

Calambres en el alma. Del dualismo cartesiano al doble gótico: el cuerpo como lo monstruoso

» **Damián Grimozzi**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fecha de recepción: 15/9/2020. Fecha de aceptación: 1/12/2020.

Resumen

El tema del doble, como sabemos, es central en el gótico y el siglo XIX europeos, y es sobre todo un tema anclado profundamente a la base de la mentalidad moderna. Si hay algo que la modernidad ha promovido es el sujeto soberano, autosuficiente y autofundante; y si algo define a ese sujeto es el uso y abuso de una razón narcisista. Aun poseyendo, como el mismo Descartes veía bien, una voluntad infinita, el sujeto moderno, arrastrado en esa gran declinación moderna que llamamos proceso de secularización, eligió como sustituto de Dios su propia razón y, de ésta, la parte que calcula. Como resultado, todo lo otro que somos, eso que llamamos cuerpo sin saber bien jamás de qué hablamos, ha sido descartado, reprimido y desaparecido durante todo el período llamado modernidad y, más enfáticamente aun, durante el positivista siglo XIX.

De esta dualidad, íntimamente enlazada con la de materia/espíritu, realidad/idealidad y consciente/inconsciente, me quiero ocupar en este artículo. Voy a considerar de modo central el arco histórico en que su desarrollo discursivo fue más completo, esto es, el que va de la época clásica al romanticismo europeos, y voy a confrontar dos universos discursivos muy específicos y aparentemente ajenos entre sí: el de Descartes y el de Mary Wollstonecraft Shelley. En el *Tratado de las pasiones*, Descartes realiza una serie de operaciones que parecen ocuparse de los sentimientos, pero en realidad buscan algo muy específico: disponer de lo extenso -que incluye lo corporal-. Se trata de despejar todo obstáculo para la manipulación del cuerpo, de lo extenso: un objetivo para el que encuentra diversas herramientas en el resto de su producción, de manera ejemplar, en la matemática. Pero esta escisión del cuerpo lo lleva más lejos de lo que hubiera querido. Tan lejos que menos de dos siglos después podemos ver emerger el resultado de esta hipérbola de lo corporal escindido en el *Frankenstein* de Mary Shelley: el mecanicismo, motor ingobernable del progreso científico, *debe* fallar, porque no nos ha dado una materia, una extensión paciente y dócil, como quería Descartes, sino un *doble* inmanejable y monstruosamente poderoso, que mata todo lo que quiero, o sea, que ataca lo que reprimí: mis sentimientos, mi sensibilidad, mi deseo, y que no es otra cosa que puro cuerpo negado.

Tras este resultado de la modernidad, el enfoque contemporáneo de Jean-Luc Nancy acerca del alma como extensión y movimiento reelabora este problema en todos sus aspectos más delicados y nos deja elementos poderosos para pensar de otro modo esa dualidad que recorre la historia del pensamiento occidental como una herida abierta, mortal pero invisible.

Palabras clave: doble, mecanicismo, extensión, alma, cuerpo.

“Soul cramps”

From Cartesian dualism to the Gothic double: the theme of the body as the monstrous

Abstract

The motive of the double, as we know, is central to the Gothic period and to the whole European 19th century, and it is, above all, a motive deeply anchored at the base of the modern mentality. If there is something modernity has promoted, it is the sovereign, self-sufficient and self-founding subject; and if something defines this subject, it is the use and abuse of narcissistic reason. Even with infinite will, as Descartes himself saw well, the modern subject, dragged by the great modern declension we call process of secularization, chose as substitute for God its own reason, particularly its calculating faculty. As a result, everything else we are, that which we call the body -without ever knowing what we are talking about-, has been discarded, repressed and disappeared throughout the modernity period -specially, during the positivist 19th century.

In this article, I want to deal with that duality, which is intimately linked with that of matter/spirit, reality/ideality and conscious/unconscious. I am centrally going to consider the historical arch in which this binary/double motive reaches its more complete discursive development, that is, the one that goes from the European classical period to the romanticism period. I am also going to confront two very specific and apparently parted universes of discourse: that of Descartes and that of Mary Wollstonecraft Shelley. In *The Passions of the Soul*, Descartes performs a series of operations that seem to deal with the feelings, but in fact seek something very specific: to arrange the extensive -which includes the corporeal-. This means to remove all obstacles to the manipulation of the body and all of the extensive: an objective for which he finds several tools in the rest of his production, exemplarily in mathematics. But this splitting of the body took him further than he would have wanted. As far as we can see, less than two centuries later, the result of this hyperbole of the corporeal split emerges in Mary Shelley's *Frankenstein*: mechanicism, the ungovernable engine of scientific progress, must fail, because it has not given us matter as a patient docile extension, as Descartes would have wanted, but an unmanageable and monstrously powerful double, who kills everything and everyone we love, that is, who attacks what we have repressed: our feelings, our sensitivity, our desire, and who is nothing more than pure denied body.

After this modern result, Jean-Luc Nancy's contemporary approach to the soul as extension and movement faces the problem in all its most delicate aspects and leaves us powerful tools to rethink that duality that runs through Western history as a open wound: deadly but invisible.

