

La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado

Rodrigo Díaz Cruz
Universidad Autónoma Metropolitana

Introducción: un cuerpo náufrago

Un extraño sueño de Antonia es interrumpido por el despertador. Se levanta amodorrada y alcanza a percibir “una figura desconcertante en el espejo de cuerpo entero” por el que pasa. Se da cuenta, mujer de veintisiete años, que es ella misma, “pero indudablemente un hombre: ahí entre sus piernas, plantado como una señal irreductible, su nuevo sexo”. Se abren los interrogantes: “¿Somos lo que parecemos? ¿La identidad empieza por lo que vemos? ¿Y qué fue lo que vio Antonia al salir de la cama y descubrirse en el espejo? El cuerpo de su deseo. Entonces habría que admitir que tal vez nos equivocamos: la identidad empieza por lo que deseamos. Secreta, persistente, irrevocablemente. Lo que en realidad nos desea a nosotros”. Ya las primeras páginas de la inquietante novela de Ana Clavel, *Cuerpo náufrago*,¹ nos ofrecen, al menos, dos lecciones: la primera, que no hay algo así como “el cuerpo”.²

¹ Ana Clavel, *Cuerpo náufrago*, Alfaguara, México, 2005.

² Una afirmación que suscribirían muchos autores. Aquí sólo me remito a Carol Delaney, *Investigating Culture*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 232.

“El cuerpo” es, en realidad, una abstracción: hay cuerpos de mujeres y de ancianos, cuerpos seropositivos y cuerpos que se rentan a la luz de las nuevas tecnologías de la reproducción. Abundaré sobre esto más adelante. La otra lección, o al menos constatación, es que las identidades personales y colectivas están o son necesariamente encarnadas. La convención cultural que asocia a las mujeres con la naturaleza, por su papel en la reproducción humana, constituye apenas un ejemplo. Opera, pues, sobre los cuerpos lo que está en el fundamento de todo pensamiento: la observación de la diferencia.³

A pesar de la relevancia de estos mínimos datos, las ciencias sociales, hasta bien entrado el siglo XX, desdeñaron el cuerpo como un auténtico tema de investigación. Las macro-teorías porque se ocupaban de las estructuras sociales y los periodos históricos de larga duración; las micro-teorías, porque apostaban más a un yo incorpóreo atento a sus elecciones y a la continuidad y coherencia de su memoria y su conciencia.⁴ Sin embargo, los cuerpos han estado siempre en la arena, en las batallas, de los relieves de la vida social: son objetos e instrumentos a la vez que se despliegan en rejillas complejas de poderes, deseos y significados. Acaso esto sea más cierto hoy que nunca, en una circunstancia en la que los conocimientos y prácticas tecnocientíficas han tenido un enorme desarrollo.

En efecto, las nuevas tecnologías de la reproducción, la ingeniería genética, las tecnologías de la información y la inteligencia artificial, la masificación de los transplantes de órganos en los países del *primer mundo*, las cirugías plásticas, la anorexia y la obesidad como genuinos problemas de salud pública, nos invitan a interrogarnos sobre el conjunto de representaciones, manipulación, usos y prácticas a las que se ven sometidos los cuerpos

³ Véase Françoise Héritier, *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 19.

⁴ Véase Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad*, FCE, México, 1989, cap. II.

en el mundo contemporáneo. Algunos estudios recientes están mostrando cómo muchas organizaciones en EE.UU., incluso en México, han decidido no contratar a personas con problemas de obesidad, o bien han instrumentado políticas para que su personal baje de peso.⁵ Contrariamente a esa belleza más bien generosa de carnes que tanto entusiasmó a nuestros abuelos a principios del siglo XX, hoy la delgadez representa salud y simboliza éxito laboral y empresarial. Pero en realidad no es éste el tipo de ejemplos que más me interesa desarrollar aquí. Procuraré mostrar en este trabajo, sin alarmismos, que los avances actuales en la tecnociencia están modificando nuestra noción de cuerpo y, en consecuencia, nuestras identidades personales y colectivas, la distinción entre cultura y naturaleza, y las relaciones entre hombre y máquina. Pero antes de contender con este tema en particular, presentaré una introducción a la antropología del cuerpo y una serie de categorías analíticas para comprender las interrelaciones actuales entre tecnociencia y cuerpo.

1. La certeza del cuerpo

Una de las más habituales representaciones contemporáneas del cuerpo es la anatómica: una representación quizá demasiado aséptica. ¿Qué nos ilustra esta elocuente imagen (como de hecho cualquier otra representación del cuerpo)? Primero, una certeza, una de nuestras pocas certezas: la materialidad del cuerpo, pero esta materialidad no es nunca inocente ni neutral, pues, en segundo lugar, no hay experiencia más que en el interior de un cuerpo, es decir, todas nuestras experiencias están encarnadas, por más que el espesor del cuerpo se nos borre continuamente y desaparezca del campo de la conciencia en nuestras vidas cotidianas. Hemos aprendido, en nuestra circunstancia, a vivir con

⁵ Véanse, por ejemplo, Deborah Hennrikus & Robert Jeffery, "Worksite Intervention for Weight Control: A Review of the Literature", *American Journal of Health Promotion*, vol. 10, núm. 6, 1996 y Gill Valentine, "In-corporations: Food, Bodies and Organizations", *Body & Society*, vol. 8, núm. 2, 2002.

un cuerpo silencioso, discreto, desvanecido, a menos que el dolor y la enfermedad, para señalar apenas un par de ejemplos, lo reubiquen en el centro de nuestra conciencia. Ciertamente, muchas de las prácticas corporales de hoy se resisten a esta ocultación o distanciamiento del que el cuerpo es objeto: dietas, ejercicios en el gimnasio, bronceados, los y las modelos saludables e higiénicos del cine y la publicidad. Sin embargo, estas prácticas conciernen más al mundo imaginado que al cuerpo vivido, son como paréntesis en el fluir de la vida. Con todo, tenemos que convenir que “estar en el mundo” es en lo fundamental, aunque no sólo, corpóreo.

