

1.- Cuerpo e identidad

Magdalena Bosch

Universitat Internacional de Catalunya, Barcelona

1.- *Cuerpos, ideas, formas.*

Son muchos y diversos los fenómenos que determinan nuestra percepción del cuerpo. Históricamente hemos heredado argumentos dualistas, que narran cómo el alma quedó aprisionada en el cuerpo; otros monistas, que ven en el cuerpo el único componente del sujeto humano; o espiritualistas, olvidados de la más mínima entidad del cuerpo. Culturalmente asistimos con frecuencia a exhibiciones del cuerpo lindantes con el género pornográfico. Los cuerpos se presentan cada vez más descubiertos, y subrayando sus atributos más sensuales. Uno de los aspectos más presentes y explotados del cuerpo es su erotismo. Algunas imágenes en vallas publicitarias, videoclips, anuncios en prensa, etc. parecen polarizarse en una sola de las funciones del cuerpo: la de objeto de placer sexual. Aunque con una presencia más discreta y menos llamativa, en otras ocasiones se le reconoce como transmisor de ternura, vehículo de comunicación en su sentido más amplio, instrumento de trabajo.

En la medida en que los mensajes emitidos por el cuerpo se polarizan en la explicitación de uno solo de sus aspectos, los demás quedan eclipsados y fácilmente permanecen ocultos o ignorados. Y aún más pronunciada se hace esa unilateralidad si se centra en la capacidad de estímulo sexual, precisamente por la respuesta que reclama de otros cuerpos. Los posibles mensajes que se vinculan más débilmente con una respuesta instintiva, permiten ver y hasta recuerdan otros aspectos del cuerpo: la agilidad para el deporte unida a la juventud, la capacidad de manifestar ternura ligada a la maternidad o paternidad, un alto rendimiento en el trabajo y una sana alimentación.

De todos esos elementos presentes en nuestra historia, nuestra cultura y nuestra sociedad, no resulta fácil extraer una idea del cuerpo como constituyente de una identidad, como manifestación de alguien, como lenguaje de un yo. En las circunstancias mencionadas más arriba, algunos aspectos del cuerpo cobran tal protagonismo por sí solos que resulta poco menos que imposible reconocer en él una dimensión interior, un sujeto que lo habita y hasta se identifica con él. Carecemos de elementos suficientes para atisbar lo que se encuentra más allá del plano corpóreo.

Platón en su diálogo *El Banquete* animaba a superar la fuerte atracción por un solo cuerpo para llegar a gozar de la belleza en sí, ideal. Partir de un cuerpo y elevarse luego a la idea de belleza, "considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo" hasta alcanzar un "ilimitado amor por la sabiduría"¹. A pesar de la aparente confrontación de cuerpo e ideas, queda ese puente tendido entre éstas y aquél. El cuerpo es cárcel, pero también camino, también posibilidad de ascensión dialéctica: su primer escalón. Si bien

¹ Cfr. Platón, *Banquete*, 210b-210c.

podríamos salvar parcialmente la ruptura dualista con los pasajes en que se propone esa elevación resulta muy difícil ver en esas ideas alguna aproximación a sujeto o persona.

El vínculo entre lo corpóreo y las ideas no queda del todo anulado, pero las ideas no son, en modo alguno, el alma de alguien ni una identidad singular. El alma inmortal de que se nos habla en *Fedón* no está unida al cuerpo, sino que es más bien extraña a él y su habitáculo propio es ese otro mundo de formas inmateriales y perfectas. La más estrecha de las relaciones posibles entre ambos es esa que acabamos de mencionar: el cuerpo como principio de la dialéctica por la que el alma llega a la idea.

En otros momentos Platón se aleja aún más de las posibilidades de conciliación entre alma y cuerpo, de modo especial cuando identifica lo espiritual y lo divino: será perfecto el que se mantenga “apartado de humanos menesteres y volcado a lo divino”². Y lo divino excluye radicalmente lo corpóreo. Entre otras razones, porque lo ideal es completamente abstracto. El alma es un principio de inmortalidad poco definido: eterno, inmaterial, afín a las ideas, perteneciente por naturaleza a su mundo; pero difícilmente reconocible como singular.

Aristóteles propicia un reconocido progreso en tarea de comprender la relación alma-cuerpo. Apoyados en la teoría hilemórfica podemos reconocer una articulación de lo material y lo formal, de las ideas con los cuerpos. Aquéllas informan éstos, de un modo unitario. Así puede concebirse una unidad compuesta. Lo compuesto no es necesariamente doble, en el sentido de separado: la distinción no impide la unión. Sólo con una más honda comprensión de ambas naturalezas, la espiritual y la corpórea, podía abrirse camino la comprensión de un compuesto, que fuese material y formal a la vez y que fuese uno.