Keywords: double, monster, soul, body, extension, mechanism.

Desarrollo del trabajo¹

I. Introducción

Como se sabe, la relación mismo/doble o simple/doble es un tema nuclear del gótico y del siglo XIX europeo; pero sobre todo es un tema anclado profundamente a la base de la mentalidad moderna. Si hay algo que la modernidad ha promovido es el sujeto soberano, autosuficiente y autofundante; el dios secular, el Robinson. Y si algo define a ese sujeto de manera crucial es el uso y abuso de una razón narcisista. Aun poseyendo, como el mismo Descartes veía bien, una voluntad infinita, el sujeto moderno eligió como sustituto de dios su propia razón y, de ésta, la parte que calcula. Como resultado, todo lo otro que somos, eso que llamamos cuerpo sin saber bien jamás de qué hablamos, ha sido descartado, reprimido y desaparecido durante todo el período llamado modernidad y, más enfáticamente aun, durante el positivista siglo XIX.

De esta dualidad, consustancial a la de cuerpo/alma y a la de consciente/inconsciente, me quiero ocupar en este artículo, sobre todo para considerar el arco histórico en el que esta declinación de la diferencia tuvo su desarrollo discursivo más completo, esto es, desde la Europa de la época clásica a la del romanticismo, y voy a confrontar dos universos discursivos muy específicos y aparentemente ajenos entre sí: el de René Descartes y el de Mary Wollstonecraft Shelley.

En el *Tratado de las pasiones*, Descartes realiza una serie de operaciones tendientes a disponer de lo extenso -que incluye lo corporal-. Entre otras cosas, busca despejar todo obstáculo para la manipulación del cuerpo, de lo extenso: un objetivo para el que encuentra diversas herramientas en el resto de su producción, de manera ejemplar, en la matemática. Pero esta escisión del cuerpo lo lleva más lejos de lo que hubiera querido. Tan lejos que menos de dos siglos después podemos ver emerger el resultado de esta hipérbola de lo corporal escindido en el *Frankenstein* de Mary Shelley.

II. Cómo disponer del cuerpo

Cuando Descartes trata de pensar las pasiones, usa *acción* y *pasión* como términos relativos, y completamente dependientes del concepto de sujeto, en tanto define al sujeto como aquello (no necesariamente vivo ni espiritual) capaz de acciones y capaz de pasiones. Así, donde hay acción, hay un sujeto que actúa y otro que padece, y a la vez, hay una condición subjetiva del padecer y asimismo una subjetiva del actuar. Ahora bien, esto de que acciones y pasiones sean como dos caras inseparables está ligado, con toda seguridad, a la idea general que Descartes tiene de la res extensa, es decir, del mundo: se trata de un continuo *lleno*; todo está pegado contra todo y, así, cada cosa que acciona produce una pasión en aquélla a la que está pegada (yuxtapuesta). Por ejemplo, si veo algo, en realidad lo que pasa es que lo que veo impacta en el aire, que es extensión invisible, el cual impacta en mi ojo, el cual impacta en mis nervios y en mis espíritus animales, que se mueven por ese impacto y se trasladan al cerebro e impactan en él, dejando una huella. A su vez, otros espíritus animales son movidos desde el cerebro a la glándula y, moviendo la glándula, impactan (acá habría

¹ Agradezco especialmente a Belén Méndez Elizalde tanto por su lectura atenta como por su inestimable ayuda en la traducción al inglés de ciertos conceptos clave para este trabajo.

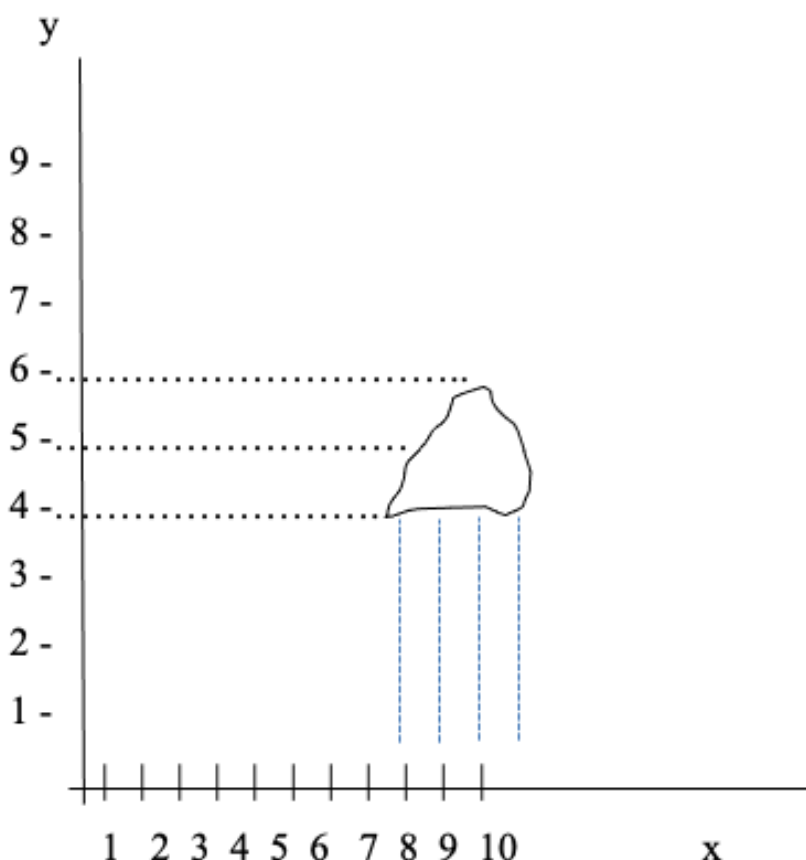
que decir que *afectan* porque pasamos al ámbito inmaterial, pero no deja de haber *mecánica*) el alma, y así producen un tipo de pasión: la percepción de eso que estaba afuera. Este funcionamiento no es completamente mecánico en todo: cuando interviene la voluntad humana, el gesto inicial, justamente, es espiritual; pero, aun cuando la voluntad interviene, es sólo causa de una acción: toda la cadena de resultados, al darse en el mundo exterior-extenso, es también mecánica.

