



Notas sobre un mundo pandémico

Acerca de lo invisible,
la imaginación
y el lugar del cuerpo

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA (USACH)
10 DE JULIO DE 2020

“La imaginación no es un estado: es la existencia humana en sí misma”

William Blake

La actual pandemia sanitaria, al igual que las recientes revueltas sociales en Chile, han fraccionado y deformado tanto la temporalidad de la realidad, la espacialidad del medio, como la producción de imaginarios posibles; todo esto, en razón de una exigencia *imaginativa* que necesariamente crea nuevos tiempos, nuevos espacios y nuevas modalidades de presentar(se) en el mundo.

En este contexto, es urgente situarnos en la ruptura de la normalidad, entendida como medio condicionado, para abrir paso a un nuevo movimiento de posibles y un análisis sobre el modo en que este nuevo movimiento se produce, es decir, la potencia imaginativa. Así, intentaremos plantear algunas notas que buscan pensar a partir de la crítica relación cuerpo-mundo, devenida, en el contexto de pandemia, en clave de un reordenamiento de los cuerpos y de la carne del mundo, esto es: una nueva imaginación respecto de lo visible y lo invisible.

La pandemia, el mundo y los cuerpos

La tematización sobre el cuerpo, lo corpóreo y la corporalidad ha sido fundamental para el desarrollo del pensamiento. Desde la antigüedad clásica griega, hasta la modernidad, el problema del cuerpo fue fundamental para la filosofía, pues no solo implicó diferencias en las comprensiones ontológicas y epistemológicas de la realidad, sino que su tematización conducía irrevocablemente a la teorización política y a todo aquello concerniente a la libertad en los individuos y las sociedades.

Podemos sostener que la tematización sobre la constitución del cuerpo como tal encuentra un estudio profundo y sistemático recién a comienzos del siglo XX, específicamente con la fenomenología de Husserl y la distinción entre *cuerpo vivo* (*Leib*) y *cuerpo material* (*Körper*). La fenomenología resultó ser un re-descubrimiento del mundo en su sentido más profundo, es decir, un volver a nacer *en* y *por* la existencia. En este sentido, los primeros estudios sobre el cuerpo que realizó Husserl están relacionados con la constitución ontológica del sujeto, en tanto cuerpo que anima y vivencia la realidad.

De allí en más, el problema del cuerpo no se resolverá según la manera cartesiana, esto es, como una suposición de tipo epistemológica, ni tampoco siguiendo la vía clásica platónica, donde el cuerpo (*soma*), sería una especie de degradación ontológica. Esta vez, la tematización sobre el cuerpo se inscribe como una *situación-en-el-mundo*, como una modalidad *tempo-espacial* e *imaginal* de desplegarlos en la existencia.

El giro fenomenológico sobre el problema del cuerpo reclama absoluta vigencia en nuestros días, ya sea por las necesarias e insoslayables revueltas sociales, ya sea por la operatividad de

la pandemia del COVID-19. En cualquier caso, habitamos un escenario que nos interroga y pone en cuestión el estatuto del cuerpo, a la vez que devela una nueva expresión de lo contingente, de aquello dado, aquello que Berardi llamó una “fenomenología del fin”.

Ahora bien, la fenomenología del cuerpo, en especial su deriva francesa, ha comprendido la cuestión por medio de lo que podríamos denominar una relación *develador-develado*. Pues la constitución corporal es justamente el *medio* por el cual es posible significar *situalmente* el mundo, como acontecimiento originario, a la vez que designa una vivencia aún más fundamental, a saber, mi existencia y la de otros. Sartre sostendrá que el cuerpo es coextensivo al mundo, en tanto surge como indicador del mundo e indicado por las cosas del mundo. De tal modo que el cuerpo es el acceso senso-perceptivo por el cual significamos la realidad, a la vez que significamos encarnadamente la dimensión intersubjetiva.

Una teorización considerablemente más acabada y profunda sobre el cuerpo la ha realizado Merleau-Ponty, quien inicialmente sostiene que lo corpóreo es un enfrentamiento entre la espacialidad del medio y lo visible, en tanto finitud material. Más adelante nos encontramos con una definición fundamental sobre la comprensión del cuerpo: “En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación”.¹

Estas últimas palabras son fundamentales y tensionales respecto a nuestra actualidad. Como hemos advertido, la constitución del cuerpo se encuentra mediada tanto por condiciones espaciales, temporales y significativas. En efecto, *el cuerpo es el modo en que habitamos y nos encontramos en la existencia*, en la actualidad de la existencia. No obstante, el cuerpo *no solo es medio*, sino también *posibilidad*, esto es, *agente de transformación del medio espacio-temporal*. Y es transformación en la justa medida que la carne del cuerpo (visibilidad) deviene imaginación del cuerpo (invisibilidad), imaginación de la carne que en su despliegue imaginativo no hace otra cosa que rebasar su propio modo de *ser-en-el-mundo*.

