

Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels

Xavier Escribano

Universitat Internacional de Catalunya

Departament d'Humanitats

xescriba@cir.uic.es

ABSTRACT

After describing briefly some features of the phenomenology and anthropology of embodiment, this paper attempts to demonstrate the existence of an interesting point of convergence between a phenomenology of embodiment as studied and developed by Bernhard Waldenfels in a very broad range of works and the proposals from some representatives of contemporary cultural anthropology, who consider embodiment the existential ground of the culture and the self. Between biologicistic naturalism and constructivistic representationism, it is possible to provide a phenomenological analysis of the embodiment that restores its function of mediating between nature and culture and which does not deny either of these two elements nor their mutual intertwining.

KEYWORDS

Corporeality, nature, culture, anthropology.

1. *Fenomenología de la corporalidad*

La fenomenología de la corporalidad (*Phänomenologie der Leiblichkeit*) ha constituido no sólo una de las líneas prioritarias de investigación del renombrado filósofo Bernhard Waldenfels, sino también una temática recurrente en su dilatada carrera de docente universitario, como bien atestigua el interesante volumen *Das leibliche Selbst*¹, que recoge las lecciones dictadas por el autor en Bochum en el semestre de invierno de 1996/97.

La atención preferente a la obra del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), como se pone de manifiesto en múltiples textos y publicaciones a lo largo de su extenso periplo como investigador², atestigua también sin duda el lugar preeminente que la temática del *sujet incarné* y de la *chair* —sobre la que

¹ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

² Desde el temprano artículo “Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty”, *Philosophisches Jahrbuchk*, 75 Halbband II, (1968), pp. 347-365, hasta el mucho más reciente estudio “Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei”, en: A. Kapust, B. Waldenfels (Hg.), *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*, Fink, München, 2009, por citar dos ejemplos entre otros muy numerosos textos.

pivota todo el pensamiento del filósofo francés— ocupa en el íntimo desarrollo y en el despliegue del pensamiento del profesor Waldenfels.

En efecto, el fenómeno de la corporalidad no constituye únicamente un asunto particular, sobre el que se puede aplicar el pensamiento y llevar a cabo un análisis con toda sutileza y rigor, sino que —como se afirma en las primeras páginas de *Das leibliche Selbst*— se trata de un fenómeno fundamental (*Grundphänomen*), siempre implicado en la constitución de otros fenómenos, una de las condiciones fundamentales del pensar mismo, “la perspectiva de todas las perspectivas”³, desde la cual se abre el ser humano a la experiencia y a sus relaciones con el mundo, con los otros y consigo mismo. En este sentido le corresponde a la corporalidad un lugar central e inexcusable en toda teoría fenomenológica de la racionalidad o del sujeto.

Herederoy, a la vez, continuador de la tradición fenomenológica, que él mismo ha estudiado con profunda sutileza y vasta erudición, Bernhard Waldenfels aborda la fenomenología de la corporalidad en el marco mucho más general de la revisión de las antinomias que han atenazado el pensamiento moderno (sujeto-objeto, cuerpo-espíritu, interior-exterior, etc.) y de la propuesta de un nuevo modelo de racionalidad, que no sea ni una reedición de la razón ilustrada, ni desemboque en una disolución de la razón bajo las diferentes formas de irracionalismo.

Ciertamente, la importancia de la idea de una subjetividad anclada o enraizada en su existencia encarnada como llave maestra para la elaboración de un nuevo modelo de racionalidad en el pensamiento contemporáneo no es una preocupación ajena a la filosofía que se desarrolla —en expresión de Waldenfels— “a uno y otro lado del Rin”, es decir, tanto en Francia, como en Alemania. Entre una salvación de la razón moderna (Habermas) y una fragmentación de la razón (Foucault, Derrida), podríamos decir que Waldenfels, con Merleau-Ponty, propugna una “ampliación” o “ensanchamiento de la razón”, es decir, una redefinición de la razón que incluya esencialmente la referencia a su existencia encarnada⁴. Desde esta óptica, la cuestión del cuerpo deja de ser un problema particular, un aspecto concreto de la condición humana, y pasa a un primer plano como el rasgo distintivo de nuestra subjetividad.