Ahora bien, qué quiere decir *mecánica*: quiere decir calculable, predecible, matematizable, controlable desde el operar de la razón. Acá es donde emerge el primer gran objetivo: deslindar lo más claramente posible lo *calculable* de *quien calcula* gracias a su voluntad y su razón. Y para eso Descartes va desespiritualizando, desanimizando de a uno todos los elementos que (en su época) se prestaban a confusiones animistas o bien a inviolabilidades religiosas. En primer lugar, tira abajo el concepto platónico del alma como principio del movimiento: el cuerpo se puede mover a sí mismo solo. En segundo lugar, la *vida* del cuerpo tampoco es de origen espiritual sino mecánico: un cuerpo vivo es un reloj que anda bien; un cuerpo muerto es una máquina rota. Punto. Así como Dios se replegó de su rol de causa eficiente en las *Meditaciones* y quedó como garante pasivo, detrás de bambalinas, ahora el alma también se retira de la vida corporal. No de la vida humana, pero sí (que no es poco) de la vida del cuerpo humano. En tercer lugar, dedica largos párrafos a describir el funcionamiento del corazón y el sistema circulatorio: paso previo para descartarlo como ese siempre firme candidato a sede física del alma; sólo será centro de emociones que acompañan, pero no son, las pasiones. En cuarto lugar, produce la reducción del concepto de espíritu animal a cuerpo físico: sutil y delicado, pero extenso al fin. Los espíritus animales ahora son redefinidos como emisarios fisiológicos de acciones y pasiones. Estos agentes mecánicos del movimiento son los que habilitan que el cuerpo pueda moverse a sí mismo sin intervención del alma y que incluso objetos externos puedan ser causa del movimiento del cuerpo propio. Toda esta dinámica de los espíritus animales resitúa el cuerpo de lleno en el campo de la mecánica extensa, que es precisamente donde Descartes quiere ubicarlo.

Aquí, ya, y sin entrar para nada todavía en las consecuencias decimonónicas que va a tener este dualismo mecanicista, encontramos el primer momento de quiebre, o al menos una zona profundamente resbaladiza: en el afán de control racional que lleva a Descartes a deslindar cuerpo y alma, ha autonomizado el cuerpo, en tanto lo ha hecho capaz de causar movimiento, y así le ha dado más poder que el que tenía: ahora hay pasiones del alma que pueden ser causadas por acciones del alma, pero también por acciones del cuerpo, y encima la vida ha quedado del lado del cuerpo, como un fenómeno mecánico más, y ya no del lado del alma. Descartes así ha creado un monstruo: el cuerpo propio, y ahora va a lidiar con él, con su independencia y con su autonomía. Una vez “creado”, desde los artículos 39-40 en adelante Descartes da un segundo paso decisivo: atribuye al cuerpo y a sus espíritus animales todas las pasiones contrarias a una voluntad regida por la razón (definida aquí como “arma propia” capaz de distinguir el bien y el mal) y queda planteado así un combate entre las pasiones del alma generadas por el cuerpo (que parece una especie de autómatas amoral -no inmoral- que actúa ciegamente) y la voluntad (del alma). Bien en sintonía con ese increíble optimismo del siglo XVII, Descartes cree que la reducción del problema de las causas del mal a impulsos, impresiones descontroladas, mecanismos, etc., es la fórmula infalible para el triunfo absoluto del alma racional sobre el cuerpo instintivo. Y este triunfo no tiene tanto que ver con la moral como con el uso de la recta razón, es decir, con una astucia de la razón.²

2 Muchos de sus ejemplos son relativos a la lucha, al combate. Hay, entre líneas y en segundo plano, una suerte de moral agonal, más bien que una moral deontológica.