1 Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, p. 248.

En *Fenomenología del fin* Berardi nos coloca sobre un nuevo escenario de comprensión del cuerpo, su medio de *sensibilidad* y su potencia de *sensitividad* a la luz del espacio y el modelaje conductual que ha devenido en una nueva digitalización y virtualidad de la vida. Allí leemos: “nada está llegando a su fin en realidad; más bien se está disolviendo en el aire y sobreviviendo en una forma diferente bajo apariencias mutadas”.²

Las palabras de Berardi son esclarecedoras para la nueva significación de nuestros cuerpos en el contexto de la pandemia. Lo que comprendimos como medio, se ha vuelto definitivamente transformación, pero no porque ha cambiado su operación sobre el mundo (significar y ser significado), sino más bien porque ha modificado su *modalidad* en la que se encuentra(n) nuestro(s) cuerpo(s). Ahora, el encuentro corporal, representaría un medio de propagación y contagio del virus, por lo que, antes de un lugar corporalmente habitado (*Körper*), nos encontramos interactuando digitalmente como cuerpos virtuales, como imágenes interconectadas unas con otras.

Lo que viene a mostrarnos este nuevo escenario no es una ruptura y finalización de nuestra creencia de vida, sino más bien evidenciar la necesidad de (re)pensar el cuerpo desde una nueva perspectiva, ya no como exclusivo medio mundanal (lo que conduciría a una necropolítica y una necroeconomía), sino como instancia de superación, *de transformación imaginativa de la carne*. De tal modo que nuestra *situación* obliga a pensar al cuerpo como productor de su propia liberación.

El cuerpo no es nada menos, pero tampoco nada más, que condición de posibilidad. Desde este lugar, la imaginación del cuerpo y su virtualidad se tematizan como potencia creativa que sobrepasa limitaciones previas, para devenir en un nuevo modo de inscribirse en un medio determinado y un nuevo sentido para relacionarse con otros cuerpos. Esto implica una ruptura definitiva respecto de la inclinación a teorizar el cuerpo desde perspectivas ontológica y epistemológica, para abrir paso a la *comprensión estética y destituyente de los cuerpos*.

La pandemia, el confinamiento, la digitalización del medio, la virtualidad de la presencia, han devenido en una nueva narrativa de lo corporal. El cuerpo ya no solo es una

constitución cárnica, material, física; antes que eso, el cuerpo es presencia *imaginativa* que se re-presenta virtualmente en nuestras pantallas. Desde este sitio, la teoría de la imagen bergsoniana vuelve a pavimentar el camino: “Mi cuerpo es, por tanto, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y dando movimiento, con esta única diferencia quizá: que mi cuerpo parece escoger, en cierta medida, la forma de devolver lo que recibe”.³

La pandemia, el mundo y los cuerpos se han re-escrito en tanto comprensión del medio, interacción corporal y situación habitable. Han devenido en una nueva forma de *ser-virtualmente-en-el-mundo*, mundo que a su vez reclama su propia virtualidad. Como tal, el manto de problemas que se desprenden desde esta nueva comprensión de lo corporal es enorme, pues los modos de existencia son ocupaciones espaciotemporales, y cada uno de esos modos condiciona y determina el espacio y el tiempo que ocupa. La virtualidad corporal no solo se articula por ambas condiciones, sino también (y necesariamente) se despliega como imaginación, como potencia imaginativa que (re)crea el mundo estéticamente, como una nueva imagen, como un nuevo fin.

Lo invisible y la imaginación

En un escrito reciente Emanuele Coccia nos ha presentado al virus del COVID-19 como un agente minúsculo que hace su aparición irrumpiendo no solo la normalidad en una dimensión social, sino que emplaza y pone en jaque la racionalidad antropocéntrica, antropomórfica y antropotécnica de la política contemporánea: “Sars-Cov-2 esta diminuta criatura de cuento de hadas [...] no sólo ha causado la muerte de decenas de miles de vidas humanas. Sobre todo, ha causado el suicidio de la vida política como la hemos conocido y practicado durante siglos. Ha obligado a la humanidad a iniciar un extraño experimento de monacato global: todos somos anacoretas que se han retirado a su espacio privado y se pasan el día murmurando oraciones seculares”.⁴