La unión de materia y forma es fácilmente aplicable a la articulación de cuerpo y alma en el sujeto humano. En primer lugar, ha de reconocerse la presencia de un principio de movimiento en todo ser viviente. Luego podrá advertirse la capacidad racional de tal principio en el ser humano. El modo en que tienen lugar esos actos se comprende, a su vez, por la distinción de grados de actuación, de capacidades, ontológica³.

La concepción del alma como principio de movimiento de un viviente⁴ determina su individualidad. El principio vital es del viviente singular, como singulares son su vida y su actuación, que se atribuyen al viviente mismo. El sujeto de actuación es el viviente, como en el caso de los humanos es la persona. La forma, a pesar de su incorporeidad, habita en un cuerpo, penetrándolo; y, en consecuencia, ya no contemplamos una idea abstracta, un espíritu vago; sino un espíritu concreto que es el alma de alguien: es un “yo”, una identidad.

A lo que no llega Aristóteles todavía es a un reconocimiento del cuerpo como manifestación de la identidad, de la persona. Explica su actuación conjunta y gradual, pero no explicita que partiendo de su presentación corpórea se pueda llegar a un conocimiento de la persona. Sólo en una visión de ese tipo se puede considerar claramente al cuerpo como identidad, como elemento identificativo, como constituyente de la singularidad del ser humano y como respuesta al *quién*.

Para reconocer el cuerpo como identidad personal, al menos como parte de ella, es necesario comprender no sólo la existencia, sino también el modo y la recíproca

² Cfr. Id., *Fedón*, 249d.

³ v. Aristóteles, *De anima*, I, III, cap. 4.

⁴ Id., *Metafísica*, I V, cap. 4, 1014b 5.

dependencia entre corporeidad y principio vital. Resulta significativa la alusión que hace el estagirita al comentario de los cretenses acerca del rostro: "llaman "belleza de aspecto" a la belleza del rostro"⁵. "Aspecto" y "rostro" se identifican. Las razones de tal identificación podrían dar lugar a un amplio estudio que nos llevaría a reconocer, entre otras causas posibles, la general aceptación del rostro como la parte más expresiva y personal del cuerpo. A la vez, parece que se está dando por supuesta la identidad entre sujeto y aspecto, entre individuo humano y su presentación: el aspecto deriva *de* y muestra *a* un sujeto. Quizás sea la propia noción de sujeto la que no está todavía madura para mostrar su unión con el cuerpo.

2.- Perfección, pensamiento, rostro

En el Renacimiento, cuando todo parece medirse con dimensiones humanas y ya no divinas o trascendentes, Ficino extrae de *El Banquete* una conclusión singular: "Hay una perfección *interior* y otra *exterior*. A la interior la llamamos bondad, a la exterior, belleza"⁶. El interés de la observación es doble: por un lado, la diferencia entre dos tipos de perfección –interna y externa- que se reconoce en los humanos; por otro lado, la identificación de bondad y belleza. Por lo que se refiere a la diferencia entre una perfección interna y otra externa resulta fácil establecer una correspondencia respecto del cuerpo y el alma. La perfección del alma sería la interna, la del cuerpo la externa. Las nociones de bondad y belleza, por su parte, quedan identificadas: ambas manifiestan o muestran, aunque de dos modos distintos, la perfección de un sujeto.

Ficino, curiosamente, hace esta observación en un comentario al *Banquete*, y no como glosa a *La República*, donde podemos leer algo muy parecido: "No es a mi parecer el cuerpo, por bien constituido que esté, el que por su propia virtud hace al alma buena; por el contrario el alma, cuando es buena, es la que da al cuerpo, por su propia virtud toda la perfección de que es susceptible"⁷. Bien puede entenderse la deuda que ha de reconocerse en lo externo respecto de lo interior, que se significa en el cuerpo y el alma.

A pesar del avance que supone el *De Amore*, no será hasta la Modernidad cuando contemos con una idea de sujeto lo bastante firme como para apoyar una autoconciencia del yo: "Yo soy, todo el tiempo que dure mi pensar"⁸. Esta máxima cartesiana, semejante al *cogito* del *Discurso...*, determina una noción de sujeto nueva. El sujeto se reconoce a sí mismo como tal. Yo soy por primera vez objeto de estudio. Dejando de lado la exigencia cartesiana respecto de ese sujeto, al que intenta poner como fundamento del pensamiento, reconocemos una innovadora presentación de la subjetividad. La idea de sujeto en Descartes es firme pero polémica. Se ofrecen algunos argumentos para su definición, pero ninguno supera el ámbito de lo racional y subjetivo: soy consciente de mi yo, pero no soy más que pensamiento.

