

El Cuerpo como Mediador de lo Natural y lo Cultural

Vanesa Larios

www.scribd.com

En la configuración del pensamiento occidental, advertimos que el cuerpo se encuentra en el extremo de una de tantas dicotomías que habitan no sólo nuestro pensar, sino también nuestro modo de ser vital y social. La idea del cuerpo como aquella parte opuesta e inferior al alma, es rastreable por lo menos desde Platón con la concepción de la caída del alma en el cuerpo y su inevitable aprisionamiento en él. La concepción del cuerpo como cárcel del alma proviene en gran medida del propio vocablo griego soma que significa cuerpo, pero también cadáver por lo que bien puede escudriñarse su derivación de la palabra también griega sema que significa tumba. En oposición a la idea del cuerpo como tumba o cadáver, encontramos que el vocablo "alma" proveniente del griego psyché, significa hálito, aliento vital, derivado a su vez de ánemos, aire, de donde pasó al latín como ánima; el alma es pues, aquello que da un soplo de vida al cuerpo que se encuentra inanimado. Bajo tal concepción, el cuerpo denota aquello que nos mantiene resignados al mundo sensible, perecedero, material, imperfecto; mientras que el alma y sus características de inmortalidad, dotada de divinidad, pertenece a un lugar inconmensurable con el cuerpo. Tal noción perdura en el tiempo, dejado huella en los pensamientos de Aristóteles, Epicúreo y los estoicos; hasta reformularse en su extremo con el cristianismo y durante casi toda la Edad Media, donde el cuerpo es la sede de toda perversión y pecaminosidad, es aquello que el alma ha de domar para alejarse de todo cuanto nos asemeja a las bestias. Posteriormente, la noción de la instrumentalidad del cuerpo toma toda su fuerza en la modernidad y especialmente con la dicotomía cartesiana alma-cuerpo. Descartes instituye la separación entre cuerpo y alma y coloca al cuerpo en un nivel jerárquico por debajo de alma. El alma es la sustancia que en el escalafón se aproxima más a la divinidad, porque posee atributos suyos, mientras que el cuerpo comparte las cualidades de las cosas.

Retomemos la idea de este breve recuento: El cuerpo es cárcel, cadáver, recipiente, máquina, instrumento, deseo, pecado; es material, imperfecto, vulnerable, débil, mortal; el alma es aire suave, sutil, es vida, es pensante, espiritual, inmortal, divina, racional, pura. El desdén por el cuerpo parecía pues ser imprescindible: había que poner a lo inteligible sobre lo sensible, a lo racional sobre lo animal, lo simbólico sobre lo material, lo interior sobre lo exterior, lo propio sobre lo otro, lo cultural sobre lo natural.

Debido a la complejidad de rastrear en la historia del pensamiento filosófico, el problema de la dicotomía alma/cuerpo, nos limitamos únicamente a algunos de los ejemplos más representativos, con el fin de elucidar la configuración de nuestro pensar basado en dicotomías. Esta vez, la que nos atañe, es esta última, la de lo cultural y lo natural, pero bajo la tesis de comprender el cuerpo,

no ya como en el polo de una dicotomía, sino esta vez como mediador de estos dos extremos que se tocan en él, lo expondremos como ubicado en medio de dos realidades que fueron separadas irreconciliablemente en la modernidad, que contienen el sentido y significado del hombre como realidad social.

Vayamos pues a las tesis de este trabajo:

1) Es preciso transformar radicalmente dicha noción del cuerpo como contrapuesto al alma. Buscar un camino para superar esta dicotomía, nos lleva a su vez a la superación de los dualismos modernos sujeto-objeto, simbólico-material, cultural- natural. El cuerpo abandona el papel inferior que se le impuso durante siglos de pensamiento, para actuar ahora como m e d i a d o r de estos dualismos y diluirlos; así nuestro cuerpo se convierte en una estructura que interconecta dos dimensiones que parecían contraponerse: la natural y la cultural; lo cual desemboca en lo siguiente:

2) La constitución de la corporalidad, es la base sobre la que se configuran los marcos de sentido de las acciones sociales. El cuerpo aparece ahora como una entidad abierta que está relacionada íntimamente con el proceso en el que nos convertimos en agente sociales; lo cual quiere decir que la práctica social –cualquiera que ésta sea-, se enraíza en nuestras maneras corporales, haciendo así del cuerpo, una insoslayable realidad social. Concebirnos pues como seres encarnados, muestra que nuestro cuerpo, no sólo construye nuestra identidad personal, sino que además determina el modo en que la vida es vivida; es decir, nuestro cuerpo configura nuestro modo de ser-social.

