

El cuerpo del actor como espacio de resistencia. Pensamiento somático *versus* logocentrismo

Mario Cantú Toscano
Universidad Autónoma de Baja California
México

Introducción

Las primeras duda que pueden surgir al leer el título de este ensayo son ¿en qué sentido un cuerpo es un espacio de resistencia?, ¿el cuerpo del actor, en comparación con otros cuerpos, a qué se resiste?, ¿qué es un pensamiento somático? Por ello, lo primero que habrá de construirse es la base teórica para definir el logocentrismo y, en función de este, explicar lo que aquí se entiende por pensamiento somático.

El logocentrismo, como se verá más adelante está entendido como esta identidad colectiva con la que la cultura occidental se ha construido a sí misma. Esta identidad está basada en una visión racionalista, capitalista y cristiana. A ello se le opone el pensamiento somático, un neologismo acuñado en este ensayo, y que pretende agrupar varios sistemas de pensamiento heterogéneos que priorizan el cuerpo como fundamento ontológico.

Una vez expuestas las diferencias entre logocentrismo y pensamiento somático, se podrán contextualizar las prácticas actorales como parte del pensamiento somático. Y se verá cómo este oficio ofrece resistencia ante el poder. De esta manera, dicho oficio, que históricamente ha sido considerado como de “dudosa moralidad”, en el contexto de estas discrepancias entre logocentrismo y pensamiento somático, adquiere otra visión y puede entenderse éticamente de otra manera.

El logos como la base del racionalismo occidental

Occidente comienza a definirse a sí mismo como racionalista desde el concepto griego de λογος (logos). Heráclito de Héfeso define al *logos* como esencia: "En los mismos ríos nos bañamos, y no nos bañamos en los mismos; y parecidamente somos y no somos" (García-Bacca 81). El ser es y no es al mismo tiempo porque nosotros mismos vamos cambiando: no somos los mismos que cuando éramos niños; y sin embargo, seguimos siendo nosotros mismos. ¿Por qué? Porque el ser tiene una esencia, y esa esencia es el *logos*.

Esta misma idea es retomada por Platón, quien la une a lo heredado por su maestro Sócrates y por los pitagóricos, de quienes también fue discípulo. El υπερουρανιον τοπον (*hyperuranion topon*) es el mundo donde habitan las ideas, entendidas estas como esencias. El logos, como idea y esencia, tiene carácter de inmortal y de perfección. La imperfección, lo accidental, se encuentra en el mundo de la materialidad. Platón, en su diálogo "El Fedón" (419-489), habla sobre el σεμα σωμα (sema soma), es decir, el cuerpo-cárcel. ¿Cárcel de qué? Por supuesto, el *soma* como cárcel del *logos*.

Esta esencia, que Heráclito identificó, Platón la idealizó: la convirtió en idea. Y las ideas son inmortales, limpias, puras. Al estar desprovistas de materia, las ideas se convierten en el centro de la racionalidad. El *logos* se entiende entonces como esencia, idea, racionalidad. Pero *logos* también quiere decir estudio, tratado y *palabra*. Así palabra, racionalidad e inmortalidad quedan identificadas para el futuro de Occidente.

Más adelante, en la Edad Media, Agustín de Hipona traduce λογος al latín como *anima*, es decir, alma. El cuerpo entonces es la cárcel ya no de la esencia o de la idea sino del alma, como se muestra en la liturgia cristiana. La harto conocida frase de San Agustín: "*Maiores sum quam qui mancipium sum corporis mei*", es decir: "Soy demasiado grande para ser esclavo de mi cuerpo". Para el cristianismo, como es bien sabido, el alma es inmortal, es pura, pero además es racional.

La racionalidad es lo que distingue al ser humano de los otros animales. Y para esto también se toma como base el famoso “árbol de Porfirio”. La lógica de este es que la sustancia puede ser corpórea o incorpórea. Lo corpóreo, es decir, lo que tiene realidad material, puede ser lábil o inmóvil. Lo lábil es lo que está animado: lo viviente, que a su vez se divide en sensible e insensible. Si algo es viviente y además sensible, es un animal. Y los animales son irracionales o racionales. Nosotros, según este esquema medieval (un tanto tergiversado del aristotelismo), somos entonces animales racionales.

De esta forma, lo característico de lo humano es la racionalidad. Por eso para Descartes, ya en el inicio de la Modernidad, somos *res cogitans*, la cosa que piensa; a diferencia de los otros entes, que solo existen: *res extensa*. Descartes incluso le da al alma una ubicación fisiológica, ya que dice que esta se encuentra guarecida en la glándula pineal, adentro del cerebro (González Recio 146-152). La esencia de lo humano se encuentra en la racionalidad, y la racionalidad está identificada con el alma, cosa inmortal, y es precisamente lo que la Iglesia quiere salvar.

A la Iglesia no le interesa el cuerpo, le interesa el alma. Por eso, para purificarla, el cuerpo debe ser abatido. No se debe ser esclavo del cuerpo, de las pasiones y emociones; hay que combatir esta cárcel y esclavitud. Además, en la tradición bíblica, el alma, la esencia y la racionalidad están ligadas a la palabra. Dios creó el universo a través de la palabra. Lo más sagrado de Dios es su palabra. Al humano le basta una palabra de Dios para sanar. La comunicación con Dios es a través del rezo, de la palabra. Y Cristo es el verbo encarnado, es decir, la palabra en acción que ha tomado forma material. Pero no cualquier forma: forma humana, que es la única capaz de contener la racionalidad porque el ser humano es el único con el don de la palabra.

Occidente se construye a sí mismo como racionalista y cristiano. Ambas cosas perfectamente enlazadas a través del logos. No obstante, falta un tercer elemento con el que Occidente se va a construir a sí mismo, una parte fundamental de su identidad: el capitalismo.

La racionalización biológica del capitalismo

Antes de entrar a la biologización de la economía, habría que ver que el capitalismo también tiene un fundamento ontológico, como el cristianismo medieval y la racionalidad. Este se encuentra con el hylemorfismo aristotélico.

En *La metafísica*, Aristóteles describe al ser también en cuanto a una esencia. Pero este logos estará puesto en la *forma*: "Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón primera es, por tanto, una causa y un principio" (Aristóteles 12). Por ello, lo que importa es la forma, porque la forma es la que va a determinar el uso, la utilidad. La mesa es mesa porque tiene forma de mesa y, por lo tanto, *sirve* como mesa. No importa que se le deje de usar como tal, su uso principal queda en potencia.

