

Cuerpo y amuleto

(Candidata a grado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali- candidata a grado en Artes Visuales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Correo electrónico: ncelades7@gmail.com).

Por: Natalia Celades Estrada

Resumen

El objetivo del presente artículo es revisar, filosóficamente, la relación sensible que se establece entre el cuerpo y el amuleto. A propósito de esta relación, la cuestión central para la reflexión es *¿cómo se enfrenta el cuerpo, en su dimensión afectiva, con un objeto ritualizado y caracterizado como amuleto, y de qué manera esta relación simbólica crea un sentido en la cotidianidad?* En primer lugar, se estudiará dicha relación tomando como punto de partida conceptual el cuerpo como órgano de los sentidos, susceptible de ser afectado por su permanente exposición ante la exterioridad. Luego, se caracterizará el objeto-amuleto como una certeza encarnada que contiene otros cuerpos. Después, se tratará el encuentro entre sujeto-cuerpo

y objeto-amuleto, así como la ritualización que tiene lugar en el registro de la fantasía, da de manera habitual, y que hace presente lo ausente. Por último, se tendrá en consideración la relevancia de consagrar o consagrarse al símbolo del objeto-amuleto en la cotidianidad.

Palabras clave: cuerpo, amuleto, ritual, afectividad, símbolo, sentido, cotidianidad.

Abstract

The objective of this article is to philosophically review the sensitive relationship established between the body and the amulet. Regarding this relationship, the central question for reflection is: how does the body, in its affective dimension, deal with a ritualized object characterized as an amulet, and how does this symbolic relationship create meaning in everyday life? In the first place, this relationship will be studied taking as a conceptual starting point the body as an organ of the senses, susceptible to being affected by its permanent exposure to exteriority. Then, the amulet-object will be characterized as an incarnated certainty that contains other bodies. Afterwards, the encounter between subject-body and object-amulet will be discussed, as well as the ritualization that takes place in the register of fantasy, given in a habitual way, and that makes the absent present. Finally, the relevance of consecrating or conse

¹ Por un lado, Aristóteles plantea el problema sujeto-objeto en un sentido gnoseológico. Es decir, el objeto se puede conocer por un sujeto. En la Metafísica caracteriza al sujeto como 'sujeto de conocimientos'. El sujeto se dirige hacia el objeto para realizar la acción de conocerlo. De modo que "para Aristóteles, la realidad que nos rodea, no es una apariencia, sino toda una plenitud a ser investigada y conocida (Objeto cognosciente)." (Solís, 2018, p. 134). para-hacer-mundo y ser-con-los-otros.

² En el Estudio preliminar que hace Mario Caimi a la Crítica de la Razón Pura de Kant, indica que el sujeto está provisto de entendimiento, sensibilidad y la facultad de hacer juicios. Los juicios que hace con pretensiones de conocimiento "son juicios enunciados por la razón pura, son independientes de la experiencia (...) son juicios en los que no solamente se explican conceptos, sino que se enuncia algo acerca de los objetos" (Kant, 2009, Pp. XIX-XX). Los objetos serán tratados como "entidades metafísicas" que la razón pura puede conocer, como una suerte de fenómeno que experimentamos.

crating to the symbol of the object-amulet in everyday life will be taken into consideration.

Keywords: body, amulet, ritual, affectivity, symbol, meaning, everyday life.

Introducción

El problema sujeto-objeto ha sido abordado desde diferentes perspectivas filosóficas: epistemología, ontología, metafísica, estética, incluso desde la mística; además de enfoques como el idealismo, el realismo o el materialismo. De hecho, diversos pensadores a lo largo del tiempo lo han abarcado: Aristóteles¹, Kant², Hegel³, Husserl, Merleau-Ponty, hasta autores más actuales como Jean Luc Nancy.

Sin embargo, dentro de las reflexiones contemporáneas hay un marcado interés por el estudio del cuerpo. En perspectiva de la fenomenología husserliana se lo toma tanto como un *órgano de los sentidos*, que está 'vuelto hacia los objetos', como el vehículo o extensión para la vivencia y conciencia del mundo y sus objetos.⁴

Se entiende el objeto con relación al cuerpo, es en el cuerpo donde se aprehende la 'cosa', es mediante la percepción- 'la mirada'-, que se sensibiliza y se afecta ante el objeto. Husserl plantea en *Ideas I* que la vivencia de los objetos se modifica a través de 'la mirada' y se tor-

nan conscientes: "la "mirada del espíritu" desde el papel primeramente mirado hacia los objetos que ya estaban presentes o de que se tenía una conciencia "implícita" y que después de volver la mirada hacia ellos se tornan explícitamente conscientes, percibidos "con atención"." (2013, p. 80).

