

## **Filosofía del cuerpo o filosofía del alma**

**ARIELA BATTÁN**

El dualismo en filosofía pone al pensamiento en una encrucijada fundamental, pues la reflexión acerca del alma oscurece y abandona sin demasiada explicación el ámbito de lo corpóreo, al que están atados también las sensaciones, los sentimientos y las pasiones.

Sobre la posibilidad de un discurso positivo acerca del cuerpo, que no acabe en otra forma de reduccionismo en sentido inverso, es que trata este artículo en que se discuten y concilian algunas opiniones de Descartes, Merleau-Ponty, Foucault, Barker y Le Breton.

## INTRODUCCIÓN

Dice Michel Foucault en «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» que «...el genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma» [Foucault, 1971, p. 11]. Quizás, siguiendo dentro de la línea de este pensamiento, resulte más acertado afirmar que lo que necesita el buen filósofo, más que al médico, es un saber acerca del cuerpo. Es decir, un saber en el cual se contemple lo corpóreo en su totalidad, desde su génesis material hasta inclusive aquellos aspectos que hacen a la corporeidad como modo de apropiación de la existencia empírica, mundana. La razón de esta necesidad no es sino: la posibilidad de inaugurar un lugar de tratamiento filosófico positivo del problema del cuerpo y la corporeidad. La prerrogativa de aceptar sin aclaraciones la afirmación foucaultiana se basa en la opinión de que el saber médico acerca del cuerpo es un saber parcial, aún en aquellas concepciones médicas de carácter holístico; entendiendo que dicho saber aparece como perspectiva de observación de objetos ya constituidos, acabados. Es posible aquí aplicar al saber médico, en cuanto saber científico, la crítica que hace Maurice Merleau-Ponty al «pensamiento objetivo», del cual dice que: «...sólo conoce unas nociones alternativas» y que «...a partir de la experiencia efectiva define unos conceptos puros que se excluyen entre sí...» [Merleau-Ponty, 1945, p. 71]. Sea la perspectiva anatómica o la fisiológica, sean consideraciones de tipo psicológico o en el mejor de los casos una concepción global que no deje fuera ninguno de estos aspectos, incluso sin olvidar el social, sigue siendo el saber médico un saber acotado y determinado, que resulta incomprensible fuera de ciertas prácticas que lo legitiman y que fundamentalmente se arroga un saber-poder cuyos efectos a lo largo de la historia no se conciden precisamente con la mencionada intención de establecer un «tratamiento filosófico positivo» del cuerpo.

Qué significa, entonces, esta pretensión de un tratamiento positivo del cuerpo. Esto consiste, simplemente, en intentar superar el abordaje del problema según históricamente se ha desarrollado, esto es, desde concepciones dualistas. Los enfoques dualistas que a lo largo de la historia filo-

sófica de Occidente se han preocupado por las relaciones entre alma y cuerpo han debido, no sólo sentar las premisas del dualismo, sino que además se han constituido antitéticamente. Desde Platón todo discurso acerca del «alma» ha exigido siempre un previo discurso acerca del cuerpo, he allí lo dual. Lo paradigmático es que, también históricamente, el discurso acerca del alma ha sido siempre discurso afirmativo, o más bien, afirmante. Mientras, por el contrario, el par discurso acerca del cuerpo es negativo. El cuerpo es puesto en el discurso pero acallado, sin llegar sin embargo a ser desaparecido porque continúa siendo condición necesaria de la antítesis.

Por esta razón es imprescindible a fin de reintroducir el tema del cuerpo en el discurso contemporáneo avanzar partiendo de un relevamiento crítico, precisamente para no derivar otra vez en el error de enunciar discursos antitéticos cuando se pretende revalorizar uno de los términos del dualismo. Aparecen así dos tareas a realizar: una que consistiría en abocarse al relevamiento histórico-crítico del problema del cuerpo en la tradición dualista y otra más de tipo teórico que tiene que ver con el análisis de aquellas aproximaciones contemporáneas al problema del cuerpo y la corporeidad desde, lo que podríamos denominar por su especial enfoque, perspectivas históricas y antropológicas. Perspectivas estas que, por un lado, recaen en el error mencionado, y motivadas por la pretensión de reivindicar al «olvidado» del par antitético reducen al hombre a su mera existencia corporal. Mientras, por otro lado, padecen la falta de un momento de fundación ontológica del cuerpo, necesario, o más bien imprescindible, para volver positivo el discurso acerca del cuerpo.