El υγη (hyle), es decir la materia, es la parte irracional del ser. Y la μορφη (morfé), la forma, es la parte racional. *Utilidad y racionalidad* van a quedar también unidas a partir de esta manera de hacer ontología. Heidegger, a partir de la crítica del hylemorfismo, dice que ya no vemos los entes, sino que en este mundo de praxis advertimos solamente utensilios. Heidegger hace una crítica de la aplicación exacerbada que se le ha dado a esta visión:

El uso moderno de la tecnología, dice Heidegger, está llegando a un nivel enloquecido en los Estados Unidos y en la Unión Soviética, sociedades que, por cierto, no conocía de forma directa. [...] El capitalismo y el comunismo no son sino variantes de una misma tecnicidad y explotación de la naturaleza. [...] La tecnología occidental ha dejado de ser, desde las construcciones romanas y desde el racionalismo del siglo VII, una vocación, y se ha convertido en una provocación y un imperialismo. El hombre provoca a la naturaleza, la prepara para ser explotada; impone su voluntad sobre el viento y el agua, sobre las montañas y los bosques. (Steiner 154-155)

Incluso la vida humana se ha ido convirtiendo en un utensilio. Y la gente se define a sí misma por su profesión o actividad laboral, por su hacer, por su utilidad social. Son muchos los ejemplos de la vida cotidiana en los que podemos encontrar estas autodefiniciones mediante la utilidad del ser humano. Por poner un solo ejemplo, ¿quién no ha estado en alguna discusión con amigos donde cada uno trata de justificar su existencia mediante la utilidad social que tiene su profesión? Podemos ver en esos casos que se colocan por encima de los demás quienes, además de tener una utilidad social destacada, su profesión se identifica con un alto uso de la racionalidad, por ejemplo, los médicos. Vemos cómo, a partir de la ontología hylemórfica, la racionalidad se identifica con la utilidad, la cual también se puede entender como *plusvalía*.

Es durante los siglos XVIII (Iluminismo) y XIX (el siglo de la ciencia) que el pensamiento capitalista va a necesitar algo más que la ontología aristotélica. La ciencia newtoniana comienza a ser la garante de la racionalidad, ya no las elucubraciones metafísicas que critican Condorcet y Comte. Necesitan de la ciencia como agente legitimador, y encuentran en la biología al aliado perfecto.

El naciente capitalismo burgués necesita pensarse a sí mismo como una ley de la naturaleza y no como un capricho metafísico. En 1786, Joseph Townsend publica su libro *Dissertation on the poor*, donde aparece el llamado "teorema de las cabras y los perros". En él narra que en la isla de Robinson Crusoe, frente a la costa de Chile, Juan Fernández dejó unas cabras. Estas comenzaron a crecer de manera exponencial. Las cabras sirven de alimento para los corsarios que obstruyen el comercio de los españoles. Por ello, para mermar el abasto de comida de los piratas, la armada española introduce perros a la isla que sirvan como depredadores de las cabras. Asegura Townsend: "La más débil de ambas especies fue la que primero pagó su deuda con la naturaleza; la más activa y vigorosa preservó la vida" (Polo Blanco 96). Y de allí deriva su ley de la población en la que concluye que la cantidad de alimentos es la que regula el número de la especie humana.

Townsend, quien no era biólogo sino economista, instaura la ley del más fuerte, la cual tiene consecuencias para la economía capitalista:

El hambre dominará a los animales más feroces, les enseñará decencia y civilidad, obediencia y sujeción, al más perverso. En general, es solo el hambre lo que puede agujonearlos [a los pobres] a trabajar [...] el hambre no solo es pacífica sino silenciosa, una presión constante, que, como la motivación más natural para la industria y el trabajo, induce los esfuerzos más poderosos. (Polo Blanco 97)

Poco después, en 1798, Thomas Robert Malthus escribe *An essay on the principle of population*. En él concluye que las leyes de la sociedad son las leyes de la selva en la dura realidad de la naturaleza. Así, los especímenes superfluos serán destruidos: "...sobre una parte de la sociedad deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y estas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados" (Polo Blanco 104). Se puede deducir del pensamiento de Malthus que la *utilidad* en el ser humano está puesta en el desempeño de su labor económica-social. Así, quienes sean menos útiles son los especímenes más superfluos y, por lo tanto, quienes están condenados a su desaparición.

Por la misma época, David Ricardo advierte que el "precio natural" del trabajo es aquel que le permite al trabajador subsistir. Por ello, la mayoría de la población trabajadora habrá de vivir en los límites de la escasez (Polo Blanco 103). De esta manera, Malthus y Ricardo legitiman científicamente la división entre ricos y pobres.

Por otro lado, durante la primera mitad del siglo XIX comienza a discutirse sobre la edad de la Tierra, y surgen las teorías evolucionistas. Erasmus Darwin (abuelo de Charles) y Jean-Baptiste Lamarck trabajan en sus teorías evolutivas basadas en los caracteres adquiridos. Estas teorías estaban atadas al pensamiento de la biología funcionalista: la función hacer al órgano, y la función nace de la necesidad. Aunque pareciera muy lejano, este pensamiento funcionalista está directamente emparentado con el hylemorfismo aristotélico. Es fácil observar que, en este sentido, la función (origen de la forma) es sinónimo de la utilidad.

Más tarde, en 1859, Charles Darwin publica *On the origin of species by means of natural selection*. La selección natural toma entonces el lugar de la teoría de los caracteres adquiridos, pero cierto funcionalismo permanece en la visión darwinista. El naturalista inglés, para su teoría, toma expresamente la teoría de Malthus (heredada de Townsend) en la elaboración del principio de adaptabilidad al medio ambiente (Polo Blanco 97). El más fuerte es el mejor preparado para adaptarse al medio ambiente.

Esta teoría biológica regresa al campo social con Herbert Spencer, quien escribe: "El mandamiento 'comerás el pan con el sudor de tu frente' es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer" (Polo Blanco 104). Townsend se basa en un supuesto hecho biológico para generar una teoría económica, la cual será completada por Ricardo y Malthus. Dicha teoría económica del capitalismo da sustento a una teoría biológica evolutiva, la cual regresa luego al campo económico-social.

Con la cita de Spencer se puede observar que ahora el pensamiento capitalista, que encontró su racionalismo en la ciencia biológica, se ha identificado con el pensamiento cristiano. La economía encuentra sustento en la biología y viceversa. Pero además son la manera científica de enunciar algo que las leyes divinas ya habían determinado. Spencer legitima con leyes divinas y naturales el sistema económico de libre empresa y una ética individualista competitiva.