También, aparece posteriormente en la discusión contemporánea Merleau-Ponty, influenciado por Husserl. Merleau-Ponty propone la idea de 'sujeto encarnado' y argumenta que "el sentir implica siempre una referencia al cuerpo" (1994, p. 78). El sujeto encarnado es quien puede sentir y '*comunicarse con el mundo*', es decir, el sujeto encarnado se entiende como un sujeto-cuerpo, y las relaciones singulares que establece con los objetos del mundo pasan por el cuerpo y la intencionalidad⁵ del sujeto.

Siguiendo la tradición de Merleau-Ponty del *sujeto-encarnado/sujeto-cuerpo*, Jean Luc Nancy habla de un cuerpo siempre susceptible al contacto con otros cuerpos y objetos, dada su exposición permanente a la exterioridad. Esta exposición permanente a la que se refiere indica una relación, puesto que no para de sentir y afectarse en el encuentro con otros cuerpos. El autor indica que "el cuerpo toca todo, se extiende y se expone hacia afuera a través de la piel" (Nancy, 2007, p. 32).

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede argumentar que la relación sujeto-objeto, en este contexto contemporáneo, es abordada inicialmente desde un sujeto-cuerpo que puede percibir, y un objeto que puede ser percibido.

Una relación que tiene que ser revisada a la luz de la experiencia humana, así como el objeto debe ser calificado en uso cotidiano. Hablando del cuerpo, se sabe que opera y se mueve en algunos casos en respuesta a ciertas afecciones

puestas a ciertas afecciones particulares que son externas e incluso a afecciones que obedecen a su propia naturaleza interna. Surge entonces la cuestión por la injerencia del objeto: ¿De qué modo el objeto, específicamente un objeto caracterizado como amuleto, en su carácter ritual, en la dimensión de la vida cotidiana, afecta al sujeto-cuerpo?

Siguiendo lo anterior, la relación sujeto-objeto tendría una variación conceptual. El interés se centra en el encuentro y la correlación cuerpo-amuleto, así como en su resultado propio, esto es, en lo que surge de esta correlación y que se puede caracterizar de la siguiente forma: un encuentro que se da en el horizonte de lo cotidiano y se hace habitual, una relación de carácter afectiva, y también, cierta ritualización en la naturaleza de la relación.

Ahora bien, en esta correlación, el objeto-amuleto hace que la dimensión simbólica se ponga sobre la marcha, la

dinamiza. Pues obedece a una constitución subjetiva y singular, en la cual el objeto de uso cotidiano es re-apropiado a través de lo ritualístico en la relación simbólica que establece con el sujeto-cuerpo.

Esta dimensión ritual demanda un esfuerzo afectivo y cierta creatividad en la práctica, pero, sobre todo, exige la inagotable capacidad humana de producir imágenes y simbolizaciones posibles. El objeto-amuleto, en la operación ritual con el sujeto-cuerpo, se ve cubierto con algo que lo potencia en valor, pues es ahora una certeza encarnada.

Allí, el sujeto-cuerpo ha puesto mucho de sí mismo en el establecimiento del sentido que le ha conferido al objeto-amuleto. Con el objeto-amuleto se encuentra con su propio cuerpo también, como otra de las certezas que posee. A su vez, el objeto-amuleto le impone ciertas condiciones simbólicas al sujeto-cuerpo.

Siguiendo lo anterior, el asunto a tratar es la correlación particular entre un objeto-amuleto y un sujeto-cuerpo. Ahora bien, cuando se menciona el término correlación, se hace manifiesto el problema específico sobre cómo se da esta relación sensible⁶: si es el objeto-amuleto quien impone un sentido al sujeto-cuerpo; si es el sujeto-cuerpo quien le asigna un sentido al objeto-amuleto, o, finalmente, si se trata de un encuentro entre ambas posturas ra-

³ La dialéctica de Hegel intentará superar el dualismo entre sujeto y objeto al considerar que el objeto no puede prescindir del sujeto para ser conocido, puesto que ambas remiten al espíritu. Rojas (2013) lo explica: “el espíritu es el sujeto, pero también el objeto. Es el objeto porque el espíritu existe desde la Idea anterior a la creación del mundo, que luego se aliena en la naturaleza y se recupera en la historia, deviniendo en todas sus formas (espíritu subjetivo, objetivo y absoluto).” (Rojas, 2013, p. 69).

⁴ De hecho, Husserl entiende el cuerpo no solo como ‘órgano de los sentidos’, sino también como ‘órgano de la voluntad’. Véase Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.

Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. FCE, México, 2005, §, 54, p. 260.