Esta imagen anatómica nos ilustra, en tercer lugar, que toda experiencia del cuerpo está mediada por un conjunto de prácticas, discursos, símbolos y técnicas. Así representada, la cavidad torácica sólo tiene sentido en el interior de una serie de prácticas y saberes médicos que se han constituido a lo largo de la modernidad occidental; de técnicas no sólo para aplicar el bisturí al cuerpo, sino también de técnicas pedagógicas —que se cultivan en instituciones educativas y hospitalarias— y también de técnicas de dibujo. ¿Desde qué lugar se puede mirar, por ejemplo, que ahí están los bronquios secundarios? Más aún, ¿desde dónde se puede decir que estamos frente a una cavidad torácica? O dicho desde otro ángulo, ¿qué experiencias y representación del cuerpo se nos posibilitan cuando sabemos que disponemos de una cavidad torácica que incluye, entre otros componentes, bronquios secundarios? Las preguntas pueden parecer irrelevantes o triviales, pero conviene tomar un poco de distancia histórica y cultural.

2. Los ojos del alma

Durante la Edad Media las disecciones estaban prohibidas. Es más, eran impensables incluso después de la muerte: el cadáver debía preservarse porque de otro modo se comprometía la salvación del hombre al que encarnaba. Las incisiones en el cuerpo

constituían una violación a la integridad del ser humano; abrir la piel y la carne del hombre era atentar contra el universo mismo, pues el cuerpo, fruto de la creación divina, condensaba el cosmos. Hombre y cuerpo no estaban aislados entre sí ni del mundo.⁶ En 1543 Vesalio publicó *De corporis humani fabrica*, el primer tratado anatómico de la modernidad. En éste el cuerpo adquirió un peso que le era hasta entonces desconocido: se convirtió en un objeto autónomo de estudio. No sólo se le interroga científicamente, sino que además, al cuerpo se le adhiere una metáfora: es una máquina. Dicha metáfora alimentó de este modo una sensibilidad de la época: la filosofía mecanicista. A partir del siglo XVI las disecciones se generalizaron y, por añadidura, se convirtieron en espectáculo público: dieron lugar a los teatros anatómicos. Al develar su intimidad, se vuelca sobre el cuerpo una mirada secular que da pie a nuevos saberes y prácticas médicas: poco a poco deja de ser un espacio de valores para convertirse en un universo de hechos, más cercano a lo que constituye nuestra figura médica del mundo.

Es en el siglo XVII, en la obra del filósofo René Descartes, donde encontramos la cristalización de la metáfora⁷ del cuerpo como una máquina, que, a mi juicio, subsiste hoy día.⁸ En el *Tratado del hombre*, Descartes escribió que “el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina terrestre que Dios forma deliberadamente para hacerla lo más parecida a nosotros mismos...”.⁹ El hombre cartesiano está conformado por dos elementos: cuerpo y alma o máquina y mente. Las pasiones son propias de aquél;

⁶ Véase David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, cap. 2.

⁷ Una metáfora de raíz, en palabras de Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1974, cap. 1.

⁸ Es suficiente con realizarse un *check-up* para experimentar con viveza la presencia de la metáfora.

⁹ Este último “nosotros mismos” constata la separación cartesiana entre el hombre y su cuerpo.

la razón, de ésta. Por ser asiento de las pasiones el cuerpo impide el correcto ejercicio de la razón y, por tanto, no es confiable ni riguroso en la percepción de los datos del entorno. Al sospechar del cuerpo como fuente fiable de conocimientos y dotar de confianza a los actos del pensar, Descartes dio lugar a lo que hoy se conoce como el paradigma del pensador solitario. Atiéndase esta cita, tomada de la *Sexta Meditación* de las *Meditaciones metafísicas*:

[dado] que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, *posiblemente* tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tenga una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y *puede ser o existir sin él* [Las cursivas mías].

Del dualismo que Descartes instaaura se infieren algunas consecuencias: quien desee acceder a la verdad deberá despojarse de las marcas corporales (por eso Spinoza se refería a “los ojos del alma”); el mundo de los animales, entidades que no piensan, pertenece a una naturaleza puramente corpórea; en tanto máquina, esto es, ajena al pensamiento, el cuerpo humano deja de ser sujeto para reducirse a objeto de utilización instrumental. Las consecuencias no han sido menores. Permítanme dar un salto en el tiempo, a 1907, y remitirme a la *Lecture on Management* de Frederick Taylor, en la que los gestos y los movimientos corporales de los trabajadores constituyen una *performance* cuya coreografía es impuesta por la línea de ensamblaje, el reloj y la administración científica.¹⁰ El taylorismo y el fordismo revita-

¹⁰ Véase Mark Bahnisch, “Embodied Work, Divided Labour: Subjectivity and the Scientific Management of the Body in Frederick W. Taylor’s 1907 ‘Lecture on Management’”, *Body & Society*, vol. 6, núm. 1, 2000.

lizaron el dualismo cartesiano, pero ahora entre una mente gerencial que piensa y el cuerpo de cuantos trabajan. Pero no sólo en las fábricas el cuerpo se ha visto sometido a un ordenamiento analítico, también, como lo demostró Michel Foucault, en las escuelas y las prisiones, en los cuarteles y los hospitales.¹¹ Más recientemente, la antropóloga Emily Martin realizó un estudio de los libros escolares de medicina que hoy se utilizan en las facultades respectivas de las universidades norteamericanas: la metáfora del cuerpo de las mujeres como fábricas que producen niños aparece con absoluta transparencia, y en consecuencia la menopausia es entendida como la “liquidación o cierre de la fábrica”.¹² Me he detenido en el dualismo cartesiano porque está en el centro de los debates del siglo XXI, en el campo de la inteligencia artificial y las tecnologías de la información, en torno a lo que se ha denominado ‘posthumanismo’: si es posible diseñar una máquina que piense, entonces abandonaría su mera corporeidad para transfigurarse en mente u “ojo del alma”. Volveré sobre esto más adelante. Atiendo ahora otro ejemplo histórico.

3. Nuevas pedagogías corporales

En el siglo XVI la nobleza cortesana comenzó a sustituir al mundo caballeresco medieval, y con aquélla surgieron nuevas regulaciones del comportamiento que se pueden sintetizar con el concepto de ‘urbanidad’. Ahí donde el ideal del mundo de la caballería era el de la violencia física, la vida cortesana —a través de la urbanidad— domesticó a las élites. En la vida cortesana el cuerpo y sus esquemas gestuales, es decir, la apariencia externa, adquirieron un valor moral e higiénico. El comportamiento “externo”, visible, se convirtió en una expresión de la interioridad o

¹¹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1980.