**I.** Resulta habitual encontrar en algunos trabajos acerca del cuerpo la denuncia culpable a la modernidad; denuncia que al momento de ser formulada pierde su eminente relevancia histórica para convertirse en una crítica a aquello que de la modernidad nos constituye hoy. En estos estudios, se entiende por modernidad el período iniciado a mediados del siglo XVI en el cual comienzan a delinearse con rasgos cada vez más y más firmes el poder burgués, el individualismo político-social y el predominio modélico de las ciencias naturales, con los conocidos efectos de esto sobre todo el espectro de saberes relacionados con el hom-

bre. Dentro de este contexto de cambio se historiza el cuerpo y todo lo a él concerniente. Dice David Le Breton, en *Antropología del cuerpo y modernidad*, que el cuerpo moderno «Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo)» [Le Breton, 1990, p. 8]. De hecho a quien se atribuye entonces la operación de estos cambios es precisamente al sujeto, sujeto que ha apenas entrado en escena y que para el siglo XVII estará completamente afirmado y confirmado en la estructura de la ciencia moderna. En este proceso, correlativamente a la constitución de ese hombre-creatura (esto es el hombre aún naturaleza que halla en la elaboración renacentista de la doctrina del microcosmos su representación cúlmine) en sujeto cognoscente se realiza la constitución de la naturaleza en objeto de conocimiento. Y sin dudas es este mismo proceso el que se opera con el cuerpo. El cuerpo que para los renacentistas reflejaba el sistema de correspondencias del cosmos, cuyas normas genéticas y elementos similares legitimaban la aplicación de las prácticas naturales a la vida humana, considerada ésta como un todo orgánico; se troca necesariamente en un cuerpo-objeto al hacerlo también la naturaleza. Pero, qué significa esto de cuerpo-objeto.

Comparemos, ahora, ciertas comprensiones de este cuerpo-objeto en dos trabajos de las últimas décadas. Tanto David Le Breton como Francis Barker, autor de *Cuerpo y temblor. Ensayo sobre la sujeción*, acuerdan en la opinión de que es a partir del *Discurso* y las *Meditaciones* cartesianas que el cuerpo como objeto es paradigmáticamente descripto, opinión que además compartimos aquí, con algunos reparos. Veamos, pues, de qué modo caracterizan uno y otro este cuerpo-objeto producto del legado cartesiano, que acabará siendo desarrollado en el pensamiento mecanicista, tema que aquí dejamos de lado para centrarnos en el problema del cuerpo-objeto. Para David Le Breton en Descartes se observa «la invención del cuerpo occidental», es decir, «la confinación del cuerpo a ser el límite de la individualidad» [Le Breton, 1990, p. 68]. A continuación afirma «El cuerpo es visto como un acce-

sorio de la persona, se desliza hacia el registro del poseer, deja de ser indisociable de la persona humana» [Le Breton, 1990, p. 69], y agrega más adelante, «El cuerpo es, axiológicamente, extraño al hombre, se lo desacraliza y se convierte en un objeto de investigación entendido como una realidad aparte» [Le Breton, 1990, p. 71]. Una y otra afirmación pueden ser entendidas como opiniones históricas puntuales que no sobrepasan los límites del tratamiento de un problema en un determinado autor, Descartes en este caso; no obstante, y esto es lo que nos interesa, el autor concluye diciendo: «Desde el siglo XVII se inicia una ruptura con el cuerpo en las sociedades occidentales: su posición a título de objeto entre otros objetos, sin una dignidad particular, el recurso común, a partir de esa época, a la metáfora mecánica para explicarlo, las disciplinas, las prótesis correctoras que se multiplican.» «La técnica y la ciencia contemporáneas se inscriben en el camino de esta búsqueda... ¿cómo hacer de ese borrador que es el cuerpo un objeto fiable, digno de procedimientos técnicos y científicos?» [Le Breton, 1990, p. 80 y s.]. Esto nos autoriza, entonces, a creer en la continuidad de los mecanismos teórico-prácticos que sustentan la concepción del cuerpo-objeto en la contemporaneidad.