Todo Descartes es el esfuerzo por encontrar una forma de dominar el mundo. Incluso el planteo dualista es funcional a este objetivo. Es preciso que haya un territorio despejado de todo, para hacer con él lo que se quiera: la res extensa. No importa tanto salvar o limpiar el alma, o destacar el alma: importa *disponer del cuerpo*. Para eso, nada mejor que el hachazo metafísico, el cual se verifica, mejor aun que en sus tratados de filosofía, en los ejes ortogonales que llevan su nombre, y que han sido tan significativamente fecundos para la ciencia moderna:



Un objeto extenso es, en principio, incalculable, indomeñable: se me escurre, se me escapa, siempre está habitado por un resto. Pero estos ejes, que parecen tan inocentes, convierten, traducen lo incalculable extenso a sucesión numérica perfectamente calculable, punto por punto. A cada punto (extenso) de un objeto extenso, pongamos aquí, una piedra irregular, corresponde un par ordenado, es decir, una reducción inextensa, una cogitación. Así, lo extenso queda reducido a lo pensante, o sea, lo exterior, lo del mundo, lo corporal, la naturaleza completa quedan reducidos a una grilla aritmética. Los números son pura sucesión, puro pensamiento. Nuevamente, el deslinde es entre lo calculado y quien calcula. Porque quien puso, cercando, asediando a la cosa material (que bien puede ser una roca o también cualquier parte de nuestro cuerpo propio, o todo él) ese par de ejes, ese par de parámetros a los cuales remitir cada punto de lo que no tenía medida y ahora la tendrá es el alma, el *cogito*, la voluntad de conocer, es decir, de dominar, de reducir, de controlar. Es el sujeto conquistador moderno.

III. Indicios de cómo el mecanicismo dualista cartesiano se ha convertido, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en una mentalidad

Aclaración terminológica y conceptual: entiendo por mentalidad todo tópico o conjunto de tópicos que, en un determinado marco epocal, forma parte de lo dado como herramienta de comprensión del mundo. Siempre es un concepto difícil de definir. Está cerca del *a priori* histórico de Foucault (1991), y está más cerca aun de la noción orteguiana de creencia. Ortega distinguía entre idea y creencia de este modo: una idea es algo que tengo; algo que puedo poner delante de mí, modificar, desechar, reconsiderar, etc.; una creencia en cambio es algo que me tiene a mí (Ortega y Gasset: 2005). Se trata de aquel conjunto de supuestos que se dan por verdaderos, sin margen para su discusión e incluso lejos de toda conciencia de estar sujetos a ellos.

El problema ahora es mostrar que existe justificación suficiente para tender puentes de sentido entre una novela de comienzos del siglo XIX y un pensamiento filosófico del siglo XVII. El arco en el que nos movemos es el de la llamada época clásica, sin duda, y en un sentido más amplio, pero a la vez más preciso como ya adelantamos al comienzo, es el ámbito de la modernidad: la operación cartesiana de deslindar lo extenso como aquello a conquistar y conocer está montada en una amplísima corriente cultural y filosófica, imparable sin duda vista desde hoy, que ha colocado la razón humana y, más claramente aun, la razón occidental, europea, androcéntrica y colonialista, en el lugar dejado vacante por dios -es decir, es una de las formas de entender el proceso de secularización.

Si se acepta que aquello que había sido explícitamente tematizado (el mecanicismo dualista) forma ahora, a comienzos del siglo XIX, parte de una mentalidad, esto es, ha sido retirado de la discusión abierta y funciona como un *a priori* histórico, entonces podemos esperar, no sólo encontrar rasgos, emergencias de esa mentalidad en el *Frankenstein* de Mary Shelley sino quizás una explicación o explicitación del entramado de condiciones históricas de posibilidad para que una criatura como la de *Frankenstein* pueda directamente ser pensada.

En la Introducción al *Frankenstein* que la propia Mary Shelley escribe en 1831 leemos: “Quizás un cadáver pudiera ser reanimado; el galvanismo había dado muestras de esas cosas; quizás las partes que componen una criatura pudieran ser producidas (manufacturadas), recompuestas, y dotadas de calor vital” (Wollstonecraft Shelley, 1993: 4). Mary Shelley está reconstruyendo para el lector las condiciones de producción del *Frankenstein*: esto es lo que ella se preguntó a partir de las investigaciones que, según cuenta, diversos científicos estaban realizando contemporáneamente. Lo que ella se plantea, con toda naturalidad en ese contexto, está referido a partes del cuerpo, pedazos de res extensa. Es más, esas partes sólo precisan ser ensambladas (*put them together*) de manera correcta, como las piezas de un reloj, para “arrancar”. Estar vivo es moverse, es reaccionar con acciones a las pasiones que otras acciones producen en una pura mecánica extensa.

Galvani era uno de esos científicos: había estado investigando acerca de la electricidad como aquel elemento físico clave en la transmisión de movimiento desde el cerebro al resto del cuerpo a través del sistema nervioso, o sea, sin más, un (nuevo) relanzamiento de los espíritus animales, en una versión que ya es mucho más cercana a nosotros. Es decir, ahora el cartesianismo cuenta, siglo y medio después, con *amigos de los autómatas* mucho más evolucionados, con cada vez más herramientas explicativas.