¹² Emily Martín, *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston, 1992.

totalidad del ser humano.¹³ El cuerpo se vio sometido a medidas y proporciones entre sus partes, pues para aquella mentalidad, el microcosmos corporal tenía que ser un equivalente de la geometría del universo. De este modo, ya no se trataba de ajustar el vestido al cuerpo, sino el cuerpo al vestido: éste debía imponerle formas a aquél; ya no se trataba sólo de conservar un cuerpo erguido, sino de llevarlo con *gracia*. Un autor del siglo XVI, en un manual de urbanidad, define así la noción de *gracia*:

[es] esa luz que irradia de la hermosa reunión de las cosas que están bien formadas, bien distribuidas unas con otras y todas juntas. Y sin esa proporción, el bien no sería bello ni la belleza agradable.¹⁴

Pero hay que distinguir la gracia de la mera afectación, es decir, la gracia tiene que ser una expresión “natural” que el cuerpo emita, sin huella de artificio o de esfuerzo. Es la gracia un atributo de la nobleza que, en principio, se hereda, refleja el linaje, pero que también debe aprenderse y cultivarse. De aquí la importancia de los ejercicios corporales de la nobleza: esgrima, equitación, danza. Si durante la Edad Media había que cuidar al cuerpo para que no llamara la atención, de acuerdo a una vieja regla de San Agustín, a partir del siglo XVI el cuerpo —sus movimientos, su elegancia y porte, la ropa con que se lo viste— se convirtió en un escenario que se presenta a la vista y al juicio moral de los demás. En esta nueva pedagogía el cuerpo ha de ser controlado y contenido; los movimientos corporales deben seguir un orden para moderar las pasiones y eliminar la sospecha de que se expresa algún deseo. No es casual, entonces, que con la aparición y consolidación de esta nueva pedagogía corporal

¹³ Véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1989, p. 101.

¹⁴ G. Della Casa, *apud* Georges Vigarello, “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, en M. Feher (ed.), versión en español, *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Parte Segunda, Taurus, Madrid, 1991 [1562], p. 156.

hayan surgido los corsés, collarines y aparatos para corregir y enderezar los cuellos y columnas vertebrales. Tampoco es casual que desde la primera mitad del siglo XVIII en las ciudades europeas se empezó a limpiar la basura de las calles, a drenar los hoyos repletos de orina y heces, y a conducir la suciedad hacia las recién construidas cloacas que discurrían por debajo de las calles. Es la época en que se comenzó a utilizar lo que nosotros hoy conocemos como papel higiénico.¹⁵ Surgieron nuevas ideas sobre la salud pública y la planificación urbana; en tanto aquélla de ser un don divino para convertirse en una responsabilidad individual, ésta permitió el libre movimiento de los cuerpos, mientras la ciudad se empezó a concebir como un espacio de libre tránsito. No es producto del azar que en el siglo XVIII surgiera la primera ciudad ilustrada, Washington, en oposición a la ciudad barroca: diseñada para dirigir el movimiento, un fluir altamente ritualizado, hacia el centro político y religioso, hacia el palacio de gobierno y la iglesia.

Como lo ha señalado Norbert Elias,¹⁶ estamos ante la elaboración, en este caso, de una nueva configuración afectiva en la que se comienzan a privatizar, a recluir en la intimidad o en el secreto de la vida de los individuos, ciertas funciones como el placer, el deseo, la sexualidad y la limpieza corporal. Por virtud de juicios morales y razones higiénicas, los individuos son modelados para convertir un comportamiento socialmente deseado en una auto coacción, esto es, en una disciplina corporal que aparece como “un comportamiento deseado en la conciencia del individuo, como algo que tiene su origen en un impulso propio, en pro de su propia salud o de su dignidad humana”. De las imágenes y comentarios anteriores quiero obtener una cuarta lección, muy cercana a, o dependiente de la tercera. No hay primero un cuerpo y posteriormente un conjunto de representaciones sobre él. No

¹⁵ Véase Richard Sennet, *Carne y piedra*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 281-282.

¹⁶ Norbert Elías, *op. cit.*, pp. 183, 191.

hay algo así como un cuerpo preexistente en estado puro, trascendental, al que se le van añadiendo o eliminando representaciones en torno a él. Indicar un cuerpo es apenas señalar la punta de un *iceberg*, puesto que tal acto suscita interrogantes y provoca indagaciones. De sociedad en sociedad, de tiempo en tiempo, de cultura en cultura, el cuerpo está sometido siempre a lo que el antropólogo Marcel Mauss, en un trabajo clásico de 1936, denominó técnicas corporales, esto es, “el montaje físico-psíquico-social de una serie de actos más o menos habituales”.¹⁷ De este modo podemos distinguir técnicas del nacimiento y obstetricia; técnicas de la infancia, crianza y alimentación del niño; de la adolescencia, del sueño y del reposo; de la actividad y el movimiento (correr, danzar, saltar, trepar, nadar, movimientos de fuerza); técnicas del cuidado del cuerpo y de la consumición; técnicas de la reproducción, etc. Las técnicas corporales configuran hábitos, de aquí que las concibamos, sobre todo a las propias, como si fueran naturales, pero en realidad no lo son. Decía que no hay primero un cuerpo y posteriormente un conjunto de representaciones sobre él. Ahí donde hay un cuerpo existen técnicas que operan sobre él: “el objeto y medio técnico más normal del hombre, continúa Mauss, es su cuerpo”.

4. La hipercorporalización como déficit de humanidad

Una de las indagaciones que necesariamente se ha abierto, por lo expuesto hasta aquí, es la del vínculo entre cuerpo y persona, entre el cuerpo y el yo; entre el cuerpo y la identidad personal. ¿Cómo establece este vínculo la medicina occidental si regresamos a la imagen de la cavidad torácica? O bien, ¿qué idea de persona está presente en la sociedad cortesana con el peso otorgado a la apariencia externa, con sus manuales de ur-

¹⁷ “Técnicas y movimientos corporales”, en Marcel Gauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, p. 354.

banidad y ejercicios corporales? Este problema no es menor: es consustancial a la historia del hombre. Recuérdese la discusión de Aristóteles en su *Política* en torno a la servidumbre natural. Para el filósofo griego son esclavos por naturaleza aquellos cuya función radica en el mero empleo de su cuerpo, porque no se puede obtener otra cosa de ellos. Son hombres, en efecto, porque pueden percibir la presencia de la razón, “mas no la tienen en sí”. Lector de la *Política* de Aristóteles, Juan Ginés de Sepúlveda justificó en el siglo XVI —en su polémica con Bartolomé de las Casas— la guerra justa y el sometimiento “natural” de los indios americanos al imperio de los españoles.¹⁸ En esta misma línea argumental se ha justificado la esclavitud de los negros y la subordinación de las mujeres.