⁵ En Ideas I Husserl entiende por intencionalidad la particularidad de las vivencias de ser conciencia de algo”: (Hua III/1, §84, p. 188)

⁶ Cuando se habla de una relación sujeto-objeto de naturaleza sensible, siguiendo a Katya Mandoki (2006) en *Estética Cotidiana y Juegos de la cultura*, se invoca una familia de términos derivados de la sensibilidad, tales como el sentimiento, la sensación, lo sensual, lo sensitivo, lo sensible, lo sensorial, el sentido (común y dirección), lo sentido (percibido y afectivo). (Mandoki, 2006, p. 48).

⁷ Aun cuando se ha propuesto que se trata de una correlación entre sujeto-objeto y objeto-amuleto, es solo el sujeto-cuerpo quien posee la capacidad de ser afectado por algo externo, en este caso el objeto amuleto, que es inafectivo. Es así como lo aborda la esteta Mandoki: *“La percepción del objeto por el sujeto no afecta al objeto en sí, pero sí al sujeto y a su percepción del objeto. El objeto no responde ni secude. Es el sujeto quien se deja seducir por sus percepciones.”* (Mandoki, 2006, p. 54)

dicales, en el que el objeto-amuleto impone ciertas condiciones, de uso o de sentido, hacia el sujeto-cuerpo, y, a su vez, el sujeto-cuerpo puede asignarle un sentido al objeto-amuleto. Esta última posibilidad establece una relación bidireccional y un vínculo⁷.

El sujeto-cuerpo es el ámbito donde se aprehende del objeto y se da la experiencia sensible, el centro de orientación desde el cual se viven los objetos en su cotidianidad y en función de sus cualidades afectivas y sensoriales que constituyen el material necesario para su *estetización* a través de la mirada.

Lo afectivo se da como un movimiento, una respuesta ante la apertura del sujeto-cuerpo que se encuentra con el objeto-amuleto. Surgen aquí dos ‘gestos’ importantes propios del sujeto-cuerpo: la mirada y el contacto.

Esta relación sujeto-cuerpo/objeto-amuleto será considerada a partir del carácter productivo de la imaginación y la configuración de la libre fantasía por medio del ritual. Finalmente, se mostrará cómo el sujeto-cuerpo se consagra a un símbolo del objeto-amuleto que está a favor de la vida.

Sujeto - cuerpo y objeto amuleto

Una filosofía del sujeto y el objeto que responda a las cuestiones contemporáneas debe evocar en primer lugar la noción de cuerpo y encarnación. Cuerpo que es caracterizado como sujeto encarnado, siguiendo el planteamiento de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* (1985)⁸.

El sujeto vive una experiencia encarnada en el mundo, experimenta fácticamente el mundo y sus objetos. Dufrenne, en *Fenomenología de la Experiencia Estética*, afirma que el sujeto-cuerpo es testigo de los objetos del mundo y los objetos tienen necesidad de un testigo para ser reconocidos (1982).

La experiencia del objeto le pertenece al cuerpo como testigo de él, se abre ante él y permite la captación y aprehensión del mismo. El cuerpo es el instrumento de conocimiento del mundo porque puede sentir-lo y mirar-lo. Cuando la mirada se posa sobre el objeto, adquiere el dominio perceptivo sobre sí.

Merleau-Ponty considera que “La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder.” (1985, p.

110). Esto quiere decir que los objetos existen en la medida en la que pueden ser aprehendidos por este órgano de la percepción que es el cuerpo. De modo tal que la percepción siempre está anclada a lo corpóreo y no puede prescindir de ello, de la misma manera que la existencia de los objetos no puede hacerlo sin la conciencia del sujeto-cuerpo.

El cuerpo, aunque tenga la posibilidad de ser afectado, es “inafectivo” por sí mismo y consigo mismo. Es decir, la dimensión afectiva⁹ del cuerpo no se mueve por sí misma, no puede prescindir de la alteridad para ponerse en marcha. Es así como necesita de ‘lo otro’ para que haya una relación afectiva.¹⁰

También, la noción de cuerpo propuesta tiene como categoría principal ‘el encuentro’, dada la permanente ente exposición a la exterioridad que le hace susceptible de ser afectado en la vivencia de su cotidianidad. Así, la dimensión afectiva está presente en la relación sujeto-cuerpo/objeto-amuleto y constituye un carácter propio de su naturaleza.

‘Lo otro’ debe ser diferente a sí mismo, una fuerza “en contra”¹¹, de donde brota la categoría de encuentro que resulta relevante. Es a través del encuentro con la diferencia que el cuerpo puede

⁸ Merleau-Ponty plantea que tanto sujeto como objeto se unen en la encarnación de cuerpo para poder percibirlo interiormente.