Pasemos ahora a Francis Barker, quien en la mencionada obra *Cuerpo y temblor*, propone como una de las líneas de análisis fundamental el lugar del cuerpo en el discurso de la subjetividad moderna. Dice Francis Barker al respecto: «Objeto del conocimiento y portador del espíritu como el barco lo es del piloto -según la metáfora de Descartes-, el cuerpo positivo sólo se readmite en esa función subordinada» [Barker, 1984, p. 126]. Éste es, como dice también el autor, el cuerpo que deja de estar presente en el discurso para convertirse en objeto del discurso (Cf. pág. 125).

Lo que evidencian estos análisis, que denominamos histórico-antropológicos por el predominio de estos aspectos en la interpretación, es ante todo una confianza en la claridad terminológica y conceptual, y apoyado en el supuesto que provee tal confianza, la certeza de que la modernidad nos influye de manera unívoca y lineal. La confianza en la claridad, fundamentalmente, conceptual aparece en la intensa preocupación por caracterizar la constitución de ese cuerpo en sus rasgos diferenciadores, pero olvidando

sistemáticamente definir qué es lo que se entiende por «objeto». Se apela, por supuesto, a una comprensión común, la cual se vislumbraría a partir del nacimiento de la ciencia moderna. Sin embargo en la mayoría de los casos el uso de la significación objetiva del cuerpo tiene más que ver, inversamente a lo que se intenta, con la crítica a las consecuencias de la constitución diferenciadora de sujeto y objeto. Es decir, que se asume el cuerpo en su condición objetiva sin indagar la génesis de ese acontecimiento; y de este modo el cuerpo no es considerado por estos autores como un objeto dentro del mundo de los objetos, en tanto cosa; sino que se lo analiza desde la mirada contemporánea que asimila directamente esta génesis a un proceso de objetivación. Proceso al final del cual el cuerpo queda convertido en objeto, pero no entre los objetos, sino en objeto de las operaciones del sujeto **sobre** él. He aquí un párrafo de *Cuerpo y temblor* en el que esto puede verse, afirma Barker: «Este cuerpo no es un residuo extrahistórico invariable y mudo; es tan codificable y decodificable, tan inteligible en su presencia y en su ausencia como cualquiera de los objetos históricos que se suele reconocer como tales. Es el emplazamiento de una operación de poder, de un ejercicio de significado» [Barker, 1984, p.17].

Allí no se habla solamente de un objeto, sino que se habla de **objeto histórico**; con lo cual la comprensión del legado del cuerpo-objeto moderno cobra otro sentido. Ya no nos llega sólo el cuerpo-objeto que aparece luego de la ruptura de la interrelación hombre-mundo natural; heredamos un cuerpo-objeto historizado, que es más bien un cuerpo **constituido**, asociado a los procesos de sujeción que, como vimos, instituye la modernidad y de los cuales el cuerpo es víctima, en tanto pasivo. Se vuelve así **objeto** del discurso, **objeto** de conocimiento, **objeto** de punición. La corporeidad de ese sujeto es objetivada en la medida en que es asumida como el lugar, a modo de asiento o morada del sujeto al que la modernidad pretendía disciplinar, sujetar; sin embargo no hay que olvidar que tal lectura sólo ha sido posible desde la contemporaneidad. Este es el cuerpo que Michel Foucault define como «superficie de inscripción de los sucesos» (Cf. op. cit., pág. 14). Pero, y aquí establecemos distancia crítica en relación a estos análisis, consideramos que este debería ser un momento *a posteriori* de la asunción

de la corporeidad moderna en términos objetivos. Siendo necesario para establecer categorías conceptuales no inmediatas y que se agoten en la descripción histórica un estudio que se oriente hacia la dilucidación del sentido ontológico, a fin de precisar así la definición de lo que sería un modo particular de existencia, que desde la modernidad a hoy ha quedado inamoviblemente plasmado en el concepto de cuerpo como extensión divisible, objeto entre los objetos.

**II.** Cuando Descartes afirma «...por cuerpo, entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscripto en algún lugar, y llenar un espacio de tal modo que otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión» [Descartes, 1641, p. 225], lo que hace es dar una amplia definición de cuerpo, tan amplia que le permitirá eventualmente incluir en ella al cuerpo humano bajo la consideración de cuerpos, esto es, *res extensa*. De la concepción del cuerpo como un objeto dentro del mundo de los objetos es que se sigue la doctrina mecanicista que instala la analogía cuerpo-autómata (Cf. Descartes, R. *Tratado de las Pasiones*) y la posibilidad de su manipulación; puesto que, como afirma Maurice Merleau Ponty en *Estructura del Comportamiento*, esta consideración del cuerpo «desdobra lo físico de lo psíquico irreconciliablemente», el cuerpo propio se transforma en una «masa material» y el «sujeto se retira de él» [Merleau-Ponty, 1942, p.265], y como agrega más tarde en *Fenomenología de la Percepción*, «...mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial» [Merleau-Ponty, 1945, p.77].