En este mismo sentido, Alexander Tille entiende que las políticas ejercidas por un Estado humanitario devienen en medidas contraproducentes a largo plazo. Si se ayuda al más débil, esto contraviene las leyes de la naturaleza, lo cual ocasiona un debilitamiento en el cuerpo social. Entonces el privilegio de clase se convierte en una "aristocracia biológica" (Polo Blanco 105). La sociedad ha sido animalizada, puesto que responde a estas "leyes naturales". Tille ha condenado a la sociedad a una competencia biológica:

En el hombre, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo estorba, produce la supervivencia de los más aptos y de las variedades mejor dotadas. (Polo Blanco 105)

Occidente termina de definirse a sí mismo como racionalista, capitalista y cristiano. El logos como esencia es el alma cristiana: pura, inmortal. El logos como forma es utilidad, funcionalidad, plusvalía. El logos como palabra es la racionalidad en sí misma. La racionalidad es una idea, es una esencia; pero también una herramienta, un utensilio para la supervivencia. La racionalidad es el alma que nos diferencia de los otros animales. El logos entiende, entonces, la vida como una competencia. Y esto se ve plasmado también plasmado en la filosofía del utilitarismo, que —como bien se sabe— identifica lo bueno con lo útil. Así el logos es bueno porque es útil.

No obstante, el cuerpo es considerado como lo opuesto: es mortal, impuro, irracional, pasajero, material, corrompible. No es libertad: es cárcel y esclavitud. Se puede maltratar el cuerpo con tal de salvar el alma, como bien lo ejemplifica la Santa Inquisición. Y esto se puede seguir observando a lo largo de la historia de Occidente hasta nuestros días.

El pensamiento somático

Como ya se había visto, el pensamiento logocéntrico identifica la realidad con la racionalidad. La conocida fórmula cartesiana de *cogito ergo sum* coloca al pensamiento como garante de la realidad, lo cual se verifica con la también consabida fórmula hegeliana: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Sin embargo, el existencialismo identifica la realidad con la existencia. Otra fórmula repetida hasta el cansancio es la de Sartre: la existencia precede a la esencia. Sin embargo, aunque no es una filosofía esencialista, el existencialismo no termina de aterrizar la realidad en la corporalidad, sino únicamente en el ser.

Si bien para el Heidegger de *Ser y tiempo* el *Dasein* se encuentra en estado de yecto, arrojado al mundo, y que el ser es —paradójicamente— lo más cercano y lo más lejano a este,¹ Paul Ricoeur va a colocar ontológicamente al ser del *Dasein* en la carne: “La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario” (360). Completando a Heidegger, Ricoeur asegura que también la carne se encuentra en estado de eyección: “De estos preliminares, se podría concluir que, si hay una categoría existencial particularmente apropiada a una investigación del sí [el sí mismo, la identidad *ipse*]² como carne, ésta es la de *estar-yecto*, arrojado ahí” (363).

Ricoeur evita el dualismo platónico-cartesiano de cuerpo-alma y cuerpo-mente, pues ha puesto ontológicamente el ser en la carne y, por ende, en el cuerpo, ya que este es lo que hace a una persona ser persona: “[...] la persona no podrá ser tenida por una *conciencia pura* a la que se le añadiría a título secundario un cuerpo, como ocurre en todos los dualismos del alma y del cuerpo” (9-10), ya que “la cuestión del cuerpo vuelve al primer plano, no sólo ya a causa de nuestra pertenencia al único esquema espaciotemporal, sino debido a la relación del propio cuerpo con el mundo objetivo de los cuerpos” (10). Para Ricoeur, estos dualismos son tesis reduccionistas, mientras que ver todos los procesos —incluso los racionales-cognitivos— como parte del cuerpo (“este cuerpo que es mío y es un cuerpo entre los cuerpos”) es una tesis no-reduccionista. Pero señala que la verdadera distinción entre ambas tesis es la relación de pertenencia. Las tesis reduccionistas ven al cuerpo como una descripción impersonal, mientras que las tesis no-reduccionistas dan al

¹ Para Heidegger, el ser es lo más cercano al ser humano, ya que es lo que lo sostiene: su capacidad ejercida de existir. Sin embargo, también es lo más lejano, puesto que no tiene medios sensoriales específicos para aprehender fenoménicamente al ser.

² Ricoeur contrapone dos tipos de identidad: *idem* (lo mismo) e *ipse* (sí mismo). La mismidad del *idem* radica en la construcción de un yo que genera las demás formas gramaticales: tú, él/ella, nosotros, ustedes, ellos/ellas. Es decir, para el yo, los otros son tú, él, ella, ustedes, etcétera. Es una construcción sincrónica de la identidad, como un retrato. Por otro lado, el *ipse* es el sí mismo, y tiene una propiedad distributiva: todas las personas gramaticales son sí mismo. Frente a mí mismo, el otro también es un sí mismo, es alguien que como yo, también puede decir “yo”. Este sí mismo del *ipse* se construye de una manera diacrónica, pues la identidad no está en lo inamovible del carácter, del retrato, sino que se construye mediante una narración. La persona es un sí mismo que se construye mediante una historia de vida, un relato.

cuerpo una pertenencia, pertenencia mía (129). Si se traslada al esquema de este ensayo, las tesis reduccionistas entran en correlación con el logocentrismo, mientras que las no-reduccionistas con el pensamiento somático.

Como se mencionó, una tendencia filosófica que está en el centro del logocentrismo es el utilitarismo. Como ya se vio, el utilitarismo está vinculado a la ontología aristotélica donde la forma es el logos, ya que esta dicta la utilidad (heideggerianamente el *ser-para*), así el ente queda oculto en el utensilio. El utilitarismo se centra precisamente en el valor de la utilidad, lo bueno como lo que es útil. “En efecto, el utilitarismo es una doctrina teleológica, en la medida en que define la justicia por la ‘maximización’ del bien para la mayoría” (Ricoeur 245-246). Pero en este alcanzar el “bien para la mayoría” la persona vuelve a la tesis reduccionista, ya que incluso las personas son vistas como un medio y no como un fin en sí mismo (el segundo imperativo categórico kantiano):

Es aquí donde la noción de *persona* en cuanto a fin en sí misma viene a equilibrar la de *humanidad*, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre “tu persona” y “la persona del otro”. Sólo con la persona viene la pluralidad. Esta sutil tensión en el interior de una fórmula que parece homogénea permanece oculta por el hecho de que la prueba de universalización, esencial a la posición de autonomía, se prosigue con la eliminación de la máxima opuesta: no considerar *nunca* a la humanidad *simplemente como un medio*. (Ricoeur 239)

La carne es lo más próximo al ser porque es el sustento del cuerpo, es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas, es el polo de referencia de todos los cuerpos (Ricoeur 359). Por ello, la carne es “el órgano del querer, el soporte del libre movimiento; pero no puede decirse que son el objeto de una elección, de un querer” (360). Esto quiere decir que el cuerpo desea, pero no implica necesariamente que el cuerpo desee voluntades: no desea el deseo del otro, su sometimiento, como se puede apreciar en la filosofía hegeliana. “Que mi carne sea un cuerpo, ¿no implica que aparezca como tal a los ojos de los otros? Sólo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el

papel de primer *análogo* en la traslación analógica de carne a carne” (370). Ver la carne en el cuerpo del otro es generar empatía. Ver en el otro algo que no es carne puede provocar verlo como utensilio, como medio para un fin: “el otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en mi *semejante*, a saber, alguien que, *como yo*, dice ‘yo’” (372).