⁹ Michel Henry sobre la afectividad e ipseidad menciona: “La afectividad es lo que pone todo en relación con el yo y así lo opone a todo lo demás en la absoluta suficiencia de su interioridad radical. La afectividad es la esencia de la ipseidad.” (Henry, M. 1963 p. 465)

¹⁰ Husserl indica que el cuerpo es movido por la afección. Los efectos corpóreos de la afectividad son las sensaciones y sentimientos sensibles y que “el mundo externo aparente se muestra como relativo no meramente al cuerpo, sino al sujeto psicofísico en su totalidad” (Husserl, 2005, p. 107)

¹¹ Nancy identifica los cuerpos como diferencias, fuerzas diferentes que están ‘en contra’, por ello, la categoría principal del cuerpo en su reflexión es el ‘encuentro’.

¹² Sobre los afectos Kant menciona en la *Crítica de la facultad de juzgar*, escribe: “*Los afectos son específicamente diferentes a las psiones. Aquellos se refieren meramente al sentimiento; éstas pertenecen a la facultad de desear y son inclinaciones que dificultan o imposibilitan toda determinabilidad del arbitro por principios. Aquellos son tempestuosos e inmediatos*” (Kant, 2006, p. 208)

¹³ El cuerpo que está siempre expuesto, siempre siente algo con lo que está en contacto. Parafraseando a Nancy en *58 Indicios sobre el cuerpo* el cuerpo es hablante, pensante, soñante, imaginante. Todo el tiempo siente algo y nunca para de sentir, siente todo lo que posee un cuerpo. (Nancy, 2007, p. 15).

¹⁴ Sobre esta relación véase *Prólogo. La cuestión de la ipseidad* de Paul Ricoeur (1996), Sí mismo como otro.

ser afectado, es contrastado y penetrado por ella. Cuando el cuerpo se encuentra con un cuerpo diferente o un objeto, en este caso, el objeto-amuleto, el afecto¹² produce ciertas disposiciones corporales ante eso con lo que entra en contacto.

De este modo, el contacto mencionado se refiere a lo que es expuesto¹³ y se toca constantemente, la piel y los contornos. La piel de lo diferente sobre la piel del propio cuerpo produce una descarga sensible, o erótica si así quisiera llamársele. La piel es lo que se expone del cuerpo. Al sentir “lo otro” se siente a sí mismo, se encuentra con la diferencia y consigo mismo.¹⁴

Se podría sugerir que los objetos, específicamente el objeto-amuleto, no solo son contornos, piel o idea, sino también un cuerpo. Una diferencia encarnada a la espera de ser percibida por el sujeto-cuerpo.

El objeto-amuleto se concibe como una suerte de certeza de naturaleza sensorial, por ello, la obsesión humana de atribuirle un cuerpo a Dios. Según Nancy, “El cuerpo de eso (Dios absoluto, como se quiera) y que eso tiene un cuerpo o que eso es un cuerpo (y, por tanto, se puede pensar, que eso es el cuerpo absolutamente), he ahí nuestra obsesión.” (2003, p. 9)

Ver y tocar el cuerpo se constituyen como evidencias de la ficción o de la vida misma representada, y la condición

necesaria para su existencia es la experimentación y la captación corpórea dadas a través de ritualización del objeto-amuleto en la dimensión de la vida cotidiana. Esta relación está a favor de la vida porque genera o tiene pretensiones de prolongar el bienestar y la afirmación de la vida misma.

Ahora bien, el amuleto se caracteriza por ser un objeto que representa ‘algo’, que está en el lugar de ‘algo’, o que contiene ‘algo’ ausente. Se da a conocer de manera mediata a través de una imagen, por ello, la representación del objeto-amuleto permite ver lo que estaba ausente, justamente porque se hace patente a través de la representación de la imagen.

De este modo, se tiene una doble dimensión actuante en el amuleto, la dimensión de presencia como la imagen exhibida/presentada y la dimensión de ausencia que remite al contenido de su pensamiento, lo que conjura o evoca hacia el presente. Por ejemplo,

“La hostia es el cuerpo de Cristo en su presencial real, así como las imágenes del rey son la manifestación visible de la presencia, en su ausencia misma, de su cuerpo sacramental.” (Chartier. 2012, p.43).

Esta doble dimensión se justifica en la idea de que el objeto-amuleto exhibe la tentación de animar lo inanimado.

El encuentro sujeto-cuerpo/objeto-amuleto consiste en dos operaciones que los hace correlativos. Por un lado, la incorporación de la ficción al objeto mediante un acto de fe, ritual, y, por el otro lado, la transferencia de la ficción del amuleto al sujeto-cuerpo. De este encuentro es posible preguntar sobre la orientación de la relación, es decir, si se privilegia la dimensión subjetiva o la objetiva, o si, por el contrario, sirve hallar un punto medio entre ambas posturas.

Si se atiende a la dimensión subjetiva, se infiere que el objeto-amuleto puede ser objeto de experiencia y en esa medida objeto estético¹⁵, incluso un objeto de uso¹⁶, es decir, el objeto-amuleto puede prestarse únicamente para que la mirada, animándolo, le atienda y lo constituya; de hecho, cuando no es ritualizado, el amuleto también puede desempeñar funciones de utilidad sin que esto implique que deje de ser estetizado.

