

Cuerpo, capitalismo y política

Body, Capitalism and Politics

Suárez Ramírez, Daniel

 Daniel Suárez Ramírez
daniel.suarezr@udea.edu.co
Universidad de Antioquia, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 22, núm. 2, 2023
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 06 Diciembre 2022
Aprobación: 03 Abril 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4084557031/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023011>

Resumen: en este artículo se parte del planteamiento de Merleau-Ponty del cuerpo como una existencia ambigua, que no se puede reducir a un mero sujeto o a una mera cosa. Esto lleva a explorar el cuerpo desde ambas perspectivas. En primer lugar, se analiza el cuerpo como un objeto producto de las representaciones del capitalismo cognitivo y del sistema farmacopornográfico de poder descrito por Paul Beatriz Preciado. En segundo lugar, se analiza el cuerpo como sujeto, como elemento que posibilita la acción política, a partir de las reflexiones que han realizado Judith Butler y Jacques Rancière en torno al cuerpo vulnerable y al cuerpo estético, respectivamente. De esta manera, se encuentra que, si bien el cuerpo se encuentra atravesado por los diferentes dispositivos de poder del capitalismo contemporáneo, así mismo en este se encuentra la potencialidad de resistencia y emancipación frente a estos mecanismos.

Palabras clave: cuerpo, política, capitalismo, farmacopornográfico, vulnerabilidad.

Abstract: this article starts from Merleau-Ponty's approach of body as an ambiguous existence, which can't be reduced to a mere subject or a mere thing. This leads to explore the body from both perspectives. In the first place, the body is analyzed as an object product of the representations of cognitive capitalism and the pharmacopornographic system of power described by Paul Beatriz Preciado. In the Second place, the body is analyzed as a subject, as an element that enables political action, based on the reflections that Judith Butler and Jacques Rancière around the vulnerable body and the aesthetic body, respectively. In this manner, it's found that although the body is traversed by the different power devices of contemporary capitalism, also in this is found the potential for resistance and emancipation against these mechanisms.

Keywords: body, politics, capitalism, pharmacopornographic, vulnerability.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía, los filósofos han preferido ocuparse del alma o de la razón humana, dejando a un lado la reflexión sobre el cuerpo. Gran parte de esto se debe a que, desde los inicios de la filosofía griega, el cuerpo fue visto como el lugar de la corrupción y de la inmanencia. Es decir, si se quería lograr la

trascendencia era necesario someter el cuerpo a una serie de reglas y normas, de tal manera que fuera posible alcanzar las facultades mentales de la virtud y el conocimiento. Este olvido del cuerpo se debió principalmente al dualismo mente-cuerpo inaugurado por Platón y continuado por Descartes. Como lo expresa García (1988), en el Fedón se expresa una mayor contraposición entre alma y cuerpo, ya que mientras la primera aparece como lo espiritual, lo racional y lo vital, el segundo aparece como un fardo producto de las torpezas del conocimiento sensible, los apetitos y las tensiones pasionales. Tal y como se puede apreciar en la siguiente cita:

[E]n tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos [...] Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de este [...]. [S]iendo esclavos de sus cuidados (Platón, 1988, p. 44).

Desde el Fedón el alma y el cuerpo aparecen como dos sustancias antagónicas capaces de existir separadas la una de la otra. Elemento que será reforzado por la filosofía de Descartes, quien “[a]l distinguir radicalmente la *res extensa* (la sustancia extensa) de la *res cogitans* (la sustancia pensante, el yo, el cogito) [...] retoma así el dualismo platónico” (Marzano, 2008, p. 8). Descartes coloca en la sustancia pensante el atributo del pensamiento, que permite alcanzar la verdad, mientras que, en la sustancia extensa, a la cual pertenece el cuerpo, la reduce a la mera materialidad de los sentidos engañosos.

De acuerdo con Marzano (2008), es a partir de la revolución fenomenológica, acaecida a comienzos del siglo XX^[1], que el cuerpo adquiere una relevancia central dentro de las reflexiones filosóficas, ya que los fenomenólogos adoptaron una visión más compleja de la corporalidad, oponiéndose a la concepción de la filosofía clásica en la que el cuerpo es visto de una manera reduccionista, como un simple instrumento.

De esta manera, en las reflexiones filosóficas de Merleau-Ponty (1993), en torno al cuerpo, este aparece como una existencia ambigua en la medida en que no se puede reducir a un mero sujeto o a una mera cosa, ya que el cuerpo sería tanto sujeto como cosa, “se existe como cosa o se existe como consciencia. La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo” (p. 215). Es una cosa, ya que en cuanto objeto material aparece inscripto en el devenir del mundo, pero así mismo el cuerpo es sujeto, debido a que es el dispositivo a través del cual podemos acceder al mundo que nos rodea, es el signo de nuestra subjetividad y humanidad (Merleau-Ponty, 1993). En este sentido, a diferencia de los demás objetos del mundo material, no podemos tomar distancia frente a nuestro cuerpo, pues él mismo está implicado en la acción y la contemplación.

Por lo anterior, como lo expresa Marzano (2008), el cuerpo no nos pertenece como objeto en cuanto es el producto de las representaciones sociales y culturales que los otros construyen desde afuera, pero al mismo tiempo nos pertenece como sujeto, pues al ser seres encarnados este nos permite tener una experiencia del mundo, tanto de placer como de sufrimiento (pp. 3 y 4).

Es precisamente en este estatuto ambiguo del cuerpo en el cual se suscribe el presente artículo pues, si seguimos los planteamientos de Merleau-Ponty (1993), no podríamos comprender el cuerpo si no lo observamos desde esta doble perspectiva, es decir, en tanto objeto como sujeto. Es por esto por lo que el presente artículo se divide en dos momentos: en el primero se busca mostrar como el cuerpo puede devenir en un objeto extraño, en cuanto hace parte de los procesos de producción de subjetividad del capitalismo cognitivo contemporáneo y la farmacopornografía. En segundo lugar, se pretende mostrar como en el mismo cuerpo, por medio del cual somos dominados y sometidos, puede existir el propio potencial emancipatorio, a partir de las reflexiones de Judith Butler y Jacques Rancière.

2. EL CUERPO COMO OBJETO

Para Fernández-Martorell (2018), en su texto *Capitalismo y cuerpo*. Crítica de la razón *masculina*, el mundo contemporáneo presenta la existencia de un cuerpo soberano, ya que los movimientos feministas y LGBTI de los años sesenta y setenta lograron quebrar la idea de la existencia de un cuerpo natural, en el que existe la correspondencia entre el sexo y el género, permitiendo así el afloramiento de múltiples corporalidades.

Lo que se ha hecho público ante la presencia del cuerpo soberano no solo es que el cuerpo dual ha sido desbordado, sino que no existe un cuerpo verdadero más allá de la ley sociocultural. Así que cuando la ley, desde dentro de sus términos, se vuelve contra sí misma, se producen permutaciones inesperadas. Se reinterpreta la propia ley, y entonces el cuerpo se emancipa hacia un futuro abierto de posibilidades (Fernández-Martorell, 2018, p. 171).

