

Elisabeth de Bohemia y René Descartes

CORRESPONDENCIA

UN UPPERCUT AL DUALISMO

Marie Bardet

Traducción de Pablo Ires

Pequeña
biblioteca
sensible

| editorial
Cactus

Estoy borracho, piensa, escribiré cartas a los diarios reclamando que aparezcan mis pies, que digan definitivamente quiénes tienen mis pies, que den los nombres de quien los haya visto o sepa de ellos, que los nombren. Mi pie derecho, mi pie izquierdo. No es mala idea. Escribir. Reclamando la falta del cuerpo. Debiera levantarse y encontrar quién rompió ese cristal. Pero no puede caminar. Sin pies solo podrá flotar sobre la gelatina espesa que envuelve sus muñones y al pisar trazará un suelo que, a diferencia de los otros, es solo suyo, su suelo, el nombre del país, Argentina. No obstante, escribirá a los diarios, mi casa es parte de la Argentina, si se quiere pequeña, escasa, pero es una parte de la Argentina y me pertenece. Lástima, escribirá, que mis pies desaparecidos nunca volverán a crecer.

Fogwill, *Restos diurnos*, 1988.

Volver, una vez más, tal vez la última, sobre uno de los hilos fuertes de la filosofía occidental, el dualismo cartesiano. Un poco porque sigue constituyendo, muy a pesar nuestro, una campana de plomo sobre muchos de nuestros modos de hacer y de pensar. Y otro poco por la intuición de que metiéndonos de lleno con la elaboración misma de la filosofía de Descartes (y más en su momento epistolar, es decir no público-publicitado-publicado) aparecen las resquebrajaduras donde algo del dualismo cuerpo-alma escapa. Es una apuesta estratégica junto con una invitación a una experiencia. Hacer la experiencia de la lectura, de esta lectura, de las cartas que intercambiaron René Descartes y Elisabeth de Bohemia en torno a la relación entre el alma y el cuerpo, para abrir y reconocer pistas en nuestras prácticas de pensamiento y de movimiento, desde, con, entre gestos y corporeidades, que “derriban” el dualismo cartesiano.

RELACIÓN EPISTOLAR

Esta experiencia de lectura propone primero hacer de la correspondencia, del género epistolar, un género filosófico de pleno derecho. Esos filósofos, y filósofas, que se mandan cartas, hacen filosofía. Una filosofía epistolar entre dos personas que buscan pensar algo juntas. Elisabeth de Bohemia (o la Princesa Elisabeth, título que obtuvo por su padre, habiendo sido rey por quince días...) y René Descartes arrancan este intercambio de cartas con la explicitación del deseo de verse, de escuchar las palabras del otro o de la otra de su "propia boca", de sus "propios labios"... La invocación de un encuentro motiva esa enunciación cruzada. Leer esta relación epistolar, como una micro asamblea desensamblada, un diálogo algo diferido por el tiempo y la escritura, como procesos cruzados de enunciación, donde el ritmo, la osadía, los desplazamientos del propio pensamiento no son iguales a los del soliloquio, por más interlocutor imaginario que haya... La escritura está lanzada en las cartas por la expresión del anhelo de verse:

Me enteré con mucha alegría y a la vez con mucha pena de la intención que tuvo de verme, ya pasados algunos días, conmovida por su caridad de querer comunicarse con una persona ignorante y difícil

de instruir, lo estoy también por la mala fortuna que me hurtó una conversación tan provechosa.¹

De este impulso por verse partirá la primera pregunta, objeción, inquietud. Filósofos que se escriben cartas imaginando su encuentro real nos dicen algo de lo que consideran como el hacer de la filosofía: la posibilidad de verse, de decirse cosas con los labios, la copresencia de los cuerpos y la expresión fogosa de los afectos como modo ideal de la filosofía, puesta en juego otra vez en cartas intercambiadas, que hacen de las correspondencias entre filósofos un lugar otro y un lugar real de su labor filosófica. Bien lejos de la imagen del filósofo en su torre de marfil, retirado del mundo, desligado de todo. Se puede citar la correspondencia recién publicada de Deleuze, seguramente, pero también aquella entre Bergson y James. Ciertamente, este ideal carnal del contacto de los cuerpos para pensar es interrumpido, vuelto dificultoso, por las distancias, por los nervios enfermos. Y esa relación deseada es también impedida...

Lo encontramos en aquella carta de William James a Henri Bergson, en la que insiste en sus ansias de verlo "cara a cara", aclarando la inocencia de sus intenciones... anticipando que no será posible, en un tono que también mezcla amorosidad y anticipo de preguntas sobre el pensamiento del otro.

¹ Carta de Elisabeth a Descartes del 16 de mayo de 1643.

Mi querido colega, estoy aquí en el hotel du Parc con Strong y espero pasar unos cuantos días por París, probablemente del 25 de mayo al 8 de junio. Confieso que aunque me sienta, en el vínculo intelectual, casi un bueno para nada, una de las razones que me hacen elegir pasar por París antes que embarcarme en un buque que sigue la línea de Gibraltar, es la idea de que una vez allí pueda verlo cara a cara, y la esperanza de penetrar quizás un poco más adelante en ciertos puntos de su pensamiento que siguen siendo todavía oscuros para mí. He aquí una proposición temible, que no dejará de espantar vuestra modestia. Pero le ruego que se tranquilice, no tengo más que intenciones inocentes y mis indiscreciones sin duda le parecerán completamente superficiales. El fondo del asunto es que, cuando dos filósofos se sienten cerca uno del otro, creo que el contacto personal no presenta sino ventajas. Los ayuda a comprenderse, aun cuando no hayan hecho más que charlar una hora o dos. (...) Deseo que esta línea lo encuentre en su hogar, con buena salud, y sobre todo ¡con disposición *sociable*! Mientras tanto, crea en mi estima en todo respetuosa.²

Otra carta del 18 de mayo del mismo año deja entender que el encuentro va a ser difícil, porque las fechas no coinciden, y por el estado "nervioso" de James que no le permite hacer casi nada...

² Carta de W. James a H. Bergson del 13 de mayo 1905.

Considerar la relación epistolar, en su mezcla de expresión de afectos, promesas, deseos, agradecimientos, inquietudes, preguntas y respuestas, como una elaboración del texto filosófico a la par de los libros y tratados firmados y publicados...

Hacer la experiencia de leer esta correspondencia en la que René Descartes queda arrinconado por Elisabeth de Bohemia, filósofa si las hay, es hacer de la historia de la filosofía no un museo sino un telar en construcción, y en co-construcción. Recordar que se piensa con otrxs, invocadxs, imaginadxs, conversadxs, interlocutadxs... Notemos que el mismo Descartes no dejaba de dar importancia a este aspecto al publicar junto a sus meditaciones, las objeciones y respuestas a objeciones.

Insistir sobre la importancia de los escritos epistolares para la filosofía, de estos escritos menores que cuentan algo del "cómo" se hace filosofía, pero también de los movimientos propios a una escritura directamente dirigida, afectada a alguien, es, más allá de la circunstancia política sobre la que volveremos, una invitación a leer la filosofía en las tensiones de su elaboración antes que en cuadros prefabricados en el museo de su historia³.

³ La propuesta de esta lectura también compone otro abordaje a Descartes, que se acerca de otra manera al "hacer historia de la filosofía", sin entrar en una "rehabilitación" o "condena", sino más bien subrayando las tensiones y paradojas que acompañan a todo

Museo de la filosofía que fija posiciones de una filosofía lista para usar y que solo retuvo los nombres masculinos de su elaboración, aquellos que al publicar alcanzaban el estatus de autor. Una cosa no deja de tener relación con la otra.

