

A propósito de la “revitalización del cuerpo”, o sexo analítico para cuerpos descompuestos

Antonio Dopazo Gallego

“Revitalización del cuerpo” es, desde luego, un rótulo del que nuestros tiempos gustan a menudo de sentirse orgullosos. Pero lo cierto es que si nos dejamos guiar por esa frase de Bergson que tanto impactó al joven Deleuze (o sea, que tenemos los problemas que merecemos y éstos, naturalmente, las soluciones que merecen) podemos resistirnos a la euforia de la época y ver que, en efecto, tenemos los cuerpos que merecemos. En la época de las identidades personales a la carta, los horarios flexibles y los diseños arquitectónicos modulares, en los que literalmente "todo encaja con todo", es una ingenuidad pensar que el cuerpo ha escapado a la lógica analítica que separa y despieza todo por doquier (para interconectarlo después, es cierto). Lo que más bien parece, de hecho, es que el cuerpo mismo se ha convertido en el dócil abanderado de toda una nueva, expansiva y epidémica tendencia al troceamiento.

Asistimos a una revitalización del cuerpo, de acuerdo. La publicidad y las nuevas ciencias de la imagen lo utilizan como el principal reclamo de todo tipo de productos, servicios y actividades. Más aún, el propio cuerpo se ha vuelto producto explícito con las operaciones dermoestéticas y los gimnasios, que lo analizan en partes para *potenciarlas*, aumentarlas, disminuirlas o intercambiarlas. Alguien podría pensar que este nuevo y superficial culto somático prueba la superación de viejos prejuicios metafísicos. Para esta visión optimista, estaríamos ante la efectiva inversión del platonismo y de todas las visiones que consideraban al hombre un ente especialísimo a costa de dejarse precisamente al cuerpo por el camino (en efecto, cuanto más grande, especial e irreductible era el espíritu, más costaba "encajarlo" en una corporeidad que quedaba reducida a recipiente siempre rebosante, insuficiente y prescindible). Dejando a un lado este optimismo, sin embargo, parece más acertado pensar el cuerpo de nuestro tiempo como la realización paroxística de cierta lógica arquitectónica que rige con mano de hierro y que, bajo el eslogan de la flexibilidad o la libre circulación (fórmulas tales como *ready-made*, *self-service*, *plug-and-play*...) ha hecho de él el objeto de una política que lo somete hasta convertirlo no sólo en un "ente entre entes", sino, de forma más específica, en un "módulo entre módulos".

De algún modo, el cuerpo humano se ha visto arrastrado por la epidémica mentalidad

mobiliaria que “trocea” la materia desglosándola en piezas modulares capaces de combinarse e intercambiarse entre sí, encajando las unas con las otras con un máximo de flexibilidad. Muebles, restaurantes de comida rápida, ordenadores, pero también empleos, horarios y hogares se rigen ya por esta lógica modular y compartimentada en la que siempre es posible *añadir un último accesorio* y llevar a cabo *una nueva actividad*. Estamos descuartizados por doquier: vuelos con escala, menús con platos adicionales, cabeceras de prensa maquetadas por sección y artículos divididos en bloques. Carreras universitarias con créditos optativos y de “libre configuración”, videojuegos con “parches” descargables de Internet. Techo solar, pintura metalizada, llantas de competición para nuestro flamante nuevo coche. Curso de idiomas que añadir a nuestra formación, pues “ningún buen currículum está completo”, como saben los gurús en recursos humanos que diseñan las entrevistas de trabajo. Y el cuerpo no está libre de esta lógica troceadora: transplante de órganos; lista de espera para un riñón; sustitución de nariz, dientes, labios; potenciación analítica de músculos en el gimnasio. Sin previo aviso, hasta nuestro cuerpo se ha convertido en un juguete LEGO. Lo que parece haberse vuelto ya imposible, precisamente, es pensar una vida íntegra o un *cuerpo sin órganos*.