IV. Tránsito del autómatas al doble, o no-digresión sobre lo gótico

Está muy claro que *Frankenstein* no es de ninguna manera, como muchos críticos han sostenido y es casi un lugar común, la primera novela de ciencia-ficción. Nada de eso. El género de la ciencia-ficción requiere como elemento esencial que lo que ocurra obtenga su verosimilitud de una explicación científica explícita, es decir, hechos extraordinarios o sobrenaturales son presentados como posibles y probables gracias a un verosímil cientificista. No por nada Borges sostuvo que la ciencia-ficción es una literatura fantástica tímida. Sin embargo, aquí Mary Shelley no está preocupada para nada por dar esa explicación. Está claro que existe esta mentalidad de época que justifica la emergencia de esta creación, pero en el momento crucial, cuando se produce la creación, el relato de Mary Shelley discurre así:

Fue en una inhóspita noche de noviembre, que contemplé el cumplimiento de mis esfuerzos. Con una ansiedad que crecía hasta casi la agonía, reuní los instrumentos de vida a mi alrededor, con los cuales podría infundir una chispa de ser en la cosa sin vida que yacía a mis pies [...] Bajo el resplandor de la semiextinguida luz, vi abrirse el insulso ojo amarillo de la criatura: respiró con fuerza, y un movimiento convulsivo agitó sus miembros (Wollstonecraft Shelley, 1993: 45).

Y listo. Por supuesto, el doctor sale corriendo horrorizado; pero no hay de parte de Shelley explicación científica alguna. Y el punto es que no tiene por qué haberla: ésta es, como ella misma cuenta en la Introducción, una *Ghost story*, una historia de fantasmas. Somos nosotros, lectores del siglo XXI, los que no asociamos de ninguna manera a la criatura del *Frankenstein*, que hoy por hoy ocupa un lugar central en nuestras referencias culturales, con la actual idea de lo que es un fantasma (más bien, creo, asociamos con una idea general del cuerpo humano como mecanismo hecho de partes extra partes). Es cierto que *Frankenstein*, como todo clásico, no se deja encasillar ni atrapar en géneros o definiciones simples; pero a mí me gusta particularmente pensarla como una novela gótica, sobre todo teniendo en cuenta el tramo final (al que haré referencia) en el que está claro que el tema, definitorio de lo gótico, es el del doble, antes que el de la ciencia, y que el tema del doble es nuclear a la modernidad y a su dificultad para tramitar la diferencia: en este caso, la diferencia que se esconde en cada uno de nosotros mismos.

En este sentido, es posible pensar que toda la idea gótica del doble proviene de la instalación de la mentalidad dualista mecanicista: el horror (y la fascinación) de otro yo, de un doble de mí, tiene su base en la ajenización, la exteriorización absoluta del propio cuerpo (vivo y todo) respecto del alma: un cuerpo que es objeto de conocimiento sólo muerto (la medicina estudia cadáveres) y que es sede de lo reprimido, lo amoral, lo deseante, los impulsos sin control, en resumen, todo lo que le había sido asignado en el *Tratado de las pasiones* -y que, más atrás, viene del tratamiento cristiano del cuerpo, pero no había podido cristalizar debido al dogma de la resurrección final de almas y cuerpos-.

Descartes creó el monstruo para dominarlo; la modernidad lo hereda -a un tiempo desplumado e hipertrofiado- y, sobre todo, hereda la separación tajante, que es metafísica pero a la vez, y por lo mismo, es material y política, entre alma y cuerpo. Lo que comenzaba a hacer ruido en aquel gesto fundacionista cartesiano, es decir, la hipertrofia de lo que se suponía sometido al control de lo racional, ahora ha tenido su contracara: el crecimiento hiperbólico de la razón (última, anteúltima, antepenúltima versión de dios) que, con la física de Newton, ha vuelto a desatar el optimismo respecto de sus ilimitadas capacidades. Entre estas capacidades, la hipérbole máxima

del dominio de lo extenso: la producción de un cuerpo vivo a partir de restos cadavéricos. La pregunta, la idea que tiene Mary Shelley, es consustancial con el clima de época; pero es también la expresión de aquello que ha crecido durante casi dos siglos en las sombras: la oscuridad de la razón, su doble, que no es otra cosa que nuestro cuerpo. Y como este cuerpo-doble está colocado del lado de lo siniestro, Mary Shelley encuentra, no cualquier término para referirse a él a lo largo de la novela, sino éstos: *criatura, monstruo, cosa, animal, ser sin nombre*. Tras ser rechazado por su creador (más adelante, veremos que quizás sea mejor decir “productor”), el monstruo se vengará: va matando a todos y cada uno de los seres *queridos* del doctor Frankenstein, y éste lo persigue a su vez. La mutua persecución los llevará hasta el polo norte, donde Frankenstein y su criatura, la razón y su doble, el alma y el cuerpo, se darán caza mutuamente, completa y góticamente solos.

Hay que hacer una salvedad importante. Si bien es cierto que está instalada de modo muy claro a fines del XVIII y principios del XIX una lógica dualista mecanicista, de todos modos siguen los modernos buscando causas últimas. Las vicisitudes de Frankenstein y la criatura habitan este espacio; viven entre la caída de las causas, la nostalgia de ellas, y el puro mecanismo dualista. Se sigue hablando, como en la cita, de “chispa de vida”, pero alrededor sólo hay “instrumentos de vida”, o sea, herramientas mecánicas.