Para poder desarrollar la tesis de que el cuerpo funge como mediador de los dualismos modernos, habría que suponer pues de antemano que él, no es ya parte de estos mismos dualismos, habría que admitir entonces que el dualismo alma-cuerpo ha quedado superado; esto es posible si consideramos que nuestra corporalidad es algo así como el lugar donde se funden -al tiempo que se disuelven-, muchos de los dualismos modernos. Hablar de “corporalidad” en estos términos es hablar no ya del cuerpo como máquina, cárcel u objeto, y para la reivindicación de la noción de “cuerpo” es necesario recurrir a la noción de “carne”, de “encarnación”. Es paradójico encontrar que es en un término propiamente cristiano donde se halla la posibilidad de unir polos opuestos que el propio cristianismo había enunciado. Esto nos remite sin duda a la figura de Jesucristo, quien es el ejemplo de la unión de entidades opuestas. Sin embargo, el tema del presente trabajo, no es en absoluto de corte teológico, por lo que retomaré en lo concerniente al

concepto de “encarnación”, la propuesta del filósofo español Fernando García Selgas¹, quien pretende secularizar dicho concepto, ya que éste posee sin duda una gran fuerza ontológica, que ayuda a ver en el cuerpo, la constitución de la realidad social, pero que nuestros dualismos modernos no nos permitían ver. El uso laico del concepto de “encarnación”, nos permite comprender nuestra propia constitución ontológica como carnal, sin que ello implique una separación tajante con los atributos del alma; la carne no es ya, el extremo opuesto de una dicotomía. Ahora, al resaltar nuestra constitución como encarnada, hallamos que nuestra identidad, experiencia y acción social, son de carácter encarnado; lo cual nos lleva a encontrar en nuestro cuerpo la confluencia de naturalezas dobles: el cuerpo es estructura ósea, músculos y demás, pero es también ese esquema que nos configura como agentes sociales, que nos sitúa en el mundo, un mundo que es para nosotros al mismo tiempo Naturaleza y Cultura. El motivo que lleva a este pensador español a secularizar el concepto de encarnación, es encontrar en su reapropiación, el papel fundamental que cumple el cuerpo en el conocimiento de la realidad social.

¿Cómo la reapropiación del concepto de “encarnación” nos puede llevar a una mejor comprensión de la realidad social?, ¿porqué la necesidad de usarlo de manera laica? La encarnación nos remite de forma genérica, a la confluencia entre lo simbólico- divino por un lado y lo material-humano por el otro. Tener en cuenta dicha unión, nos permite pues, revisar nuestra propia ontología².

Hablemos ahora de los términos “natural” y “cultural”. En la tradición moderna, bien se podría afirmar que lo cultural está por encima de lo natural, o –en otros términos- lo natural como superado y lo cultural como instancia básica del ser social, la naturaleza que ha sido dominada, o bajo términos estrictamente modernos, el sujeto que ha constituido al objeto, es decir, al mundo. Pero esto no es así, lo cierto es que hemos sido arrojados en una naturaleza, que no aparece como fuera de mí, sino que es comprendida desde el centro de mi subjetividad, una subjetividad corporeizada, encarnada. Todos mis comportamientos tocan la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma decultura. Ante la mirada de nuestro cuerpo, la línea entre lo natural y lo cultural -que dividía artificialmente la razón-, se confunde y se vuelve tenue, porque es la corporalidad mi modo

¹ GARCÍA, Fernando. “El cuerpo como base del sentido de la acción”, en revista Reis 68/94 pp.41-83.

² Para una verdadera superación del dualismo alma-cuerpo, hay que tener una adecuada lectura del alma, según el teólogo Schmaus: el alma debe ser entendida como principio de estructuración vital cuya espiritualidad consiste en habitar lo simbólico, lo cual implica que el cuerpo sea entonces, una estructura vital por el mismo principio que le da identidad. El ser humano es corporeidad informada por el alma espiritual y el cuerpo es una parte esencial de la sustancia humana.

de ser en este mundo que no es, o natural o cultural, sino un complejo entramado, sí de civilización e historia, pero cuyo fundamento está en la Naturaleza. Todo rasgo de cultura, posee la huella anónima de las cosas.

El fenomenólogo francés Merleau-Ponty³, identifica una relación íntima entre el problema de la Naturaleza y el problema de la ontología.