En el caso de René Descartes y Elisabeth de Bohemia, cabe recordar además las condiciones de su relación epistolar. Condiciones geográficas y técnicas, por un lado: en el tiempo de los *e-mails* y otros mensajitos, pensemos que esas misivas viajaban a caballo, entre La Haya y Egmond aan den Hoef, una distancia de no menos de 64 kilómetros. Entre la primera carta de Elisabeth de esta serie, y la respuesta de Descartes, pasaron 6 días. Velocidad infinita del intercambio epistolar que llega hasta nuestra lectura.

Condiciones políticas luego: esta correspondencia en particular, que cuestiona la relación entre alma y cuerpo tal como estaba planteada en los textos cartesianos, se enmarca en un contexto político singular. Elisabeth

pensamiento, inclusive filosófico. Leer la filosofía como elaboración compleja, paradójica, es interrogar los modos hegemónicos de autorización del pensamiento filosófico. Para complementar estos otros modos de acercarse a la filosofía cartesiana recomendamos: Diego Sztulwark y Ariel Sicorsky, *Buda y Descartes. La tentación racional*, Cactus, Buenos Aires, 2016. Antonia Birnbaum, *Le vertige d'une pensée. Descartes corps et âme*, Horlieu éditions, Bourg-en-bresse, 2003; y la película de Cao Guimaraes, *Ex-isto*, Itau Cultural, Brasilia, 2010.

termina su primera carta sobre el tema con un pedido que a su vez es una garantía de no publicar esas cartas:

Sabiendo que usted es el mejor médico para la mía, le descubro tan libremente las debilidades de esta especulación y espero que, observando el juramento hipocrático, usted aporte a ella algunos remedios, sin publicarlos; lo que le ruego que haga, así como que padezca estas molestias de su afectísima amiga y servidora, Elisabeth.

La promesa de no publicar esta correspondencia que Elisabeth desliza al final de la carta que le hace llegar a Descartes, es clave para pedirle esclarecer las relaciones entre cuerpo y alma. El terreno que rodea su concisa y contundente pregunta por saber cómo el alma mueve al cuerpo, y el cuerpo con-mueve al alma, cuando una es inmaterial y el otro material, es un campo minado: el 17 de febrero del 1600, Giordano Bruno había sido quemado vivo en la hoguera de Campo de' Fiori en Roma por herejía de sus doctrinas; el 21 de junio de 1633, Galileo había sido condenado a prisión perpetua por sostener la tesis a favor del heliocentrismo, conminado a abjurar de sus ideas, lo que acepta y ve su pena transformarse en cárcel domiciliaria de por vida.

Descartes termina a su vez su respuesta subrayando la importancia de no publicar esas cartas mediante una imagen grandilocuente pero que sirve de contrato de no publicación:

Solo puedo decir, respecto a esto, que, estimando infinitamente vuestra carta, haré como los avaros hacen con sus tesoros, que más los ocultan cuanto más los estiman, celosos de las miradas del resto del mundo, cifrando su mayor dicha en contemplarlos. Así estaré lo suficientemente seguro de gozar yo solo del bien que tengo en verla.

Cuestionar lo inmaterial del alma y la materialidad del cuerpo, tan bien distinguidas en los tratados cartesianos, es sin duda un juego peligroso... estas cartas también tienen el fervor de las amistades peligrosas...

RELACIÓN *RES EXTENSA* Y *RES COGITANS*

En la urgencia del gesto de volver sobre esta correspondencia, de actualizar su traducción, hay el deseo de alejarse de ella y seguir el rastro de sus escapadas. Forjar herramientas a través de esta lectura para recoger todas las ocasiones en que se toma en cuenta para pensar una dimensión de corporeidad como tal, y no como un cuerpo-objeto separado del pensamiento, *sobre el cual* podríamos ejercer una re-flexión. Deseo aguzado por un contexto problemático: trabajar en los encuentros reales, concretos, entre filosofía y danza, es aguzar la atención

a las distribuciones de legitimidad de los saberes autorizados o no, dentro de tradiciones filosóficas occidentales que, al distinguirlos, jerarquizaron ampliamente el espíritu sobre el cuerpo.

Pero también prestando atención a los contextos de trabajo, de pensamiento, y de lucha, vemos que el dualismo que es lanzado con gran pompa por la puerta a menudo parece volver a entrar por la ventana. Incluso en las salas de baile, una oye con frecuencia referirse a un momento particularmente creativo de la danza con frases como: “había dejado mi cabeza en los vestuarios, era solo mi cuerpo el que bailaba sin pensar”, por ejemplo. ¿Qué se dice con eso? ¿No refiere a un modo de valorización que, incluso invertido, funciona sobre la base de una oposición entre cuerpo y mente? Ha nacido de esto una inquietud por todos los pensamientos híbridos, o mixtos, y una preocupación por tomarse el tiempo de elaborar una cierta consistencia de las atenciones, de los pensamientos y de los conceptos que afloran en los gestos mismos, en los bailes, las sensaciones, los movimientos, las voces y las corporeidades de las escenas de danza, pero no solamente.

En efecto, si el dualismo cartesiano alma/cuerpo cuajó en la modernidad occidental es por la solidez de sus alianzas con una distribución de las voces, de las decisiones y de los poderes basada en la jerarquía del espíritu sobre el cuerpo. Aun si los pensamientos occidentales están lejos

de ser homogéneos y están hechos de pujas y disputas al respecto —que una no podría describir como un puro y simple borramiento del cuerpo, o un olvido del cuerpo—, eso no quita que esta jerarquía fue efectiva en las construcciones y consolidaciones de numerosas relaciones de poder y de dominación. Para decirlo rápido: el emplazamiento de las mujeres, de los colonizados, de los infantes a lugares subalternos se efectúa entre otras cosas por su emplazamiento común a una corporeidad⁴ necesariamente desbordante para el ejercicio de un razonamiento válido, de una voz autorizada, de un conocimiento legítimo y de una voluntad libre. Subrayar esta asociación no quiere decir que la lucha actual, situada, consista en salir de este emplazamiento del cuerpo para alcanzar la autonomía de la voz racional y sabiamente voluntaria, sino más bien buscar la manera de redistribuir los lugares y los roles dominantes/dominados destejendo los hilos del dualismo cartesiano alma/cuerpo. Volver sobre este emplazamiento no es olvidar que estas cuestiones de alma y cuerpo, por aparentemente superadas y conceptuales que sean, trabajan los músculos, los flujos hormonales y nerviosos⁵ y las formas de las disputas políticas actuales.

⁴ Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2010.

⁵ “(...) este gobierno de los cuerpos interviene a la escala del músculo. El objeto de este arte de gobernar es el influjo nervioso, la

Volver a la fuente del cartesianismo para seguir el rastro de sus escapadas, sus resquebrajaduras, para meter ahí una barreta, hacer palanca...

Volviendo allí, resulta que el primer gesto del dualismo se efectúa más acá de la cuestión del cuerpo y del alma, consiste en concatenar en un único juego de manos tres operaciones distintas: diferenciar, oponer, jerarquizar. En especial sus *Meditaciones metafísicas* envuelven en un único gesto tres operaciones de orden distinto: constatar que hay diferencia, establecer una oposición punto por punto oponiéndolos de A a B para definir cada uno de los elementos (según una definición lógica binaria por la cual todo lo que es A no es B, todo lo que es B no es A); y valorizar esos elementos jerarquizándolos uno por relación al otro.