Afirma Descartes en dos fundamentales momentos de la Sexta Meditación: «He sentido, pues, primero que tenía una cabeza, manos, pies y todos los demás miembros de los que está compuesto este cuerpo que consideraba como parte de mí mismo, o quizás también como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba colocado entre muchos otros de los cuales podía recibir diversas comodidades e incomodidades, y

observaba esas comodidades por cierto sentimiento de placer o de voluptuosidad, y esas incomodidades por un sentimiento de dolor» [Descartes, 1641, p. 273], y en otro párrafo más adelante, «...cuando siento dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se comunica por medio de los nervios distribuidos en el pie, los cuales son como cuerdas tirantes que van desde allí hasta el cerebro; cuando se los tira en el pie, tiran también al mismo tiempo en el lugar del cerebro de donde salen y adonde vuelven y excitan cierto movimiento...» [Descartes, 1641, p. 285].

Relacionemos, ahora, los fragmentos citados de las *Meditaciones* con la siguiente afirmación de Merleau-Ponty y acabaremos el concepto cartesiano del cuerpo humano. Dice Merleau-Ponty «La definición del objeto es, ..., de que existen partes extra partes, y, por lo tanto no admite entre sus partes, o entre él y los demás objetos, más que relaciones exteriores y mecánicas, ora en el sentido estricto de un movimiento recibido y transmitido, ora en el sentido lato de una relación de función a variable. Si se quería insertar el organismo en el universo de los objetos y cerrar con él a este universo, se precisaba traducir el funcionamiento del cuerpo en el lenguaje del en-sí y descubrir bajo el comportamiento la dependencia lineal del estímulo y el receptor...» [Merleau-Ponty, 1945, p.92].

**III.** Nos toca iniciar ahora el otro camino propuesto en la introducción, es decir, el que se refiere a la factibilidad de un momento positivo de la corporeidad. Como hemos visto, es el concepto de cuerpo moderno el que en mayor medida y en sus variadas representaciones («cuerpo-ausente», «cuerpo-máquina», «cuerpo-víctima», etc.) ha influido con mayor pregnancia la concepción y representación no sólo filosófica o científica, sino también popular, del cuerpo. Por esta razón es que aparecen en la vida cotidiana actual, a modo de estrategia contraofensiva, alternativa, el recurso a otras formas culturales en donde este desmembramiento del hombre-naturaleza no se ha operado en busca de una reconciliación con la materialidad perdida. Recurso al que, por otro lado, también se apela desde el plano teórico, muestra esto de que la metáfora del «buen salvaje» no ha sido completamente abandonada. Veamos esto en la siguiente afirmación de Le Breton:

«En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común» [Le Breton, 1990, p. 8].

Habría aquí dos puntos cuestionables: uno primero, que sólo mencionaremos, y se refiere a la inutilidad de tomar como ejemplos o términos de comparación a estas, llamadas, «sociedades tradicionales» luego que se ha definido al cuerpo como un objeto histórico. Esto vale, fundamentalmente, para la práctica más que para la teoría puesto que en la búsqueda popular de concepciones corporales alternativas se olvida sí de lleno la génesis histórica del objeto cuerpo. El otro punto de cuestionamiento podríamos enunciarlo del siguiente modo: si la condición para un rescate de la corporeidad se funda en su materialidad (entendida ésta como una «materialidad natural») entonces el sujeto moderno es necesariamente irreconciliable con su cuerpo. Cuando David Le Breton afirma, sentando un momento positivo de la corporeidad que «... la existencia del hombre es corporal...» [Le Breton, 1990, p. 7] no está, en realidad, diciendo mucho. ¿Qué es hombre? ¿Qué entender por existencia? ¿Qué entender por corporal? A estas preguntas y algunas más se debería responder antes de poder decir «la existencia del hombre es corporal», teniendo en cuenta, claro está, la mediación moderna.

