

DEL CUERPO COMO PRESENCIA AL CUERPO COMO AUSENCIA*

398



Vivir cada día como si fuese el último es un sueño pesado y además imposible.
El hombre es por definición futuro, promesa, eternidad fugaz.
Y un hombre no es uno sino todos los hombres.
Con cada nacimiento
Con cada muerte
La especie entera se está jugando su destino
Mi vida no es en realidad mi vida
No me pertenece nada de lo que llamo mío
¿Mi carne?
Está bien, mi carne es mía
Pero, y quien dice que esa es su carne ¿está señalando algo que tiene al frente de sus ojos?
No
Es la propia carne la que se llama así misma como mía
¿Yo soy mi carne?
La certeza de poseer mi carne reside en la propia palabra que la está nombrando como mía
La palabra es el dueño de todo lo que existe.
Adolfo Grisales

ADOLFO LEÓN GRISALES VARGAS

Filósofo, Magíster

Profesor Catedrático Departamento de Ciencias Humanas

Universidad Autónoma de Manizales

Profesor Universidad de Caldas

Se ha vuelto usual desde la Modernidad pensar nuestro cuerpo como *máquina*. Es frecuente ver programas didácticos sobre la prodigiosa máquina del cuerpo humano; la medicina además, suele pensarnos desmembrados, por piezas que pueden reemplazarse cuando dejan de funcionar; y en el campo de la computación se sueña con reducir a máquina lo que parecería irreductible: la inteligencia.

Hubo un tiempo en el que los hombres se preguntaban con insistencia: ¿qué nos diferencia de los animales? Hoy, en su lugar, la pregunta suele ser: ¿qué nos diferencia de las máquinas? La primera pregunta suponía el asombro frente a un mundo lleno del prodigio de la vida, donde los humanos nos sabíamos y nos sentíamos uno más entre la exuberancia de la vida, acaso la más inteligente o la más perfecta de las formas vivas, pero forma viva al fin y al cabo. Hoy, en cambio, y no lo digo con nostalgia, el cosmos entero es visto como una máquina enorme, y nosotros, a su vez, nos vemos como una máquina entre las máquinas, y nuestra diferencia parece consistir justo en lo que nos hace defectuosos como máquina: la sensibilidad. Mas al lado de esa mecanización del cuerpo operada en la Modernidad, encontramos otro cambio más profundo en la experiencia de nuestro cuerpo, que podríamos llamarla brevemente la *inesencialidad del cuerpo*, de donde se desprenden dos posturas que, en apariencia opuestas, están apoya-

das lo mismo: el abandono o descuido del cuerpo y estetización o desplazamiento de nuestro ser a la exterioridad individualizada del cuerpo.

Pensar el cuerpo como máquina nos abre dos interrogantes. El primero ¿desde dónde se juzga la eficiencia, funcionalidad y adecuación de la máquina humana? En el caso de las otras máquinas estos tres factores se miden desde su vinculación con el hombre. Así, por ejemplo, que en unas tijeras haya casi una perfecta adecuación entre lo que son y lo que parecen, depende en buena medida de la disposición y forma de nuestra mano. En cambio, y este sería el segundo interrogante, ¿cuál es el referente desde donde diremos que aquello que somos y lo que parecemos, se adecúan? Una posibilidad sería que dicho referente fuera Dios, pues la Biblia dice que fuimos hechos a imagen y semejanza de Dios, en cuyo caso nuestra perfección dependería, digamos, de la Teometría, así como en los objetos depende en buena parte de su antropometría. Otra alternativa, aunque más incómoda pero real, son las máquinas mismas, es decir, nuestra perfección se juzgaría de acuerdo con nuestra, llamémosla, *maquinabilidad* o nuestra capacidad de ser uno con la máquina. Esta última opción supone una circularidad que, si bien es absurda, es la que configura nuestro entorno: la máquina, su movilidad y productividad son el referente último. Se trata de la movilidad y productividad

como fines en sí mismos, poco importa qué, para qué o para quién, lo único es que no se puede detener. Todo atentado a la movilidad es herejía: se construyen puentes peatonales y viaductos, se reducen andenes y parques para que nada pueda afectar la fluidez del movimiento. Y ello abarca, por supuesto, la propia movilidad del cuerpo: la disfuncionalidad en el movimiento supone, en la experiencia originaria de quien la sufre, algo así como la muerte, el marginamiento con relación al engranaje general. Claro que el otro extremo de lo mismo es el Domingo de la máquina.