Este gesto cartesiano tendrá consecuencias tan importantes sobre los pensamientos occidentales como el dualismo alma/cuerpo (quizás incluso más): la natura-

contracción muscular; la tensión del cuerpo kinésico, la descarga de fluidos hormonales; opera sobre lo que lo excita o lo inhibe, lo deja actuar o se opone a él, lo retiene o lo provoca, le da seguridad o lo vuelve tembloroso, lo que hace que dé un golpe o no lo dé. Partir del músculo más que de la ley: esto desplazaría sin duda la manera en la que la violencia ha sido problematizada en el pensamiento político". Elsa Dorlin, *Se Défendre, Une philosophie de la violence*, Zones, París, 2017.

lización del hecho de que toda comprobación de diferencia se acompaña necesariamente de una oposición binaria definitoria (y definitiva), y de una valorización por jerarquización.

La constatación de que hay diferentes "cosas"⁶, diferentes órdenes, diferentes regímenes, tal vez diferentes velocidades, diferentes momentos (volveremos a esto) en el mundo y en la experiencia de vivir, desemboca, en los tratados de Descartes, en la definición de dos sustancias fundamentales definidas en oposición una a la otra: *Res extensa* (el cuerpo) y *res cogitans* (el alma). Es este gesto que envuelve diferenciación-oposición binaria-jerarquización el que canaliza esta constatación de numerosas diferencias en una oposición punto por punto que define de un lado una sustancia divisible, extensa, material, no pensante, y del otro, una sustancia indivisible, inextensa, inmaterial, pensante⁷.

⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Trad.: Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, meditación sexta.

⁷ "Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y entera. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que

La valorización por jerarquización del alma sobre el cuerpo, que opera simultáneamente a la definición por oposición binaria, está ligada a otro aspecto que funciona como pivote organizador de la oposición, íntimamente unida al primer aspecto de divisibilidad/indivisibilidad: lo que es divisible perece, y se opone en esto a lo que es indivisible e inmortal. Esto permite recordar, una vez más, en este retorno-desvío a Descartes, los desafíos propios de una filosofía marcada por el contexto sociopolítico en el cual escribe, de una Iglesia que ejerce un control permanente sobre los modos de producción y de circulación de los conocimientos, y que practica la inquisición, la condena y las hogueras ardientes para cualquiera que contraviniera los dogmas establecidos. Sin entrar aquí en una estimación de expertxs para saber cuánto escribe Descartes para complacer a los esbirros de la Iglesia y salvar su pellejo, no podremos dejar de lado esta dimensión contextual que marca de modo

no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse 'partes' del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes", *ibídem*, pp. 71-72.

manifiesto los intercambios epistolares entre Descartes y Elisabeth. La simple cuestión de saber cómo mi voluntad de beber una copa (digamos de agua...) me hace levantarme de mi silla para ir a buscarla, es decir cómo mi alma-volición pone en marcha mi cuerpo, planteada por Elisabeth de Bohemia a Descartes en términos de contacto entre una cosa inmaterial y una cosa material, pone en juego toda una serie de concepciones de la materialidad y de la sustancialidad del alma, atrapadas en retos políticos y religiosos sobre la vida eterna del alma después de la muerte.

TOCAR SIN CONTACTO

Volver a la correspondencia entre Elisabeth de Bohemia y Descartes en torno al alma y el cuerpo para hacer aparecer las posibles palancas por las cuales algo se escapa del gesto envolvente de Descartes que establece la oposición y la jerarquización del alma sobre el cuerpo. Volver a trazar las tensiones que aparecen en el corazón mismo del cartesianismo cuestionado por Elisabeth permite dar algunos indicios de los términos, de los conceptos y de las problemáticas capaces de socavar algo de ese gesto de oposición y jerarquización. En efecto, es

en términos de contacto y de puesta en movimiento, de mover y con-mover que Elisabeth ruega a Descartes:

que [le] diga cómo es que el alma del hombre puede determinar a los espíritus del cuerpo para realizar las acciones voluntarias (siendo que solo es una sustancia pensante). Pues parece que toda determinación de movimiento se hace por el impulso de la cosa movida, y la manera en la cual es empujada por aquella que la mueve, o bien por la cualidad y figura de la superficie de esta última. En las dos primeras condiciones se requiere el contacto, en la tercera se requiere la extensión. Usted excluye por entero a ésta de la noción que tiene del alma, y aquél me parece incompatible con una cosa inmaterial⁸.

¿Cómo el alma puede “tocar” el cuerpo, poner en movimiento el cuerpo si es imposible que ella tenga un contacto, no teniendo materia (y viceversa, dirá más tarde, lo que no es otra cosa que reconocer lo que Descartes reconocía sin problemas e incluso en lo que insistía, esto es, las emociones del cuerpo sobre el alma y los movimientos que el alma imprime al cuerpo a través de la voluntad⁹) si el alma es inmaterial y por lo tanto no puede entrar en contacto con sustancia alguna?

⁸ Carta de Elisabeth a Descartes, 16 de mayo de 1643.

⁹ “Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo

En primer lugar, notemos que el problema se plantea en términos de mover, con-mover, y tocar: ¿cómo el alma puede mover el cuerpo (siendo “los espíritus del cuerpo” un concepto de época de aquello que hoy sería el sistema nervioso, tal vez endocrino, y muscular) y el cuerpo ser con-movido por el alma si uno no puede tocar al otro? Hagamos más lenta la lectura: el mover y el con-mover están puestos sobre un mismo plano, como cuasi equivalentes por su carácter de movimiento; solo cambia la dirección; y el movimiento de una cosa puesta en marcha por otra debe pasar por el contacto, que exige superficie de tocamiento, y solo tiene una superficie lo que es material.

Elisabeth de Bohemia insiste: concebir un contacto entre el alma y el cuerpo pone en jaque el sistema cartesiano, ya que la idea de contacto presupone un límite muy preciso: el límite de un cuerpo extenso, que garantiza su discreción *partes extra partes* y por lo tanto un límite bien definido. Así, este límite como garante de un contacto posible, está a su vez garantizado por la extensión que define un cuerpo. Ahora bien, esta extensión es lo que define, por oposición, al alma como tal: el alma es cosa pensante ya que inextensa. En cuanto *res extensa*, un cuerpo es extenso y discreto, de límites claros y definidos,

como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”, *Meditaciones metafísicas*, op. cit., p. 68.

contrariamente a la *res inextensa*. Si esta *res cogitans-inextensa* puede mover al cuerpo (voluntad) y el cuerpo ser con-movido por el alma (sensación, sentimiento), si hay *moción* y *con-moción* de uno al otro, es porque hay un contacto, pues no se podría concebir, en el seno del sistema cartesiano, cómo una cosa pondría en movimiento otra si no es por un "tocamiento". Ahora bien, ese contacto es impensable siendo que el alma no tiene extensión, es decir ni superficie ni límite donde se haría el contacto.

La pregunta de Elisabeth no es un pedido de esclarecimiento. Es un *uppercute* que deja a Descartes fuera de sus cuerdas, y lo obliga a conceder ya sea una superficie material al alma por la cual ella podría tocar el cuerpo, sea un contacto sin tocamiento, una puesta en *moción* y *conmoción* sin contacto físico, podríamos decir. En este punto, y antes de entrar en las respuestas suministradas por Descartes, mover, con-mover, tocar, operan como verbos, gestos, que abren resquebrajaduras en el sistema sustancial cartesiano.

Mover, con-mover, tocar, experimentar, son verbos de esta correspondencia que abren fallas en el sistema sustancial y sustantivo cartesiano de la cosa pensante versus la cosa extensa. La intervención epistolar de Elisabeth de Bohemia abre un campo para un pensamiento que parte de la relación entre diferentes cosas más que de esas cosas en sí mismas, y que exigiría por eso mismo destejer la definición sustancial de las *Meditaciones*.