3 Bergson, H. (1997). *Materia y vida*. Barcelona: Ediciones Altaya, p. 76.

4 Coccia, E. (2020). *Reversing The New Global Monasticism*. Recuperado de <https://fallsemester.org/2020-1/2020/4/17/emanuele-coccia-escaping-the-global-monasticism>

El ejercicio de pensamiento que nos plantea Coccia resulta crucial para (re)pensar el ordenamiento e interacción de los cuerpos en un mundo pandémico. Lo que ha puesto en tensión el virus, agente infeccioso microscópico, son justamente los límites de la relación cárnica del mundo, pues su medio de existencia y propagación son los cuerpos situados en la realidad (animados e inanimados).

En este contexto, las medidas de confinamiento adoptadas en prácticamente todo el globo, tienen por objetivo un distanciamiento físico, mas no social; o dicho de otro modo, para intentar combatir la pandemia está siendo necesario un distanciamiento físico-material de los cuerpos. Con esta medida, es preciso descubrir que el distanciamiento físico de los cuerpos a la vez que opera como recurso bio-técnico, desencadena una *performatividad* sobre una nueva relación de los cuerpos. Hemos migrado de una cercanía física-corporal a una cercanía social-corporal, a una relación de virtualidad corporal que, a su vez, reformula el medio por el cual es posible interactuar cárnicamente.

Si volvemos a Coccia, notamos que la letalidad del virus no se expresa (por lo menos hasta ahora) en el número de fallecidos, sino más bien en la capacidad de transformar, mutar e imaginar el espacio en el cual los cuerpos se inscriben, con ello, desde luego, la presencia misma de los cuerpos.

Ahora bien, el virus al ser invisible e imperceptible y al requerir de un organismo para su desarrollo, se mantiene al límite de la no existencia, de allí que podríamos señalar, junto a Souriau, que es una existencia límite, *una existencia virtual*. Esto no implica que su insignificancia corporal, o su nula capacidad autárquica lo inhiban de *ser* realmente; por el contrario, es justamente por su característica de invisibilidad que su *modo de ser* es potencial, una positividad, una existencia virtual repleta de posibles que, al igual que las existencias evanescentes o espectrales (como un haz de luz que capta nuestra atención abruptamente o el paisaje de un arco de un puente destruido a la mitad), exige de sí un gesto transformador e imaginativo sobre la percepción del mundo.

En la obra póstuma *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty entrega una reformulación ontológica que intenta superar todo tipo de dualismo y reduccionismo, en razón de una *relación* existencial y mundanal. En este sentido, la interacción con lo alterno no se da desde un punto cero que anima *lo otro* –como lo es la relación entre el *para-sí* y el *en-sí*

sartreano—. Esta vez, el punto cero define relacionamente sobre la comunidad cárnica que fundamenta y otorga sentido pre-reflexivamente al mundo. Por esto no se debe “pensar la negatividad o lo negativo como ‘objeto de pensamiento’, sino hacer de ella una especie de ser más sutil o más agudo, es reintegrarlo al ser”.⁵

Esto último es precisamente lo que devela este minúsculo e invisible ser, la constatación que la existencia no está solamente *en* los seres, sino fundamentalmente *entre* los seres. Por esto, la modalidad de existencia se vuelve un punto crucial de análisis, pues el modo antes de ser existencia, es la manera en que se presenta un ser sobre un determinado plano; el modo piensa la existencia a partir de los límites o medidas de los seres.

De una manera general, los modos de existencia son ocupaciones de espacio-tiempo, a condición de precisar que cada modalidad crea y constituye el espacio-tiempo que ocupa. El espacio-tiempo de los fenómenos no es el mismo que el de las cosas, y el de las cosas no es el mismo que el de los seres imaginarios. No obstante, cada cual se encuentra inscrito en una condición fundamental y potenciadora, aquello que Merleau-Ponty llamó “carne del mundo” (*chair du monde*).

Efectivamente, la “carne del mundo” es aquel trasfondo ontológico originario, pre-reflexivo y universal que designa y posibilita todo cuanto *es*, y que precede, envuelve y posibilita tanto al sujeto que percibe como al objeto percibido. En otros términos, es mediante la noción de “carne del mundo”, que el pensador francés sostiene la relación sujeto-objeto inmersa en una dimensión neutra (*des-antropologizada*) y siempre potenciadora de nuevas coordenadas de interacción.