Del lado de lo que hemos denominado *inesencialidad del cuerpo*, que es afín a lo anterior, encontramos otros interrogantes. Pero precisemos primero el concepto. De modo esquemático cabría decir que, en una perspectiva a mitad de camino entre la hermenéutica y la semiótica, habría varias formas de asumir el cuerpo en términos de la relación significado-significante. La primera sería la simbólica, en donde la conciencia desborda los límites del cuerpo: lo que el hombre sabe y cree de sí mismo no coincide con las fronteras del cuerpo. Su cuerpo, en rigor, no es su cuerpo: él es en y con otros cuerpos. Me refiero a los hombres de las primeras culturas (quizá a los primeros años del individuo). Si aquí cupiera hablar en nuestro sen-

tido de cuerpo, habría que decir que, siendo la conciencia una conciencia colectiva, también el cuerpo es colectivo. Y si pensamos la forma simbólica con relación al individuo, habría que asumir al cuerpo como mensajero de los dioses.

La segunda forma podríamos denominarla, siguiendo las claves hegelianas con referencia al arte, la forma clásica. Aquí la conciencia viene a concordar puntualmente con el cuerpo: el saber de sí coincide con el reconocimiento de las fronteras de su cuerpo, el hombre se individualiza. Mientras en la forma simbólica el significante rebasa el significado, en la forma clásica significante y significado se funden. El ser humano *es* aquello que *parece ser*. El cuerpo no es apenas una forma confusa de referir a lo que somos, *es* lo que somos. En el desarrollo de la cultura, el ejemplo por excelencia sería el pueblo griego. En términos de lo divino, el cuerpo ya no es el mensajero, es la aparición misma de lo divino.



La tercera forma es la del cuerpo como representación. Bajo esta forma accedemos propiamente al cuerpo como *inesencial*. Aquí nuevamente encontramos una inadecuación entre lo que somos y lo que parecemos como en la forma simbólica, pero en este caso es, en cambio, el significado el que rebasa al significante, es decir, la conciencia de sí se ha individualizado tanto que frente a ella el propio cuerpo no es más que un agregado de partes, una forma de referir o de remitir a lo que soy, pero definitivamente lo que soy no coincide con ninguna de las partes.

Es en esta última disociación que descansa la mecanización del cuerpo. Éste ya no es símbolo ni es una forma de aparición de lo divino: el cuerpo deviene signo, lo divino deshabita por completo la presencia; ya no es ni el mensajero de los dioses ni su aparición, sino recuerdo, un remitir a lo ausente. La relación significado-significante es unívoca a diferencia de la forma simbólica. Sin embargo, eso que somos ya no es un cuerpo sino una idea, y el cuerpo es una manera de decir esa idea que somos, pero, como con todo signo, no cabe la ingenuidad de confundir el signo con lo representado.

La última forma es la del cuerpo como imagen. La configuración anterior se sustentaba en la creen-

cia de que en efecto había un referente, algo era referido con el cuerpo. El cuerpo como imagen, en cambio, implica un profundo nihilismo, para decirlo analogando a Nietzsche, la "muerte del significado". Lo que somos se apoya en la imagen, y no es disociable de su forma de manifestarse, por el contrario, son las imágenes nuestras las que determinan, crean y condicionan lo que somos. A diferencia de la forma clásica, donde ser y parecer se confunden, y el ser es asumido desde su aparición, en esta nueva forma, en cambio, el ser no tiene la solidez de la presencia, sino la evanescencia de la imagen. Distinto al signo, la imagen no es un remitir o un recordar, sino el aparecer mismo de aquello a lo que se remite, aparición que sin embargo no podemos ya suponer que sea la de algo que es algo antes de que surja, y en consecuencia sea en sus imágenes. La imagen es asumir que aquello que somos no es ni una pura indeterminación (símbolo) ni un sustrato objetivo (cuerpo clásico) ni un sustrato subjetivo (cuerpo signo), es decir, no es propiamente *algo*, sino *sólo* su imagen. Asumir el cuerpo como imagen es hacerlo desde la ligereza y evanescencia de la imagen, aprehenderlo desde su propia inesencialidad. Y aquí la perfección en términos semióticos depende de la transparencia y nitidez de la imagen. La

disfuncionalidad del cuerpo tiene aquí el efecto de insultar con su presencia plena, es un cuerpo que no puede ser visto desde la distancia de la imagen. Dicho de una manera abrupta, algo así como una silla que funciona real y por ello nos obliga permanentemente a experimentarla como presencia, contrario a que si funcionara correctamente, en tal caso, pasaría desapercibida como silla.

De manera sintética podríamos decir entonces que lo que ha ocurrido en nuestra cultura es una suerte de desaparición de las presencias. Del lado de los objetos, por ejemplo, encontramos una especie de adelgazamiento de su materialidad. La cama de hace quinientos años era una cama pesada, "gorda" si se quiere; hoy, en cambio, su materialidad es como una presentación esquemática de la idea. Así también los cuerpos: ha habido una especie de adelgazamiento del cuerpo.

