

Perspectivas para pensar la relación entre cuerpo y común

Mag. Jorge Rettich

Instituto Superior de Educación Física – Udelar

jrettcih@gmail.com

Con el fin de aportar elementos para pensar una educación del cuerpo, partiremos del siguiente supuesto: la relación entre cuerpo y común está afectada por el problema del lenguaje.

Cuando hablamos sobre el cuerpo no solo nos referimos a lo que hay respecto a esa única cosa en la tierra que habla, sino que determinamos imaginariamente a través de un signo, en ese mismo acto de nombrar aquello como cuerpo, un cierto sentido, el cual en tanto arbitrario (Saussure, 1955), podemos decir que implica un campo de disputa.

El cuerpo como signo se disputa. Diferentes campos de conocimiento tienen algo para decir de él, la antropología, la filosofía y la biología sean quizás los principales. Pero no menor son los planteos de la sociología y la psicología entre otros. Pero en todos los casos, lo que *hay*¹ respecto a aquello que habla, no es capturado por el signo, porque lo real siempre se desplaza haciendo lugar a la falta y lo imposible saber (Behares, 2008a) sobre aquello de lo que se habla.

Por lo tanto lo real del cuerpo no se disputa, sino que simplemente opera dejando un vacío. Siguiendo a Behares (2008a) podríamos decir un imposible saber del cuerpo, que en tanto vacío, ningún signo puede llenar, a no ser en forma puramente ficcional, como en el caso de la ficción didáctica que plantea Behares (2008b). De ahí que en el orden de lo imaginario del signo, la disputa amerita el funcionamiento de la política.

En otro sentido, cuerpo en tanto significante, no puede ofrecernos otra operación que la simbólica, o sea que, a partir de que en tanto significante no significa nada (Lacan, 2017), denota la imposibilidad de delimitarlo en una definición unívoca. Todo intento por definir cuerpo no deja de ser más que una operación imaginaria, e integrarse a un campo discursivo en disputa.

1 Nos referimos a la expresión *hay*, como el sentido mínimo que refiere a una cosa en el intento siempre precario de determinarla bajo ningún significado, digamos así, sin nombre. Para esto nos basamos en el sentido dado por Milner: “La primera, o más bien la suposición uno, pues ya es excesivo darles un orden, es que, por arbitrario que sea, *hay* (...) gesto de corte sin el cual no hay nada que haya. Se nombrará esto real o R. Otra suposición, llamada simbólico o S, es que *hay* *lalengua*, suposición sin la cual nada, y singularmente ninguna suposición, podría decirse. Otra suposición, por último, es que *hay* *semejante*, donde se instituye todo lo que forma lazo: es lo imaginario o I (...) Frente a S que distingue y frente a I que enlaza, R es, por tanto, lo indistinto y lo disperso. (1999, pp. 9-11)

Ahora bien, Agamben acierta cuando plantea concretamente que “(...) no podemos acceder a la infancia sin tropezarnos con el lenguaje (...)”² (2011, p. 65). Esa infancia no es otra cosa que el animal humano como uno con su actividad vital³, o sea, no inscripto aún en el lenguaje, y por lo tanto donde toda experiencia sería muda, sin signo, sin significante y sin real. Si el cuerpo se constituye cuando podemos decir algo sobre aquella cosa única que habla, entonces tal estado de unidad vital sería sin cuerpo, sin aquello que habla, porque si hablara sería cuerpo y ya no uno con su actividad vital.

En este sentido, nosotros proponemos análogamente, partir del supuesto de que no podemos acceder al lenguaje sin tropezarnos con el cuerpo. El cuerpo evidentemente no es una cosa más, porque es lo único entre todo lo que *hay*, que habla. Lo hablante del cuerpo es lo que lo diferencia de cualquier otra cosa que *haya*, de cualquier otra extensión. No son las cualidades físicas o el hecho de ocupar un espacio lo que radicalmente lo diferencia de otras cosas, sino el hecho de que habla. Este hecho, como constata Saussure (1955), no puede ser explicado por alguna función natural o una determinación física. Que se tenga cuerdas vocales posibilita la voz pero no determina que se hable, como si puede ser que los pulmones determinan por un simple reflejo que se respire. Como ya lo explicaba Aristóteles (2005) la voz es un elemento que compartimos con los animales a diferencia del habla. Existen experiencias desafortunadas de quienes teniendo las cualidades físicas, no fueron inscriptos a tiempo en el orden del lenguaje, y la fractura entre la actividad vital y el mundo humano no se realizó. El caso paradigmático es el niño de Aveyron. Una infancia perpetua impide la integración al mundo. Un mundo que en el sentido de Arendt (2013), no es la simple existencia terrenal compartida con otros animales, sino lo propiamente humano. Ahora bien, es el cuerpo el que habla a la vez de ser hablado. El lenguaje no se efectúa sin el lugar en el que se inscribe, y es porque ese lugar habla, que el lenguaje es posible. Ahora, es porque hay lenguaje que el cuerpo que habla

2 La infancia del hombre es para Agamben, lejos de una etapa evolutiva o la niñez, lo inefable, el límite sobre el cual se constituye el hombre, pero algo así como un lugar de producción original: “la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia ‘muda’, es desde siempre un ‘habla’. Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia ‘muda’ en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar” (Agamben, 2011, p. 63).