V. El paso decimonónico

Hay una reflexión sobre la práctica de la escritura que la propia Mary hace en la Introducción a la edición de 1831, y que se acerca mucho a lo que ella le atribuye a su propio personaje, productor de monstruos. Dice: “La invención, debe admitirse, no consiste en crear desde la nada, sino desde el caos” (Wollstonecraft Shelley, 1993: 3). Descartes hubiera suscripto esto, de haber sido dicho con respecto a lo extenso: lo extenso (que por inexacto e incontrolable es caótico) debe ser reducido al orden, ordenado a lo pensante.

Y si esto es la invención, el razonamiento de Shelley (o mejor, el que ella imprime a su personaje) se posa sobre la línea cartesiana y, simplemente, va mucho más allá y da un *paso doble*, un paso que redobla la apuesta: en tanto el camino de reducción de lo extenso a lo pensante, de la geometría a la aritmética, de la materia al espíritu, del cuerpo al alma es posible, tiene que ser igualmente posible el camino inverso. La construcción del monstruo, el ensamblaje, es posible si las partes materiales están plenamente disponibles, y si su funcionamiento (esto es lo fundamental) sólo depende, justamente, de lograr *put them together*.

Y ahora lo digo de manera más radicalizada: Descartes/Frankenstein razonan así: Quiero dominar lo extenso. Bien. Paso 1: le quito el alma, lo desespiritualizo y, más aun, lo desplumo de todo atributo secundario; pura cera deshecha, ahora sólo pura extensión, materia calculable, indistinta y medible. Paso 2: le impongo dos ejes de referencia que, si bien se “extienden”, como toda recta lo hace, además ese extenderse es desde el alma hacia el cuerpo: son puestos por el *cogito* allí donde sólo extensión había. Paso 3: mido, parametrizo. Resultado: he reducido a *res cogitans*, a número, lo material. Ahora bien: doy por hecho (y de hecho doy por perfeccionado, de la mano de la física de Newton) que este proceder es exitoso y, así, ¿cómo dudar entonces de que la inversión del procedimiento también es posible y deberá ser exitosa? Por eso Mary Shelley habla de “chispa de ser”. No es sólo un resabio de la terminología animista en medio del mecanicismo reinante, sino que ahora su doctor dispone de *instrumentos de* (fabricar) *vida*, y si cose trozos selectos de

res extensa de la manera adecuada, va a poder contemplar la emergencia de un ser vivo, esto es, una criatura que se mueve; mueve los ojos, respira, convulsiona.

Pero entonces ocurren dos fenómenos simultáneos (o el mismo visto desde sus dos caras dualistas): en primer lugar, desde la razón no sólo mido lo extenso sino que lo produzco. Es imprescindible no sólo controlar la naturaleza sino producirla (y no re-producirla), ponerla yo, sujeto moderno, ahí como *mi* criatura. Es imprescindible, digo, si de completar el poder se trata. Y ningún poder incompleto es siquiera poder alguno. Pero en segundo lugar, más horroroso aun, he reducido el alma a pura extensión, he hecho un alma de carne. Como veremos en seguida, la lúcida narración de Mary nos mostrará que la criatura, el monstruo, no es un zombi, no es una cosa que se mueve sin coherencia alguna, sino todo lo contrario -para horror del sujeto moderno.

Por otra parte, con estas operaciones el poder no es limitación sino generación. El signo del poder también se invierte: no se debe ya (o mejor dicho, no se debe ya solamente) eliminar sujetos anómalos o dejar afuera lo disfuncional, sino producir -para usar la expresión foucaultiana- sujetos dóciles y útiles (Foucault, 2008), amasar la carne humana según un molde funcional, tocar aquí y allá para reprimir lo que se corra de la lógica de sumisión, producción y consumo, y excitar allá y aquí zonas antes cualesquiera y ahora centros erótico-thanáticos del ser moderno, esto es, centros de sujeción.

Pero, ¿cómo? ¿Esto no era una de fantasmas? Sí, Mary escribe *Frankenstein* en el contexto de una competencia de historias de fantasmas (*Ghost stories*) entre amigos (entre ellos, Percy Shelley y Lord Byron). Está tratando de encontrar un tema de fantasmas para escribir una historia, y considera válida esta idea que ha tenido, y que todos hoy conocemos como muy diferenciada de la idea común del fantasma. Porque este fantasma es, aparentemente, puro cuerpo: no es sino “a thing he had put together”, “una cosa que él [Frankenstein] había ensamblado”. Ahora bien, si ella no explica (ni cree necesario explicar) cómo las partes muertas ensambladas cobran vida y habla así de esto, de esta maquinaria de carne, como de un fantasma, y si esta denominación es aceptada por la elite intelectual inglesa de la época y por un número muy importante de lectores, es que para ella y para todos ellos es posible y plausible, y sobre todo, pensable, un *ghost* material. Este fantasma que Mary Shelley inventa no es un alma en pena. Es más, tan puro cuerpo es que penará por no tener un alma, es decir, una forma, un molde entre los demás integrantes de la sociedad. Pero es un cuerpo inteligente, un cuerpo en pena, un doble de Frankenstein. Y así se forjará un alma: aprenderá solo todo lo que hay que aprender, exigirá una compañera como último intento de ser persona y, al ser nuevamente rechazado, tomará decisiones netamente espirituales, tales como matar fríamente y por venganza a la gente cercana al doctor y al doctor mismo. Pero el máximo horror, como suele suceder, está en lo inadvertido: hasta el final de la novela es un monstruo, una criatura, una cosa, un ser sin nombre. Se hizo un alma. Es inteligente. Toma decisiones. Pero no hay caso. No importa qué cosas la cosa extensa móvil haga, nunca será persona, o sea, unión de cuerpo y alma entre las demás personas dotadas de cuerpo y alma. El horror de la modernidad es entonces su rotundo éxito; salvo que el camino de vuelta de lo pensante a lo extenso no sólo es posible sino que es completamente inmanejable. Este monstruo es un monstruo no porque sea pura cosa extensa sino porque, siendo pura cosa extensa, se ha hecho un alma extensa e ingobernable.