Paul Broca, cirujano francés, que fundara en 1859 la Sociedad Antropológica de París, defendió que el grado de inteligencia está determinado por el tamaño del cerebro, y éste, a su vez, por la raza y el género. Escribió que

el tamaño del cerebro de la mujer, más pequeño respecto al del hombre, se explica por su constitución más pequeña, pero no debemos olvidar que las mujeres son en promedio menos inteligentes que los hombres, una diferencia que no debemos exagerar, pero que es real.

O bien, recordemos al norteamericano Samuel Taylor Morton, quien en 1844 publicara *Crania Aegyptia*, en el que cree demostrar la menor capacidad mental de los negros, de aquí que hayan sido y sean sirvientes y esclavos. Encontramos pues, a lo largo del siglo XIX, la caracterización de unos rasgos inferiores determinada ya no por la servidumbre natural, la guerra justa o la evangelización, sino a través, ahora, de un nuevo conjunto de prácticas, discursos, símbolos y técnicas. Se creía

¹⁸ Sobre la polémica mencionada, consúltese Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, FCE, México, 1977.

establecer la inferioridad científica y biológicamente, pues así estaba escrito en los cráneos.¹⁹

De estos ejemplos podemos inferir una estrategia de discriminación: la *hipercorporalización*, como una estrategia en que se vincula al cuerpo con identidades colectivas sojuzgadas, sean indios, negros o mujeres. En esta estrategia los individuos son, ante todo, cuerpo: no son, por ejemplo, ciudadanos con derecho a voz y voto, tampoco pueden ser hijos de Dios, y a veces incluso no se les considera hombres. Los negros, los esclavos (pura fuerza física, mercancía orgánica), las mujeres (a través de la maternidad, del matrimonio, la prostitución, la pornografía y la publicidad), los locos, los delincuentes, los homosexuales (que evidencian placer inmoderado, promiscuidad, instintos) aluden a categorías hipercorporalizadas, y al ser “demasiado cuerpo” padecen, por lo tanto, déficit de humanidad. La hipercorporalización, en suma, responde a diversos principios de sujeción: las personas muy *encarnadas* están sujetas a mecanismos de discriminación, de explotación u opresión.²⁰

5. La pureza del cuerpo político

Como se puede observar, plantearnos la relación entre cuerpo e identidad implica tratar la del cuerpo y poder. Introduciré aquí otra metáfora para exponer esta idea: muy frecuentemente se ha empleado la noción de *cuerpo político* para referirse a las sociedades, a su orden y poder; para aludir a naciones, a la patria, al grupo o a la secta. Por esto, atentar contra el cuerpo político es propiciar la guerra y la violencia, la venganza y las gestas heroicas. Somos testigos, hoy, de cómo los fervorosos nacionalismos, los estados totalitarios y algunos de los crecientes movimientos

¹⁹ Para estos últimos comentarios, véase Anthony Synott y David Howes, “From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body”, *Anthropos*, vol. 87, núms. 1-3, 1992.

²⁰ Véase Ricardo Llamas, “La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de SIDA”, *REIS*, 1994.

étnicos y religiosos incitan a la violencia y al genocidio para purificar y proteger al propio cuerpo político de los infieles, de los enemigos y traidores a la nación, de los disidentes, opositores y rebeldes, de la alteridad racial y sexual, de los insumisos, que constituyen para aquéllos un cáncer social. Como lo ha indicado la lúcida escritora norteamericana Susan Sontag: “[en el lenguaje político] decir de un fenómeno que es un cáncer es incitar a la violencia”.²¹ Con otras palabras, los “enfermos” y las “enfermedades” deben ser suprimidos.

6. Las anomalías del cuerpo simbólico

Hablar de la metáfora de la sociedad como un cuerpo político, nos desplaza a una categoría emparentada: la del *cuerpo simbólico*. Dos libros magníficos publicados en 1909 nos ofrecen datos para esta caracterización. En ese año, el folklorista francés Robert Hertz dio a conocer *La preeminencia de la mano derecha*, un trabajo cuyo objetivo central fue mostrar cómo los patrones del pensamiento se graban en el cuerpo: la cosmología, el género y la moralidad dividen al cuerpo. El antropólogo belga Arnold van Gennep publicó *Los ritos de paso*, en el que ilustra cómo la vida de los individuos consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra, de una ocupación a otra, de un estatus a otro, es decir, la vida es un permanente cruzar umbrales: del vientre materno al mundo, de la soltería al matrimonio, cambios de edad, de ocupación, del mundo de los vivos al de los muertos, cambios en los ciclos temporales. Y el acto de franquear umbrales queda consagrado por virtud de los ritos de paso, que como tales demandan técnicas corporales específicas: bebidas, alimentos y vestidos especiales, máscaras, decoraciones corporales, cambios en el cabello, tatuajes, mutilaciones corporales, cicatrizaciones, circuncisiones. Ahí donde Hertz subrayó los aspectos sociales

²¹ Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas*, Taurus, Madrid, 1996, p. 82.

del cuerpo físico, Van Gennep enfatizó las implicaciones en el cuerpo físico de la vida social. En ambos casos el cuerpo es él mismo un símbolo y un operador de símbolos.

Los libros de Hertz y Van Gennep nos remiten, en realidad, a un tema apasionante: el de las clasificaciones. Mano derecha/mano izquierda, soltero/casado, vivo/muerto, nos indican la presencia de sistemas clasificatorios. Clasificamos al mundo para imponerle un orden, cualquiera que él sea, para hacérselo inteligible, pues la clasificación posee una virtud propia en relación con su inexistencia: “esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo —ha escrito Lévi-Strauss—,²² pero sólo en cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento”. Las clasificaciones establecen un orden de distinciones y oposiciones, de diferencias y relaciones, de discontinuidades, pero también implican el acto de nombrar: a través del lenguaje clasificamos el mundo. Y, a veces, los órdenes clasificatorios están tan cristalizados, tan enraizados, que nos impelen a representárnoslos como si ese fuera el orden natural de las cosas. Las relaciones de parentesco son sistemas clasificatorios, con sus prohibiciones o prescripciones matrimoniales; lo sagrado y lo profano, arriba y abajo, noche y día, hombre y mujer, lo puro y lo impuro, amor y odio, niño y adulto. En suma, el orden de la realidad es de naturaleza clasificatoria.