Sin embargo, cuando se analizan los planteamientos de algunos de los principales autores del capitalismo cognitivo^[2] como Maurizio Lazzarato (2011); Franco Berardi (2003); Mark Fisher (2009); o Morini (2014) se puede encontrar que, por el contrario, es difícil hablar de un cuerpo soberano debido a las dinámicas de dominación contemporáneas, ya que como lo expresa Beatriz Preciado (2008), en el *Testo yonqui*, el cuerpo ha entrado a formar parte de los circuitos del capital, siendo hoy en día el principal lugar sobre el cual se cruzan los diferentes dispositivos de dominación del sistema capitalista.

La idea del cuerpo como un fardo que se encontraba en los principios de la filosofía no ha desaparecido dentro de la modernidad, pues en el capitalismo contemporáneo sigue existiendo una necesidad de liberarse de los constreñimientos del cuerpo, de no estar sometido a sus debilidades, a sus obligaciones, pero ya no en nombre del conocimiento y la virtud, sino del poder y la libertad (Marzano, 2008, pp. 9 y 10). Para Morini (2014), en el sistema capitalista contemporáneo se producen dos formas de corporalidades contradictorias. Por un lado se exige la necesidad de constituir un cuerpo anoréxico, en un sentido metafórico, un cuerpo controlado y dominado a través de una serie de regímenes alimentarios, ejercicios físicos y cirugía estética, de tal manera que el sujeto pueda emanciparse de este para que no se constituya en un fardo que impida mantenerse en los circuitos de producción; por esto la belleza, en el capitalismo contemporáneo, no es un simple valor estético, sino que es también un valor competitivo del mercado, pues evidencia la capacidad de dominarse a sí mismo de dominar el propio cuerpo. Pero, por otro lado, se encuentra el cuerpo obeso, también en un sentido metafórico, el cual es sometido por los deseos de las redes sociales, el consumismo y la liturgia del shopping; no obstante, este no puede ser concebido como un cuerpo descuidado, ya que también es un cuerpo trabajado por la publicidad, el marketing y las redes sociales (pp. 151-152).

En un capitalismo como el contemporáneo, en el cual se rompen las barreras del espacio y el tiempo, producto de la hiperaceleración del ciberespacio,^[3] en el cual los cuerpos humanos interactúan con una gran cantidad de información y estímulos que se transmiten a través de los dispositivos tecnológicos. El cuerpo se constituye en un fardo en la medida en que, al ser parte del cibertiempos, está atado a las dimensiones del espacio y el tiempo por lo cual es incapaz de acelerarse a la velocidad del ciberespacio, no pudiendo procesar la masa de información y estímulos que se están moviendo constantemente por este (Berardi, 2003, pp. 41-43). De ahí que, como expresa Marzano (2008, p. 12), para los aficionados de la realidad virtual el cuerpo es un fardo que fastidia, pues impide trascender las dimensiones del espacio y el tiempo para poder asimilar toda la información necesaria que ofrece el mercado virtual (p. 12).

Sin embargo, este fastidio frente al cuerpo por su incapacidad para cumplir con las demandas de información y estímulos del ciberespacio no es exclusiva de los aficionados a la realidad virtual, pues como lo expresa Fisher (2009, p. 91), en su texto *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, el cuerpo también se constituye en un obstáculo para los trabajadores modernos frente a las demandas del mercado de trabajo contemporáneo, ya que el ciberespacio ha vuelto obsoleta la distinción, del capitalismo fordista, entre el tiempo del trabajo y el tiempo del ocio, pues con los correos electrónicos, Facebook o Wasap se espera que el individuo pueda responder a las exigencias del trabajo en cualquier lugar y tiempo, haciendo que el trabajo

se expanda sin límites, haciendo que este consuma todos los espacios y tiempos del individuo, llevando a una sobre exigencia corporal para poder cumplir con las múltiples demandas, lo que produce enfermedades como la depresión, la ansiedad, los ataques de pánico, el déficit de atención, etc. (p. 91).

De hecho, como lo expresa Morini (2014), en el capitalismo cognitivo se ha venido dando una especie de devenir mujer del mundo del trabajo, pero esto no se debe a la inclusión de la mujer en el ámbito laboral, sino que las históricas condiciones de precariedad que han vivido las mujeres a lo largo de la historia (donde el valor de su trabajo producido no se corresponde con la remuneración recibida. Incluso en el trabajo doméstico o de reproducción, sin ningún tipo de remuneración), se han vuelto un fenómeno generalizado para la mayoría de la población en el ámbito laboral (p. 85).

Con la precariedad generalizada, convertida en elemento estructural del capitalismo contemporáneo, el «devenir mujer del trabajo», es decir, la fragmentación de la prestación y la subsunción total, que las mujeres han experimentado en el curso de diferentes épocas en el mercado de trabajo, acaba por ser un paradigma general, con independencia del género (Morini, 2014, p. 85).

Una de las condiciones fundamentales que se presentaban en el trabajo doméstico que consistía en la ausencia de una jornada de trabajo clara y definida, se ha vuelto una generalidad producto de la ciberespacialización del trabajo. En este sentido, en el capitalismo contemporáneo se han venido borrando las fronteras entre el trabajo productivo y el trabajo reproductivo, pues con la invasión del trabajo en el hogar (producto de las tecnologías mencionadas anteriormente) no es posible diferenciar en qué momento se inicia y se culmina el trabajo productivo o reproductivo (Morini, 2014, pp. 94-95). De hecho, esta desaparición de las fronteras entre el trabajo productivo y el reproductivo se ha hecho aún más latente en esta década que comienza, producto del fenómeno de la pandemia generada por la COVID-19 y la generalización del teletrabajo en una gran cantidad de profesiones. Los sujetos, hoy en día, deben de estar conectados en labores relacionadas con el trabajo, al mismo tiempo que deben estar pendientes de sus hijos, de sus mascotas y de las diferentes labores que se presentan en el ámbito del hogar, con lo cual la clásica distinción entre casa/oficina desaparece, pues el hogar deviene en ámbito de trabajo y lugar de descanso, o sea, los individuos no logran percibir en qué momento comienza el trabajo productivo y comienza el reproductivo y viceversa.

Con relación a lo anterior, vale la pena destacar una experiencia personal en el ámbito laboral. Como docente, antes de la pandemia, tenía un horario fijo de trabajo, después de las cuales podía desatenderme de cualquier cuestión relacionada con este y ocuparme de labores relacionadas con el ámbito de mi hogar. Sin embargo, a partir de la implementación de la educación virtual, si bien mi horario laboral sigue siendo el mismo, no es claro en qué momento comienza y culmina mi labor, ya que a cualquier hora es posible que lleguen llamadas, mensajes o correos electrónicos a los cuales es imperioso responder. Además, muchas de estas labores se mezclan con las labores de mi hogar, es decir, no es claro en qué momento comienza y culmina mi trabajo productivo y en qué momento inicia y culmina mi trabajo reproductivo. Esta situación no es un asunto exclusivo de la profesión docente, sino que ha ocurrido en muchas otras profesiones en las cuales se ha implementado la práctica del teletrabajo.