“Dejando todo naturalismo aparte, una ontología que omite a la Naturaleza, se encierra en lo incorporal y da, justamente por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia.”⁴

La Naturaleza no es un objeto que el sujeto pueda desmenuzar para luego reconstruirlo en su entendimiento; en todo caso es el campo de donde surgen todos mis pensamientos y percepciones. La relación originaria del hombre con el ser, no es del tipo teórico que regresa al dualismo en-sí/ para-sí, es lo siempre ya presente a nosotros, antes que nosotros. La Naturaleza es la fundación, el cimiento del ser, el sostén y suministro de nuestra existencia. Nuestra existencia, se conforma del símbolo primario “yo” y se ubica rodeado de cosas, entre las cuales encuentra el cuerpo del otro, el cual tras una segunda mirada, se convierte en el primer objeto cultural “...aquel por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento.”⁵ Es a partir de este hallazgo, que nuestro ser social, es ya en sí mismo un vínculo con la naturaleza, ya que nos comprendemos como individuos en virtud del contexto social que nos envuelve, pero el cual a su vez, no hubiera podido configurarse siquiera de esa forma, sin el trasfondo corporal que nos instala en la naturaleza y que nos hace toparnos de frente con el cuerpo del otro.

³ La fenomenología en Francia, a diferencia que en Alemania, estaba aliada con el existencialismo. La llamada “fenomenología existencial” ofrece ahora nuevas variantes a las versiones trascendental y ontológica. Como precursor de dicha fenomenología se encuentra Gabriel Marcel, quien tematiza -en el marco de una filosofía concreta- el cuerpo propio, el Tú y la participación en el Ser. Esta filosofía concreta es el punto de arranque para que la existencia tome un estatuto distinto al del existencialismo de Kierkegaard por ejemplo, ya que la existencia se ve ahora empeñada en la concreción de un cuerpo. La corporalidad, al ser tomada como el punto de partida para una “fenomenología existencial”, no debe ser considerada ya, como aquello que me preocupa y me angustia por su irremediable finitud, sino como aquello que permite vivir el mundo sea gozándolo, sufriendolo, caminándolo, pintándolo, escribiéndolo. En Merleau-Ponty, el existencialismo se orienta hacia un éxito positivo porque evita la negación de la posibilidad de la existencia y de su libertad finita. La existencia más que ser aquello que provoca angustia, provoca emotividad: es la posibilidad de encontrarnos en el mundo por nuestro cuerpo y encontrar en ello, un nivel primigenio de proximidad con él. El sentido se le atribuye ahora a la existencia: el hombre reencuentra a través de ella, su lugar en el mundo.

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. Filosofía y lenguaje. Proteo, Buenos Aires, 1969, p.73

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción. Península, Barcelona, 2000, p. 360

Estamos pues ya ante la inminente transformación del concepto de cuerpo, el que en su papel mediador, nos ha hecho ver que yuxtapuesto al cuerpo meramente físico, es él mismo la construcción de nuestra identidad personal y toda configuración de nuestro cuerpo es configuración de la identidad y del modo en como la vida es vivida; el cuerpo determina nuestro modo de ser social.

Ahora bien, esta construcción del <<modo de ser social>>, está referida a las acciones que se realizan dentro de un contexto social, el cual se hace desde la base de la corporalidad, esto porque el propio cuerpo tiene carácter de agente y si pretendemos comprender una acción, debemos captar su sentido; y a su vez para captar el sentido de una acción, debemos conocer las condiciones de posibilidad que enmarcan este sentido, donde la corporalidad es el basamento de dichas condiciones; es decir, la constitución de las identidades sociales, se fundamenta en la configuración de estructuras, que a su vez, descansa en la conformación de la corporalidad.

Recuento:

1. La modernidad opuso y separó una serie de términos, entre los cuales están las dicotomías de lo natural y lo cultural, del cuerpo y del alma –entre otras-. Dichas dicotomías estructuran una manera de pensar específica que impide comprender nuestra propia constitución (porque se comprende como dividida o no unificada); lo cual trae como consecuencia, la incompreensión del sentido de la realidad social.
2. Para recobrar el estatuto de lo corporal y diluir el dualismo que mantenía con el alma, fue necesario reapropiarse del concepto de “encarnación” y secularizarlo (siendo que es un concepto propiamente acuñado por el cristianismo), para poder reconocer en el cuerpo la imagen no moderna de máquina, instrumento u objeto y reconocerlo como una entidad que configura nuestro modo de ser en el mundo y nuestro modo de actuar social. La “encarnación” nos permite concebir en nuestra corporalidad, la posibilidad de diluir una serie de dualismos creados por el pensamiento moderno, que no impedía ver que nuestras formas corporales, son la base de nuestras acciones sociales.
3. Es a partir de esta nueva noción del “sujeto encarnado”, que se configura el agente social como un proceso del entrelazamiento interno entre lo carnal-material y lo simbólico-material, donde el cuerpo se vuelve el elemento clave de la constitución y del conocimiento de la realidad social.
4. La corporalidad se comprende ahora desde la agentividad y se extiende más allá de la piel, los músculos y los huesos, en un continuo social.
5. Es preciso modificar nuestra mirada hacia la interpretación de la siguiente frase: “los límites de mi corporalidad, señalan los límites de mi mundo”.