Un tópico propio a muchas cosmogonías narra un principio caótico y confuso, informe y oscuro. Lo que siguió, el acto creativo que dio origen al mundo, fue la función clasificadora: ¿no apartó Dios la luz de la oscuridad y de este modo el atardecer del amanecer, no separó a la seca tierra del mar? Arriba cité este pasaje de Marcel Mauss: “el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”. Pues bien, el cuerpo humano constituye la fuente básica, el modelo insustituible, de clasificaciones: arriba y abajo, adelante y detrás, derecha e izquierda, adentro y afuera. Más aún, toda clasificación supone fronteras, y

²² Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1972, p. 25.

en la medida en que el cuerpo las tiene, constituye un modelo que sirve para representar cualquier frontera. Mencioné que se ha empleado la noción de *cuerpo político* para referirse a las sociedades, a su orden y poder; y para aludir a naciones, a la propia patria. No es casual la asociación: así como una nación tiene fronteras susceptibles de ser amenazadas, el cuerpo también las posee.

Ahora bien, las clasificaciones, los criterios que las guían, no son claras y distintas, implican intersticios, zonas de ambigüedad y de indefinición, puesto que el orden en la vida social no puede ser ni omnipresente, ni absoluto. Con otras palabras, toda clasificación genera sus propios interrogantes, sus misterios, sus anomalías y enigmas. Mary Douglas ha propuesto diversos términos para referirse a dichas anomalías: lo impuro, lo sucio, lo contaminante, que nos remiten a “los hechos o acontecimientos que empañan, manchan, contradicen o alteran las clasificaciones admitidas”.²³ Estudiar las anomalías y los márgenes constituye una fuente de riquezas inimaginable, ya que en la mayoría de las ocasiones nuestros sistemas clasificatorios no son conscientes: están, como Blanca Nieves, dormidos. Pero el beso de lo anómalo los despierta y alerta: cada orden se asume como telón de fondo para que, por contraste, lo anómalo, lo enigmático y lo impuro sea captado. Es decir, lo anómalo nos muestra lo diverso, y lo diverso nos enseña, a su vez, lo regular.

Otra característica de las anomalías es que se les atribuye un poder contaminante o peligroso: en muchas culturas se asume que la sangre menstrual puede hacer perder las cosechas, provocar enfermedades o pasiones desbocadas. Cada sistema clasificatorio determina lo anómalo, impuro o contaminante. Por eso los infieles, los enemigos y traidores a la nación, los disidentes,

²³ Véanse estos magníficos trabajos de la antropóloga británica Mary Douglas, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 1973; *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid, 1978. La cita está tomada de “Contaminación”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomo 3, Madrid, 1974, p. 128.

opositores y rebeldes, la alteridad racial y sexual, los insumisos, son tan peligrosos que constituyen un cáncer social para ciertos órdenes clasificatorios. Pero también, porque irrumpen contra algún sistema de clasificación, son peligrosas las vanguardias artísticas, los nuevos sistemas filosóficos y las innovaciones en el pensamiento social. Los intersticios, las zonas de ambigüedad y de indefinición de los sistemas clasificatorios pueden implicar actos de creatividad e innovación. Por tanto, todo sistema clasificatorio contiene necesariamente puntos vulnerables. ¿Cuáles son entonces los del cuerpo? Los orificios y fluidos del cuerpo son los que simbolizan fundamentalmente sus puntos vulnerables: cualquier materia que brote de ellos es un elemento indefinido porque ha cruzado la frontera corporal. En el ejemplo anterior, la sangre menstrual representa un peligro debido a que si bien proviene del cuerpo, ya no está en él. Esto puede explicar, tal vez, por qué en muchas culturas se prohíbe a las mujeres en su periodo menstrual acercarse a los cultivos que están en crecimiento.

7. Fragmentar el *Libro del hombre*

De la exposición anterior juzgo que estamos en mejores condiciones para afrontar la interrelación entre tecnociencia y cuerpo. Sugiero, respecto a este vínculo, diversas hipótesis. La metáfora del cuerpo como una máquina ha alcanzado sus límites como resultado de los avances en los saberes y prácticas médicas: el cuerpo, como nunca, se ha convertido en una entidad enfáticamente fragmentada y fragmentable. Más aún, y ésta es otra hipótesis, dicha metáfora ha evolucionado a la luz del desarrollo de las tecnologías de la información y de la inteligencia artificial, las cuales aspiran a que algunas máquinas, en el contexto del dualismo cartesiano, sean asociadas privilegiadamente con la mente o el alma antes que con el cuerpo. Máquinas pensantes y mentes virtuales disociadas de su arraigo corpóreo. En todo caso, estamos ante la modificación de órdenes clasificatorios relati-

vos al cuerpo, a la ciencia y la tecnología, al hombre, o al menos ante la presencia masiva de anomalías e impurezas, es decir, de “hechos o acontecimientos que empañan, manchan, contradicen o alteran las clasificaciones admitidas”.

Revisemos una de las distinciones más cristalizadas y centrales desde el surgimiento de la modernidad: la de naturaleza y cultura. “El Libro de la naturaleza” fue una imagen que se utilizó predominantemente desde el origen de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII para describir los indudables éxitos que ella estaba logrando. Al descubrir las leyes que la regían, el filósofo natural, se decía, leía ese libro cuyo autor era Dios.²⁴ La ciencia moderna contribuyó a reubicar el lugar del hombre en la naturaleza y a transformar la figura antropocéntrica del mundo medieval que le preexistió. En los últimos años hemos sido testigos del renacimiento de una imagen equivalente. Los logros del proyecto del genoma humano también se han presentado como una capacidad antes ignota de lectura, pero ahora del “Libro del hombre”. La ingeniería genética, la biotecnología, las nuevas tecnologías de la reproducción, junto al proyecto del genoma humano, están reubicando ya no el lugar del hombre en la naturaleza, sino el lugar de la naturaleza en el hombre: la herencia y la evolución están sometidas a una invasión de dichas prácticas tecnocientíficas. El antropólogo Paul Rabinow ha denominado estos procesos de domesticación de la herencia y la evolución por la cultura tecnocientífica como ‘biosocialidad’ (*biosociality*).²⁵ Este neologismo se halla en relación de oposición con la sociobiología, pues ahí donde ésta establece un determinismo biológico del comportamiento, la biosocialidad impone a la herencia y la evolución el ritmo al que puede llegar la tecnociencia. Para ello ésta ha tenido que fragmentar al cuer-

²⁴ En *La revolución científica*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 136.