Por lo anterior, los dispositivos cibernéticos exigen tener un cuerpo en forma, saludable y atento, que no vaya a ser sometido por la enfermedad física o mental, que pueda tener la capacidad de manejar sus emociones, el estrés y de ocuparse de múltiples labores al mismo tiempo (multitasking), tanto productivas como reproductivas, para que pueda estar al tanto de las múltiples informaciones que se están moviendo por el ciberespacio. De hecho, las dinámicas de producción del capitalismo contemporáneo se interesan tanto por lo que hace el cuerpo durante el tiempo de trabajo, así como las labores que realiza durante el tiempo de ocio, ya que este tiempo no puede ser invertido en labores que lo puedan poner en riesgo y puedan llevar a que no siga produciendo, sino en labores que lo entrenen para estar más saludable y atento^[4]. Para esto el capitalismo contemporáneo ha diseñado mercados como el de los gimnasios, la cultura *fitness* y la comida saludable; ha puesto de moda la meditación y el yoga para mejorar las dolencias del cuerpo y tener una mayor atención.

Pero la captura del cuerpo, por parte del capitalismo cognitivo contemporáneo, no se queda simplemente en la mejora de las capacidades cognitivas. Como lo ha mostrado Beatriz Preciado (2008), en su *Testo Yonqui*, los diferentes teóricos del capitalismo cognitivo se han centrado solo en una mirada del cuerpo hacia arriba, es decir, en la captura de las capacidades cognitivas que ha logrado el capitalismo contemporáneo, dejando a un lado una mirada del cuerpo hacia abajo.

“[L]a mayoría de estos análisis [los del posfordismo] se detienen en la descripción de esta nueva forma de producción cuando llegan a la cintura” (Preciado, 2008, pp. 34 y 35), olvidándose de cómo el capitalismo, a través de un sistema farmacopornográfico de poder, logra explotar los aspectos vinculados con el deseo, la excitación, el placer y la sexualidad, llevando a que los cuerpos se muevan buscando nuevas experiencias, nuevos productos que consumir, nuevas drogas, etc.

De hecho, este análisis de la captura de la corporalidad, por parte del capitalismo a partir de las capacidades cognitivas, termina siendo un análisis incompleto y lleva, precisamente, a ciertas ingenuidades sobre el proceso de dominación capitalista moderno, tal y como se puede apreciar en la interpretación que realiza Franco Berardi (2003) de los procesos de dominación contemporáneos. Pues, para el filósofo italiano, la disyunción expuesta anteriormente entre el ciberespacio/cibertempo genera un problema en el funcionamiento del sistema económico, debido a que el propio sistema está destruyendo las capacidades cognitivas que busca explotar. Producto de la sobre estimulación que genera el flujo de información del ciberespacio y la competencia, que exige el sistema económico, conlleva a que comiencen a presentarse patologías en los individuos, como la depresión, el déficit de atención, la ansiedad, los ataques de pánico, etc., lo cual produce que se pase de la depresión individual a la depresión económica y social. “La depresión psíquica del trabajador cognitivo individual no es una consecuencia de la crisis económica, sino su causa” (Berardi, 2003, p. 20).

Sin embargo, ¿por qué el sistema económico destruye las capacidades que el mismo quiere precisamente someter? ¿Quién se beneficia con la producción de cuerpos depresivos e hiperexcitados que produce el capitalismo contemporáneo?

La respuesta a las anteriores preguntas se puede encontrar en la descripción de Beatriz Preciado (2008) sobre el sistema farmacopornográfico de poder. En este concepto se reúnen los dos principales elementos que producen la subjetividad contemporánea. Para Preciado (2008) en primer lugar estarían los fármacos, tanto legales como ilegales, los cuales a través de un proceso de gobierno molecular constituyen nuestra forma de percepción y pensamiento sobre la realidad. Por consiguiente, en el mundo contemporáneo, se pueden encontrar subjetividades que se encuentran definidas por la sustancia que domina su existencia: sujetos fluoxetina, sujetos cannabis, sujetos alcohol, sujetos silicona, sujetos testosterona, etc (Preciado, 2008, pp. 32-33). Podría decirse que los fármacos son, precisamente, los dispositivos que ofrece el sistema para que los individuos puedan mantener sus cuerpos constantemente en acción, en movimiento, para que puedan mantener las necesidades de competitividad y de trabajo que exige el sistema económico.

En segundo lugar, nuestras subjetividades están ampliamente establecidas por una gran cantidad de dispositivos semiótico-técnicos de carácter pornográfico que determinan nuestra percepción de la realidad. Sin embargo, es necesario aclarar que cuando Preciado (2008) habla de la preponderancia de lo pornográfico en las formas de producción de subjetividad del capitalismo contemporáneo, no hace referencia al alcance que ha tenido el negocio de la pornografía en nuestro mundo, sino a que la mayoría de los procesos de producción y de consumo funcionan a través del modelo pornográfico. Es decir, toda actividad productiva y de consumo nos debe causar placer, excitación o emoción (Preciado, 2008, pp. 35-37). Es por esto que, para el filósofo español, hoy en día no es pertinente hablar de fuerza productiva, pues el principal motor del capitalismo no estaría en la explotación de la fuerza de trabajo, sino en la explotación de la *potentia gaudendi* (potencia excitable^[5] o potencia orgásmica), esta es una potencia que no puede ser poseída por ningún sujeto en particular, pues surge de la interacción de los sujetos con los dispositivos semiótico-técnicos de carácter virtual, tecnológicos y farmacológicos que ofrece el sistema (Preciado, 2008, pp. 38-44).

Los individuos entran a hacer parte de los circuitos del capital, ya no a través de la venta de su mano de obra, sino a través de la producción de excitación, placer o emoción en los demás, es decir, a través de la explotación de la *potentia gaudendi*. Así, el cuerpo entra a formar parte de los circuitos del capital y del mercado, esto no quiere decir que antes el cuerpo no hacía parte de los mecanismos de dominación de capital, pues como lo había mostrado Foucault (2002), en su texto *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, la domesticación y normalización del cuerpo ya eran aspectos centrales dentro de la dominación capitalista desde sus inicios. Sin embargo, acá ya no se trata de un cuerpo normalizado y disciplinado, cuyos deseos deben ser controlados para que la energía sea utilizada en la producción de mercancías del capital; aquí de lo que se trata es, por el contrario, de desatar los deseos y la excitación del cuerpo para que a su vez este produzca deseos y excitación en otros cuerpos. Y para producir esa *potentia gaudendi* es necesario tener un cuerpo que no solo sea sano, atento y saludable para mantenerse en la exigencia de los mecanismos de producción capitalista; sino también un cuerpo que pueda ser deseado, que pueda generar excitación en los otros y por lo cual es necesario transformar a través de los mecanismos farmacológicos (botox, viagra, silicona, testosterona, etc.), o a través de la cirugía estética, para así exhibirlo en los dispositivos pornográficos del Facebook, Instagram, Twitter, Youtube, etc.