3 Según el planteo de Agamben: “Imaginemos a un hombre que naciera ya provisto de lenguaje, un hombre que desde siempre fuese ya hablante. Para tal hombre sin infancia, el lenguaje no sería algo preexistente de lo que debe apropiarse, y para él no habría fractura entre lengua y habla, ni devenir histórico de la lengua. Pero por eso mismo, un hombre así estaría inmediatamente unido a su naturaleza, sería desde siempre naturaleza y no encontraría en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia donde pudiera producirse algún tipo de historia. Como el animal, del que Marx dice que “es inmediatamente uno con su actividad vital”, se confundiría con ésta y nunca podría oponerla a sí mismo como objeto (2011, pp. 71-72).

y se puede entender en su existencia como tal y ocupar un lugar en el mundo. Vemos así la imbricada relación entre cuerpo y lenguaje.

El cuerpo emerge problemáticamente, como todas las cosas, cuando el lenguaje pone un corte allí donde había continuidad, ciclo vital. Como podemos decir a partir del Seminario 11 de Lacan (1987), es el efecto del Otro lo que establece la pulsión donde solo había pura necesidad. Así el cuerpo ya no es un hecho natural, sino una constatación inscrita en el lenguaje, por lo tanto en la cultura y la historia. Cualquier significante que intente capturar algo de lo real de aquello que habla, no puede ser más que una operación imaginaria, sea este significante cuerpo, organismo, físico, o cualquier otro, la operación no es diferente, el significado que se le da a aquello que se nombra no es la cosa en sí, sino una imagen acuñada en la cultura: una representación.

El hecho material de que ciertos cuerpos hablen, determinado por la inscripción de estos en el lenguaje, acontecimiento sobre el cual no se puede determinar su origen (Saussure, 1955; Lacan, 2005), implica en la singularidad y no en la homogeneidad, que la pluralidad de seres hablantes, por tanto de cuerpos hablantes como plantea Milner (2013), requiera o determine algo como la política.

Es aquí que para nosotros se entronca la cuestión del cuerpo con lo común. Para esto nos apoyaremos en la forma en que Esposito (2003) se plantea lo común, y con esto la posibilidad de una comunidad entendida en un sentido radicalmente político.

Seguramente el sentido vulgar nos lleva a pensar que lo común respecto al cuerpo es aquellas propiedades que se comparten entre todos los cuerpos, digamos así, una cualidad identificadora que da unidad a un conjunto particular de cuerpos. Aquello que unifica a la totalidad de los cuerpos humanos en contraste con el resto de los cuerpos extensos que existen sobre la tierra. A partir de los postulados que Esposito sugiere, nos ubicaremos en una línea de pensamiento totalmente diferente. Esposito (2003) plantea que lo común, contrariamente a la idea de una propiedad compartida, está determinado justamente por su carácter impropio. O sea, lo común no es una propiedad, ya que en tanto propiedad implica un propietario y alguien que no comparta dicha propiedad. Lo común como impropio, rechaza el aspecto de exclusividad y su efecto de exclusión, que lo común como propiedad compartida establece respecto a quienes quedan por fuera de dicha propiedad. Plantea Esposito: “En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, <<común>> (*commun, comune, common, kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina (...) Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es <<público>> en contraposición a <<privado>>” (2003, pp. 25-26).

De este modo, el recurso etimológico al que recurre Esposito, permite establecer una lógica conceptual que difiere del dominio extendido del término común. Si lo común fuera algo, una cosa que le pertenece a todos, necesariamente entra en una incongruencia. Si le pertenece a todos y nadie queda excluido, no tiene sentido de que se defina por la propiedad de todos, ya que no hay excluidos y por lo tanto quienes no sean propietarios, lo que haría caer su sentido de propiedad. Lo común como lo que le pertenece a todos sería así una tautología, o una contradicción. Para evitar la lógica de la exclusión, hay que pensar lo común no como una propiedad compartida, sino como aquello que no pertenece a nadie, algo impropio. De este modo, sin pertenencia, lo común no es un principio de exclusión, sino justamente un principio que se abre a lo político. En tanto no es propiedad de un conjunto que lo comparte, no es plausible de gobierno, en el sentido que Arendt (2013) planteaba el gobierno en la antigua Grecia como asunto privado, doméstico, del orden de la *oikonomía* (economía) como la distribución de los bienes en una casa.