En cambio, si atendemos a la dimensión objetiva, es posible distinguir cuando hablamos del objeto entre utilidad y ritualización. Mientras que la relación con el objeto-amuleto es ritualidad, en el caso del objeto de uso cotidiano (un martillo), tal relación es dada en función de una determinada utilidad. En el primer caso, hay un referencia

más clara a la dimensión subjetiva-afectiva, mientras que en el segundo se privilegia la dimensión objetiva y cotidiana de lo útil. El sujeto se relaciona con el objeto porque es sujeto estético, mientras que el objeto se revela y se muestra al sujeto. El valor (estético, simbólico, de uso, etc.) puede preceder al objeto o puede estar ya contenido en el objeto y revelarse.

Así pues, el objeto de uso atiende las necesidades de la cotidianidad, mientras que el objeto estético es tal cuando la mirada lo atiende y da paso a la ritualización de la cual el sujeto-cuerpo se nutre cuando se da la acción performativa. La ritualización del objeto es un acto creador que manifiesta su voluntad de reafirmar la vida.

¹⁵ Para Mikel Dufrenne el objeto estético aparece cuando la obra es ejecutada. En *Fenomenología de la experiencia estética* (1982) escribe: "cuando la vegetación presta sus volúmenes y sus colores, pero se reduce solo a esto. Cuando nos paseamos por un parque, percibimos una idea, sensible a la vista y que manifiesta una cierta expresión" (Dufrenne. 1982, p. 122).

¹⁶ El objeto de uso sugiere un comportamiento frente y con el objeto, ya que está sometido a ciertas normas de uso. Hechos para ser utilizados. Su apariencia sugiere una finalidad. Se puede servir de él.

Cotidianidad y Ritualidad

La conciencia del momento, de la percepción del objeto-amuleto, hace relevante la conciencia de la cotidianidad y el espacio donde se articula la ritualidad del sujeto-cuerpo. Bajo esta condición espacio-temporal es posible la experiencia estética y el conocimiento sensible del objeto-amuleto. Esta condición a su vez exige que tanto el sujeto-cuerpo como el objeto-amuleto se articulen corporalmente desde esa contextualidad determinada y habitual. Al respecto, Mandoki afirma que: “El espacio constituye el “aquí” de mi cuerpo y es constituido por este, como el tiempo constituye y es constituido por el “ahora” de mi conciencia al momento de la percepción o sensación.” (2006, p. 63).

La ritualización del objeto-amuleto se da en lo cotidiano y tiene al sujeto-cuerpo como vehículo para la acción. Este conjunto de prácticas en torno al objeto-amuleto se normalizan a lo largo del tiempo, de modo que su existencia se hace regular y se expresa cotidianamente en los quehaceres de todos los días.

Todo objeto está en relación con “algo”, y en función del trato habitual que el sujeto-cuerpo tiene con él. El objeto-amuleto, por estar en el horizonte perceptivo del sujeto-cuerpo, está atra-

vesado por esa misma trama de sentido. Tanto el objeto-amuleto como el sujeto-cuerpo están caracterizados en función de esa cotidianidad común.

La ritualización del objeto-amuleto es, en algunos casos, la respuesta de una habitualidad que ha sido corporeizada, pues el sujeto-cuerpo asiste al ritual corporalmente en carne y hueso. Un cuerpo que se ha habituado corporalmente al ritual, sabe cómo responder ordenadamente ante el objeto-amuleto puesto que posee memorias de los encuentros con él. Los hábitos se han integrado al cuerpo y se expresan en movimientos, gestos, vocalizaciones y/o respuestas particulares.

Hay una intencionalidad en la apropiación o re-apropiación del objeto-amuleto a través de la acción ritual, aun cuando este pueda ser objeto de uso y pueda imponer ciertas normas o memorias de hábito. Su objetivo se dirige hacia escenarios o deseos concretos, aun cuando el sujeto-cuerpo se encuentre ante la variabilidad de los modos de existencia.

Por consiguiente, es posible inferir que el sujeto-cuerpo es también sujeto de deseo y volutad. Al apropiarse del objeto-

amuleto, al hacerlo suyo, el sujeto-cuerpo desea que este le beneficié, quiere sacar un provecho de él en favor de su propia vida. El objeto-amuleto posee fuerza cuando ya no es ajeno, sino propio, pues el sujeto de voluntad pone su esfuerzo afectivo en la conferencia de la fe.

La acción ritual exige un esfuerzo afectivo y volitivo, se da como un ejercicio de la imaginación y la fantasía, y como una negociación con lo cotidiano.