Es por eso que, como lo expresa Morini (2014, p. 134), estamos viviendo en un amplio contexto prostitucional, haciendo que este trabajo ya no sea exclusivo de quienes se dedican al trabajo sexual, sino de la mayoría de las profesiones, por lo cual desaparecen las fronteras entre el trabajo sexual y el trabajo “normal”. En el mundo contemporáneo se ha hecho fundamental la prostitución de uno mismo, pues si se quiere entrar a los circuitos del mercado todo debe ser vendible, no solo las capacidades cognitivas, sino el propio cuerpo. De esta manera, se da una hibridación entre los *reality shows* y la vida cotidiana, pues los individuos están dispuestos a que las cámaras entren a su cotidianidad, están dispuestos a mostrar lo que hacen en su día a día, pero sobre todo a exhibir su cuerpo erótico, su cuerpo tonificado y bello como nuevo mecanismo de explotación económica, buscando ya no solo el incremento de las audiencias, sino los *likes*, el aumento en el número de seguidores, los comentarios positivos, etc. Y esto es necesario, ya que los individuos son cada vez más conscientes de que su inserción en el mercado laboral depende, precisamente, de factores físicos: la forma de presentarse, de vestirse, la forma de la cara, el cabello, la delgadez, etc. Por lo cual este cuerpo erótico no puede ser dejado al azar.

David Hamermesh, de la Universidad de Texas, hace tiempo que trabaja sobre la cuestión de la «mensurabilidad» del valor de la belleza en el mercado de trabajo [...]. Cruzando los datos de los salarios y las apariencias se ve que los «guapos» ganan más que los feos [...]. La diferencia general entre chicas bellas y feas en el mundo llegaría al 41 %. La misma investigación muestra también la correlación entre estatura y salario. En Estados Unidos el 25 % de la población con mayor altura gana un 10% más respecto del 25% de menor estatura (Morini, 2014, p. 138).

Pero el sistema farmacopornográfico no solo explota a los cuerpos vivos, sino que también saca rédito de los cuerpos muertos. En realidad, dentro del sistema farmacopornográfico no importa si los cuerpos están vivos o muertos, pues un cuerpo muerto puede seguir produciendo valor, siempre y cuando se pueda integrar en los circuitos bioelectrónicos de la excitación global (Preciado, 2008, p. 40). Un claro ejemplo de lo anterior se encuentra en la figura de Marilyn Monroe, a pesar de que ya han pasado casi sesenta años de su muerte, su cuerpo y su figura siguen circulando por los diferentes dispositivos tecnológicos del sistema; con su cuerpo aún se puede seguir produciendo potencia orgásmica o excitable. Es por lo anterior que el sistema farmacopornográfico va más allá, incluso de la descripción de la biopolítica que realizaba Foucault, pues a la biopolítica solo le importa el hacer vivir y el dejar morir, es decir, se ocupa de los cuerpos vivos; mientras que el sistema farmacopornográfico, no solo es una biopolítica, también una tanatopolítica, ya que no solo saca valor de la subjetividad de los vivos, sino de los cuerpos muertos (Preciado, 2008, p. 40).

Sin embargo, esta no sería la única diferencia entre la biopolítica de Foucault y la farmacopornografía que presenta Preciado. Mientras que en la sociedad disciplinar, configurada por la triada: espacio, saber y poder; las tecnologías que controlan el cuerpo lo hacen desde el exterior, a través de una sutil red carcelaria constituida por una serie de encerramientos extrapenales (hospitales, escuelas, cárceles, centros psiquiátricos,

fábricas, etc.) que configuran la corporalidad (Perea, 2013). En el sistema farmacopornográfico las tecnologías (que se caracterizan por su liquidez, viscosidad, ligereza y velocidad; que pueden ser inyectadas, aspiradas o incrustadas en los cuerpos) entran a hacer parte del cuerpo, devienen en cuerpo, o sea, son inseparables de este:

[El] poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona y su acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o la descodificación social de nuestra feminidad y masculinidad (Preciado, 2008, p. 67).

De esta manera, estas tecnologías establecen la forma como percibimos, sentimos y pensamos, pero esto no solo sucede frente a los dispositivos farmacológicos, sino también con los dispositivos semióticos de la pornografía, el cine, la televisión y las redes sociales. Gran parte de las cosas que deseamos y pensamos de nuestra existencia, están definidas por los modelos y arquetipos establecidos por estos sistemas semióticos de control. Es por esto por lo que el cuerpo ya no habita los lugares disciplinarios, sino que es habitado por estos.

3. EL CUERPO COMO SUJETO

En el apartado anterior se ha explorado el cuerpo como objeto, es decir, el cuerpo en cuanto objeto extraño, objetivado o ausente en cuanto producto de los dispositivos de poder simbólicos, semióticos, farmacológicos y tecnológicos del capitalismo que fabrican nuestras emociones, sentimientos y deseos. En el presente apartado, se pretende mostrar el cuerpo ya no como objeto sino como sujeto, el cuerpo como posibilidad de la experiencia, como posibilidad de acceso al mundo y de encuentro con los otros; el cuerpo como posibilidad de resistencia para transformar las condiciones de existencia y de dominación. Para esto pretendo partir del planteamiento de autores como Butler y Rancière, en los cuales se puede encontrar la corporalidad como posibilidad de la acción política.

Tal y como se podía observar, en el apartado anterior, dentro de las dinámicas de dominación del capitalismo contemporáneo se busca construir un cuerpo en cierta medida invulnerable, de tal manera que sus necesidades biológicas y físicas no se conviertan en un obstáculo para mantenerse en las dinámicas de producción y consumo del capitalismo contemporáneo. Sin embargo, dentro de los planteamientos de Judith Butler (2017), en torno al cuerpo, existe precisamente una reivindicación de la vulnerabilidad como elemento central de la acción política. Desde la publicación de *Cuerpos que importan*, Butler (2002) ha buscado rescatar las características físicas, biológicas y anatómicas de nuestra corporalidad que hacen nuestra vida precaria y vulnerable. La precariedad y la vulnerabilidad son una condición ontológica de nuestra existencia, ya que la posesión de un cuerpo nos expone a la enfermedad, las lesiones corporales o la muerte, producto de procesos que escapan a nuestro propio control.

Así mismo, la precariedad es una condición políticamente inducida, ya que nuestro cuerpo para su subsistencia depende de infraestructuras económicas (alimentación, vivienda, salud, pensión, etc.), políticas, sociales y tecnologías que son fundamentales para su existencia, de ahí que cuando estas infraestructuras son quebradas por decisiones políticas (como la privatización de los servicios de salud, pensión y educación por parte de la economía neoliberal) se genera que algunos cuerpos sean más vulnerables que otros, pues son sometidos a la pobreza, el hambre o a sufrir violencia por parte de otros grupos sociales (Butler, 2009, p. 15). Por lo que la precariedad “no es más que la distribución diferenciada de la precariedad” (Butler, 2017, p. 40).

No obstante, la precariedad y la vulnerabilidad no solo tienen esta connotación negativa dentro del pensamiento de Butler, ya que, como lo ha ilustrado en *Cuerpos aliados y lucha política*, la precariedad se ha convertido en un factor aglutinante, pues ha permitido las alianzas de grupos sociales (como la población LGBTI, los desempleados, los ambientalistas, los estudiantes, etc.), cuyo elemento en común es haber sido desechados por los procesos de precarización del capitalismo contemporáneo (Butler, 2017, p. 34).