Por tanto, sujeto y objeto son partícipes del mismo campo ontológico, pero constituidos según modos particulares de existencia. En este sentido, es evidente que “uno no existe por sí mismo; solo existe realmente haciendo existir otra cosa. Toda existencia tiene *necesidad* de intensificadores para acrecentar su realidad”.⁶ La existencia menor, virtual, invisible del virus, devela el hecho que toda realidad es inacabada. De esto no solo es expresión el arco

5 Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, p. 57.

6 Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Editorial Cactus, p. 21.

quebrado de un puente o una melodía inconclusa que resuena en nuestra conciencia, sino que toda la realidad, incluso la más acabada, se manifiesta parcialmente, como incompleta.

Si toda presencia visible se vuelve esbozo, perfiles, es preciso advertir que no existirían seres-por-sí o existencias independientes, sino solo *procesos relacionales que cambian, transforman y producen una metamorfosis que, a su vez, afecta a la visibilidad de los seres y los hacen existir de otro modo*: lo invisible emplaza, perfila y deforma lo visible.

Esta es la potencialidad estética de lo invisible, de esta “diminuta criatura de cuento de hadas” que, por frágil que sea, tiene la posibilidad de alterar el orden de lo real. Hemos de entender a esto invisible, por tanto, como agente cárnico que altera el ordenamiento y tránsito de los cuerpos. Sobre la “carne del mundo”, lo invisible deviene modelamiento de lo visible. Por tanto, es solo desde la invisibilidad cárnica que se comprende, ordena y actúa nuestra propia carne.

Con todo esto, se presenta una situación paradójica. Así como lo invisible deforma y modela lo visible, esto deformado y modelado tiene la capacidad de re-presentarse como propio modo de visibilidad. Esta situación ha quedado manifiesta en el confinamiento. El agente infeccioso ha quitado los cuerpos de los colegios, de los cines, de las plazas, encerrándolos (en el mejor de los casos) en sus moradas; dicho de otro modo, el virus se ha quedado con el espacio público, para re-ordenar los cuerpos en la privacidad espacial.

No obstante, desde la privacidad espacial se ha establecido un nuevo espacio público, esta vez, en una dimensión digital (clases, charlas y reuniones por videoconferencia, transmisiones televisivas eternas, presentaciones de artistas por plataformas de internet, etc.), donde la presencia corporal, la carne del cuerpo, ha mudado para presentarse al mundo como imagen y producto digitalizado.

En este punto, se radicaliza aquello que María Noel Lapoujade ha denominado el *Homo imaginans*, aquel sujeto dotado de la capacidad de *ser-imaginante*, que pone de relieve la constitución creativa y estética de toda realidad actual y posible. En tal sentido, la imaginación es el lugar y el no-lugar, la justa superficie sin espesor sobre la cual lo visible es mensurado cárnicamente con la potencia invisible.

Si la imaginación, por tanto, es el correlato de la “carne del mundo” que permite la conjunción y pliegue de lo invisible con lo visible, entonces el *Homo imaginans*, en tanto *conciencia encarnada*, radicaliza su actuar sobre el mundo no solo para contemplarlo desde una nueva perspectiva (el encierro, la cuarentena, la digitalización de las relaciones corporales, etc.), sino, y antes que todo, para imaginar nuevos escenarios posibles, nuevos horizontes de sentidos que exigen su presencia. La imaginación es fundamentalmente esto: *exigencia presente de la no-presencia*.

Este gesto filosófico, estético y por sobre todo político, lo planteó Berardi en su crónica de cuarentena: “El terror es una condición en la cual lo imaginario domina completamente la imaginación. Lo imaginario es la energía fósil de la mente colectiva, las imágenes que en ella la experiencia ha depositado, la limitación de lo imaginable. La imaginación es la energía renovable y desprejuiciada. No utopía, sino recombinación de los posibles”.⁷

La breve, pero fundamental y *futuriza* reflexión del filósofo italiano plantea una nueva situación respecto de la relación entre pandemia, mundo y cuerpos, una nueva perspectiva sobre lo invisible, la “carne del mundo” y lo visible. Esto es, advertir la re-organización del cuerpo en tanto cuerpo social, ya no como corporalidad física del *ser-virtualmente-en-el-mundo*, sino como narrativa política que se desprende a partir de la normalidad capitalista colapsada y cómo va a desplegarse la imaginación del cuerpo político, de la carne institucionalizada. La diminuta criatura de cuento de hadas no solo ha puesto en jaque la antropologización de la ontología, sino también, la ontología política y todo punto de referencia imaginario.

⁷ Berardi, F. (2020). *Chronicles of the Psycho Deflation*. Recuperado de <https://www.neroeditions.com/chronicles-of-the-psycho-deflation/>