Relación más que elementos contra elementos, resulta que el asunto de saber lo que pone en movimiento un cuerpo es uno de los asuntos que marca a la danza, en los diferentes momentos y las diferentes orientaciones de su creación y su transmisión. Se podría problematizar su historia y sus diferentes realidades preguntándose en qué medida las ideas de buscar el centro del cuerpo como fuente de la puesta en movimiento, la interioridad como fondo a priori de la expresión que nos mueve, u otras, presupone la existencia sustancial de ese centro, de esa interioridad. Más ampliamente, ¿en qué medida la idea de "encontrar los motores del movimiento" (la respiración, la sucesión contracción/relajamiento, el "centro", la interioridad...) tiende implícitamente a hacer del cuerpo una sustancia inerte a poner en movimiento? Pero más aún, las diferentes respuestas dadas a esta pregunta, sobre el sentido admitido para "movimiento" y para "cuerpo", constituyen buena parte de la disputa misma que compone la materia de la historia de la danza en sus herencias y rupturas de una generación a otra.

Más específicamente aún, la afirmación de que puede haber contacto sin tocamiento, o puesta en movimiento sin contacto, o incluso "contacto sin contacto", adquiere un sentido potente para danzas que buscan menos localizar el motor del movimiento de lo que trabajan en hacer variar las tonalidades,

direccionales, imaginarios y orientaciones de movimientos siempre ya ahí.

En efecto, toda una línea de prácticas de danza consiste en constatar que todo ya, desde un principio, está en movimiento. Percibir cada pequeña variación de los apoyos, reconocer en cada reajuste gravitatorio un movimiento potencial ya esbozado, como accesos directos a un movimiento que está siempre ya ahí. Movimiento que se aleja entonces de la idea de una puesta en marcha de un cuerpo inerte-mecánico desde una exterioridad (que puede ser interioridad... pero en todos los casos separada del "cuerpo") al mismo tiempo que de una concepción del movimiento como hiper-motilidad, gran dinamismo¹⁰.

En este sentido, si realmente los años 60 y 70 en los EEUU fueron ese momento de profunda transformación de los paradigmas de la danza que cuenta la historiografía de la danza en general, es quizás por el cambio de paradigma de una danza que se hace más relacional que sustancial. Constatar, por ejemplo, en las prácticas de *Contact Improvisación* y muchos de sus efectos en otras téc-

¹⁰ Ver los análisis de André Lepecki sobre el fin del paradigma moderno del "ser-para-el-movimiento". Sugiero aquí que esta salida de la hiper-motilidad tal vez no va tanto hacia una inmovilidad, sino hacia una modificación del concepto de movimiento, que puede ser micro.

nicas de danza, en especial de improvisación, que todas nuestras relaciones con el mundo son ya movimiento, y que el movimiento ya no tiene que ser la gran movilidad mecánica de un objeto en el espacio. Ahora bien, esta constatación se acompaña de otra, que va de la mano: la constatación de que puede haber un tipo de contacto que nos hace mover "en conjunto", sin que eso implique la puesta en movimiento de otro cuerpo al que se impulsa por contacto. Es así que podemos comprender la importancia de la situación gravitatoria y de la sensación de "peso" en *Contact Improvisación*, como en tantas otras técnicas de movimientos en danza contemporánea e improvisación: es en la situación gravitatoria, simplemente de pie, que se puede constatar los miles de oscilaciones o de reajustes en curso y todo aquello *con lo cual* unx mueve, tocando sin que sea necesario un toque como puesta en marcha mecánica. El acento puesto actualmente sobre la situación gravitatoria, como primera aproximación de muchas clases de movimientos, constituye una vía de acceso a la exploración de los movimientos ya en curso como entrada en la danza: de pie o tumbada, son los reajustes de mi manera de sostenerme en la relación gravitatoria los que efectúan esos movimientos¹¹. De allí

¹¹ Tal es el caso de la Pequeña Danza introducida por Steve Paxton desde los comienzos del *Contact improvisation*, y que continúa siendo practicada. La guiaba en 1977 de la manera

también que el contacto que tendrá lugar en la danza de dúo no consiste en poner al otro en movimiento empujándolo o impulsándolo, sino en desmultiplicar, intensificar, acelerar, ralentizar los cambios y movimientos ya ahí. Más precisamente, la relación gravitatoria (relación de fuerzas recíprocas, aun cuando desproporcionalmente recíproca, de atracción de masas entre la de “mi cuerpo” y la de la Tierra) es a la vez situación general, agente de variación de los apoyos y de la posible percepción de esos cambios mediante la percepción de los apoyos, y de toda la propiocepción.

Es lo que Laurence Louppe, historiadora de la danza, tiende a leer como tendencias de una “danza contemporánea” que corre a lo largo del siglo xx, y no solamente en la ruptura de una supuesta vanguardia postmoderna. Insiste en esas tendencias de la danza contemporánea sobre la importancia de lo que llama, aquí con Laban, peso:

siguiente: “En este trabajo, la cabeza es una extremidad. Tiene peso [*mass*]. El peso [*mass*] puede ser la sensación más importante. La sensación de gravedad. Seguir percibiendo el peso [*mass*] y la gravedad mientras estás parado. La tensión de los músculos oculta la sensación de gravedad. Estás nadando en la gravedad desde el día que naciste. Cada célula sabe dónde queda el abajo. Frecuentemente olvidado: tu masa y la masa de la tierra llamándose una a la otra”. [El autor utiliza *mass*, que literalmente significa “masa” y no *weight*, pero optamos por traducir por “peso”, para sostener el concepto de relación de fuerzas. N. de T.]

Entre estos cuatro factores, el más importante, el peso, ocupa un lugar aparte: es a la vez el elemento ejecutante y ejecutado del gesto. [...] Pero el peso no solo es desplazado: a su vez desplaza, construye, simboliza a partir de su propia sensación. Los otros factores sirven para definir cualitativamente la sensación de peso y para distribuirla según matices corporales diferentes. De hecho, los cuatro factores no existen en sí mismos: no son aprehendidos bajo el ángulo de su propia sustancia, sino únicamente en la relación que podemos mantener con ellos.¹²

Entrar en la danza por la constatación de que hay siempre ya movimiento sitúa a la danza en un paradigma muy distinto de aquel de encontrar los motores para poner en movimiento un cuerpo inerte en sí mismo, un cuerpo sustancia extensa, un cuerpo-instrumento que habría que entrenar para que obedezca a una voluntad a encontrar o a construir. Permite, de manera conjunta, emplazar toda una serie de puestas en marcha posibles por afectación sin tocamiento.

Que pueda haber un movimiento sin puesta en movimiento mecánica, que pueda haber una danza a partir de la exploración de las relaciones (gravitatoria en primer lugar, pero también muchas otras) más que de

¹² Laurence Louppe, *Poética de la danza contemporánea*, Ed. Salamanka, 2011, pp. 91-92.

las formas del movimiento es una hipótesis de numerosas prácticas actuales del gesto, que nos permite observar, estudiar, hacer emerger el pensamiento. Prestando atención a estas tendencias concretas hacia una desustancialización del cuerpo se pueden volver más sensibles, palpables, los desplazamientos profundamente no dualistas que pueden atravesar el campo de la danza, produciendo un pensamiento-práctica del cuerpo como ni instrumento, ni sustancia. De este modo, estos pensamientos-prácticas pueden hacer alianza con otros campos de lucha de des-emplazamiento jerarquizante y dualista de los cuerpos, de las corporas.

Ahora bien, en su primera respuesta a Elisabeth, Descartes nombra la "pesantez" como una idea impropia en física pero que tendríamos, como esas ideas innatas, para pensar la relación entre el alma y el cuerpo como su unión, pues el peso permite poner en movimiento un cuerpo sin tocarlo. El peso le permite evocar una comprensión de su re-unión, sin afectar las condiciones necesarias para su definición por oposición binaria.