Como se sabe, el ser para Heidegger —este que fue eyectado al mundo— no es en solitario, sino que es un *ser-con*. Los entes no existen en aislamiento, como en muchas filosofías idealistas, sino que existen en relación con otros. Ricoeur retoma esto; sin embargo, el ser de la persona, que es carne corporalizada, *es-con* otros entes, pero también con otros cuerpos que también pueden decir “yo”. El ser-con particular de la persona humana se manifiesta en forma de una narrativa, ya que, para construir la identidad *ipse*, se requiere de un relato de vida:

[...] las historias vividas de unos se imbrican en las historias de los demás. Episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio. Lo que hemos dicho antes de las prácticas, de las relaciones de aprendizaje, de cooperación y de competición que aquellas implican, confirma esta imbricación de la historia de cada uno en la historia de otros muchos. (Ricoeur 163)

Ante la caída del ser (la *Verfall*), Heidegger propone la *Sorge*, es decir, la “cura” en el sentido del “cuidado”. Pero no llega a proponer explícitamente el cuidado del otro, sino el cuidado del ser. “Estudiar los pensamientos de un hombre muerto, contemplar su arte, darle realización a sus propósitos políticos, recordar intensamente su ‘ahí’, son distintas formas de ‘cura’ totalmente típicas del *Dasein*” (Steiner 121-122). Estas formas parecieran más un memorial. ¿Qué pasa con mi semejante que comparte mi tiempo y mi espacio, mi vida? Paul Ricoeur ha advertido esto (342-343), y así como ha puesto la carne como fundamento ontológico, ve otro tipo de cuidado que el cuerpo (este sí mismo de la identidad *ipse*, con la persona humana) requiere en su relación con otros cuerpos: “Sólo un ente que es un sí es *en* el mundo; correlativamente, el mundo es el que es no es la suma de los entes que componen el universo de las cosas subsistentes o al alcance de la mano. El ser

del sí supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra, de su *cuidado*” (343-344). Este cuidado del que habla Ricoeur es una relación de responsabilidad:

El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: “¿Dónde estás?”, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: “¡Heme aquí!”. Respuesta que dice el mantenimiento de sí. (168)

Ricoeur ve una relación entre responsabilidad y temporalidad, con las tres direcciones que esta implica: pasado, presente y futuro (324-226). Desde el punto de vista del futuro, la responsabilidad implica que alguien asuma las consecuencias de sus actos, aunque estos no hayan sido previstos ni deseados. Desde la perspectiva del pasado, la responsabilidad entiende que las decisiones y actos pasados deben ser asumidos, aunque no todos sean obra nuestra, se deben asumir como nuestros. Y con respecto al presente es sentirse responsable ahora es aceptar ser considerado hoy el mismo que actuó ayer y actuará mañana.

Recapitulando hasta el momento, el pensamiento somático se opone al pensamiento logocéntrico en el sentido de no admitir el dualismo mente-cuerpo, pues considera que el cuerpo es la base ontológica del ser humano. Admitir el cuerpo como unidad y fundamento implica que este cuerpo se relaciona con otros entes pero también con otros cuerpos que, como el mío, también dicen “yo”. Entonces las relaciones son entre cuerpos y no entre utensilios (que son fines y no medios), y estas relaciones (que son narrativas, relatos de vida) no se dan en relaciones de dominación sino de responsabilidad. El propio Ricoeur, a este respecto, nos refiere a otro filósofo que ha tratado el tema de las relaciones interhumanas basadas en la responsabilidad: Emmanuel Lévinas (Ricoeur 373). El filósofo lituano, si bien admite una tesis no-reduccionista, va a referirse a una parte

específica del cuerpo: el rostro. “E. Lévinas opone una reducción simétrica de la alterada de la conciencia a la exterioridad del otro manifestada en su rostro” (396).

A pesar de la carga teológica que Lévinas pueda tener, su filosofía no pertenece a un logocentrismo. El Dios de Lévinas no es un constructo de especulaciones metafísicas como lo podría ser la famosa demostración cartesiana de la existencia de Dios: si yo, que soy finito e imperfecto, y toda mi experiencia del mundo me dice que las cosas son finitas e imperfectas, ¿cómo puedo tener en mí los conceptos de infinito y perfección?, pues porque un ser infinito y perfecto los puso en mí. El Dios de Lévinas no está en el Cielo ni en el platónico *hyperuransion topon*; está en la carne del otro, en su cuerpo, pero sobre todo en lo que dota de identidad al cuerpo: el rostro.

Según mi análisis, el Rostro del otro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil —lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado—, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el Rostro del otro está siempre la mente del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo —esto es lo paradójico—, el Rostro es también el “No matarás”. Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación a mí; vemos así, y esto es lo que me parece importante, que la relación con el otro no es simétrica... (Lévinas 130)

Dentro del presente esquema de argumentación, el pensamiento logocéntrico es el que puede ceder ante la tentación y llegar hasta la dominación última. Si se ve al otro como un medio (y no como un fin), sí se puede someter al otro, se puede llegar a esta tentación última que es la del asesinato. Y así se ha manejado en mucho regímenes totalitarios. En Latinoamérica tenemos, por ejemplo, la excusa de Pinochet para cometer crímenes de lesa humanidad (por los que fue juzgado por el juez español Baltazar Garzón), y esta consistía en que la estabilidad del país —el bien mayor del utilitarismo— valía la masacre de los

opositores.³ La misma excusa fue esgrimida por el expresidente Gustavo Días Ordaz en México respecto a la matanza de estudiantes en Tlatelolco en vísperas de las Olimpiadas de 1968. El pensamiento somático, al descubrir al otro como un cuerpo que también dice “yo”, en su rostro, observa el “no matarás”.