²⁵ Paul Rabinow, “Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality”, en J. Crary & S. Kwinter (eds.), *Incorporations*, Urzone, New York, 1992.

po, y hacer de sus partes objeto de un uso económico intenso, e igualmente ha transformado sus dimensiones simbólica y social.

8. El cuerpo como mercancía

La mercantilización del cuerpo no es novedosa. Para que se haya dado recurrió a estrategias de *hipercorporalización*, según indicó, con el propósito de discriminar y ejercer dominio: la esclavitud, la prostitución y el trabajo infantil son ejemplos históricos indudables. En cambio, lo que sí es más reciente —sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX— es la medicalización de la vida, que ha recorrido una ruta paralela de creciente fragmentación corporal. Tanto la hipercorporalización como la fragmentación corporal establecen una ruptura: disocian al cuerpo del ser humano, y por esta vía han instaurado diversos órdenes clasificatorios. ¿En qué se distinguen entonces? En que se despliegan en prácticas, discursos, representaciones y técnicas corporales muy distintas. La fragmentación sería impensable sin su dependencia de los desarrollos tecnocientíficos. Revísemos, a vuelo de pájaro, el caso de los trasplantes de órganos.

Hace dieciséis años Vance Packard escribía, en *El hombre remodelado*, que

la producción, la venta, la instalación y el servicio post-venta de partes humanas por separado tienen posibilidades de convertirse en una industria con el mayor crecimiento del mundo. En términos de cifras de negocios, va a competir con la industria de las autopartes... Habrá negocios que vendan partes del cuerpo en los hospitales, igual que sucede en los talleres de automóviles.

El escenario que nos trazó Packard nos queda menos distante. En los Estados Unidos, por ejemplo, está prohibido exportar órganos o sangre, pero no en cambio importarlos. ¿De dónde se importan estos “productos”? No hay que ser muy perspicaces para responder la pregunta: es en los países del Tercer Mundo

donde más se comercializan, clandestinamente, los órganos. Por eso algunos autores se han referido a un proceso de neocolonización: el cuerpo colonizado y comercializable de los hombres y las mujeres empobrecidos. Como lo ha señalado David Le Breton, “en nombre de la vida, para salvar la existencia de los enfermos, el mundo occidental inventa una forma inédita de canibalismo”.²⁶ Los tejidos, las pruebas genéticas y los genes son hoy mercancías en un mercado global. A tal grado incluso que uno de los debates más conspicuos de nuestra circunstancia es el relacionado con la patente y los derechos de propiedad de los genes. A quién pertenece, por ejemplo, el cuerpo, sus procesos y las partes corporales de aquel que ya está cerebralmente muerto, pero que se le mantiene con vida porque es un susceptible donador de órganos.

Los programas de control demográfico, con la aplicación masiva de métodos de esterilización (no siempre consentidos), se han convertido en una arena política en la que los estados reclaman derechos colectivos sobre el cuerpo de las mujeres. La fertilización *in-vitro*, la selección del sexo, las pruebas genéticas para evitar los nacimientos de niños con deformaciones tienden, todas ellas, a lo que Michael Taussig denomina la “perfectibilidad individualizada”. En esta línea, la maternidad subrogada —o la madre-huésped, la renta del útero— constituye ya no sólo un próspero negocio, sino también una institución altamente burocratizada en los Estados Unidos, que implica mediadores, contratos formales y complejos, tarifas rigurosas y anuncios en internet que demandan las características genéticas deseadas. Comentarios aparte merecen las cirugías cosméticas, que representan también una industria multimillonaria; el físico-culturismo, o bien la manipulación extrema de los cuerpos de atletas de alto rendimiento.²⁷ La genética y la inmunología han contribuido

²⁶ David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 221.

²⁷ Para una mayor comprensión de estos temas, véase Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Duke University

significativamente a la atomización del cuerpo. Una y otra han impuesto una suerte de hegemonía del gen, según la cual la esencia de la humanidad radica ahora en el ADN: el célebre apotegma de Sócrates: “conócete a ti mismo” ya no implica un conocimiento moral del yo, un ascender y descender por la escalera de caracol del yo, según la feliz afirmación de Michel de Montaigne, sino el acceso a la propia lista de genes que se supone gobierna nuestras disposiciones y comportamientos.

Toda forma viviente es concebida, en el universo tecnológico contemporáneo, como una suma organizada de información: el mundo animado se ha transformado en un mensaje. Por ejemplo, hoy ya no se afirma “preservemos las selvas tropicales”, sino “preservemos esos bancos riquísimos, únicos, de información genética”. La biología está estrechamente vinculada a las tecnologías de la información, más aún, constituye una de las ciencias de la información.²⁸ La noción de información —en los campos de la biología y las tecnologías de la información— ha desvanecido las distinciones entre el hombre, la naturaleza y las máquinas, las ha vuelto indiferenciadas y ha ampliado el camino para la humanización de la inteligencia artificial y la intervención genética. Una concepción extremadamente informacional del hombre —sustentada ya por muchos científicos y cada vez más presente en los *media* y en la población— hace radicar la dignidad individual en el mensaje genético que contiene. No tengo elementos suficientes para afirmar que está emergiendo una nueva moralidad, pero sí se puede anotar que en las últimas tres décadas se ha ido configurando una concepción informacional del hombre susceptible de ser mejorada por vías tecnocientíficas. No sin razón, Dorothy Nelkin y Susan Lindee han anotado que

Press, Durham & London, 1999; y Erica Reischer y Kathryn S. Koo, “The Body Beatiful: Symbolism and Agency in the Social World”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004.

²⁸ Véase Evelyn Fox Keller, *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

el ADN “está asumiendo las funciones sociales y culturales del alma”. La identificación del mal pasa por la aplicación de una serie de pruebas genéticas a las que subyace una normatividad singular, es decir, alguna noción de calidad genética y perfección corporal, en suma, a esa persistente inclinación de la medicina moderna: la eugenesia. De este modo, las cadenas genéticas no sólo pueden explicar algunas enfermedades, o disposición a tenerlas, también predisponen a ciertas formas de comportamiento.