(...) suponiendo que la pesantez es una cualidad real, de la cual no tenemos otro conocimiento sino que tiene la fuerza de mover hacia el centro de la tierra el cuerpo en el que está, no tenemos dificultad alguna en concebir cómo mueve ese cuerpo, ni cómo está unido a él; y no pensamos en absoluto que se

haga por un contacto real de una superficie contra otra, ya que experimentamos en nosotros mismos que tenemos una noción particular para concebir eso; y creo que empleamos mal esa noción al aplicarla a la pesantez, que no es nada realmente distinto del cuerpo, como espero mostrarlo en la Física, sino que nos ha sido dada para concebir la forma en la que el alma mueve al cuerpo¹³.

Buscando hallar una explicación a una puesta en movimiento sin contacto de una superficie con otra, mediante la noción de gravedad, Descartes pretende responder a Elisabeth sin poner en tela de juicio todo su sistema de oposición *res extensa* / *res cogitans*.

Pero Elisabeth insiste, se obstina: para ella, el problema subsiste por entero. Un mes más tarde vuelve a la carga: ¿cómo podría la pesantez poner en movimiento el alma que no tendría ninguna materialidad? "Y confieso que me sería más fácil conceder al alma la materia y la extensión que conceder a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de ser movido por él"¹⁴.

Leyendo esta insistencia, esta obstinación, se forja una intuición cada vez más fuerte: toda fuga del dualismo que deshaga algo de la oposición binaria alma/cuerpo es, necesariamente, a la vez, un escape de la definición de

¹³ Carta de Descartes a Elisabeth del 21 de mayo de 1643.

¹⁴ Carta de Elisabeth a Descartes del 20 de junio de 1643.

un cuerpo como materia extensa (divisible, perecedera), y de su frontera como límite discreto¹⁵. Con las preguntas de Elisabeth, se abre una pista en la que extensión y discreción vuelan en pedazos como únicos caracteres posibles de una materialidad de los “cuerpos”, en la medida en que esos cuerpos dejan de definirse por su oposición a una sustancia inmaterial e infinita.

En efecto, la idea misma de materia está intrínsecamente ligada a esas imágenes del cuerpo, y esas co-escapadas vienen a operar al mismo tiempo una coextensión del alma y del cuerpo y una coextensión de una materialidad distinta. Coextensión cuerpo-espíritu fuera de su oposición jerarquizada y que llega quizás hasta olvidar su nombre propio (tal vez ya no se pueda hablar de “el cuerpo”, y veamos proliferar otros términos desde diferentes horizontes, una lista que más que una definición de una nueva sustancia, habla de desplazamientos nacidos de tensiones: corporeidades, corporalidades, cuerpos, acuerpar... quizás ya no se pueda hablar más de espíritu, de espiritualidad sin considerar sus coextensiones

¹⁵ Se puede pensar aquí en todas las prácticas que exploran la piel como límite espeso, no discreto, etc. Ver “De la capilaridad. Variaciones teórico-prácticas en torno al cuerpo”, en ADZN, Revista del Departamento de Danza, Universidad de Chile, Núm. 2, Santiago de Chile, 2016. <https://revistas.uchile.cl/index.php/ADZN/article/download/45056/47135/>.

completamente materiales, sus producciones, sus imaginarios y sus efectos, un neomaterialismo transhumano y transespiritual), y que llega a pensar en una coextensión de la materia, o de la materialidad, que ya no tiene que sostener esas fronteras absolutamente discretas y su extensión perfectamente extensa de una buena vez por todas. La naturalización de una necesaria asociación entre todos estos conceptos (extensión, cuerpo, límite, frontera, discreta, materia) que constituyen los pivotes de la oposición cartesiana entre alma y cuerpo, hace que la mínima escapada en una parte del sistema dualista conlleve un desplazamiento de todas las demás, y sobre todo de su relación. A la inversa, la constatación de una versión un poco diferente de una ofrece el índice de una otra versión posible de la relación entera.

La importancia del peso es uno de los grandes descubrimientos de la danza contemporánea; no solo el peso como factor de movimiento, según una visión que seguiría siendo planamente biomecánica, sino el peso como elemento poético primordial.¹⁶

Lo poético no como un “plus”, un suplemento, el momento del sentido por encima del sustrato orgánico, de la sustancia inerte, sino tejiéndose con los pesos y los

¹⁶ Louppe, op. cit., p. 93.

movimientos, las texturas y las líneas de un cuerpo. En este sentido, jaquea fuertemente toda reducción de la cuestión a un cuerpo tomado como objeto, a una oposición entre fisicalidad y poética:

Por nuestra parte, podríamos hablar de “función lírica” que se origina directamente en la presencia del cuerpo en la mutación de sus texturas, de sus fluidos. La inquietud de ver la corporeidad, sus conocimientos, su poética, sometidos a una visión mecánica o puramente biológica (o al menos delimitados en esos modos de representación cercanos al determinismo) es sin duda lo que llevó a toda una corriente del pensamiento en relación con la danza a buscar salidas para una liberación del ser-cuerpo respecto de toda dependencia causalista. Esta búsqueda ha estado presente constantemente en la modernidad de la danza, sobre todo a través de los grandes nietzscheanos (Laban, Humphrey...) que aspiraban al desencadenamiento de las facultades motrices para arrastrar el cuerpo a una dimensión únicamente simbólica. Contrariamente a lo que pudiera creerse, este esfuerzo de arrancamiento no llevó a una negación de las profundidades corporales orgánicas, sino al contrario: al explorar a fondo los resortes más íntimos de la transferencia de peso fue cuando uno y otro hallaron algún elemento de esa poética escondida.¹⁷

¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

Todos índices, o puntos posibles de palanca, de escapes de ese dualismo cartesiano que captura la diferencia en la oposición binaria y la jerarquización, no para lograr una nueva definición del cuerpo y del espíritu, sino para teorías-prácticas, y prácticas-teóricas (o “acciones de teoría” y “acciones de práctica”¹⁸) donde puedan coextenderse, coexistir series de relaciones más bien que sustancias; y relación gravitatoria; y proceso de memoria; y relaciones musculares concéntricas-excéntricas; y enunciación de situaciones y de experiencias; y composiciones de imágenes-sensaciones, de imágenes-movimientos; y toma de consistencia de conceptos en coincidencia con elevaciones de problemas; y poéticas de las materialidades en juego; y; y;...

COESCAPADAS Y COEXTENSIONES

Cuando la princesa Elisabeth saca a Descartes de sus casillas, hasta que él le “[ruega] tener a bien atribuir libremente esta materia y esta extensión al alma”¹⁹, antes

¹⁸ Deleuze y Foucault, “Los intelectuales y el poder” en Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 267 y sig.

¹⁹ Carta de Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643.

que volcar el alma por entero del lado del cuerpo —es decir atribuirle una extensión perfecta y para siempre, un límite discreto, y una localización material—, Descartes reconoce un posible co-movimiento de la extensión del alma con el cuerpo. No se trata de una simple y pura inversión que atribuye al alma todos los atributos del cuerpo, en una versión que contradice punto por punto lo que el cartesianismo expone en sus tratados y *Meditaciones*, sino de una escapada que abre toda una serie. Una serie abierta por la presión de la correspondencia, no publicada en vida de sus autores, y que nos entregaría hoy indicios para seguir la pista de algunas chances de salir de la oposición binaria que captura la diferencia y la jerarquía. Cierta extensión, pero diferente de la del cuerpo, ante todo porque no ocupa ningún lugar.