El rostro del otro me hace responsable de mí mismo y de él. “El otro nos concierne incluso cuando un tercero le daña, y en consecuencia estamos ahí ante la necesidad de justicia y de una cierta violencia. El tercero no está ahí por mero accidente. En cierto sentido, todos los demás están presentes en el rostro del otro” (Lévinas 132). “En realidad, soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres comenten crímenes. [...] todos los hombres somos responsables unos de otros, y yo más que ninguno. Una vez más estoy citando, como pueden ver, la fórmula de Dostoievski” (133). Y esto recuerdo a la ética feminista de la *sororidad* expuesta en las redes sociales:⁴ “El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas”. Una es responsable de las demás, pero también está la fórmula de Dostoievski citada por Lévinas cuando debaten con las mujeres que no se identifican con el feminismo (e incluso lo atacan) al decir también en redes sociales: “Aunque no seas feminista, yo te buscaré si un día desapareces”, es decir, todos somos responsables de todos, pero yo más que los otros. Porque, igual que Ricoeur, Lévinas también identifica la responsabilidad de las acciones con la temporalidad:

Al extender la mano para acercar una silla, he arrugado la manga de mi chaqueta, he rayado el suelo, he derramado la ceniza de mi cigarro. Al hacer lo que quería hacer, he hecho miles de cosas no deseadas. El acto no ha sido puro, ha dejado huellas. Y, al borrar esas huellas, he dejado otras. [...] Cuando

³ En esta nota se recopilan algunas de las frases y declaraciones de Augusto Pinochet en las que claramente se puede apreciar un pensamiento logocéntrico en el sentido que se está manejando en este ensayo: <https://www.20minutos.es/noticia/180543/0/pinochet/frases/polemicas/>

⁴ En agosto de 2019 se llevó a cabo una marcha feminista en la Ciudad de México donde varios monumentos históricos, entre ellos el Ángel de la Independencia, fueron intervenidos/vandalizados. Se usa este doble verbo con la diagonal para señalar precisamente las dos visiones que hubo al respecto. Mientras las feministas sostenían que estaban interviniendo estos monumentos, voces predominantemente masculinas denunciaban una vandalización tanto en los medios de comunicación como en redes sociales. Durante varias semanas, incluso meses, el debate continuaba sobre lo ocurrido. En estas discusiones se puede apreciar el pensamiento somático de las feministas contra el logocentrismo de lo que ellas denuncian como el patriarcado.

la torpeza del acto se vuelve contra el fin perseguido, nos encontramos de lleno en la tragedia. Para frustrar las funestas predicciones, Layo hará exactamente lo que precisa para que se cumplan. Edipo, al triunfar, construye su propia desgracia. [...] De este modo, somos responsables más allá de nuestras intenciones. (Lévinas 15)

La visión logocéntrica, como ya se vio en el segundo apartado, identificada con el capitalismo, además de tener sustento filosófico y teológico, también se sustenta en las “leyes” de la ciencia biológica. Sin embargo, estas “leyes” no son sino producto de una visión de la naturaleza humana. Marshall Sahlins, en sus distintos trabajos, ha demostrado que los sistemas políticos, económicos y sociales responden a una *interpretación* de la naturaleza. No es cómo opera la naturaleza, sino cómo se interpreta la operación de esta naturaleza. Al final de su libro *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Sahlins concluye: “Mi modesta conclusión es que la civilización occidental ha sido construida sobre una idea perversa de la naturaleza humana. [...] Sin embargo, probablemente sea cierto que esta idea perversa de la naturaleza humana pone en peligro nuestra existencia” (125).

La construcción del logos capitalista se basa en la idea de la naturaleza como una competencia salvaje y promueve la idea de la competencia (el más fuerte, el más apto) y por ende la de dominación. A finales del siglo XIX surgieron otras voces que tenían una visión distinta de la naturaleza. Uno de ellos fue el geógrafo, naturalista y politólogo ruso Piotr Kropotkin, quien dedicó buena parte de su labor de investigación a cuestionar la idea de la competencia en la naturaleza, y calificó de “sencillamente indignantes” las tergiversaciones que, a su juicio, los darwinistas habían hecho del texto de Darwin (Kropotkin xv).

Kropotkin dedica su libro *El apoyo mutuo. Un factor en la evolución* a dar ejemplos, tanto en el reino animal como en las distintas etapas del desarrollo de la civilización humana, de cómo la colaboración se practica en la naturaleza, y que esta es igual o más decisiva para la evolución que la competencia. “Pero si recurrimos, a la verificación indirecta y preguntamos a la naturaleza: ‘¿Quiénes son más aptos, aquellos que constantemente luchan entre sí o, por el contrario, aquellos que se apoyan entre sí?’, en

seguida veremos que los animales que adquirieron las costumbres de ayuda mutua resultan, sin duda alguna, los más aptos” (5). Kropotkin asegura que Darwin mostró que existe no solo la competencia entre individuos de la misma especie (y entre especies) sino también la colaboración, y que esta última conduce al desarrollo de facultades intelectuales y cualidades morales; que los más aptos no son los más fuertes, los más hábiles o los más astutos, sino los que saben unirse y apoyarse (2). Y culpa a los darwinistas de esta tergiversación que se ha hecho del naturalista inglés:

[...] numerosos continuadores de Darwin restringieron la concepción de lucha por la existencia hasta los límites más estrechos. Empezaron a representar el mundo de los animales como un mundo de luchas ininterrumpidas entre seres eternamente hambrientos y ávidos de sangre de sus hermanos. Llenaron la literatura moderna con el grito de ¡Ay de los vencidos! y presentaron este grito como la última palabra de la biología. (Kropotkin 3)

Y así se ha presentado y visto durante la segunda mitad del siglo XIX, todo el XX y buena parte de lo que va del XXI: la competencia como la última palabra de la biología con respecto a la naturaleza y, por lo tanto, de la naturaleza humana. Sin embargo, los estudios de Kropotkin han resonado en voces como la de Sahlins, quien considera que la evolución humana ha sido más por selección cultural que selección natural, ya que “la cultura es 60 veces más antigua que la especie en la que nos reconocemos [la especie humana]” (Sahlins 127). Y esto, claro, indica que la colaboración ha sido más importante que la competencia en el desarrollo evolutivo, ya que no puede haber desarrollo cultural en competencia, sino que la cultura se forma (y nos forma) por la colaboración.

La visión de la naturaleza humana animalizada, bajo las leyes de la jungla (la supervivencia del más fuerte), es parte, como se ha visto, de una visión logocéntrica, donde el logos es la plusvalía, la utilidad. Y, por ello, un parte “natural” de la humanidad es la dominación. La dominación se manifiesta en todo tipo de violencia, o como lo diría Ricoeur: “La ocasión de la violencia, para no hablar del viraje hacia la violencia, reside en el *poder ejercido sobre una voluntad por otra voluntad*” (233). Este “deseo que desea deseos”

de Hegel. Si bien Ricoeur habla de la tortura como forma violencia, dice que hay otras formas más sutiles de violencia que también son tortura: “¿Qué decir también de la presencia obstinada de las formas de violencia sexual, desde el acoso a las mujeres hasta la violación, pasando por el calvario de las mujeres golpeadas y los niños maltratados? En esta intimidad del cuerpo-a-cuerpo se insinúan las formas solapadas de la tortura” (235).