La afectividad como movimiento se da por el encuentro de la interioridad del sujeto-cuerpo con la exterioridad del mundo (los objetos). Todo movimiento afectivo exige una relación con el objeto y este acontecimiento 'interno' manifiesta una actitud ante el objeto-amuleto que excede la sensibilidad.

El objeto-amuleto afecta al sujeto-cuerpo, y este, en respuesta, es afectado y se vincula afectivamente a él. Por otro lado, en el esfuerzo afectivo también hay un ejercicio de la voluntad, pues el objeto-amuleto es sometido a los deseos del sujeto-cuerpo.

Cuando el sujeto-cuerpo ritualiza el objeto-amuleto, se crea un vínculo que funge como un compromiso entre el mundo interior del sujeto, y que le es externo.

En el encuentro hay una transferencia de la fe hacia el objeto-amuleto,

y también hay una transferencia de vitalidad que le hace el sujeto-cuerpo. Así, el objeto-amuleto, que es cotidiano y de uso habitual, es animado por el esfuerzo afectivo y volitivo del sujeto-cuerpo.

Animando el objeto-amuleto, el sujeto-cuerpo pretende crear nuevos lugares para la existencia más seguros y certeros. El sujeto-cuerpo que es correlativo del objeto-amuleto nutre su libre fantasía del encuentro, y, en sentido inverso, el objeto-amuleto queda adherido en fe a la potencia de la fantasía del sujeto-cuerpo. La devoción cotidiana del sujeto-cuerpo es lo que mantiene con vida el valor (estético, simbólico, de uso, etc.) del objeto-amuleto.

La negociación del sujeto-cuerpo con lo cotidiano extiende un espectro de posibilidades o potenciales futuros que le pueden resultar más favorables para su desenvolvimiento en un mundo que le es contingente. Construir imágenes de sus posibilidades le permite tener mayor certeza.

Imaginación y fantasía

¹⁷ Según Mikel Dufrenne las ideas solo pueden entrar en juego, si se encarnan, según una doble metamorfosis: en primero lugar, la idea no es pensada por ella misma, sino vivida en el plano del hacer estético (Dufrenne, 1982, p. 115).

¹⁸ Martin Seel indica que “la experiencia estética no solo constituye una entrada a lo real, sino también un paso más allá de sus confines” (Seel, M. 2010, p. 11), es decir, tanto la fantasía como la estetización de la realidad acceden a ella y la exceden.

Ahora bien, la imaginación establece ciertos parámetros o normas para ejecutarse en la realidad del sujeto-cuerpo de manera coherente. La imaginación está siempre orientada hacia lo que es real, y, por tanto, comprometida con la percepción, mientras que la fantasía, por otro lado, está exenta de estos límites en su ejercicio.

La imaginación puede reproducir imágenes ya conocidas, siempre remite al mundo exterior y evoca sus objetos, además,

“permite tener intuiciones sin la presencia del objeto” (Kant, 2007, p.71).

de modo que no podría desbocarse, mientras que la fantasía puede sobrepasar lo real y enriquecerlo en posibilidades, en lugar de remitir al mundo, puede constituir o invocar un mundo por medio del sentido.

Sin embargo, ambas son necesarias en la ritualización que se da en el encuentro sujeto-cuerpo/objeto-amuleto. La imaginación es necesaria para

conocer los límites de ‘lo real’, y la fantasía para excederla en creatividad, ampliar el campo de posibilidades e invitar al sujeto-cuerpo a acceder a estas.

La fantasía no existe de manera autónoma, necesita de un sujeto-cuerpo que la conciba y quizás, en algunos casos, de un objeto-amuleto que la contenga, pues por sí misma no tiene cuerpo. Solo puede integrarse al mundo material si se encarna¹⁷.

A través de la ritualización se le da un contorno, una imagen, y se convierte en cuerpo de pensamiento/s. El sujeto-cuerpo debe concretar la fantasía, dado que es la condición de posibilidad para esta en el mundo de ‘lo real’.

La fantasía toma prestado el objeto-amuleto por un momento, es como si tomara su lugar para cobrar vida mediante el ritual que el sujeto-cuerpo está ejecutando. Lo que estaba ausente en el objeto-amuleto se hace presente no solo como imagen sino también como símbolo.

El sujeto-cuerpo pareciera poseer el ‘arte de manipular su cotidianidad’ reintroduciendo o extendiendo sobre ella el objeto-amuleto ritualizado, es decir, estetizando¹⁸ su realidad a través del ritual

y la imagen. El ‘arte de manipular su cotidianidad a través de la fantasía le permite cotidianidad’ a través de la fantasía le permite al sujeto-cuerpo entrar en un estado de certeza. La creación de un símbolo animado, articulado y habitado en su contexto espacio-temporal le proveen más sentido a su vivencia cotidiana, dándole mayor confianza.