Lo común, retirado de la posibilidad del gobierno, puede ser pensado justamente en el orden de la política. Así, al no referir a un principio de identidad propia, es la apertura conceptual a lo diferente, a aquello que por no ser propio es radicalmente otro.

no es lo propio, sino lo impropio -o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una desapropiación que invierte y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos (...)

No sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio. De una impropiedad radical que coincide con una absoluta contingencia, o simplemente <<coincide>>: cae conjuntamente. Sujetos finitos -recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su <<afuera>>-. La exterioridad a la que se asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse. Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande (...) Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, un síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto (Esposito, 2003, pp. 31-32).

Como decíamos, lo común se enfoca así como una dimensión específicamente política, y en su seno se produce lo que el concepto comunidad puede representar. Comunidad (*communitas*), que deriva de la misma raíz etimológica que común (*communis*), implica la articulación de dos partes, el *cum* que implica relación, y *munus* que refiere a una carga, deuda, o don a dar. Así Esposito (2003) explica la comunidad como “conjunto de personas a

las que une, no una <<propiedad>>, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un <<más>>, sino por un <<menos>>, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial” (Esposito, 2003, pp. 29-30). Eso que Esposito plantea como lo que más dástricamente caracteriza lo común, eso que plantea como lo otro, nosotros aquí lo analizamos en base a colocar en eso otro de Esposito, el gran Otro que Lacan plantea como “el que a lo largo de los años creo haberlos entrenado para distinguirlo a cada momento del otro, mi semejante. Es el Otro como lugar del significante” (Lacan, 2007, p. 32).

En este sentido, planteamos que es a razón del funcionamiento del lenguaje que algo como lo común en sentido impropio es posible, y que la comunidad no es otra cosa que la forma en que se da la relación específicamente humana en el orden de lo común. O sea, no a partir de compartir una propiedad, sino al encontrarse unos con otros en la apertura dada por la inscripción en el lenguaje. Así la comunidad se torna un espacio para la política, y no una descripción de un grupo particular identificado con determinadas propiedades. Es política porque nos coloca unos frente a otros sin destino ni origen, por lo tanto con la obligación a decidir las formas de convivir.

Es por esto que podemos decir que cuando Nancy plantea que “la comunidad, por el contrario, designaría aquello a partir de lo cual solamente algo como <<el hombre>> podría ser pensado” (Nancy, 2001, p. 52), esa comunidad se está pensando como una estructura que ofrece las condiciones de posibilidad de la cultura y la historia, por lo tanto, para nosotros necesariamente se ve inscrita en el lenguaje.

En el cierre, lo que podemos plantear a partir de estas relaciones inferidas, es que la semántica que establece una relación entre lo común y el cuerpo afirmando las propiedades compartidas, sean estas físicas o culturales, ubican lo común como una propiedad y el cuerpo como efecto de dicha propiedad. En tanto identificable con propiedades, el cuerpo se vuelve la representación de un objeto posible de ser determinado por la voluntad de quienes se autoproclaman propietarios de dicha identidad, o de la descripción de una ciencia que lo determina homogéneamente dentro de una especie, como determinación natural. El resultado político de dicha determinación es el cierre sobre sí mismos en el derecho a una propiedad.

Pero si nos guiamos por la teoría del lenguaje antes expuesta, el cuerpo y lo común, que lo descentran de dichas determinantes, podemos pensar que la relación entre común y cuerpo infiera comprender la dimensión del cuerpo como la dimensión de apertura al Otro, en tanto se inscribe allí, y por tanto en relación con los otros cuerpos igualmente abiertos al contagio del acontecimiento singular del intercambio entre seres hablantes y por tanto cuerpos

hablantes. El resultado político sería la apertura incesante al encuentro con aquello diferente que reclama la apertura a lo común. En última instancia esto nos pone a pensar sobre qué educación del cuerpo se juega entre una y otra.

Bibliografía

- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2013). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles. (2005). *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Behares, L. E. (2008a). Enseñanza-Aprendizaje revisitados. Un análisis de la “fantasía” didáctica. En: Behares, L. E. (dir.) *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber*. Montevideo: Psicolibros Waslala.
- Behares, L. E. (2008b). Materialidades del saber en didáctica, a partir del concepto de “transposición”. En: Behares, L. E. (dir.) *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber*. Montevideo: Psicolibros Waslala.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1987). *El seminario XI. Los cuatro conceptos básicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En: *De los Nombres del Padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El seminario X. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2017). *El seminario III. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Milner, J-C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.
- Milner, J-C. (2013). *Por una política de los seres hablantes. Breve tratado político 2*. Buenos Aires: Grama.
- Nancy, J-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena libros.
- Saussure de, F. (1955). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.