Y tras haber concebido bien esto y tras haberlo experimentado en usted misma le será fácil considerar que la materia que habrá atribuido a este pensamiento no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de otra naturaleza que la extensión de este pensamiento, por el hecho de que la primera está determinada en cierto lugar, del cual excluye toda otra extensión de cuerpo, lo que no hace la segunda.²⁰

²⁰ *Ibid.*

Antes que volcar todo del otro lado de la oposición y crear así una contradicción en los términos, lo que se abre en esta correspondencia son *vías de escape* del cartesianismo mismo, operadas por estas paradojas²¹, que hacen escapar en serie experiencias y conceptos fuera del dualismo. Se abren, en la lectura de la correspondencia una serie de paradojas comenzando por una extensión que no tendría localización. Una extensión que tiene lugar (ese tener lugar que es un *ocurrir*, es decir una expresión que pliega íntimamente el espacio y el tiempo) sin tener (que ocupar) ninguno.

Esta obra epistolar de Elisabeth de Bohemia llevando a Descartes “al extremo”, abre caminos para una experiencia (y un concepto) de un movimiento de extensión, de un grado de materialidad, que no tenga los caracteres ni de límite discreto de la *res extensa*, ni de localización. En la última carta de esta serie, del 1º de julio del mismo año, la filósofa se planta en sus posiciones: “por eso, pienso que hay propiedades del alma, desconocidas para nosotros, que tal vez podrán derribar aquello de lo que

²¹ La diferencia entre contradicción y paradoja es una diferencia clave que reúne una serie extravagante de autores en filosofía contemporánea: Deleuze en *Lógica del sentido*, Simondon en *La individuación*, o también Florencio González Asenjo...

me convencieron, por tan buenas razones, sus *Meditaciones metafísicas*, acerca de la inextensión del alma”²².

CO-EXTENDIÉNDOSE

Para seguir los trayectos en potencia de esta coescapada del dualismo, es preciso insistir sobre otra pista conjunta y envuelta en esta espacialidad de un contacto sin contacto, de una extensión que tiene lugar sin tener ninguno: es inmediatamente una espacialidad-temporalidad. Ahora bien, lo que oponía cuerpo y alma, además de la naturaleza de su sustancia, era el tiempo verbal con el cual esta era descrita. No solamente sustancia de extensión versus sustancia de pensamiento, sino cosa extensa versus cosa pensante, participio pasado versus participio presente: *extensa* versus *cogitans*. Este tiempo participio presente del *cogitans* es el que continúa contaminando, de cierta manera, la extensión atribuida finalmente al alma, en la experiencia (que adquirirá parcialmente el rango de concepción, volveremos a ello). El alma no deviene extensa, no adquiere los caracteres atribuidos anteriormente al cuerpo, es decir una materia extensa,

localizada, limitada, sino que deviene parcial y dinámicamente *extensans*, o *extendiéndose*.

Algo de la extensión toca el alma: pero más que lo extenso en sí, como definición de una materialidad con superficie discreta, lo que toca al alma es su “extendiéndose”. Esta extensión es atribuida al alma en la medida en que jamás se volverá un atributo conjugado en participio pasado. Si hay extensión del alma, no es porque ella se vuelva “extendida”, sino extendiéndose. Y a la inversa, una vez abierta la brecha ¿no resulta redefinido algo de lo extenso del cuerpo como extendiéndose con esa alma, que se extiende, perdiendo la impermeabilidad de la frontera y de la discreción del límite? Algo del cuerpo co-extendiéndose junto al alma. Hasta que tal vez pierdan sus nombres.

Así se puede comprender la singular “atención a través del movimiento”, como lo dice por ejemplo la técnica Feldenkrais. Una atención que toma consistencia, se afina, en una coextensión de la atención y de los gestos en el correr de la experiencia, que proporciona una materialidad conceptual singular. Entonces, mucho más que los grandes anuncios de trabajo integral del cuerpo y del espíritu, quizás aquello que hace de nuestras danzas pensamientos-prácticas no dualistas son los repertorios de atenciones, de temporalidades-espacialidades, de materialidades relacionales que ellas crean. Es por eso que decirlas, dar cuenta de ellas,

²² Carta de Elisabeth a Descartes, 1º de julio de 1643, infra, p...

inventarlas en nuestras lenguas de sala de ensayo o de escena, nos obliga a inventar lenguas que tejen, contra sí mismas (sus gramáticas sujeto/objeto, formas verbales activas/formas verbales pasivas, etc.), y a menudo contra los modos de legitimación y de autorizaciones en vigor, textos y voces que no tomen el cuerpo como un objeto, y que vuelvan a emprender, cada vez, otras relaciones entre hacer(nos)-sentir(nos)-decir(nos). Modos de enunciación forjados, aguzados, que puedan perforar al mismo tiempo que decir los agujeros ya hechos en la frontera supuestamente compartimentada entre cuerpo y espíritu o alma.

Cuando uno no encuentra una palabra que corresponda, es una ocasión para que nuestras maneras de hacer cambien: esto es lo que sustancialmente proponía Silvia Rivera Cusicanqui en abril de 2017 durante un encuentro en torno a las revoluciones²³ para pensar la crisis, o el tiempo de cambio, como un momento para “tomar el tiempo, cuando uno no encuentra las palabras, aprovechar la ocasión para cambiar la lengua”. Para pensar

²³ “Palabras Mágicas. Reflexiones sobre la Crisis”, Conferencia de Silvia Rivera Cusicanqui presentada por Verónica Gago, en *Cerca de la Revolución*, Coloquio Internacional organizado por IDAES-UNSAM y Sur Global, en el Centro Cultural Paco Urondo-FYU-UBA, 11 de abril de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=p2JTXy3Oyms>.

cierta actualidad de la revolución, Rivera habla de la crisis actual como una crisis de las palabras, y constata que, al no encontrar palabras, hay un gran “apuro por buscar nuevas palabras que den cuenta de la heterogeneidad profunda (no el multiculturalismo neoliberal), y que para eso retornamos a esos grandes pensadores europeos”. En cambio, ella propone tomar el tiempo, volver a idiomas indígenas, a usos metafóricos, conceptos no euro-céntricos, “desde los cuales podamos dialogar con el pensamiento noratlántico, y podamos generar ideas que sean un poco menos cerradas a la multiplicidad de posibilidades que abren las movidas sociales y las crisis ecológicas”.

No malograr la ocasión de descentrar las maneras de decir y de hacer, frente a la dificultad de decir las experiencias. En una extrema paradoja, volver aquí al más occidental de todos, a Descartes, pero descentrado por Elisabeth de Bohemia, para, una vez precisada la naturaleza del peligro (hacer del cuerpo un objeto *sobre el cual* se pensaría con herramientas absolutamente no corporales para dar legitimidad a dicho pensamiento), dar tiempo para que emerjan otras lenguas, subterráneas en otra parte, o jamás legitimadas. Danzando, pe(n)sando, movimiento, dar tiempo para que emerjan balbuceos, soplos o gritos, palabras articuladas al movimiento y ensayos interminables de nuestros saberes-sentires²⁴ que

²⁴ Isabelle Ginot, “Inventer le métier”, *Recherches en danse*, 2014.

no encuentran la perfecta nueva definición, bien definida y definitiva, pero que puedan decir las paradojas que nos fuerzan a pensar y que constituyen el pensar, esos movimientos de los campos artísticos y políticos de las corporeidades²⁵ en potencia. Y ese hacer entonces un *corpus*²⁶ heterogéneo, deforme, de gestos, de voces, de sensaciones, de movimientos...²⁷

²⁵ Marie Bardet, "Saberes gestuales: epistemologías, estéticas y políticas de un 'cuerpo danzante'", *Enraonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 2018.