La práctica del ritual como ejercicio de la imaginación es simbolizante, juega con las posibilidades del sujeto-cuerpo. Cada ritual deja una huella, una impronta en la interioridad del sujeto-cuerpo relativa al momento y al lugar en el que se da la acción. Hace una transferencia de la fantasía del sujeto-cuerpo hacia el objeto- amuleto.

La certeza de consagrarse a un símbolo

Al realizar la acción ritual se expresa la voluntad de creer¹⁹ del sujeto-cuerpo y su experiencia se inscribe en un símbolo. Es decir, recurre a la dimensión simbólica para articular esta experiencia como una memoria viva. El contenido asignado al símbolo es de carácter espiritual porque es su rendimiento y se hace concreto justamente en la forma signíca, el símbolo, que no es independiente del sujeto-cuerpo.

Hay ‘algo’ que se le atribuye interiormente al símbolo. Según Cassirer una forma simbólica no consiste simplemente en la mera recepción pasiva de “un material dado de impresiones que ya posea en sí mismo una determinación”, sino que requiere justamente

de la intervención anticipada del espíritu que le ‘imprime’ desde mucho antes un sentido generado

“por la energía propia de la conciencia” (2017, p. 87).

El símbolo comporta materia, tiempo, memoria, intencionalidad y, sobre todo, energía afectiva que es, finalmente, la que le confiere las connotaciones afectivas al símbolo a través de las cuales se carga en valor por la energía invertida en la acción ritual y el impacto en el sujeto-cuerpo.

Según lo anterior, el sujeto-cuerpo se somete a una inmersión en su propia

¹⁹ William James en *The Will to Believe (La voluntad de creer)* explica la libertad que tiene el ser humano para elegir sus creencias, y también el deseo de creer antes que de dudar. (James, 1996, p. 208).

dimensión simbólica y vive en una “aparición de confianza” (Certeau, 2000, p. 193). El movimiento afectivo desde la subjetividad (interioridad) hacia la exterioridad del mundo dota de sentido al mundo y a la vida misma del sujeto-cuerpo que se ‘performa’ con el cuerpo.

Certeau afirma que

“el hombre ordinario está acusado de consagrarse, gracias al Dios de la religión, a la ilusión de ‘aclarar todos los enigmas de este mundo’ y de estar ‘seguro de que la providencia cuida su existencia.’” (2000, p,7).

El ritual de consagrarse a algo o consagrar algo hace que ese ‘algo’ o ‘alguien’ se haga sagrado, pues se está entregando a lo divino. Pasa de un orden común a un orden sagrado y se convierte en un instrumento de la protección divina.

Cuando el sujeto-cuerpo se consagra al símbolo -o consagra un símbolo-, siendo este fuente viva de fe y fuerza, permite que el símbolo obre en él, da su consentimiento.

El objeto-amuleto como símbolo pertenece íntimamente al sujeto-cuerpo, una vez consagrado, permanece en esta instancia de lo sagrado que lo hace susceptible de la benevolencia en virtud del ritual. Por ello, al consagrarse el sujeto-cuerpo, o al objeto-amuleto, de manera habitual, hay un ‘incremento’ del símbolo en potencia y valor, pues la confianza depositada en el símbolo lo alimenta de fervor. También, hay un acto de entrega de la realidad del sujeto-cuerpo en la consagración (entrega su vida a la divinidad, su trabajo y/o preocupaciones) para disponer al símbolo al servicio de su propio bienestar.

La relevancia del sentido que da la consagración a un símbolo no es su realidad misma, sino su capacidad de posibilitar al sujeto-cuerpo relacionarse consigo mismo, es decir, el objeto-amuleto como símbolo remite a la exterioridad del sujeto, lo que está fuera de sí, pero al mismo tiempo remite y bendice su propia interioridad.

Consideraciones finales

Como se ha mostrado a lo largo del texto, el cuerpo, como *órgano de los sentidos* y la voluntad, funge como extensión a través de la cual el sujeto-cuerpo vivencia al mundo y sus objetos, para aprehenderlos y articularlos en relación con su propia experiencia corpórea. En la *Introducción*, por ejemplo, este vínculo se lo comprende a partir de la relación sujeto-objeto, desde diferentes autores y tradiciones filosóficas que enfatizan, al menos en una perspectiva muy contemporánea, en la posibilidad que tiene el cuerpo de comunicarse con el mundo y aprehender sus objetos.

En el primer apartado *Sujeto-cuerpo y cuerpo-amuleto* se ha explicado de qué modo la experiencia de los objetos del mundo le pertenece al sujeto-cuerpo como testigo de ellos en el encuentro con lo otro, específicamente con el objeto-amuleto.