Pero la vulnerabilidad del cuerpo, producto de su dependencia frente a las estructuras económicas, sociales y políticas que permiten nuestra existencia, se constituye en la posibilidad de lo político, en la medida en que esta vulnerabilidad no es solo frente a estas estructuras sino, también, frente a los otros. Para Butler (2017, p. 151), el cuerpo tiene siempre una relación extática (fuera de sí mismo), ya que este siempre se encuentra desposeído, no solo porque el cuerpo pueda ser despojado de su lugar, sustento, derechos, refugio, tierra, sistemas de protección, tal y como ha sido explicado anteriormente; sino también por los sentidos que posee el cuerpo, los cuales nos permiten estar en contacto con el mundo y con la alteridad. De esta manera, no habría solo un “convertirse en desposeído”, sino un “ser desposeído” en la medida en que los otros siempre nos desposeen de nosotros mismos, estos nos están constantemente interpelando con sus acciones tanto físicas como de lenguaje, con lo cual mueven nuestras pasiones, nuestra furia, amor, ambición y éxtasis (Butler & Athanasiou, 2017, pp. 15-24).

[E]l aspecto limitado y vivo del cuerpo es la condición de toda exposición al otro; del verse expuesto a la seducción, la pasión y el dolor; expuesto en formas que nos sostienen, pero también en otras que pueden destruirnos. La exposición del cuerpo nos muestra, por tanto, su precariedad (Butler, 2017, p. 112).

De hecho, este sentido de desposesión, de “ser desposeído”, ha sido ampliado por Butler (2017) en su texto *Cuerpos aliados y lucha política*, a partir del concepto de persecución de Lévinas. La persecución hace referencia a una demanda ética que se nos impone en contra de nuestra propia voluntad. Somos perseguidos por los otros, porque somos vulnerables, en la medida en que estamos sujetos a las reclamaciones de los otros, que no podemos prever y ante las cuales debemos responder. Pero, si respondemos es porque en nosotros ya se encuentra esa capacidad de respuesta, la cual se da gracias a nuestra corporalidad vulnerable que nos permite tener sensibilidad frente al sufrimiento y el dolor del otro (Butler, 2017, pp. 13-14).

De esta manera, podría decirse que el concepto de desposesión en Butler marca la ambigüedad del cuerpo, planteada por Merleau-Ponty (1993) en la introducción del presente ensayo investigativo. Como expresan Butler y Athanasiou (2017) “Ese mismo término [desposesión] no podría seguir siendo un ideal político no ambivalente” (p. 12), ya que por un lado marca ese carácter objetual de nuestra corporalidad en la cual somos desposeídos por los sistemas económicos y políticos de poder, al eliminarse los soportes vitales para nuestra existencia, con lo cual se aumenta nuestra precariedad; pero por otro lado, la desposesión marca también ese cuerpo subjetivo a partir del cual nos encontramos y nos relacionamos con los otros “ser desposeído” que lleva precisamente al encuentro con el mundo y los otros marcando la posibilidad de la acción política.

El dilema de ser conmovido por lo que uno siente, ve y entiende es siempre uno en el que se encuentra al sí mismo transportado hacia cualquier lado, hacia otra escena o hacia un mundo social donde uno ya no es el centro. Y esta forma de desposesión es constituida como una forma de receptividad que da lugar a la acción y a la resistencia, a ese aparecer uno con otro, con otros, en un esfuerzo que demanda el fin de la injusticia (Butler y Athanasiou, 2017, p. 13).

Esto abre una perspectiva bastante interesante frente al tema que nos ocupa en el presente artículo, ya que como se había visto en el apartado anterior, los dispositivos semióticos pornográficos del capital, si bien tienen la capacidad de modelar nuestros cuerpos a través de los flujos de información que se mueven a través de los dispositivos tecnológicos, como celulares, computadores, cámaras, redes, también pueden devenir en espacios para que surja la resistencia política frente a las formas de dominación. Ya que, a través de estos mismos dispositivos, podemos ser interpelados y perseguidos por los otros, en la medida en que allí también se presentan imágenes de cosas que no queremos o no esperábamos ver relacionadas con el sufrimiento de los otros (el hambre, la guerra, la violencia, la desposesión, etc.) y que desposeen nuestro ego, nuestro yo, imponiéndonos obligaciones éticas sin nuestro consentimiento y que nos impulsan precisamente a actuar en pro del dolor y el sufrimiento de los otros, que incluso pueden no estar próximos a nosotros en un sentido físico, ni formar parte de nuestra comunidad, pero de los cuales sentimos ese dolor como nuestro.

Vivimos una época en que, muy a pesar nuestro y de nuestras posibles intenciones, nos vemos asaltados por imágenes de un sufrimiento lejano que disparan nuestra preocupación y nos impulsan a actuar; es decir, que expresamos nuestra oposición y nuestra profunda resistencia a esos actos violentos valiéndonos de medios políticos (Butler, 2017, p. 104).

En el contexto colombiano se pueden encontrar varios ejemplos de cómo las imágenes que circulan por los dispositivos pornográficos pueden interpelarnos frente al dolor de los otros generando movilizaciones de carácter político. El primero, sería el caso del abogado Javier Ordoñez el cual fue sometido y asesinado brutalmente por algunos policías, en el barrio Villa Luz en Bogotá, el 9 de septiembre de 2020, en medio de un procedimiento policial. Todo el proceso de tortura que sufrió el abogado fue grabado por una cámara de celular y divulgado posteriormente en las diferentes redes sociales, lo que generó, en términos de Butler, un proceso de interpelación y de desposesión de los cuerpos, pues en diferentes ciudades del país el hecho generó un alto nivel de repudio e indignación que llevó a diferentes manifestaciones, principalmente en la ciudad de Bogotá, que terminó en la quema de 22 CAI de la policía, incluido el del barrio Villa Luz, donde fue asesinado el abogado (BBC News Mundo, 2020).

Un segundo ejemplo, es el caso del estudiante Dilan Cruz, el cual fue asesinado el 25 de noviembre de 2019, en medio de las protestas del paro nacional, producto de un disparo en el rostro por parte de un miembro del Escuadrón Móvil Antidisturbios (*ESMAD*) (*El Espectador*, 2019). El registro de su muerte por diferentes cámaras de celular no solo agudizó las protestas que se venían desarrollando, sino que también convirtió a Dilan Cruz en el símbolo de las protestas del paro nacional y de la indignación frente al atropello de la fuerza pública.

Finalmente, hay que destacar el papel que desempeñaron la circulación de imágenes y videos en los dispositivos pornográficos durante el paro nacional que se llevó a cabo durante el 28 de abril del año 2021, en contra de la reforma tributaria propuesta por el gobierno del presidente Iván Duque (Benotman, 2022), pues a pesar del retiro de la reforma tributaria por parte del presidente, debido a la gran cantidad de protestas que se presentaron, estas continuaron durante casi tres meses, en gran parte debido a la circulación de videos en redes sociales, por parte de ciudadanos, sobre la violencia llevada a cabo por miembros de la Policía y del Escuadrón Móvil Antidisturbios (*ESMAD*), lo cual intensificó las protestas frente al gobierno nacional.

