmediatamente palabra, inmediatamente Otro.

Así, la materialidad que constituye el cuerpo puede ser comprendida, sentida, intervenida de varias maneras o con varias metáforas y homologaciones. Esto no nos debe sonar tan extraño. Si el hueso es lo mismo que el músculo al mismo tiempo no son iguales. Podría decirse, para utilizar la terminología de los actuales discursos sobre la diversidad, son iguales pero diferentes. Una vez más, lo mismo-otro, lo uno-múltiple, el ser-devenir. El uso del cuerpo, su entendimiento. Por qué no: la cosa extensa, los cuerpos son extensos y se encuentran inmersos en la extensión del mundo geométrico; el cuerpo está-en-el-mundo. Y, asimismo, el cuerpo-situado y movable, más concretamente, está-siendo-(en)-el-mundo, y, más precisamente, es extenso, espacial, material en tanto energía fluida, circulante a diferentes velocidades: el movimiento lento de la materia y el movimiento infinito del pensamiento. Inmediatamente lo uno es lo otro.

Y, sin lugar a dudas, la materialidad en devenir situada en un entorno, puede también ser entendida como que el cuerpo es el mundo, o que está hecho de la misma tela de éste (cuerpo-átomo, cuerpo-quantum, cuerpo-onda-partícula). Como sostuviera Maurice Merleau-Ponty:

...visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que se ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo y una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo (1977: 117).

¡El cuerpo, el cuerpo!, grandísimo problema. El cuerpo (como se ve) para nada irreductible; y todo le cabe al cuerpo: dualismo (el cuerpo opositor), monismo (el cuerpo “integral”), las triadas (el cuerpo en triangulación), mecánica del cuerpo (el cuerpo medido), fenomenología del cuerpo (el cuerpo-sujeto), ontología geográfica del cuerpo (el cuerpo es el ahí y el aquí)... el cuerpo resulta ser el enigma evidente, la respuesta insinuada, la pregunta voraz, la holgada incertidumbre. Por eso, lo que nos pre-

guntaremos sin cesar es qué pasa entre los cuerpos. Y (por ahora) nos daremos cuatro respuestas.

Por un lado,

lo que hay en los cuerpos, en la profundidad de los cuerpos, son mezclas: un cuerpo penetra a otro y coexiste con él en todas sus partes, como una gota de vino en el mar o el fuego en el hierro. Un cuerpo se retira de otro como un líquido de un vaso” (Deleuze, 1994: 29).

Por otro lado, como resultados de estas mezclas, los acontecimientos incorpóricos pasaran por la superficie de los cuerpos, permitiéndonos decir que un cuerpo enrojece, verdea, crece, muere... Por otra parte, entre los cuerpos pasa el deseo (“como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa”, Deleuze y Guattari, 1997, p. 159) homologando el mundo y el cuerpo en una elaboración sin freno que determinamos como cuerpo cultural, como organización. Y por otra, pasa la producción deseante del Cuerpo sin Órganos como materia intensiva pura que, no obstante, es improductivo e inaccesible por completo (un límite inmanente); cuerpos que es deseo y gracias al cual se desea; cuerpos aferrados irremediablemente.

Se dirá con plena justificación que el Cuerpo sin Órganos es adyacente al cuerpo cultural y que ambos procesos productivos pueden ser simultáneos. De modo que podemos diferenciar plenamente la realidad “biológica” extensa (que en Occidente ha sido llamada organismo: organización orgánica del cuerpo) de la materia intensiva (que denominamos con Deleuze y Guattari “plano de consistencia o de composición” de alguien que no es un sujeto, ni una persona, ni una forma).

De esta manera, el cuerpo como poder de ser afectado, el cuerpo como lo que puede soportar. Concebimos así, evidentemente, que el cuerpo es materialidad sensible y móvil. Y resulta obvio que debemos hablar de cuerpos o del cuerpo como fenómeno múltiple, como multiplicidad. (Toda ontología del cuerpo ha de ser plural: ¿qué son los cuerpos en su conectividad?)

Entonces, más allá de los insistentes debates entre el ser y el tener cuerpo (que abogan por una “ontología idealista”, es decir, en la que el ser –o el

sujeto- está dado y no producido), más allá de la reiterativa lucha entre los lenguaje de las (así llamadas) “ciencias naturales” y “ciencias sociales” (que para nosotros no son más que yuxtaposiciones de cuerpos culturales en pugna por una sola forma de vivir), e incluso más allá de la perspectiva que afirma variadas representaciones (subjetivas, culturales, históricas) como interpretaciones del mundo de las cosas; más allá de todo esto, existe cierta “ontología geográfica” del cuerpo que no se abstrae a las diligencias de la universalidad, sino que convoca la multiplicidad innegable que el cuerpo exploya en su evidente movilidad y sensibilidad: el cuerpo en su materialidad concreta no es el mismo en ningún continente, en ningún “paisaje bioclimático”, en ningún ambiente; el cuerpo que somos en tanto “humanos”, morfológica y fisiológicamente identificables (caracterizables) no se ha mantenido tan intacto desde hace cuatro millones de años (aproximadamente) como solemos pensar.