VI. La doble extensión: Jean-Luc Nancy

Justamente esa es la historia de horror que ha encontrado Mary Shelley, la historia que el sujeto moderno oculta de sí mismo: un cuerpo que está desespiritualizado y un alma que está descorporalizada en realidad generan una monstruosidad, cosa evidente dado que la *experiencia* que tenemos, como el propio Descartes lo dice en un texto sumamente lateral como lo es la carta a la princesa Elizabeth del 28 de junio de 1643,³ es de la unión, y no la experiencia del pensamiento por un lado y lo extenso por otro. Experimentamos un cuerpo unido a un alma. Sin embargo, no es esta la idea cartesiana que ha primado sino la del dualismo tajante, y la del sujeto interiorizado y llenado por sí mismo, lo cual impide que sea un cuerpo sensible. Antes bien, la historia del pensamiento desde Descartes a prácticamente nuestros días es la de cómo explicar la evidencia de lo externo y la autosuficiente existencia de lo interno -cómo hacer para justificar la (impostada) existencia de un sujeto sin otredad y una otredad (objetividad) sin sujeto. Así, el horror de *Frankenstein* no puede ser sino la negación de esta historia moderna: la inevitable exteriorización, el salir afuera, el no poder estar uno mismo sino afuera, el no poder ser en realidad alma si no es extensa, ahí, como doble de mí.

Digo, esto es horroroso en el marco de una mentalidad que tiene a la razón cerrada sobre sí como soberana; que tiene al sentido como señor de los cuerpos; que cree en las totalidades sustanciales. En ese caso, desde una mirada lúcida y bien lateral, como la de Mary Shelley, el mecanicismo, omnipresente, motivador del progreso científico y todo, *debe* fallar: lo que tengo no es materia, extensión paciente y dócil, como hubiera querido Descartes y como soñábamos desde el siglo XVII, sino un doble inmanejable y monstruosamente poderoso, que mata todo lo que quiero, o sea, que ataca lo que reprimí: mis sentimientos, mi sensibilidad. En la novela, mientras Frankenstein por dos años se encierra a manipular pedazos de *res extensa*, olvida por completo a todo ser vivo, incluyendo a sus familiares y amigos. Se vuelve una cosa que piensa. O mejor dicho: encarna una cosa que piensa, en un sentido de pensar que es producir para dominar; calcular para reducir; poseer para gobernar. Pero todo lo negado está destinado a emerger y a estallar: y lo hará como doble, como monstruo, como criatura, como animal, como cosa sin nombre.

Nancy piensa que la relación entre cuerpo y alma no se resuelve ni manteniendo el dualismo, ni superándolo en una clave ontológica de índole hegeliana -esto es, recurriendo a una tercera instancia que se tornaría tan sustancial como las otras dos y que las subsumiría en su mediación-, sino en el movimiento abierto, exteriorizante y siempre tembloroso del *entre*: entre cuerpo y alma, *entre* los cuerpos, *entre* las almas, *entre* las partes, etc. La ontología del *entre* es la del umbral y la del tocar-se, la de una exterioridad de todo con todo, de todo respecto de todo, que no es más que una relación de todo con todo, antes que la existencia autónoma de cosas o sujetos o sustancias, que luego habría que explicar cómo es que se autosustentan.

La clave de esta subversión de los conceptos cartesianos está en una reconsideración de qué es alma y qué es cuerpo, y sobre todo, qué es pensamiento y qué es extensión. Si hay algo, si algo hay, para Nancy, esto es *movimiento*. El movimiento es lo que da lugar a la extensión, y no al revés. Pero entonces (esta es la clave) lo que es ex-tensión del cuerpo es igualmente e-moción, *movimiento* del alma, extensión del alma. Existe entonces un extenderse del alma como movimiento, pero no es ya un tomar distancia y medir para poseer y controlar.