Michel Foucault, a quien también se podría incluir claramente en el pensamiento somático, ha observado formas más sutiles de violencia sobre los cuerpos. “Ahora bien, una forma de ejercicio del poder que tiene por objeto los cuerpos y por objetivo su normalización, es la disciplina, esta tecnología obliga a la homogeneidad anulando todo aquello que se escape de la norma” (Sossa Rojas 4). Foucault ha visto que el poder toma su legitimación de la “verdad científica”, es decir, avalada por la institución de la ciencia. Y esta legitimación es la que sustenta el poder. Para que el poder siga siendo poder, tiene que disciplinar los cuerpos, y es aquí donde también se enlaza con el concepto de utilidad:

Vistos sucintamente estos tres conceptos: verdad, poder y disciplina, podemos ir dando cuenta de cómo se va dando la mutación persona-sujeto. Para ahondar en este punto, Foucault nos presenta dos concepciones muy relevantes, que no son incompatibles, pues están atravesadas por un plexo de relaciones: La primera es el anatomopoder, que se refiere a las formas de educar, disciplinar el cuerpo individual, de volverlo un cuerpo útil y dócil. La segunda, es la biopolítica, que remite a la manera como se emplean formas políticas de administración de la vida de una población. Por ejemplo: patrocinio de los procesos biológicos como el nacimiento, la mortalidad, la salud, etc. Estos dos conjuntos de técnicas conforman lo que Foucault denomina: biopoder. Aquí, ambos conceptos operan medularmente para producir productividad, en el primer caso: en una persona, en el segundo: en toda la sociedad. (Sossa Rojas 4-5)

Esta sociedad animalizada, que ya se ha descrito en las páginas anteriores, tiene como mecanismo de poder el dominio de los cuerpos —tanto de manera individual como colectiva— por medio de la disciplina. Obviamente la disciplina impuesta desde el poder, desde las instituciones: la escuela, la moda, la empresa, etcétera. Se disciplina al cuerpo para que este funcione dentro de un esquema socio-cultural, desde la manera de andar y llevar el

cabello hasta la modulación de la voz y el peso corporal. No solo en cuanto a estándares de belleza, sino para cumplir roles sociales y culturales.

Aquí es donde se enlaza con el cuerpo del actor, principalmente el actor de teatro. Todos los artistas trabajan con materiales, instrumentos. Pero el actor es un artista cuya herramienta de trabajo es el propio cuerpo.

El cuerpo del actor como espacio de resistencia

El oficio del actor, como alguien cuya herramienta de sus prácticas es su propio cuerpo, ha sido despreciado por la tradición del pensamiento logocéntrico. Desde sus inicios, el teatro que tiene legitimación es el que está basado en un texto literario: la palabra, el logos, es el que le otorga legitimación al acontecimiento teatral.⁵ Mientras que los poetas son celebrados, los actores no obtienen dicho respeto. Es parte de este dualismo platónico. Lo que es eterno, la palabra, es lo que se legitima; lo mortal, el cuerpo, es como un “accidente”, y se le otorga poca importancia por lo mismo, ya que el cuerpo es esta cárcel.

Mimos y pantomimos fueron celebrados y cortejados. Pero pronto hubieron de sufrir el anatema de la naciente iglesia cristiana. Ya Tertuliano, el presbítero cartaginés, fogoso impugnador de “toda la obra diabólica pagana del mundo corrompido” negaba a mimos y pantomimos cualquier pretensión de redención cristiana en su libro *De spectaculis*. El sínodo provincial del Ilíberis (Elvira) en Granada declaraba en 305 d.C., diez años antes del reconocimiento del cristianismo como religión del Estado en Roma: “Si los mimos y pantomimos quieren hacerse cristianos deberán primeramente abandonar su profesión”. (Berthold 184)

⁵ Basta con echarle un vistazo a la mayoría de los libros de historia del teatro que construyen su relato a partir de la literatura dramática y no del espectáculo. En ello se suele pensar que, por ejemplo, la Edad Media no produce teatro, pues hay muy poca literatura dramática que haya sobrevivido y se le estudie al nivel de los autores grecolatinos o de los del Renacimiento. Sin embargo, la Edad Media fue una etapa de gran producción teatral, solo que esta teatralidad estaba basada en el cuerpo y las improvisaciones, sin texto fijo previamente escrito: juglares, malabaristas, bufones, la Comedia del Arte, etcétera.

En la Edad Media, en la corte de Alfonso X *El Sabio*, el trovador Guirault de Riquier:

Pidió a su señor que, haciendo uso de su autoridad, fijara una nomenclatura exacta para distinguir a los representantes “nobles de los vulgares” dentro del estamento de los comediantes, pues era totalmente injusto que los recitadores, con cuyas canciones y versos bien compuestos se deleitaba un público cortesano, se igualaran con los bufones, los payasos, los volatineros, prestidigitadores y domadores que desempeñaban su oficio en los mercados público de todo el pueblo. (Berthold 266)

Se ve claramente en este pasaje de la historia cómo la legitimación de cualquier arte escénico (teatro, danza, música) lleva la legitimación por medio de la palabra. Se quiere distinguir a los que componen con la palabra de quienes trabajan solamente con el cuerpo, lo que resulta un oficio vulgar. También durante la Edad Media se ve el oficio actoral como perteneciente a personas de dudosa moralidad, en especial las mujeres: “Así, a partir de un extensísimo corpus de textos —que va desde los Padres de la Iglesia hasta los redactados por los más conspicuos representantes de la misoginia cultural tridentina del “fin de la fiesta”—, la profesión de la actriz se verá salpicada por toda una serie de afirmaciones estereotipadas que la mostraban siempre en su ‘doble condición y necesaria condición’ de ‘actriz-meretriz” (Sforza 52-53). Esta visión continuó durante el Renacimiento y la Modernidad. Otro claro ejemplo se puede apreciar con la muerte de Molière:

Es la agonía. Lllaman entonces al sacerdote de la parroquia. El cura se niega a asistir al artista que había puesto *Tartufo* en escena. Molière fallece a las diez de la noche.

Pero no ha terminado su pasaje, La Iglesia de París niega a los cómicos el entierro en campo sagrado. Para ser sepultado religiosamente, antes de morir debe renunciar a su *métier* mediante una declaración formal. El obispo solamente hace una excepción a pedido de Luis XIV. Así, Molière es enterrado, dos días después, en el cementerio de Saint-Joseph, de noche, sin pompa alguna, en un terreno reservado a los niños no bautizados. (Di Lello 69).