Arriba señalaba que la maternidad subrogada —o la madre-huésped, la renta del útero— constituye ya no sólo un próspero negocio, sino también una institución altamente burocratizada en los Estados Unidos, que implica mediadores, contratos formales y complejos, tarifas rigurosas y anuncios en internet que demandan las características genéticas deseadas. ¿Cuáles son éstas? Aquellas contenidas en una correcta o buena cadena genética. En la internet se anuncian como desprovistas de disposición a enfermedades, describen color de ojos y cabellos, pasatiempos, creencias religiosas, cualidades intelectuales y, por supuesto, la raza de los donadores.²⁹ La antigua idea, aunque todavía presente, de que el cuerpo es la prisión del alma, ha sido desplazada: ahora los genes son contenidos por un cuerpo mortal e imperfecto. No es de extrañar, en consecuencia, que frente a la inminente extinción física de algunos grupos humanos y especies animales, genetistas busquen preservar “células madres” para que en el futuro, con otras condiciones tecnocientíficas, se

²⁹ Estos anuncios pertenecen, desde luego, a un imaginario popular cada vez más extendido. Pero atendamos la siguiente optimista afirmación de Hans Moravec, un reconocido ingeniero genético: “La ingeniería genética constituye una solución. Las generaciones sucesivas de seres humanos podrían ser perfeccionadas por medio de cálculos, simulaciones en computadora y experimentos, del mismo modo en que lo hacemos hoy con los aviones, computadoras y robots. Ellos podrán tener cerebros superiores y metabolismos mejorados que les permitan vivir más confortablemente...”, *apud* David Le Breton, “Genetic Fundamentalism or the Cult of the Gene”, *Body & Society*, vol. 10, núm. 4, 2004, p. 17. Este último párrafo está en deuda con este brillante texto del pensador francés.

las pueda inmortalizar. Otro tema que alude a la fragmentación del cuerpo está relacionado con los *cyborgs*, amalgama de partes humanas, animales y tecnológicas —prótesis mecánicas, xenotransplantes, órganos bioartificiales—, que emergen como un emblema de las múltiples posibilidades que la tecnociencia puede ofrecer.

Lejos de cuestionar los avances tecnocientíficos mi propósito es señalar que éstos no pueden mantenerse ajenos a las controversias. Quiero defender que las controversias tecnocientíficas deben formar parte central, hoy como nunca, de nuestro paisaje cultural. Broncano señala una controversia referida a la

movilización social de medios comunicativos y otras microinstituciones, las cuales deliberan, evalúan y contrastan las posibilidades tecnocientíficas que introduce una innovación, los riesgos, los costos, quiénes los van a pagar, y las consecuencias indeseables [...] Si la democracia es el proyecto y la posibilidad de la determinación colectiva y libre del futuro, el control social de las decisiones tecnocientíficas es uno de los territorios donde se decide esa posibilidad.³⁰

Por tanto, dichos avances deben ponerse en duda, sopesarse, discutirse, evaluarse; ni son autónomos ni podemos adscribirles determinismo alguno, pues su imperativo, según Broncano, es:

el de *crear oportunidades*. Es este imperativo el que determina una estructura de valores que no se limitan a la consideración y elección de medios, sino que están dirigidos más bien a *preservar nuestra reserva disponible de medios y crear un espacio en el que sea posible identificar y proyectar nuestros objetivos* [...] La tecnociencia supone un conjunto de instituciones en las que se ha desarrollado la tradición normativa de la ampliación del espacio de oportunidades como fin constitutivo (cursivas en el original).³¹

³⁰ Fernando Broncano, *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, Paidós/UNAM, México, 2000, pp. 226, 261.

³¹ Fernando Broncano, *op. cit.*, pp. 233-234.

9. Posthumanismo y la huella del cuerpo

En el debate contemporáneo sobre el posthumanismo³² —según el cual no existen diferencias esenciales o demarcaciones absolutas entre la existencia corporal y la simulación computacional, entre el mecanismo cibernético y el organismo biológico, entre la teleología robótica y los objetivos humanos— se está configurando un fundamentalismo análogo al genético recién descrito, pero ahora respecto de las tecnologías de la información. La noción misma de “posthumanismo” ha tenido diversas fuentes. Para el polémico Francis Fukuyama, quien en 2002 publicó *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, “la amenaza más significativa planteada por la biotecnología es la posibilidad de que altere la naturaleza humana de tal modo que nos conduzca a un periodo posthumano de la historia”.³³ Sin considerarla una amenaza, Christopher Dewdney ha escrito que

estamos a la vera del siguiente estadio de la evolución humana; el estadio donde, por virtud de la acción humana, la vida toma control de sí misma y guía su propio destino. Nunca antes la vida humana tuvo la capacidad de cambiarse a sí misma, de penetrar en su propia estructura genética y recomponer su base molecular: ahora ya podemos hacerlo.³⁴

Para esta versión de posthumanismo —optimista y sustentada en los enormes éxitos tecnocientíficos—, el futuro constituye un

³² Revísense, por ejemplo, Judith Halberstam and Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995; Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1999; y los números temáticos de las revistas *Configurations*, vol. 10, 2003, y *Cultural Critique*, núm. 53, 2003.

³³ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus, and Giroux, New York, 2002, p. 7.

³⁴ Véase *Last Flesh: Life in the Transhuman Era*, Harper-Collins, Toronto, 1998.

espacio para la realización de la individualidad, de la trascendencia de los límites biológicos y la creación de un nuevo orden social. Veamos si no. Ray Kurzweil, uno de los expertos más reconocidos en el campo de la inteligencia artificial, ha señalado que para 2040 la cuarta generación de robots tendrá capacidades humanas, y para 2099 el pensamiento humano y la inteligencia artificial se habrán fusionado, esto es, no habrá distinción entre los hombres y las computadoras.³⁵ La evolución humana se transfigura de esta forma en coevolución con agentes artificiales.³⁶ En esta concepción, el cuerpo es pensado como la prótesis original que todos hemos aprendido a manipular, de tal suerte que extender o reemplazar nuestro cuerpo con otras prótesis se convierte en la continuación de un proceso que inició hace mucho. No sólo la historia del hombre se reescribe, también la de la naturaleza: algunos autores, por ejemplo, Tommaso Toffoli y Norman Magolus, han afirmado que el mundo es una colección de máquinas, en realidad es una computadora. Si recordamos la película *The Matrix*, encontraremos en ella uno de los postulados centrales de los posthumanistas: la naturaleza desencarnada de la acción humana. Ésta es una de las metáforas emergentes de nuestro tiempo: la información digital es incorpórea. Como se puede observar, el posthumanismo revitaliza, en suma, un principio del dualismo cartesiano: podemos ser o existir sin el cuerpo.