Es por ello que en el segundo apartado, *Cotidianidad y ritualidad*, se ha argumentado a favor del aspecto mundano-vital de la relación sujeto-objeto, esto es, a favor de la idea de que el encuentro no tanto entre un mero sujeto y un mero objeto sino entre el sujeto-cuerpo y el objeto-amuleto se da en el horizonte de lo cotidiano, de lo común y habitual,

donde hay, además, un aspecto importante de ritualización que constituye el carácter propio de la relación misma.

Este carácter ritual y la posibilidad misma de la ritualización es abordado, en el tercer apartado, desde lo que *Imaginación y fantasía* como facultades del sujeto-cuerpo puedan lograr o dar de sí en la constitución del símbolo y del sentido; la imaginación como capacidad de evocar los objetos del mundo y reproducirlos a través de imágenes conocidas, y la fantasía como aquella capacidad que excede a la imaginación y la enriquece en posibilidades.

En el último apartado, *La certeza de consagrarse a un símbolo*, el símbolo como sentido, se analiza la relevancia y la posibilidad de que el sujeto-cuerpo pueda o no consagrarse o consagrar un símbolo.

Todos los apartados insisten en el hecho de que el sujeto-cuerpo va al encuentro de los objetos. Estos objetos están inscritos en el horizonte perceptivo cotidiano del sujeto-cuerpo, le imponen ciertas condiciones de uso y habitualidad, y están siempre a la espera del sujeto-cuerpo, para que en la interacción con ellos reciban a través de la donación

su sentido. Es decir, la asignación del símbolo al cual podrá consagrarse para recibir su bendición y el cuidado de su porvenir, específicamente en cuanto al objeto-amuleto.

Es así como en ese uso habitual del objeto-amuleto, el sujeto-cuerpo lo carga en fuerza, energía afectiva y vitalidad, pues el símbolo al cual se ha consagrado el sujeto es fuente viva de fe.

También, se ha intentado mostrar que el sujeto-cuerpo, mediante la función creadora del espíritu, expresa las posibilidades que están en él. Serres ha indicado, por ejemplo, que nuestros cuerpos lo pueden “casi todo” (2011, p.53) y con justa razón, pues se ha insistido a lo largo del texto que el sujeto-cuerpo está dotado de una facultad creadora y simbolizante que le permite vivir el encuentro interior con el mundo

exterior a través de la imaginación y la fantasía.

Se trata, entonces, de una relación sensible, muy particular entre el cuerpo y el amuleto, que es, finalmente, la tesis que se ha intentado sostener a lo largo del ensayo.

Por último, hay algunos temas, problemas límites o posibles caminos de indagación que por su propia naturaleza desbordarían por completo las pretensiones y los objetivos del ensayo, a saber, la dimensión de ‘lo divino’, así como la relación íntima de la consagración y el consagrarse con la teología cristiana y los conceptos de ‘don’, ‘gracia’ y ‘transustanciación’, como también, la cuestión por la naturaleza y carácter propio de la afectividad y la intrincada relación simbolización-imaginación-fantasía.

Referencias

- Centran, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. Artes de hacer. México: Universal Iberoamericana.
- Chartier, R. (2012). El sentido de la representación. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*.
- Dufrenne, M. (1982). *Fenomenología de la experiencia estética*. U. Valencia.
- Henry, M (1973). *The essence of manifestation*. Netherlands: Martinus Niihoff.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2. a ed.). México-Buenos Aires.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: Fondo de Cultura Económica.
- James, W. (1897). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura* (1st ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2007). *Antropología en Sentido Pragmático*. Madrid: Alianza editorial.
- Mandoki, K. (2006). *Estética cotidiana y Juegos de la cultura*. Prosaica I.
- Merleu-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta Agostini.

Nancy, J. (2007). *58 Indicios sobre el cuerpo* (1. a ed.) Buenos Aires: Ediciones La cebra.

Nancy, J. (2003). *Corpus* (1. a ed.). Arena Libros.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.

Rodríguez, U. (2004). El concepto de «Sujeto» en Aristóteles y Descartes. *Aparte Rei: revista de filosofía*, ISSN 1137-8204, ISSN.e 2172-9069, No. 35, 2004. <https://dialnet.uniriojaes/servlet/articulo?codigo=4181523>

Rojas, C. (2012). La correlación sujeto/objeto en epistemología. *Ceiba*, 12(1), 64-72- <https://revistas.upr.edu./indexphp/ceiba/article/view/3488>

Seel, M. (2010). *Estética del aparecer*, (1. a ed.) Buenos Aires; Katz editores.

Serres, M. (2022). *Variaciones sobre el cuerpo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Solís, L. (2018). El hecho fenomenológico del sujeto y el objeto en el aprendizaje. *Sophia Colección de Filosofía de la Educación*, (25), 131-156- <https://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.04>

Scruton, R. (2022). *La experinecia estética. Ensayos sobre la filosofía del arte y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.