²⁶ En el análisis que Daniel Álvaro hace de la lectura de estas mismas cartas por Nancy, recuerda ese otro texto, *Corpus*, en este sentido: "por eso mismo, para hablar o escribir a partir del cuerpo, para darle y a su vez reconocerle el lugar que nunca habrá tenido en el discurso, el sentido ha de ser abandonado a su propio exceso. Esta es toda la cuestión y el programa mismo de la escritura de un *corpus*. Ni relato, ni tratado, ni discurso, más bien 'haría falta un *corpus*: un catálogo en lugar de un logos' (Jean-Luc Nancy, *Corpus*, 2003, p. 43)"; Daniel Álvaro, "Un cuerpo, cuerpos...", en Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo*, La cebra, Buenos Aires, 2007.

²⁷ Ese *corpus* como serie abierta podría encontrar trazos de lo que Rozichtner llama "materialismo ensoñado", del "lenguaje de las líneas" de Antonia Mercé, llamada *La Argentina...* (Antonia Mercé, "El lenguaje de las líneas" discurso pronunciado en junio 1936, dos meses después del discurso "Filosofía de la danza" que Paul Valéry dio como introducción al baile mudo de *La Argentina*, en la Universidad de los Andes. Cf. "Paul Valéry y La Argentina, una escena compartida entre palabras y gestos" en Marisa Muñoz,

Silvia Federici, en un corto texto, "En alabanza del cuerpo danzante"²⁸ propone que la danza nos da acceso de manera conjunta a la relacionalidad de un cuerpo no sustancial y a una concepción renovada de la materia:

La danza es central a esta reapropiación. En esencia, el acto de danzar es una exploración e invención de lo que un cuerpo puede hacer: sus capacidades, sus lenguajes, sus articulaciones de los esfuerzos de nuestro ser. He llegado a creer que hay una filosofía en la danza, pues la danza imita los procesos por los que nos relacionamos con el mundo, conectamos con otros cuerpos, nos transformamos a nosotros mismos y al espacio a nuestro alrededor.

De la danza aprendemos que la materia no es estúpida, no es ciega, no es mecánica, sino que tiene ritmos, tiene lenguaje, y es auto-activada y auto-organizante. Nuestros cuerpos tienen razones que necesitamos aprender, redescubrir, reinventar. Necesitamos escuchar su lenguaje como sendero a nuestra salud y sanación, así como necesitamos escuchar el lenguaje y los ritmos del mundo natural como sendero a la salud y sanación de la tierra. Dado que el poder de ser afectado y afectar, de ser movido

Liliana Vela [et. al], *Afecciones, cuerpos y escrituras: políticas de la subjetividad*, ed. Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013, pp.203-214).

²⁸ <http://www.brujeriasalvaje.blogspot.com/2017/06/en-alabanza-del-cuerpo-danzante-por.html>

y moverse, una capacidad que es indestructible, agotada solo con la muerte, es constitutivo del cuerpo, hay una política inmanente residiendo en él: la capacidad de transformarse a sí mismo, otros, y cambiar el mundo.

No malograr estas ocasiones de transformación de las relaciones naturalizadas constituye la inquietud viva que rodea esta experiencia de lectura, relectura, retraducción de esta correspondencia. Releer para ya no volver ahí, para hacer hablar esta lengua contra sí misma, pero sin pensar que habrá otra lengua que llegaría a salvarnos y a decir perfectamente las cosas. Sacar provecho de tener el culo entre dos sillas, de la incomodidad de trabajar entre cuerpos y conceptos para no volver a hacer del cuerpo un nuevo objeto, aun de glorificación.

Y esta extensión del alma, admitida por lo bajo por Descartes, en la misma medida en que no logra jamás ser total y definitivamente extensa, abre el camino para una escapada que no recae en una nueva sustancialidad sintética (unión, o monismo), o a una buena definición de manual. Podemos permanecer en el esbozo de una pista para dar cuenta de la vida misma, de la experiencia, o "experimentación", como modo de concepción.

En efecto, es la primera concesión que Descartes hace a Elisabeth: la unión era una experimentación,

una vivencia [*épreuve*], y no una prueba [*preuve*]²⁹, "tras haber concebido bien esto y tras haberlo experimentado [*éprouvé*]". Reconoce luego que esta experimentación de la extensión del alma no es otra cosa "que concebirla como unida al cuerpo". Es decir que la experimentación, la experiencia, confluye con la concepción, el concepto.

Es uno de los desplazamientos, una de las escapadas conjuntas: lo experimentado puesto en un mismo plano que lo concebido. Aquello que Descartes quería salvar en su primera respuesta al explicar que la unión puede ser experimentada pero no concebida, es decir, probada por ideas adecuadas, se resquebraja al mismo tiempo que la oposición punto por punto de la materialidad-inmaterialidad como extensa-inextensa.

Dejando escapar una cierta materialidad del alma, Descartes empujado por Elisabeth, o la filósofa Elisabeth en Descartes, por su obstinación, abre un espacio, un momento, para que se escapen juntos, para que corran libremente sobre un mismo trayecto, la experiencia y la concepción. Puede que sea su lugar de "maestra ignorante" que ella se atribuyó ("ignorancia") y que supo cultivar a lo largo de la insistencia de la correspondencia, la misma que Antonia Birnbaum le

²⁹ Se pierde el juego del francés entre *épreuve* y *preuve*. [N. de T.]

atribuye a su *vértigo del pensamiento*³⁰, pero también un lugar que Rancière reconoce como formando parte radicalmente del paisaje cartesiano, en la introducción

³⁰ Ver la presentación hecha por Yoshikido Ishida en *Multitudes*, no 16, 2004. “Mientras ponen en común su tiempo de reflexión, y volviéndose de nuevo y en conjunto dos sujetos que tienen el mismo poder de razón, el ‘maestro ignorante’ y su discípulo sabio no dejan de vivir en dos tiempos diferentes. El tiempo libre que pasan juntos corresponde a ‘un cruce paradójico de dos renunciaciones’. Mientras que para la princesa el tiempo de descanso está tomado de sus actividades ordinarias y le abre un acceso a la filosofía, para Descartes el tiempo de descanso es el tiempo de la instrucción y del acontecimiento tomado del tiempo de la obra a escribir (p. 67). Que el tiempo común permanezca asimétrico vuelve posible un cruce de dos tiempos ‘de descanso’ de donde nace la ‘descompartimentación entre filosofía y vida ordinaria’ (p. 68) en los dos sujetos. Un andar que va ‘a menos’ (p. 92): ‘descansar’ como inmovilización de la actividad productiva, y ‘descompartimentar’ como dislocación del criterio de lo ‘claro y distinto’. Los dos ‘a menos’, o más bien los tres ya que hay que añadir el de la diferencia de las formas de ‘descansar’, siendo multiplicados, se transforman en gancho donde las dos temporalidades se juntan, y donde surgen dos nuevas subjetivaciones. Por eso lo común constituye en Birnbaum un elemento diferencial, un plano de immanencia de la diferencia, en el sentido de que nada sale de la Relación, nada pierde su sustancialidad autónoma y todo ‘sí mismo’ se aferra a ese gancho que no es sino el pasaje de las dos exterioridades intra-e-inter-subjetivas. La igualdad es un nombre para ese plano y un dispositivo para quebrar el camino hacia la comunidad neutra de los ‘hombres’”.

de *El filósofo y sus pobres*³¹, lo que hace que al mismo tiempo que es atribuida cierta materialidad al alma, se atribuya cierta dimensión conceptual y cierta potencia de pensamiento a la experiencia vivida.