En la imagen nuestro cuerpo y lo que somos se tejen desde la mirada del otro: el cuerpo se hace



desde su visibilidad y su ser visto. Lo que somos está sostenido en un juego de espejos, por ello se vuelven difusos los límites entre lo real y lo ficticio.

Nuestro cuerpo pasó de ser la presencia directa de nuestro ser, a la máquina que es su signo, su huella, y ha devenido finalmente imagen. Dicho de manera muy simple, se han disuelto los límites entre la real solidez de mi cuerpo y Micky Mouse. Un crítico de arte, Gombrich, decía que el nuevo mundo de la imagen se inaugura con aquella vieja película: *Fantasia*, donde el director de orquesta, Stokovsky, le da la mano a Micky Mouse. Desde entonces ya no es posible diferenciar en el cine cuándo se trata de una imagen que es representación, y cuándo de una que es propiamente imagen. Incluso ya no son las caricaturas las que persiguen rasgos antropomórficos, más bien parece a la inversa, en la calle vemos jóvenes que quieren parecer caricaturas.

Ahora bien, este ámbito de la imagen tiene su contrapunto en la pura estetización del cuerpo. Esta es, digámoslo así, la versión degradada que nos invade. Ciertamente que la imagen es de algún modo una apariencia plana, pero en ella es posible retener la profundidad como ausencia. Lo que está ocurriendo en cambio, es que el ser

se ha vaciado por completo de la dimensión de la ausencia y se ha reducido en su totalidad a superficie, y así hemos ingresado en un mundo de cuerpos volcados enteramente hacia afuera, cuya imagen no es soporte y revelación mágica de la ausencia, sino una mera aparición plana.

Esta perversión esteticista desliga la belleza de la vida. Del mismo modo que el arte abandonó los espacios vitales para refrigerarse aislado en el museo, igual la estetización del cuerpo es un arrancar la valoración de su belleza de los nexos vitales. Ser bello se ha reducido a tener cierto tamaño, cierta forma, cierto color. La belleza, decía el poeta Rilke, es el límite de lo terrible que los humanos podemos soportar, es decir, la belleza es mostración y ocultación de lo inefable, de lo indecible, del misterio. Es el misterio que se exhibe pero que aún en su mostrarse es retenido como arcano.

Bueno, pero ¿cómo habrá que valorar estos cambios? Quisiera insistir en que, pese al carácter en apariencia negativo de esta evolución, mi intención no es la nostalgia. Es cierto que tal vez pudo haberse reducido nuestro cuerpo a función o a un gancho de donde

cuelga poca o mucha carne, pero también es cierto que nuestro cuerpo se ha liberado. Si antes, por ejemplo, en el cabello —como soporte material— descansaba nuestra masculinidad como una de sus formas de materialización, hoy vemos en cambio, cómo juegan los jóvenes con él.

Otra precisión. Ya para concluir, debo admitir que puede ser malinterpretada la expresión *inesencialidad del cuerpo*. Quiero sugerir que se la entienda como que la esencialidad del cuerpo radica justamente es ser cuerpo. Este remite, como imagen, a algo más allá de él, eso que somos. Sin embargo, eso que somos, en tanto retenido e "interpretado" por el cuerpo, es una creación del cuerpo.

Esto puede comprenderse mejor desde una analogía. Imaginemos que una orquesta sinfónica interpreta una obra de Mozart. Es cierto que dicha obra "existe", en cierto sentido, previa a su interpreta-

ción, pero no existe como música, sino como sucesión de signos. Una obra musical realmente *es* en sus ejecuciones, y no tiene sentido preguntarse por una "interpretación" ideal, ni siquiera lo sería la que pudiera hacer el propio compositor dirigiendo una orquesta. Del mismo modo cabe pensar el cuerpo como "interpretación" de lo que somos, y eso que somos sólo es en tanto comprendida por el cuerpo. Pero ¿qué implica esto con referencia a la disfuncionalidad corporal? Significa que pensar el cuerpo desde la inmediatez de la máquina-función de la imagen estética, es seguir atrapados por una mirada esencialista y metafísica de lo que somos, donde el cuerpo no puede si no ser experimentado como una especie de prisión o un reflejo defectuoso del alma, de lo que verdaderamente somos. En cambio, pensar el cuerpo como interpretación desde una re-significación del concepto de imagen, nos revela que de lo que se trata no es ni de restablecer la funcionalidad ni de pulir la imagen, sino de posibilitar que pueda ser interpretada, que suene esa sinfonía que somos.

* Ponencia presentada en el I Foro Nacional de Cuerpo Movimiento