Diderot, en su famosa *Paradoja del comediante*, escribe:

¿Qué es lo que les calza el zueco o el coturno? La falta de educación, la miseria y el libertinaje. El teatro es un recurso, jamás una vocación. Nadie se hizo nunca comediante por amor a la virtud, por deseo de ser útil a la sociedad y de servir a su país o a su familia, por ninguno de los motivos honrados que podrían arrastrar un espíritu recto, a un corazón entusiasta, a un alma sensible hacia su profesión tan hermosa. (Diderot 53)

Diderot es un amante del teatro, pero no de los actores. Estos son más como un mal necesario para que este arte se pueda llevar a cabo. Pero también se puede apreciar en la cita la cuestión de la utilidad nuevamente. No solo es el desprecio por el cuerpo, sino el desprecio por el cuerpo inútil a la sociedad y a la familia. Es un cuerpo que no ha sido disciplinado para las normas morales de la sociedad ni para ser de utilidad a esta (en palabras de Foucault). Y esta visión continúa hasta el momento. La teórica y pedagoga teatral Elka Fediuk afirma:

Existen todavía prejuicios arraigados en las familias tradicionales de que el teatro es una actividad incierta económicamente y poco digna en cuanto al estatus social que sus hijos o hijas pudieran pretender. Estas convicciones las encontramos igualmente entre los líderes de las universidades; aunque muchos esgrimen un discurso halagador para las artes en términos generales, evitan cualquier pronunciamiento que los comprometa con alguna de las razones de su importancia para la sociedad, para el desarrollo de la persona y por su valor en sí como una contribución al conocimiento humano. EL arte, en la conciencia de muchos, no pasa de un complemento discursivo, es escaso el conocimiento de su impacto social, su contribución a la cultura y la calidad de vida. (Fediuk 216).

Konstantín Stanislavski, el primero en crear un sistema de conocimientos para la enseñanza-aprendizaje de la actuación, basado en la metodología y los conocimientos de la ciencia, está consciente de este problema. Y sabe que se ha romantizado la idea del artista bohemio:

Hay muchas historias sobre los hombres de genio en el teatro. La imagen más popular de ellos es la de la bohemia, que les permitía toda clase de vicios para luego agitar a su público en un frenesí de entusiasmo por la noche...

Sin embargo, en lo que a teatro se refiere, eso está lejano de la verdadera historia. Los que tuvieron contacto cercano con artistas grandes como la Duse, Salvini, Rossi y otros, relatan que estas personas condujeron sus vidas privadas de tal forma que no dejaban de igualar a su genio. (Stanislavski, *Ética* 32).

Stanislavski sabe por sí mismo que esa imagen que hoy se podría identificar con la del *rockstar* es un mito, y que el verdadero trabajo artístico requiere mucho esfuerzo, pero sobre todo *disciplina*. ¿Disciplina? ¿En dónde queda entonces lo afirmado por Foucault? La diferencia es que el cuerpo del actor requiere de una *autodisciplina*: “Necesitamos el orden, la disciplina, la ética y otras cosas por el estilo no sólo para la organización general del trabajo, sino para alcanzar los objetivos espirituales de nuestro arte y nuestra creación” (Stanislavski, *El trabajo* 332). Siguiendo a los psicólogos Théodule-Armand Ribot y William James,⁶ Stanislavski asegura que la civilización (el *poder*, diría Foucault) ha impuesto “deformaciones” en los cuerpos cotidianos de la gente. Y que el actor necesita, antes que nada, volver a aprender a hacer las cosas más sencillas: caminar, sentarse, moverse, hablar:

La gente, en general, no sabe utilizar el aparato físico provisto por la naturaleza. Más aún, no sabe mantenerlo en orden ni desarrollarlo. Músculos flácidos, posturas deficientes, huesos desviados, respiración incorrecta, son cosas que veremos continuamente y que muestran la falta de entrenamiento y el mal uso del instrumento físico. No sorprende por ello que éste no puede cumplir satisfactoriamente la tarea que le ha asignado la naturaleza. (Stanislavski *El trabajo* 62)

El actor debe deshacerse de los malos hábitos del cuerpo, que aquí se pueden entender como la disciplina que el poder ha impuesto. Las posturas y los estándares de belleza impuestos por el poder a los cuerpos son la disciplina de la que hablaba Foucault, ya que, para el maestro ruso de actuación, dichos estándares de belleza y posturas socialmente aceptadas no sirven para la escena, se consideran “deformaciones” que le han hecho al cuerpo natural. Stanislavski trata de regresar al cuerpo “natural”, es decir, a lo que considera

⁶ Se puede ver más sobre las influencias científicas de Stanislavski en Cantú Toscano, Mario. *La ciencia en Stanislavski. Una relectura desde sus influencias científicas*. México: Paso de Gato, 2014.

el correcto funcionamiento del cuerpo: “Deben cultivar el cuerpo del actor con las leyes de la naturaleza” (*El trabajo* 314).

Es obvio que “las leyes de la naturaleza” que entiende Stanislavski son distintas a las leyes de la naturaleza⁷ que entiende el logocentrismo capitalista. Lo que pretende Stanislavski es *desdisciplinar* el cuerpo para que se *autodiscipline*. La autodisciplina significa un retorno un estado “natural” donde el cuerpo deje atrás los condicionamientos de las normas morales impuestas por la civilización, es decir, por un pensamiento hegemónico de dominación que exige docilidad.

El cuerpo del actor, pero especialmente *el actor de teatro*, se revela contra la disciplina del poder. Se hace énfasis en que se refiere al cuerpo escénico porque el cuerpo del actor cinematográfico y televisivo sí obedece a la disciplina del poder, en la medida en que tanto el cine como la televisión son principalmente —antes que medios de expresión artística— una industria que exige docilidad.

El logocentrismo occidental (racionalista, capitalista y cristiano) prioriza lo eterno, lo puro, la idea, la palabra, así como la racionalidad, la utilidad, la plusvalía. Es por ello que el cuerpo es despreciado, por ser efímero, sucio, emotivo y un fin en sí mismo, no un medio para “un fin mayor”. Y sobre todo el cuerpo del actor teatral. El teatro —en comparación con la literatura, el cine, la pintura, etcétera— es un producto efímero, es un acontecimiento, no un ente cristalizado. Y el cuerpo del actor teatral es un cuerpo que, además, se desdisciplina, se quita la docilidad impuesta por el poder para adquirir su propia disciplina en este regreso a la naturaleza.

Pero si bien vimos que para el logocentrismo la naturaleza es la ley de la jungla — la competencia por la supervivencia donde gana el más fuerte—, la naturaleza que se ve en el teatro es colaborativa, como en Kropotkin y otros. El cuerpo del actor, al quitarse la disciplina del poder, necesita de otra ética y de otra disciplina. Una ética colaborativa y una

⁷ Se puede ver más sobre la concepción que tiene Stanislavski de la naturaleza en la obra citada de Cantú Toscano en la nota 6.

autodisciplina. Esta ética es una ética basada en la ipseidad de la que hablaba Ricoeur: reconocer que los otros cuerpos son como el suyo. No relaciones de yo-tú, sino relaciones del yo con otro que también dice yo. “Mi cuerpo como otro cuerpo entre los cuerpos.” Porque necesita relaciones de igualdad, no de dominación. Requiere autodisciplina, no de docilidad ante las políticas hegemónicas.