Lo anterior muestra que no somos simples consumidores de imágenes ni estamos paralizados por el exceso de ellas (Butler, 2017), pues como lo expresa Rancière (2010a, p. 19), en su texto *El espectador emancipado*, como espectadores no somos simples agentes pasivos que miramos y escuchamos, pues en el mirar ya hay una forma de acción, ya que cuando observamos una imagen también seleccionamos, comparamos e interpretamos aquello que estamos viendo, entonces componemos así nuestra propia imagen a partir de aquella que se nos pone en escena. De esta manera, las imágenes que circulan por las redes sociales siempre están por fuera de la intención de control que puedan tener, pues una vez circulan, los individuos como espectadores pueden tomarlas, apropiarse y redireccionarlas en sentidos no esperados por la lógica capitalista.

Para Rancière (2010a, pp. 19-20) estas formas de interpretar o de ver de manera distinta aquello que se nos presenta, ya es una forma de actuar, pues implica una reconfiguración del mundo y la realidad que se nos presenta. Es por esto que Rancière (1990, p. 9) reivindica la figura del extranjero, ya que este, más que ser el ingenuo que no comprende el espacio que visita, es por el contrario aquel que descodifica la realidad que se nos presenta, ya que deshace las certidumbres del lugar, mostrando otra forma de percibir y de sentir la realidad frente a la concebida por los autóctonos.

Esta forma de ver de manera diferente el mundo que se nos presenta, permite que los cuerpos se desplacen y torsionen (Rancière, 2011) para poder tener una corporalidad incorpórea, es decir, una corporalidad que vaya más allá de las capacidades y experiencias que puede tener un cuerpo de acuerdo con las funciones, identidades y roles establecidos por las lógicas de dominación^[6]. De tal manera que se puedan tener otros tipos de experiencia, otras formas de sentir, decir y hacer las cosas en el mundo (Quintana, 2020, p. 84): “la emancipación social fue un asunto estético (...). Es cuestión de darse a sí mismo un nuevo cuerpo y un nuevo *sensorium*” (Rancière, 2008; citado en, 2020, p. 36).

Para Rancière, por más extensivo que sean los sistemas de dominación, siempre hay un exceso de la corporalidad que estos no pueden capturar. O sea, siempre habrá cuerpos que excederán cualquier conteo social que realice todo ordenamiento social (Quintana, 2020, p. 99). Y es que la emancipación y la resistencia corporales en Rancière (2010b) pasan por gestos sutiles, tal y como lo ilustra en su texto *La noche de los proletarios*, como aquellos que realiza el obrero Louis Gabriel Gauny, quien a través de sus prácticas cotidianas trastoca el espacio y el tiempo establecidos por la lógica de la dominación, pues en una labor mecánica, como la de entarimador, él se toma el tiempo para torsionar y desplazar su cuerpo, a través de un simple desvío de su mirada, de la labor ejecutada, para contemplar su trabajo y el entorno que lo rodea, interrumpiendo el movimiento mecánico de eficiencia y productividad que exige toda tarea de producción. Con esta mirada contemplativa, puede hacer lo que, precisamente, se supone que el cuerpo de un obrero no puede hacer: pensar. Pensar la realidad y el mundo que lo rodea más allá de las condiciones materiales de dominación que se le imponen.

Así mismo, el cuerpo, en el pensamiento de Rancière, no solo desempeña un papel central en las resistencias cotidianas, sino también en las resistencias políticas de carácter general. El desplazamiento y torsión de los cuerpos es fundamental para posicionarse en los lugares y tiempos donde no deberían de estar para los sistemas de dominación, generando interrupciones en estos con la intención de poder transformarlos. Como lo muestra Rancière (1996), en *El desacuerdo*, la presencia de un cuerpo en un lugar y tiempo en el cual no debe de estar para el régimen policial puede generar un disenso frente a la forma como se puede percibir la realidad. Tal y como lo ilustra el caso de Jeanne Deroin quien se presentó a unas elecciones legislativas en Francia en el año de 1849, cuando a las mujeres se les estaba prohibido votar. Su sola presencia corporal, en unas elecciones que estaba reservada para los hombres, ponía en entredicho la supuesta condición universal del sufragio (Rancière, 1996, p. 59).

Es que cuando los cuerpos salen a las calles a manifestar su inconformismo frente a un sistema económico y político que los invisibiliza y los excluye, ya están manifestando algo, sin importar que no pronuncien palabra alguna. Pues como lo expresa Butler (2017, pp. 15 y 16), a través de su concepto de la performatividad plural corporeizada, con el solo hecho de que estos cuerpos aparezcan en la calle expresan su derecho a aparecer y existir, derecho que les ha sido negado, pues estos cuerpos (como los de los gays, lesbianas, transexuales, estudiantes, trabajadores precarizados, etc.) han sido relegados al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, en los términos de Rancière, por los sistemas económicos y políticos. Por lo tanto, cuando salen a las calles se hacen cuerpos visibles y audibles, cuerpos que merecen ser escuchados por las esferas de poder que los han marginado, transformando nuestra forma de percibir la realidad en la medida en que vemos aquello que no habíamos podido percibir, pues vemos aquellos cuerpos que habían sido relegados a la invisibilidad e inaudibilidad (Rancière, 1996).

4. CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta el planteamiento de Merleau-Ponty (1993), del cuerpo como una existencia ambigua debido a su estatuto de objeto y sujeto, en el presente artículo se ha buscado explorar estas dos dimensiones de la corporalidad. En un primer momento se buscó explorar el cuerpo como objeto, es decir, el cuerpo como elemento ajeno y extraño producto de las representaciones sociales y culturales realizadas desde el exterior. En este sentido se analizó cómo desde las dinámicas de dominación del capitalismo contemporáneo el cuerpo ha devenido en un objeto que ha entrado dentro de los circuitos de valor del capital, con lo cual se pone en cuestión y en tensión el planteamiento de Fernández-Martorell (2018) acerca de la existencia de un cuerpo soberano dentro de los movimientos sociales contemporáneos.

Este ingreso del cuerpo dentro de los circuitos de valor se ha dado desde una doble perspectiva: en primer lugar, el cuerpo ha sido capturado desde la cintura hacia arriba, donde las exigencias del capitalismo cognitivo contemporáneo vinculadas con la ciberespacialización y la hiperconectividad (que han implicado la difusión

de las fronteras entre el trabajo productivo y reproductivo, el tiempo de trabajo y el de ocio, la oficina y el hogar, etc.) hacen que el cuerpo se constituya en un fardo, pues al estar ubicado en el ciber-tiempo (la cara orgánica del proceso debido a los requerimientos fisiológicos y biológicos que tiene el propio cuerpo), hacen que este sea incapaz de responder a las dinámicas y a los flujos de información que le exigen los diferentes dispositivos cibernéticos como: Facebook, Instagram, Correos electrónicos, Wasap, etc. Esto ha conllevado a unos procesos de autocontrol y autodisciplinamiento del cuerpo, pues este debe ser entrenado para controlar sus emociones (inteligencia emocional), estar más atento, manejar la ansiedad, ocuparse de varias tareas al tiempo (multitasking), evitar las enfermedades y los accidentes en el “tiempo de ocio”, etc. Por lo cual se ha dado la proliferación de una serie de fenómenos que buscan el autocontrol y dominio de la corporalidad como la cultura fitness, los gimnasios, el yoga, la meditación, etc. Esto resulta fundamental, pues tener un cuerpo en forma y saludable permite tener más tiempo disponible para estar pendiente de los flujos de información de la producción y el consumo, de tal manera que se puedan vivir la mayor cantidad de experiencias posibles.