No es posible separar cuerpo y política. Toda pregunta acerca del cuerpo acaba por ser respondida en términos de dispositivos de poder que se ejercen sobre él, y si nuestra labor es preguntarnos acerca de a qué clase de cuerpo hemos hecho méritos los habitantes del mundo actual, resulta imposible hacer oídos sordos a lo que Michel Foucault tiene que decir al respecto. En concreto, hay un pasaje de *Vigilar y castigar* que sigue resonando más vivo que nunca:

“el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. [...] El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento [...] puede no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico. [...] Este saber y este dominio del cuerpo constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.”¹

Tecnología política del cuerpo y microfísica del poder que en la actualidad siguen arrojando un cuerpo clínico, dividido más que nunca en órganos susceptibles de ser tomados como objeto de todo un conjunto de ciencias que se ubican desde luego en los hospitales, prisiones y universidades, pero también, de forma más específica, en gimnasios, centros

1 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 32-33.

dermoestéticos y esferas como el marketing y la publicidad. El resultado sería un cuerpo a la carta y en expansión perpetua, logro supremo de una época cuyo dulce castigo es la incompletitud.

Por supuesto, resulta inevitable seguir tirando del hilo de la frase de Deleuze y Bergson y afirmar que cada cuerpo posee la sexualidad que merece. Y continuando con el razonamiento anterior, ¿cuál es el discurso oficial del sexo en un mundo regido por la lógica del corte y la multiconexión? La pornografía nos da una buena imagen de ello: sexo analítico para cuerpos descompuestos. Porque, bien mirado, ¿no se dedican las películas porno a descomponer el cuerpo humano en sus órganos sexuales (en mayor medida, desde luego, el de la mujer) a golpe de cambio de plano? ¿No son todas las entregas del género una labor de carnicería visual ante la que el espectador asiste balbuciente? Es posible. Claro que, puestos a hablar del sexo al que hemos hecho méritos, es imposible dejar de lado la prostitución, y concretamente ese intento por legalizarla y reglamentarla que se ha convertido en bandera de gran parte del progresismo europeo. Curiosa conquista de la izquierda de nuestros días: por un paralogismo de mercado, el cuerpo se convierte de pronto en la valiosa propiedad de un sujeto que lo alquila a terceros en un acto de libertad suprema. ¿Y se suponía que esto era la “revitalización del cuerpo”? ¿Ornamentarlo para hacerlo circular en un mercado que lo reduce a su valor de cambio? A lo que más bien nos recuerda la reglamentación de la prostitución es a una pesadilla filosófica extraída de la combinación de una lectura irresponsable de Marx con otra lectura insensible de Spinoza, arrojando un resultado de cuerpos-producto con los que los varones adultos se componen en un sentido grosero previo pago de una cantidad estipulada. Según el discurso oficial reglamentarista, la prostituta es así un sujeto libre que puede disponer de su cuerpo como patrimonio y alquilarlo como mercancía de la que obtiene un plusvalor. Sin embargo, de la lectura de *El Capital* de Marx hemos aprendido que la libertad del obrero posee una cierta multivocidad: el obrero es libre en tanto posee unos derechos como ciudadano y una dignidad como ser humano (las dos grandes conquistas del proyecto ilustrado), pero también es libre en tanto desprovisto de su atadura con las viejas tradiciones culturales que le ligaban a una tierra. O sea, es libre en tanto desposeído de tierra y condiciones de producción. Y algo de esta multivocidad debe de haber también en la prostituta: libre de vender un cuerpo del que ha sido previamente despojada. Su cuerpo-patrimonio es siempre ya un cuerpo robado, cuerpo cadáver, cuerpo muerto y listo para circular.