El cuerpo no goza de la neutralidad aparente que de él quieren suponer en ocasiones (se debe hablar seriamente de los cuerpos de la medicina, los cuerpos que descansan en las láminas y las figuras tridimensionales que cuelgan de los laboratorios escolares, y, sin duda, de los cuerpos excepcionales, quienes para la cultura occidental no han podido salir de un referente peyorativo). Ni siquiera el cuerpo como composición celular puede ser el mismo; no hay célula igual a otra⁴. Así, cuerpo igual y diferente. Uno-múltiple: multiplicidad. Cuerpo diferenciable e identificable; cuerpo de la identidad siempre fortuita, cuerpo singular y cuerpo “general”, cuerpo penetrable en tanto que exterioridad, cuerpo de piernas largas, cuerpo de manos anchas, cuerpo de cuello grueso, cuerpo de ojos claros, cuerpo de cabello ondulado, cuerpo de redondas nalgas o flácidas tetas,

⁴ En la *Anatomía y fisiología: estructura y función del cuerpo humano* de Gary Thibodeau y Kevin Patton (Madrid: Mosby/Doyma Libros) se lee que, a pesar de sus similitudes en cuanto a su estructura y función, “no existe ninguna célula que represente o contenga realmente todos los elementos especializados que se encuentran en los muchos tipos de células del organismo. En consecuencia, los estudiantes son introducidos en la estructura y función de la célula mediante el estudio de la llamada célula típica o **compuesta**, que presenta las más importantes características de muchos tipos celulares distintos. Tenga presente que, en realidad, no existe tal célula “típica” en el cuerpo, se trata de una estructura compleja creada con fines de estudio” (1995, p. 62).

cuerpo-plegado.

De este modo, en el instante en que cualesquiera fuerzas de todo tipo entran en relación indefectiblemente un cuerpo es compuesto en su multiplicidad; podemos, por tanto, aproximarnos a los sentidos que contiene un cuerpo (material, sensible y móvil) y diferenciar las cualidades (o propiedades) simultáneas y contiguas del proceso de producción de éste, así:

- Cualidad organizativa (formadora, codificadora): cuerpo “organizado” a partir del cual y sobre el cual pensamos y actuamos en la existencia, cuerpo de las relaciones de producción, especificación del **cuerpo-cultural**, el cuerpo-habitante, cuerpo territorializado, el cuerpo-habitado; proceso de organización homológica entre el funcionamiento y la estructura del cuerpo y el funcionamiento y la estructura del mundo (cosmos, naturaleza, sociedad).
- Cualidad residual: cuerpo significado, cuerpo subjetivado, cuerpo apropiado por una “intencionalidad socialmente inscrita”, cuerpo de la “encarnación”, de la “carnosidad” sometida, cuerpo “producto” de las (irremediables) relaciones de poder, cuerpo-residuo de la producción deseante, cuerpo-rostrificado; especificación del **cuerpo-sujeto**, el cuerpo-habituado; cuerpo de la experiencia corporal.
- Cualidad de supresión (de desplegamiento): cuerpo “sin organización”, inconsumible, inapropiable, “sin forma y sin rostro”, sin sujeto, “cuerpo sin imágenes”; cuerpo-vital y cuerpo-viviente; cuerpo de la relación conectiva, cuerpo de la materia igual energía, cuerpo abierto, cuerpo en disposición de plegamientos, cuerpo intensivo, cuerpo que no es el tuyo, ni el mío, **Cuerpo sin Órganos**.

Decir del hombre su cuerpo, es afirmar su multiplicidad (diversidad de singularidades). Pero más aún, es afirmar su posibilidad, su poder de creación (y cambio) de otras formas de vivir. ¿Qué tiene que ver ésto con la “educación física”?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de*

- la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del Sentido*. España: Planeta-Agostini.
- Deleuze, G. (1994). *Crítica y clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2004). *Diálogos*. España: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Editorial Pre-Textos.
- Corbin, A. (2005). *Introducción. En Historia del Cuerpo Volumen 2. De la revolución francesa a la gran guerra*. España: Taurus.
- Engels, F. (1896). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Colombia: Ediciones los Comunes.
- Hubbard, P., Kitchin, R., Bartley, B. y Fuller, D. (2002). Geographies of the body. En, *Thinking geographically: space, theory and contemporary human geography*. Londres: Continuum.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Nancy, J. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Pinzón Castaño, C. (1999). El cuerpo-imagen. El cuerpo como espacio de confrontación cultural. *Maguaré*, 14.
- Sims, M. (2004). *El ombligo de Adán. Historia natural y cultural del cuerpo humano*. España: Ares y Mares.

Referencias de las imágenes

Las imágenes del escrito pertenecen en autoría a M. C. Escher y fueron tomadas del sitio web: <http://www.mcescher.com/>.