3 Citada por Jean-Luc Nancy en *58 indicios del cuerpo / Extensión del alma*.

Un privilegio de cierta idea de alma como razón ha puesto al cuerpo en la sombra, y ha negado su carácter de polo de una relación que, antes que saberse, se experimenta. El alma mecanicista ha sometido al cuerpo, hasta el punto de que basta con armar lo corporal para que quede armado lo vivo como pura extensión, y salga a pasear. El monstruo es el cuerpo de todos nosotros. Esto es, nuestro cuerpo es nuestro doble monstruoso.⁴

Todo lo que ocurre en la novela de Mary Shelley es pensable (y es fascinante) porque la modernidad ha ocluido la experiencia de la unión, y ha solidificado la separación dominadora, formadora, productora, amasadora de cuerpos funcionales y con funciones: carne de sentidos y para sentidos. El cuerpo de todos (éste que ahora tenemos, éste que somos) es un fantasma de nosotros mismos que se escurre de nuestro control. La criatura no tiene nombre: el cuerpo no tiene nombre. Tendrá, eso sí, nombres, incontables nombres comunes que definirán, desde la mesa de disección, sus partes y las partes de sus partes (corazón, arterias, venas, capilares, huesos, orificios, tejidos, ojos, capas de piel); interminables nombres habrá para sus disfuncionalidades, esto es, las enfermedades del cuerpo; incontables nombres para los pedazos de sustancia extensa que compensarán esas disfunciones, digo, los remedios que, como aceite de máquina, harán que el reloj siga vivo un rato más. Y habrá nombres de oficios para las funciones económico-políticas que deben cumplir estos cuerpos. Pero nombre propio, lo que se dice nombre como ser sensible ahí existente, eso no: imposible, porque el cuerpo ya es fantasma, ya es el doble. El doble queda como resto impresentable del operar de la razón y por lo mismo, libera la sinrazón. El doble es una emergencia de un otro-yo -que sólo puede encarnar este sentido si se da un yo ontológicamente fuerte, como el moderno-, cargado de todo lo que la razón moderna ha reprimido para construir, precisamente, ese yo moderno soberano y propietario. El doble es cuerpo como descontrol, es masa popular, es inconsciente, es mujer, es pasión, deseo, crimen, diferencia subversiva, anomalía, libertad. El cuerpo es lo ignorado. Pero, más simplemente, es lo que soy cuando falla la razón por exceso. La criatura no es humana, no es aceptable, no es presentable, no podrá nunca ser *parte de*.

VII. Dos conclusiones

1. Lo que nos cuenta Mary Shelley sobre nuestro cuerpo moderno es que, sometido por las almas racionales de la ciencia moderna, y aunque Descartes insista en que sus quejidos y dolores son sólo respuestas automáticas, existe: está ahí, duele, no tiene nombre, es un negado. Es más, como lo ignoramos, como no le damos lo que quiere, como no le hacemos caso, se venga: contraataca (se enferma, nos enferma) y mata lo que más queremos, y más aun, nos persigue implacablemente. Tanto nos persigue que en el final de nuestras vidas, así como en el final de la vida del doctor Frankenstein, sólo quedamos él, nuestro cuerpo, y nosotros, pura alma corporalizada, deshilachada, persiguiéndonos mutuamente, dándonos muerte mutuamente por no aceptar la existencia del otro, como si estuviéramos absolutamente solos en el mundo, tan solos como está sola una persona que muere, luchando contra su cuerpo, justamente en la cama de un hospital del siglo XIX, del XX o del XXI. Mientras la máquina del cuerpo funciona bien, obedece, somos unidades funcionales del mundo y en el mundo. En cuanto nos falla, quedamos solos, *dando vueltas en el polo*, perseguidos a muerte por nuestro cuerpo y persiguiéndolo.

⁴ Lo digo en presente porque creo que en pleno siglo XXI seguimos enmarcados en una cierta mentalidad mecanicista cartesiana.

2. Sin embargo, queda otra posibilidad completamente distinta, aunque creo que no contradictoria, latiendo entre estos mismos elementos textuales. Nancy piensa a las “cosas” del mundo, del universo, sin distinción jerárquica, es decir, sin una supuesta superioridad de lo animal sobre lo vegetal o de lo vivo sobre lo inerte, sino más bien formando todos los que estamos y somos una comunidad de lo que hay. Incluso Nancy considera mucho más importante la *relación entre* que los términos de la relación, y así, esas “cosas” que somos en realidad *es* la red o entramado que constituimos.

En este sentido, ¿no resulta completamente lógica la idea de Mary Shelley de que poniendo en *contacto*, en mero *tacto*, partes muertas en el sentido de que no se mueven, se arme un ser que está vivo en el sentido de que se mueve? ¿No será, de este modo, el monstruo de *Frankenstein* una buena metáfora de la vida en común de todo lo que hay con todo lo que hay y, quizás precisamente por remitir a esta posibilidad totalmente transformadora, resulta horrorosa para el sujeto moderno, que lee la novela burguesamente sentado en el autosuficiente sillón de su propiedad privada?

» Bibliografía

- » Descartes, R. (1985). *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Iberia.
- » Foucault, M. (1991). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- » Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Nancy, J.-L. (2007). *58 indicios del cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.
- » Ortega y Gasset, J. (2005). *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Alianza Editorial.
- » Shelley, M. (1993). *Frankenstein*, Hertfordshire: Wordsworth Editions.