La polémica del cuerpo y las dificultades para entenderlo como identidad personal se agudizan. Ese pensamiento al que alude Descartes está desencarnado, es completamente independiente de lo corpóreo y ontológicamente distinto. Nada une a la extensión con

⁵ Id., *Poética*, cap. XXV, 1461a.

⁶ Ficino, *De Amore*, Tecnos, Madrid 1994, cap. I, p. 86.

⁷ Platón, *República*, l. III, 403d.

⁸ Descartes, *Meditaciones de Filosofía Primera*, II.

lo pensante, nada tienen en común. Ese sujeto que se ha convertido en central y fundante de todo conocimiento, no arroja más que sombras sobre el problema del cuerpo. Ninguna luz sobre ese sujeto mejor definido como sujeto, pero más ignorado como corpóreo.

No se debe obviar la decisiva intervención de Merleau Ponty en la recuperación del cuerpo y su intencionalidad, la clarificación de su papel primordial en los actos del conocimiento. Es un modo relevante y coherente de mostrar la necesaria unidad de cuerpo y razón o conciencia. Sin embargo, se mantiene la dirección unilateral de intelecto a sentidos, pero no se muestra el camino de cuerpo a persona. El pensador francés supera a su predecesor, consigue mostrar que la razón se sirve del cuerpo en su actividad de conocer; pero no da cuenta, ni parece pretenderlo, del modo en que el cuerpo puede manifestar esa actividad al exterior. Se acerca, aunque no llegue a explicarlo, a un cuerpo que es parte integrante de una identidad. Falta sólo un paso más que establezca el recorrido del cuerpo a la persona.

Avanzado el siglo XIX algunos estudios ajenos a la Filosofía aportarán una visión original del cuerpo humano. Los experimentos del fisiólogo Duchenne proponen un lenguaje propio del rostro humano: el movimiento de sus músculos responde a las afecciones emocionales del sujeto. El rostro es expresión de un sujeto. Un cuerpo es manifestación de *alguien*. Dejando de lado los pormenores en su análisis de la musculatura facial, no sería justo ignorar el valor de sus hipótesis y sus consecuencias para la comprensión del cuerpo.

Ya en el terreno filosófico, aunque fuertemente arraigado en la experiencia vital y desarrollado en un discurso más fenomenológico que metafísico, Levinas reconoce también en el rostro una manifestación de la persona entera, de un absoluto que es cada sujeto. En *Proper Names* deja entrever, aunque no la reconozca explícitamente, su deuda respecto de Max Picard para quien el rostro es “manifestación de la personalidad”⁹. Picard y Levinas propician, pues, el paso decisivo y definitivo para reconocer el cuerpo como identidad: el rostro, corpóreo, manifiesta a alguien, una personalidad, un sujeto.

Paralelamente al recorrido que se ha seguido hasta ahora, hay otro momento en la historia y otro personaje en Filosofía a los que se puede reconocer un protagonismo propio. Trascendiendo las propuestas más convencionales y más conocidas, como las expuestas hasta ahora, una solución de raíz platónica da cuenta del modo más completo y asequible de la relación entre cuerpo e identidad. Esa solución, no menos meritoria por su sencillez, muestra al alma humana unida a su cuerpo de tal modo que se refleja con fuerza en él. En él se muestra ella misma, en él se traslucen su actividad y sus afecciones. En los movimientos del cuerpo, en su apariencia, se ve el alma en sus hábitos, su historia y su fondo.

3.- *Alma, gracia y dignidad*

Es Friedrich von Schiller, autor de obras como *Guillermo Tell* o *Don Carlos*, quien conseguirá, a finales del siglo XVIII, establecer una verdadera unión entre alma y cuerpo. El modo en que la considera, la expone y la describe apunta a una armonía inédita. No ignora la natural tensión entre ambos, pero demuestra una confiada aspiración al equilibrio. Probablemente el acierto y novedad de Schiller consiste en estudiar ese ámbito

⁹ Levinas, *Proper Names*, W. Hamacher y D.E. Wellbery Eds., Stanford University Press, Stanford, California 1996.

humano que parece pertenecer unas veces al alma y otras veces al cuerpo, y que es la sensibilidad. En efecto, la sensibilidad puede ser ennoblecida por el espíritu, dejándose impregnar por él. O bien puede degenerar y corromperse, siendo arrastrada por la sensualidad de modo desordenado y contrario a la orientación del alma bella.