Por qué no, más bien, dada esta mediación, iniciar la búsqueda de la reconciliación en el momento mismo de la ruptura. Así como los textos cartesianos instauran, o mejor dicho, enuncian de manera acabada la modalidad de existencia del cuerpo-objeto es posible hallar también en ellos el desplazamiento hacia una asunción diferente de lo corpóreo. Dice Descartes en la Sexta Meditación «Tampoco faltaban razones para creer que este cuerpo me pertenecía más propia y más estrechamente que ningún otro. Pues, en efecto, nunca podía ser separado de él como de los demás cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones; y, en fin, experimentaba sentimientos de placer y de dolor en sus partes y no en las de los demás cuerpos separados de él» [Descartes, 1641, p. 274]. Aún teniendo en cuenta

que el contexto en que se formulan estas opiniones dentro de las *Meditaciones* es el de examen de las supuestas certezas obtenidas por los sentidos, que serán paso seguido demolidas, se advierte de todos modos la conciencia de una ambigüedad; la ambigüedad propia de la existencia corporal. El cuerpo moderno puede todavía ser resignificado, o mejor aún puede ser revertida su significación en una extremación positiva de esta ambigüedad. Es precisamente en esta dirección que resulta central el aporte de Maurice Merleau-Ponty, quien en *Fenomenología de la Percepción* distingue al cuerpo del mundo de los objetos, señalando las particularidades por las que se puede diferenciar al cuerpo, pero partiendo de la definición de objeto. Afirma Merleau-Ponty «...el objeto no es objeto más que si puede ser alejado y, por ende, desaparecer, en última instancia, de mi campo visual». «...la permanencia del propio cuerpo es de un tipo completamente diverso: no se halla al extremo de una exploración indefinida, se niega a la exploración y se presenta a mí bajo el mismo ángulo. Su permanencia no es una permanencia en el mundo, sino una permanencia del lado de mí» [Merleau-Ponty, 1945, p. 108]. Superada la concepción objetiva del cuerpo Merleau-Ponty se afina en la consideración del cuerpo como «medio de poseer un mundo». «...nuestro cuerpo -dice Merleau-Ponty- no es un objeto para un 'yo pienso': es un conjunto de significaciones vividas» [Merleau-Ponty, 1945, p. 170]. Este es el cuerpo que Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* denomina cuerpo fenomenal, cuerpo vivido desde el cual se puede comenzar el discurso positivo. «Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, -dice Merleau-Ponty- no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia...». «Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad» [Merleau-Ponty, 1945, p. 215].

De este modo la existencia corporal vuelve a integrarse a ese todo, ya no dual, sino más bien ambiguo que es el hombre. El cuerpo es un modo de existencia, pero no abstracta, vacía, sino

experiencia continua, vivencia. Un discurso positivo debería iniciarse, por ello, en el «yo soy mi cuerpo» que postula Gabriel Marcel, que cobra forma original en otros, como por ejemplo Maine de Biran, el mismo Sartre y Merleau-Ponty, y que late aún en el retorno contemporáneo a la problematización de la corporeidad.

Quedan aún muchas cuestiones abiertas, pero se debe tener en cuenta que tales cuestiones han avanzado ya, en alguna medida, sobre esa primera etapa eminentemente interrogativa, necesaria para el reconocimiento del problema del cuerpo como una problemática legítima y digna del tratamiento filosófico. Lo que parecería no saciarse nunca en el intento de emprender una consideración positiva del cuerpo, una “filosofía del cuerpo” que no esté reñida con una “filosofía del alma”, es la inquietud por el “prodigio” del que habla Pascal en uno de sus *Pensées*, cuando dice “El hombre es para sí mismo el objeto más prodigioso de la naturaleza; porque no puede concebir lo que el cuerpo es, y menos aún lo que la mente es, y sobre todo cómo un cuerpo puede estar unido a una mente. Ahí reside el colmo de sus dificultades, y sin embargo es su propio ser...”

## Bibliografía

- Barker, F. (1984) *Cuerpo y Temblor. Ensayo sobre la sujeción*, Buenos Aires: Ed. Per Abbat, 1985.
- Descartes, R. (1641) *Meditaciones Metafísicas*, En *Obras Escogidas*, Buenos Aires: Ed. Charcas, 1980.
- Foucault, M. (1971) “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” en *Microfísica del Poder*, Madrid: Ed. La Piqueta, 1979.
- Le Breton, D. (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1995.
- Merleau-Ponty, M. (1942) *Estructura del Comportamiento*, Buenos Aires: Ed. Hachette, 1976.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona: Ed. Planeta, 1984.