En segundo lugar, no solo hay una captura de la corporalidad de la cintura hacia arriba, sino también una captura de la cintura hacia abajo. En este sentido se ha encontrado en el análisis sobre el sistema farmacopornográfico de poder (Preciado, 2008), y en la constitución del cuerpo erótico y la prostitución del trabajador moderno (Morini, 2014), dos elementos esenciales para el análisis de la captura del cuerpo en el capitalismo contemporáneo. Dentro de los sistemas de dominación del capitalismo contemporáneo lo farmacológico, caracterizado por todas aquellas sustancias legales o ilegales que nos introyectamos en nuestro cuerpo, y lo pornográfico, constituido por la red de dispositivos semiótico-técnicos que vemos a diario, se han constituido en las formas dominantes en el establecimiento de nuestra subjetividad, es decir, de las formas acerca de cómo percibimos, pensamos, deseamos y sentimos el mundo.

De esta manera, los fármacos no solamente se constituyen en el complemento esencial para que los individuos puedan responder a los flujos de información del ciberespacio (a través de energizantes, píldoras para la memoria, drogas para estar más atento, etc), sino también para la constitución de un cuerpo erótico (a través de las cremas para el embellecimiento, el maquillaje, el botox, la testosterona, el viagra, los productos de limpieza corporal, la cirugía estética, etc). Esto, como se ha podido ver, resulta fundamental, ya que para hacer parte de los circuitos del capitalismo contemporáneo no basta con la prostitucionalización de las capacidades cognitivas, sino que también es necesario la prostitucionalización del propio cuerpo, a través de la constitución de un cuerpo erótico, de tal manera, que este pueda ser exhibido en los circuitos bioelectrónicos pornográficos de las redes sociales, pues la inserción dentro de los mercados de trabajo y las formas de producción del capitalismo contemporáneo exigen la producción de una *potentia gaudendi* (excitable u orgásmica).

Por lo cual, en el capitalismo contemporáneo no es suficiente con contar con un cuerpo “invulnerable” atento y que no se enferme, sino también con un cuerpo erótico que pueda producir deseo y placer en los otros. Esta dimensión farmacopornográfica del capitalismo contemporáneo permitió evidenciar como las formas contemporáneas de dominación no solo explotan los cuerpos vivos (biopolítica), sino también los cuerpos muertos (tanatopolítica) al poner en circulación fotos, videos, audios, etc., a través de los cuales estos cuerpos siguen produciendo *potentia gaudendi* a pesar de su ausencia material.

Sin embargo, en un segundo momento, se ha explorado que el cuerpo no solo es un objeto extraño y ajeno, también en este reside la posibilidad de la resistencia y la acción política. A este respecto, los planteamientos de Judith Butler han permitido mostrar como la vulnerabilidad del cuerpo se constituye en la posibilidad de acción de lo político. La vulnerabilidad del cuerpo obedece a su dependencia de estructuras económicas, sociales y políticas que son esenciales para su existencia, pues cuando el cuerpo es desposeído de estas estructuras es puesto en una situación de precariedad. No obstante, el cuerpo no solo puede “convertirse en desposeído”, sino que también es un “ser desposeído”, ya que los sentidos del cuerpo, siempre nos permiten estar por fuera de nosotros mismos para percibir el dolor y la miseria ajena. En este sentido, la vulnerabilidad no es excluyente de la posibilidad de agencia, por el contrario, la vulnerabilidad es la condición de posibilidad

del agenciamiento de los individuos, pues al ser afectados por la violencia, las injusticias y el dolor que sufren los otros nos vemos obligados a unirnos a estos para resistir frente a las condiciones de dominación (Butler, 2009, 2017 y 2018). Lo cual abre una perspectiva de agenciamiento desde el cuerpo que va más allá de la idea de la constitución de una corporalidad invulnerable, ya que es en la propia constitución ontológica de nuestra vulnerabilidad con la cual se abre camino para la posibilidad de la resistencia y el agenciamiento político con otros.

De esta forma, las imágenes que circulan por las redes sociales no solo condicionan nuestra forma de percibir y sentir la realidad, sino que también nos interpelan frente al dolor y la miseria ajena, nos persiguen en la medida que se nos imponen como demandas éticas ante las cuales debemos actuar, desencadenando, en ocasiones, desplazamientos y torsiones de los cuerpos, tal y como lo plantea Rancière (1996, 2010b y 2011), al ocupar lugares y tiempos no esperados para los mecanismos de dominación, generando disensos frente a las formas de percibir la realidad, ya que aquellos que habían sido relegados al ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad, se hacen visibles y audibles, permitiéndonos tener otra forma de percepción del mundo. Esto ha sido claro en los recientes movimientos de resistencia política que se han llevado a cabo en nuestro país: el asesinato del abogado Javier Ordoñez, el asesinato de Dylan Cruz o las movilizaciones en el marco del paro nacional del 28 de abril de 2021, ya que estos movimientos han sido producidos, en gran medida, por la circulación de imágenes y videos sobre la violencia policial y estatal en los dispositivos pornográficos de Youtube, Facebook, Wasap o Instagram, que han impuesto demandas éticas, produciendo torsiones y desplazamientos de los cuerpos para establecer disensos permitiendo hacer visibles y audibles, cuerpos que permanecían en el ámbito de la invisibilidad e inaudibilidad como: las madres cabezas de familia, la población LGBTIQ, los estudiantes, los desempleados, etc.

Por lo anterior, se puede concluir que el cuerpo mantiene una existencia ambigua, tal y como lo plantea Merleau-Ponty (1993), pues sobre este no solo se cruzan los diferentes sistemas de dominación del capitalismo cognitivo y farmacopornográfico, sino que también en su vulnerabilidad, en su ser-del-mundo en términos de Merleau-Ponty (1993), reside la posibilidad de resistencia al ser interpelado y perseguido por el dolor, el sufrimiento y la injusticia que padecen los otros.

REFERENCIAS

- BBC News Mundo (Director). (2020). *Javier Ordoñez: Claves para entender el caso de violencia policial que conmociona a Colombia* [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=vDRoW7pePas>
- Benotman, A. (2022). 28 de abril de 2021: Una fecha que sacudió la historia reciente de Colombia. *France24*. <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20220429-aniversario-protestas-pano-nacional-colombia>
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. (P. Leatxe y M. Hendrickson, trads.). Traficantes de Sueños.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. (A. Bixio, trad.). Paidós.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (B. Carrillo, trad.). Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. Viejo, trad.). Paidós básica.
- Butler, J. (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso Editores.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: Lo performativo en lo político*. (F. Bogado, trad.). Eterna Cadencia.
- Delueze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vásquez, Trad.). Pre-Textos.
- El Espectador (25 de noviembre de 2019). Falleció Dilán Cruz, el joven que marchaba para pedir educación. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/bogota/fallecio-dilan-cruz-el-joven-que-marchaba-para-pedir-educacion/>
- Fernández-Martorell, M. (2018). *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*. Cátedra.