“Un alma se llama bella cuando el sentimiento moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones”¹⁰. El modelo que cada sujeto humano ha de forjar dentro de sí mismo, es precisamente un alma que que conjuga perfectamente los sentimientos con las decisiones. La actuación moralmente correcta no supone violencia alguna a la voluntad, que ni tan sólo ha de mantener su imperio o dominio, porque la actuación es siempre y sin esfuerzo acorde con el sentimiento moral. Como sabemos, el modo de conseguir esta armonía interna es, para el autor alemán, la educación estética. Sin embargo, para comprender el significado de estas proposiciones hay que tener en cuenta que en ellas lo estético es la sensibilidad humana modelada para gozar el bien. Sólo en el bien habita la belleza.

Y ¿Cuál es la idea de belleza que se considera en esas declaraciones? En el epistolario *Kallias* se define así: “Belleza no es otra cosa que la libertad en apariencia”¹¹. Belleza es la presentación de la libertad, su manera de mostrarse, lo cual equivale a decir que belleza es bien. En otro momento, y tratando acerca del amor, Schiller considera la libertad como lo mejor, incluso lo *divino*, que hay en el hombre: “Sólo el amor es, pues, un sentimiento libre, ya que su pura fuente brota de la sede de la libertad, de nuestra naturaleza divina”¹²

Hasta aquí, la belleza del alma podría ser algo tan espiritual y ajeno al cuerpo como las mismísimas ideas platónicas. Sin embargo, esa misma belleza de que se habla en el alma y que es presentación de libertad y bien, se manifiesta en el cuerpo: lo penetra como el alma. El alma y su belleza informan al cuerpo en un grado tal de concordia e identificación que el cuerpo en sus movimientos adquiere un modo peculiar de armonía propia a la que Schiller denomina gracia y que es un atributo del cuerpo merecido por el alma. El alma, en su aprendizaje del bien, llega a tomar unas formas de armonía profunda que se hacen presentes en los gestos, en los movimientos voluntarios del cuerpo. “La gracia no es otra cosa que una bella expresión del alma en los movimientos voluntarios. Donde se presenta, pues, la gracia, allí el alma es el principio motor y en ella está contenida la causa de la belleza del movimiento. (...) Gracia es una belleza no dada por la naturaleza sino producida por el sujeto mismo”¹³. Es un mérito del alma, fruto de su acción, pero se manifiesta en el cuerpo. La bondad del alma se ve en el cuerpo. Retomando la máxima platónica mencionada al principio, podemos afirmar que es el alma quien otorga la belleza al cuerpo y no al revés. Y también, al hilo de la valoración de Ficino sobre la perfección interior y exterior, concluimos que la perfección del alma es la bondad y la que se aprecia en el cuerpo, la belleza.

¿Qué es lo que añade Schiller a las definiciones del cuerpo que quedaron recogidas en el trayecto histórico antes esbozado? ¿Podemos reconocerle un mérito propio por

¹⁰ Schiller, *Tratado de la gracia y la dignidad*, (Trad. J. Probst y R. Lida), Icaria, Barcelona 1985, p. 45.

¹¹ Id., *Kallias*, (Trad. J. Feijóo y J. Seca), Anthropos, Madrid 1990, p. 21.

¹² Id., *Tratado sobre la gracia y la dignidad*, o.c., pp. 38-39.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

alguna de sus aportaciones? La conclusión más coherente de lo que se viene exponiendo y analizando parece ser afirmativa. La conciliación del cuerpo con el alma no ha sido nunca fácil, y, en consecuencia, ha resultado bastante difícil reconocer al cuerpo un valor de identidad como parte esencial del sujeto humano. En sus cartas y en su ensayo sobre la gracia y la dignidad, Schiller expone una noción de alma que incluye al cuerpo, y una noción de cuerpo que incluye al alma. La perfección del alma, su belleza, exige una conciliación tal con el cuerpo, que se manifieste en él. La perfección del cuerpo y su belleza, tiene como condición que sus movimientos se correspondan con los del alma.

En estas tesis laten nociones nuevas de lo espiritual y lo corporal, nociones que permiten reconocer una unidad y una dependencia recíproca. La sensibilidad es un punto de encuentro entre espíritu y soma. Sólo desde la comprensión de estos vínculos puede considerarse el cuerpo como identidad, como presentación de alguien.