Dados los argumentos anteriores, el mismo término “posthumanismo” suscita alguna perplejidad. Una primera impresión nos hace pensar que no existe humanismo en ellos. ¿No es un abuso entonces el prefijo “post”? Una versión más analítica de este posthumanismo optimista nos ofrece una respuesta, misma que nos regresa a un tema ya tratado: el del cuerpo y su articulación con la noción de persona e identidad. Según esta versión crítica, pero

³⁵ Véase *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Penguin, New York, 1999, p. 280.

³⁶ Véase Rodney Brooks, *Flesh and Machines: How Robots Will Change Us*, Pantheon, New York, 2002.

que no deja de ser posthumanista, el sujeto que emergió con la modernidad, y en particular el liberal humanista, fue concebido como racional, moralmente responsable, libre, autónomo, con fronteras claramente delimitadas, universal y con un sentido preciso de acción humana. Rasgos todos ellos que desconsideran, o al menos marginan, la base corpórea de la vida. Más que eso, el impulso emancipatorio original del sujeto moderno, que sin duda tuvo, se entiende hoy como cómplice, a veces inconsciente, en la gestación y reproducción de las estructuras coloniales, patriarcales y capitalistas. A cambio proponen la presencia de un sujeto posmoderno inestable, impuro, sin orígenes discernibles, un híbrido, un *cyborg*. Esto es, para esta versión más analítica del posthumanismo, éste no significa el borramiento de la subjetividad humana, sino que se pueden obtener consecuencias positivas del entrelazamiento entre naturaleza, humanos y máquinas inteligentes. Un sistema socio-técnico que, al margen de cualquier posición romántica, ya no podemos eludir.³⁷

Que este entrelazamiento sea cada vez más inevitable, no nos debe ocultar la premisa de que “estar en el mundo” es en lo fundamental, aunque no sólo, corpóreo. Cognitivistas y neurólogos, como Francisco Varela, nos han mostrado que la conciencia humana no sólo está localizada en un conjunto de conexiones neuronales en el cerebro, sino que es altamente dependiente del sustrato material del cuerpo. Así como la música exige una materialidad para su existencia, así la posibilidad del pen-

³⁷ Al “sistema socio-técnico” lo integran los saberes, habilidades, procedimientos, artefactos técnicos, las organizaciones que directa o indirectamente intervienen en la traducción de estos últimos (instituciones de investigación, empresas, gobiernos, aparato jurídico, unidades de financiamiento y vinculación, etc.), los recursos naturales y no naturales que el sistema consume y produce, y desde luego las acciones y representaciones de los actores que participan en él. Véase T. P. Hughes, “The Evolution of Large Technological Systems”, en W. E. Bijker, T. P. Hughes y T. Pinch (eds.), *The Social Construction of Technological Systems*, The MIT Press, Cambridge, Ma., 1987.

samiento demanda una vida corpórea, en contra, desde luego, del dualismo cartesiano. Los filósofos George Lakoff y Mark Johnson³⁸ han argüido primero que las metáforas con base corporal son centrales en nuestro vínculo con el mundo; y, segundo, que ellas son fuente de representaciones muy complejas del lenguaje y el pensamiento. Para los computólogos, los expertos en robótica, los ingenieros en inteligencia artificial, es posible diseñar arquitecturas computacionales análogas o incluso superiores a la inteligencia humana, o bien construir robots humanoides encarnados o corpóreos. Ignoro hasta dónde podamos llegar, qué anomalías socavarán en el futuro nuestros órdenes clasificatorios actuales.

Ofrezco una última imagen: amorosamente, el célebre filósofo Paul Churchland guarda en su cartera la foto de su mujer. Este dato, por sí mismo, no sorprendería a nadie, excepto porque se trata de la foto a color del cerebro escaneado de su mujer. Churchland insiste que en pocos años observaremos las formas internas de la estructura cerebral con una mirada más amorosa de la que hoy tenemos hacia las narices, la piel, los ojos.³⁹ La provocación de Churchland suscita, antes bien, una reflexión final. Prefiero asirme a esa vitalidad profundamente humana que constituye el lenguaje y el misterio del erotismo. Acaso por ello vale recordar a ese gran poeta del cuerpo que fue Octavio Paz: “Más que aire / más que agua / más que labios / Tu cuerpo es la huella de tu cuerpo”. “Tu cuerpo incendia tu sombra”.⁴⁰

³⁸ Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1995. Pero revítese también, de Mark Johnson, *El cuerpo en la mente*, Debate, Madrid, 1991.

³⁹ Esta curiosa y elocuente anécdota es narrada por Bruno Latour, “How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies”, *Body & Society*, vol. 10, núms. 2-3, 2004.

⁴⁰ Octavio Paz, *Ladera este*, Joaquín Mortiz, México, 1969.

Noticias del Fondo Greimas de Semiótica

La tarea fundamental, en esta sección, ha sido dar a conocer las novedades editoriales y las recientes adquisiciones bibliográficas del *SeS*, que contribuyen a acrecentar el acervo de nuestro Fondo.

En esta entrega hemos decidido no sólo presentar las reseñas de las obras adquiridas sino también dar breve cuenta de otras *Noticias*, tales como actividades editoriales y eventos académicos relativos al estado actual de los estudios semióticos.

En el apartado correspondiente a *Reseñas*, Viviana Cárdenas, investigadora y docente de la Universidad Nacional de Salta, reseña una de las obras más actuales y relevantes para las Ciencias del Lenguaje; nos referimos a *Semántica interpretativa* de François Rastier.

En la segunda parte, *De las adquisiciones del Fondo*, María Luisa Solís Zepeda presenta, de manera sintética, una publicación en francés: *Solutions sémiotiques*. Este trabajo, de carácter colectivo, se inscribe en la tradición teórica y analítica iniciada por los estudios de Jean-Marie Floch, que resulta, al mismo tiempo, tanto una contribución al desarrollo actual de la semiótica, como la propuesta de una nueva problemática.