Deleuze gustaba de utilizar a menudo una frase de Nietzsche que afirmaba que “de cada cosa, tan sólo me interesan sus formas superiores”. Es en esas formas extremas, a menudo aisladas o marginales, en donde uno puede apreciar con nitidez líneas de fuga y desarrollo,

tendencias adormecidas o puntos focales a los que apunta el presente. El propio Nietzsche solía decir que los lugares más aptos para el pensamiento estaban en las zonas tropicales, alejadas de los climas moderados propios del hombre moral². Y aunque ciertamente es en los climas tropicales donde la política de la prostitución alcanza algunas de sus cotas más elevadas en cuanto a impunidad y desarrollo, en realidad no hay que ir tan lejos para observar un paisaje de prostitución extremo. Irónicamente, es en la tierra de Spinoza, Holanda, donde encontramos el máximo exponente de esta visión cárnica y productiva del cuerpo como patrimonio. Siguiendo el imperativo nietzscheano, podemos proponernos aquí la tarea de pensar Ámsterdam y su barrio rojo, auténtico dispositivo de vigilancia y control de cuerpos que parece coincidir punto por punto con algunas de las páginas más intensas de *Vigilar y castigar*. Lo que extraña, de hecho, es que Foucault no eligiese una foto del Red District como portada de su libro. Miles de turistas visitan a diario este ingenio de microscopía corpórea y relojería sexual, consistente en un espacio previamente allanado, rastrillado y dividido analíticamente en compartimentos yuxtapuestos que descomponen lo que inicialmente era una multiplicidad humana en sujetos individuados en base a sus cuerpos sexuados. El turista sexual hace el papel del vigilante en una cárcel panóptica en la que las prostitutas ocupan el lugar de los reclusos, sujetas a observación permanente y con sus cuerpos analizados clínicamente en órganos sexuales clara y distintamente delimitados. Decía Foucault a propósito del artefacto panóptico que

“El que está sometido a un campo de visibilidad y lo sabe reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento.”³

El barrio rojo es, desde luego, una máquina: máquina de producir cuerpos sexuados y sometidos; presas cercadas que hacen a su vez de cebo para nuevos cuerpos que acuden a la llamada. Artefacto cuyo dominio es, como en el panóptico foucaultiano,

“toda esa región de abajo, la de los cuerpos irregulares, con sus detalles, sus movimientos múltiples, sus fuerzas heterogéneas, sus relaciones espaciales”⁴,

y cuya labor es

“hacer que los cuerpos entren en una maquinaria y las fuerzas en una economía”⁵.

Maquinaria de cuerpos y economía de fuerzas: eso es el barrio rojo, punto focal y forma extrema, casi grosera, de una tendencia que es posible rastrear ya casi por doquier, como si el

2 Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994, «Nueva imagen del pensamiento», a propósito de Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, 197.

3 Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2005, p.206.

4 *Ibid.*, p. 211.

5 *Ibid.*, p. 213.

sexo se hubiera convertido en el cebo idóneo para hacer caer al cuerpo en ese engranaje que lo trocea y lo roba, otorgándole identidades sexuales discretas y cómplices.

Es posible que Foucault haya explicado como nadie el mecanismo de sometimiento de los cuerpos y las fuerzas a maquinarias y economías. Hasta él, la filosofía había padecido de una agudísima hipermetropía, y únicamente Spinoza y Nietzsche la habían hecho descender por debajo de los límites de lo demasiado pequeño para el pensamiento, terreno microfísico que la literatura llevaba acaso siglos explorando. Sin embargo, no es hasta Gilles Deleuze que este discurso se libera de una cierta retórica negativa, expresada siempre en términos de sometimiento, para dar lugar a un discurso de creatividad renovada que la filosofía no había explorado antes. Y resulta imposible no citar aquí uno de los pasajes más edificantes del propio Deleuze, auténtica “Genealogía de la sexualidad”, respecto al momento crucial en que los cuerpos son robados, momento al que también habremos de remitirnos justamente para ir *en busca del cuerpo perdido*:

Pues el problema no es, o no sólo es el del organismo, el de la historia y el del sujeto de enunciación que oponen lo masculino y lo femenino en las grandes máquinas duales. El problema es en primer lugar el del cuerpo -el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles-. Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: "no pongas esa postura", "ya no eres una niña", "no seas marimacho", etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria es a la joven. El turno del joven viene después, pues al ponerle la joven como ejemplo, al mostrarle la joven como objeto de su deseo, le fabrican a su vez un organismo opuesto, una historia dominante. La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa. Por eso, inversamente, la reconstrucción del cuerpo como Cuerpo-sin-órganos, el anorganismo del cuerpo, es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular. Sin duda, la joven deviene mujer, en el sentido orgánico o molar. Y a la inversa, el devenir-mujer o la mujer molecular son la propia joven. La joven no se define ciertamente por la virginidad, sino por una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, por una combinación de átomos, una emisión de partículas: haecceidad. No cesa de correr en un cuerpo sin órganos. Es una línea abstracta, o línea de fuga. Además, las jóvenes no pertenecen a una edad, a un sexo, a un orden o a un reino: más bien circulan entre los órdenes, los actos, las edades, los sexos; producen *n* sexos moleculares en la línea de fuga, con relación a las máquinas duales que atraviesan de un lado a otro. La única manera de salir de los dualismos, estar-entre, pasar entre, *intermezzo*: lo que Virginia Woolf ha vivido con todas sus fuerzas, en toda su obra, deviniendo constantemente."⁶

De lo que *no* se trata, evidentemente, es de promover un retorno al puritanismo que anatemizaba lo corpóreo y entregaba al alma la "parte del león" en el reparto de roles. Ahora bien, desde Foucault sabemos que la modernidad y el proyecto ilustrado sostenían su discurso sobre la dignidad humana en una férrea microfísica del poder, máquina infatigable de

6 Gilles Deleuze, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 10, "Recuerdos de una molécula".

producir cuerpos dóciles y disciplinados que se convertían en pasto de las llamadas ciencias humanas. Y, del mismo modo en que lo resultante de ese programa eran individuos con "alma" (alma como objeto de las ciencias clínicas y positivas), podemos pensar que en la actualidad se ha encontrado el modo de hacer del "cuerpo" el objeto de una política de intercambios, circulaciones y troceamientos. Pero que nadie se lleve a engaño: sólo un cuerpo siempre ya sometido, siempre ya disciplinado, podría ser el dócil soporte de una tal pretensión. Cuerpos clínicos, por tanto, previamente rastrillados o, empleando la terminología de Deleuze, previamente "robados".

Como vemos, la pregunta por la sexualidad se puede responder hoy en términos aditivos y sustractivos, incluso en términos de un álgebra combinatoria de partes. ¿Es, así planteada, una pregunta interesante? Lo que habría que pensar acaso tenga su punto de partida en el hastío de este modelo sumatorio y combinatorio como inicio de la búsqueda de ese cuerpo íntegro robado. Cuerpo anorgánico y no maquínico en el que las fuerzas aún no han sido sometidas a una economía que las equilibra como si de cuadrar un balance se tratara. Un cuerpo que ni da órdenes al alma ni está sometido a sus criterios formales, pues ambas posturas son el resultado de lo que Bergson denominaba un "mixto mal analizado": establecer cortes allí donde no los hay. Podemos pensar que una genuina revitalización del cuerpo, de una "inversión del platonismo", consistiría justamente en ser capaces de llevarlo al punto anterior a su robo por parte de las grandes máquinas de oposición dual: un regreso al cuerpo de la joven. Esa parece una labor para la filosofía de nuestros días, filosofía que, no obstante, tendría que proceder marcadamente en contra del espíritu de la época, de sus excesos y su estupidez. Y, bien mirado, ¿no consiste la filosofía justamente en eso?

Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aún mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querrían, que respectivamente les prohíbe [...] ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía. No les son permitidos ciertos excesos, pero ¿quién, excepto la filosofía, se los prohíbe?⁷

7 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 150.