El cuerpo del actor busca el cuerpo del otro, busca el rostro del otro en un sentido muy similar al de Lévinas, aunque incluso en una literalidad más amplia. El actor necesita del rostro del compañero para poder construir. Incluso en los monólogos y unipersonales, el actor busca el rostro del otro en el público. El cuerpo del actor necesita hacerse responsable de sí mismo para ser responsable del otro: hay una ética del cuidado. Para la actuación, en especial la actuación teatral, se necesita del “¿Dónde estás?” y el “¡Heme aquí!” de los que habla Ricoeur, el “me cuidan mis amigas” de las feministas.

El teatro es un arte que descansa en las relaciones entre los cuerpos, no hay cabida para las idealizaciones ni las dicotomías mente-cuerpo y mente-alma, el cuerpo es uno solo con todos sus procesos racionales, emotivos, cognitivos, fisiológicos, etcétera, y que, por supuesto, tiene también la carne como principio óptico.

Por todo lo anterior, las técnicas y metodologías para la actuación teatral son parte de lo que aquí se expone como pensamiento somático. No son filosofías propiamente dichas, aunque tienen una sistematización de conocimientos y una ética sustentada tanto en principios filosóficos como en la propia praxis. Sin embargo, producen pensamiento, producen conocimiento a través de la experiencia.

Aunque las metodologías y los conocimientos sistematizados de la actuación sean relativamente nuevos, ya que comienzan con Stanislavski en las primeras décadas del siglo XX, esto no quiere decir que antes de esto el cuerpo del actor no se desdisciplinara del poder. Si bien la sistematización metodológica es reciente, las técnicas y reflexiones sobre la actuación son ancestrales. No lo que dicen los maestros de oratoria como Aristóteles, Quintiliano y Cicerón, sino los propios actores que reflexionan sobre su oficio. Esto se

llevó a cabo principalmente en la tradición oral, y los primeros escritos comienzan a aparecer a principios del siglo XVI con Giovanni Bonifaccio (*L'arte de' cenni*, 1516) y otros actores de la *Commedia dell'Arte*, quienes basaban sus espectáculos no en la palabra sino en el cuerpo del actor. Todos proponen este regreso a la “naturaleza” en el cuerpo, es decir, quitarse la disciplina moral del poder. Entendido así, tiene sentido el desprecio que políticos y religiosos —y por ende el pensamiento hegemónico de la sociedad— tenían por los actores, a quienes tachaban de “dudosa moralidad” y “vulgares” en el mejor de los casos.

Por ello, el cuerpo del actor teatral, desde la antigüedad hasta el presente, ha sido un espacio de resistencia contra el logocentrismo occidental y la disciplina del poder, ya que se resiste a estos. Su resistencia ha sido entendida en la cotidianidad como inmoralidad, irracionalidad e inutilidad, y no como lo que es: una alternativa ética a la dominación, la *hybris*⁸ y la vida humana como utensilio.

Conclusiones

El cuerpo del actor es un espacio que ofrece resistencia ante la disciplina del poder, la cual está basada en argumentos racionalista y teológicos, así como en una visión perversa de la naturaleza, donde la competencia y la dominación son las “leyes naturales” con las que se rige. El cuerpo del actor se resiste a esta disciplina mediante la autodisciplina, la cual conlleva una ética colaborativa que reconoce al otro como un cuerpo que también dice “yo”, que busca el rostro del compañero y se hace responsable de sí mismo y de los otros.

El cuerpo del actor se resiste a la racionalidad, ya que trabaja principalmente con las emociones, aunque no la descarta para sus procesos creativos, sino que la incluye de manera horizontal con las otras capacidades psíquicas, y las inscribe en el marco del cuerpo, de la carne, y no como una especulación metafísica. Se resiste, por lo tanto, a la tesis

⁸ Se entiende como la locura producida por una racionalidad exacerbada.

reduccionista del cuerpo-alma y cuerpo-mente, y entiende la vida como un conjunto de procesos inseparables entre lo psíquico y lo fisiológico: la vida en el cuerpo como un todo, un cuerpo entre los cuerpos. Se resiste a ser un medio para un fin, una herramienta, un utensilio, ya que reconoce al otro como su semejante. Así, prioriza el apoyo mutuo y la colaboración sobre la competencia: busca el rostro del otro y se hace responsable.

El teatro es el arte de la carne donde los cuerpos se relacionan mediante el cuidado y el apoyo mutuo. Niega la docilidad que exige el poder. Es de dudosa moralidad porque su moral está basada en que el otro soy yo mismo.

© Mario Cantú Toscano

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Feedbooks, s/a. [Libro electrónico]
- Berthold, Margot. *Historia social del teatro* vols. 1 y 2. Guadarrama, 1974.
- Di Lello, Lydia. “De la trashumancia a la Comédie Française. La vida de un actor del siglo XVII: Molière”. *Historia del actor II. Del ritual dionisiaco a Tadeusz Kantor* (Jorge Dubatti coord.). Colihue, 2009, pp. 69-101.
- Diderot, Denis. *La paradoja del comediante*. Ediciones Coyoacán, 1994.
- Fediuk, Elka. *Formación teatral y complejidad*. Universidad Veracruzana, 2008.
- García-Bacca, Juan David. *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, 2012. [Libro electrónico]
- González Recio, José Luis. *Teorías de la vida*. Síntesis, s/a.
- Kropotkin, Pedro. *El apoyo mutuo*. Dialectis, 2013.
- Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, 2001.
- Platón. *Diálogos*. Panamericana, 2006.
- Polo Blanco, Jorge. “Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. No. 69, 2016, pp. 93-108.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, 2003.
- Sahlins, Marshall. *La ilusión de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Sforza, Nora Hebe. “Disciplinamiento social y teatro. El caso de las actrices en el Renacimiento tardío italiano”. *Historia del actor II. Del ritual dionisiaco a Tadeusz Kantor* (Jorge Dubatti coord.). Colihue, 2009, pp. 51-67.
- Sossa Rojas, Alexis. “Análisis referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo”, *Polis. Revista Latinoamericana*. No. 28, 2011, pp. 1-19.

Stanislavski, Konstantín. *Ética y disciplina*. Grupo Editorial Gaceta, 1994.
- - -. *El trabajo del actor sobre sí mismo en el proceso creador de la vivencia*. Alba, 2009.

Steiner, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, 2012. [Libro electrónico]