- Fisher, M. (2009). *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, trad.). Epublibre.
- Fisher, M. (2022). *Constructos Flatline. Materialismo Gótico y teoría-ficción cibernética*. (J. Salzano, trad.). Caja Negra.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón, trad.). Siglo XXI Editores.
- García, C. (1988). Introducción. En *Platón, Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (pp. 9-23). Gredos.
- García, E. (2012). Rudimentos de una historia de las filosofías del cuerpo. En *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. (pp. 25-76). Rhesis.
- García, E. (2022). *Una historia del cuerpo y el sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica*. SB.
- Lazzarato, M. (2011). *La fábrica del hombre endeudado*. (H. Pons, trad.). Amorrortu.
- Marzano, M. (2008). *La filosofía del cuerpo* (L. Paláu, trad.). Press Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Planeta de Agostini.
- Morini, C. (2014). *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo* (G. Bergas y J. Miquel, Trads.). Traficantes de Sueños.
- Perea, A. (2013). Miradas sobre lo político: Las nociones de cuerpo en Michel Foucault y Gilles Deleuze. *Esfera*, 3(1), 4-13.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García, trad.). Gredos.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Espasa.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Rancière, J. (1990). *Breves viajes al país del pueblo* (I. Agoff, trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, trad.). Nueva Visión.
- Rancière, J. (2010a). *El espectador emancipado* (A. Dilon, trad.). Manantial.
- Rancière, J. (2010b). *La noche de los proletarios* (E. Berinini y Enrique. Biondini, trads.). Tinta Limón.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. (J. Bassas, trad.). Herder.

NOTAS

- [1] Presentar la historia de la filosofía del cuerpo en occidente, excede los intereses del presente artículo de investigación, pues ameritan otro desarrollo, ya que mi intención es mirar el estatuto del cuerpo ambiguo, planteado en la fenomenología de Merleau-Ponty, a partir de los procesos de dominación capitalista y los procesos emancipatorios del mundo contemporáneo. Si se quiere profundizar en este recorrido histórico ver: García, E. (2012). Rudimentos de una historia de las filosofías del cuerpo. En *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (pp. 25-76) Rhesis. Marzano, M. (2008). *La filosofía del cuerpo*. (L. Paláu, Trad.) Press Universitaires de France. (Obra original publicada en 2007). García, E. (2022). Una historia del cuerpo y el sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica. SB.
- [2] Tal y como lo muestran Franco Berardi (2003), Mark Fisher (2009) y Cristina Morini (2014) en el nuevo modelo de acumulación de capital denominado posfordista, las capacidades cognitivas vinculadas con la creatividad, el manejo de las emociones y el pensamiento que habían sido desechadas por el capitalismo fordista, producto de su proceso de maquinización, entran a hacer parte de los circuitos del capital. De esta manera, en las empresas empiezan a ser importantes las denominadas habilidades blandas, pues los individuos deben poner al servicio de las empresas su individualidad, creatividad y emoción en el proceso productivo, facultades que son capturadas a través de dispositivos como el emprendedurismo, el liderazgo, la cooperación, la realización en el trabajo y la autorrealización.
- [3] El ciberespacio es un espacio rizomático, es decir, una red no jerárquica y no lineal, a través del cual pueden interactuar los cuerpos orgánicos (humanos) a través de los cuerpos inorgánicos (máquinas), enlazando así las mentes humanas y los dispositivos electrónicos. El ciberespacio es como un gran organismo neuronal humano, que a través de signos está enviando constantemente estímulos, emociones y sensibilidades de un lugar a otro. Una característica esencial del ciberespacio es que este puede ser acelerado y expandido de manera ilimitada, ya que su expansión depende de la replicación digital (Berardi, 2003, pp. 40-42). Por el contrario, el cibertiempos es la cara orgánica del proceso, es el tiempo necesario que requiere el cuerpo humano para elaborar la masa de información y de estímulos emocionales que llega del ciberespacio. Si bien el cibertiempos también se puede expandir a partir de las drogas, el adiestramiento y la atención, a diferencia del ciberespacio, el cibertiempos no puede ser expandido sin límites, pues depende de las dimensiones emocionales y sensibles de los factores orgánicos de la corporalidad humana, “el núcleo subjetivo del

cibertiempo evoluciona a ritmo lento, al ritmo de la corporeidad, del goce y del sufrimiento” (Berardi, 2003, p. 41). Esta diferenciación, entre ciberespacio y cibertiempo, planteada por Berardi (2003) puede ser criticada a partir de los planteamientos de Fisher (2022) en su texto *Constructos Flatline. Materialismo gótico y teoría-ficción cibernética*. Para este los procesos de dominación del capitalismo contemporáneo, focalizados en la cibernética, generan un continuum anorgánico en el cual ya no es posible este tipo de diferenciaciones entre el ciberespacio (anorgánico) y el cibertiempo (orgánico), entre lo no vivo y lo vivo, entre lo inanimado y lo animado, ya que el hombre producto de estos procesos de dominación deviene en máquina en una terminal, en términos de Baudrillard, siendo un nodo de entrada y salida de información dentro de esta gran red rizomática del ciberespacio. Sin embargo, profundizar en esta discusión va más allá de los intereses del presente artículo de investigación.

- [4] Cabe anotar una experiencia personal, a finales del año 2019, practicando un deporte, por fuera de mi jornada laboral, me fracturé un brazo. Durante el tiempo de la incapacidad pude notar, precisamente, la necesidad que se tiene en el capitalismo contemporáneo de tener un cuerpo invulnerable que no sufra ningún tipo de daños y lesiones para que pueda seguir produciendo todo el tiempo, pues durante el tiempo de recuperación recibí comunicaciones del trabajo, solicitando documentos y papeles. En el fondo se sintió que la máquina de producción capitalista me culpaba por haberme fracturado.
- [5] Preciado (2008, p. 38) desarrolla este concepto a partir de la noción de Spinoza de “potencia de actuar o potencia de existir”, que a su vez este elabora a partir de la noción griega de *Dynamics*.
- [6] Esta idea de corporalidad incorpórea puede relacionarse con la noción de Cuerpo Sin Órganos (CsO) planteada por Deleuze y Guattari (2002) en su texto *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pues para estos el hacerse un CsO implica un deshacerse de la corporalidad impuesta, o en otras palabras, un proceso de desterritorialización de la territorialización impuesta sobre el cuerpo a partir de los tres elementos del cuerpo sometido: el organismo (la materialidad del cuerpo), la significación (la dominación discursiva a partir de la interpretación exhaustiva del cuerpo) y la subjetivación (a partir de la cosificación y objetivación del cuerpo a través de la relación ciencia-saber). Llevándolo a los términos de Rancière el hacerse un CsO implica un proceso de desidentificación de las identidades impuestas sobre el cuerpo. Sin embargo, profundizar en la relación entre la corporalidad incorpórea y el CsO excede los intereses del presente artículo.