COEXTENSIÓN DEL PE(N)SAR

Entonces, desde estas escapadas del dualismo que hacen palanca en las resquebrajaduras, se abre una serie de desplazamientos, que no buscan concebir un monismo, ni una nueva sustancia que reúna todo, sino una serie de experimentaciones, de situaciones encontradas y provocadas, de invención de producción de pe(n)sar, experiencias que se saben también conceptos potenciales: pe(n)sando, moviendo, con-moviendo, tocando, sintiendo, moviendo... una larga lista infinita.

Una extensión de agua, de un piso de madera; extensión de algún “cuerpo” estando, tocando, siendo tocado; extendiéndose, proceso de extensión de un movimiento... la extensión varía en sus sentidos. Si pesando se ocupa un lugar, la experiencia de estar, aquí, estando, pesando, moviendo, introduce una

³¹ Jacques Rancière, *El filósofo y sus pobres*, ed. UNGS, INADI, Los Polvorines, 2013.

tensión para recorrer: entre extensión de un lugar y procesos de extensión que tienen lugar en varias dimensiones fulgurantes, desbordes y derrames, límites y superficies cruzadas. Algo tiene lugar sin ocupar, siempre, alguno.

Hacer un lugar al pensar, algún lugar en común donde pesar y pensar estiran los bordes de lo que “pensar” abarca. Pensar pesando, pensar sintiendo, pensar moviendo, pensar leyendo, pensar recorriendo, pensar atenta a los tonos tanto o más que a las formas...

Si pensar es un modo de frecuentar algo, y si algo del pensamiento pesa, la piel, las articulaciones, los des-equilibrios y las miradas... pueden ser algunas líneas de co-extensión entre filosofía y danza que escapan al dualismo cartesiano.

Esas vías de escape posibilitan transitar trayectos de una exploración que cruza parte de los campos de la filosofía y de la danza, con y contra ellos, que son distintos y pueden cohabitar a la vez, sin pretender una fusión totalizadora entre ellos. Sin volverse “todo lo mismo”, cohabitan inquietudes conceptuales, interrogantes de los modos de hacer, cuestionamiento de los modos de autorización de las voces/gestos, y de legitimación de los conocimientos/experiencias. Se cruzan el tiempo dilatado de la búsqueda y las aceleraciones de la realización, las velocidades cambiantes de la experiencia y del concepto, a lo largo del trayecto:

(...) dejo completamente de lado todo lo que podría remitirse a la idea de proyecto. Al igual que por un lado he descartado la idea de finalidad, con la futuridad de la obra lograda, descarto asimismo por otro lado el proyecto, es decir lo que bosqueja en nosotros mismos la obra en una suerte de impulso, y por así decirlo la arroja hacia adelante de nosotros para volver a encontrarla en el momento de la consumación. Pues al hablar así, se suprimen de otra manera, de los datos de la cuestión, toda experiencia sentida en el transcurso del hacer. Particularmente se desconoce la experiencia, tan importante, del avance progresivo de la obra hacia su existencia concreta en el transcurso del trayecto que conduce hacia ella. Permítanme retomar aquí una idea que me es cara desde hace un largo tiempo (la he presentado desde la primera obra que publiqué), oponiendo así el proyecto y el trayecto. Al considerar solamente el proyecto, se suprime el descubrimiento, la exploración, y todo el aporte experiencial que adviene a lo largo del decurso historial del avance de la obra. La trayectoria así descripta no es simplemente el impulso que nos hemos dado. Es también la resultante de todos los encuentros.³²

De esas frecuentaciones a lo largo de las vías de escape, la materialidad se encuentra transformada tanto

³² Étienne Souriau, “De la obra de arte por hacer”, en *Los diferentes modos de existencia*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2017, p. 240.

como las espacialidades y temporalidades de los con-sintactos. Tomar en cuenta para el pensamiento el trayecto con sus encuentros, la transformación del impulso, el movimiento que se espesa en un momento, y toda una "topología", si la entendemos con Simondon, donde lo más cercano puede ser lo más lejano, o más bien donde la espacialidad de lo vivo tiene ese espesor que no se deja definir en medición de distancia o cercanía. Al no regirse por distancias lineales euclidianas, el límite ("lo viviente vive sobre el límite") se vuelve membrana polarizada de intercambios meta-estables, no una frontera discreta.

En otra conversación aparece esa no cercanía o lejanía como condición de relaciones, aquí entre teoría y práctica: el diálogo entre Deleuze y Foucault en 1972³³ vuelve sobre las relaciones entre teorías y prácticas políticas como relación de no semejanza. En este sentido, si lo más "lejano" de un campo teórico puede tomarle el relevo en un campo práctico que no tiene *a priori* "nada que ver" (es el caso, legendario ya, de Leibniz y los surffistas) es porque las relaciones, aquí teórico-prácticas, establecen otra relacionalidad que la de una cercanía o lejanía por semejanza. A primera vista, no tiene familiaridad, no tiene "nada que ver", pero se toca un segmento teórico con un relevo práctico, sin contacto posible a

³³ Deleuze y Foucault, "Los intelectuales y el poder", *op. cit.*

priori. Se producen así engendros que hacen sentido y abren caminos al hacer.

Volver de esta experiencia de lectura, este viaje hacia el 1643, con nuevas herramientas para inventar modos de producir las condiciones favorables a encuentros que explotan cualquier familiaridad (disciplinar) *a priori*. Si siguen encuentros entre algo de filosofía y algo de danza, será con las herramientas afiladas para "derribar" las oposiciones binarias entre material e inmaterial, cuerpo y alma, pasivo y activo... Ir sabiendo-andando que muchos de los trayectos vitales componen vínculos entre engendros monstruosos, tienen lugar relaciones "aberrantes"³⁴ que hacen sentido. Hacen sentido, es decir que van estirando el concepto del sentido-sintiente al sentido-significante, con la exigencia situada, el criterio de dosificación para alcanzar cierta consistencia. Encontrar y fabricar las brújulas inmanentes a un pensar pesando, un hacer-escuchando, haciéndonos cuerpos-sismógrafos, para producir situaciones que tengan la consistencia de cierta "e-videncia" de ser compartida de alguna manera con otros, para salir tanto del gran discurso *sobre el cuerpo* como del soliloquio o de la isla relativista de la pequeña mirada subjetivista. Exigencia de cierta consistencia, mínima afinación de des-acuerdos

³⁴ Cf. David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2016.

entre gestos y palabras, imágenes y percepciones que hacen mundos, muy diferentes de la versión homogeneizante y totalizante de lo multidisciplinar domesticado.

La piel de la espalda se espesa, estirada por recuerdos-manos-ganchos; entrar a una situación por un costado, dejar entrar espacio entre las costillas, migrar el mirar por el rabillo a lo largo y espeso de la piel de los costados y del dorso, se deforman el adelante y atrás, el arriba y abajo; los ojos caen en sus órbitas y tocan la carne mullida de la planta de los pies; una atención se ex-tiende entre todo lo efectuándose y lo no efectuándose; texturas conceptuales van extendiendo a lo largo de las paradojas que habitan; las cuerdas vocales vibran sonido entre actuales y virtuales, dicen y tocan sin tocar tímpanos ajenos, en vecindad con los oídos internos y sus des-orientaciones; los tendones sos-tienen e in-forman relaciones gravitatorias, com-partidas en tendencias, enviones y apoyos; palabras, lenguas, poesías se balbucean y hacen discursos no *sobre los cuerpos*, sino entre series abiertas de corporeidades, materialidades, de gestos, imágenes, sentires, moveres, con-moveres, conceptos, apostando a efectos de transformaciones radicales de las relaciones trans-materiales.