En la filosofía alemana, la idea de un *sujeto encarnado* se hace un lugar con gran esfuerzo y de manera harto esporádica. Según Waldenfels, en la tradición protestante alemana el cuerpo aparece poco o siempre en contraste con el espíritu. Así, las filosofías que toman el cuerpo como hilo conductor, como el caso de Feuerbach, Novalis, Nietzsche o Freud mismo, podrían considerarse relativamente

³ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, op. cit., p. 9.

⁴ B. Waldenfels, “Zeitgenössische Philosophie. Diesseits und jenseits des Rheins”, en: B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, p. 40. (Conferencia publicada por primera vez en *Spuren*, Nr. 30-31, 1989, pp.43-52). Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 150.

“periféricas”. En las obras de tales autores –a los que podría añadirse Schopenhauer o, fuera de Alemania, Maine de Biran– puede hallarse una exaltación casi apologética del cuerpo como fuerza y energía vital, opuesta y, en algunos casos, prácticamente incompatible, con el papel tradicionalmente rector de la razón o del espíritu.

El influjo de esta tradición de pensamiento anti-cartesiana será identificable –a mi modo de ver– en la centralidad que adquirirá el tema de la corporalidad entre algunos fenomenólogos, sobre todo en Francia; en la descripción a veces cargada de patetismo con la que se consideran las implicaciones existenciales de la encarnación de la subjetividad; en una revisión en clave anti-intelectualista de las relaciones entre sensibilidad y razón o en el hecho de subrayar el aspecto más decididamente carnal de las relaciones interpersonales.

Contrariamente, en la filosofía de Husserl –menos periférica respecto a la tradición de pensamiento en Alemania– si bien se llega a reconocer cierto peso a la idea de una corporeización de la conciencia, no por ello puede liberarse completamente –al parecer de Waldenfels– de los presupuestos cartesianos⁵. Como es bien sabido, el análisis sistemático de la vivencia de la corporalidad entró en la filosofía del siglo XX de la mano de Husserl, que distinguió cuidadosamente la doble manera en que el cuerpo es constituido por la conciencia: por un lado, el cuerpo (*Körper*) como cosa material que, a pesar de sus especiales características, participa de las cualidades de extensión, color, etc., propias de las otras realidades materiales; y por otro lado, el cuerpo (*Leib*) tal como es experimentado interiormente, es decir, la vivencia completamente original que tenemos del cuerpo como campo de localización de las sensaciones, como órgano de la voluntad y portador del libre movimiento, y como el medio a través del cual el sujeto experimenta el mundo exterior. Edmund Husserl llevó a cabo este minucioso análisis –al margen de referencias aisladas que pueden hallarse en otros textos– en *Ding und Raum* (1907)⁶ y en el segundo volumen de *Ideen* (1912-1928)⁷, trabajos que fueron publicados póstumamente muchos años más tarde de su fecha de composición.

Husserl no fue, de todas maneras, un filósofo del cuerpo, sino de la conciencia. Así lo reconoce, por ejemplo, Donn Welton, quien sin embargo afirma que “su fenomenología del cuerpo, esa fuente oculta no sólo de la presencia sino del sentido que el mundo perceptivo tiene para la conciencia, visualiza lo que ninguna otra

⁵ Cfr. B. Waldenfels, “Zeitgenössische Philosophie...”, op. cit., p.43.

⁶ Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, ed. por U. Claesges, *Husserliana XVI*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

⁷ Cfr. E. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, (Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*), ed. M. Biemel, “Husserliana” VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952. Especialmente los párrafos 35 a 42.

filosofía había visto”⁸. Los análisis de otros fenomenólogos como Edith Stein o Max Scheler, cercanos a Husserl, recogieron y desarrollaron algunos de los conceptos clave presentados por el maestro, y es precisamente en sus obras donde aparece por primera vez publicada la famosa distinción entre *Körper* y *Leib*⁹, entre otros temas.

Pero fue en Francia donde –como se ha sugerido más arriba– la fenomenología de la corporalidad llegó a encontrar su verdadero hogar. Jean-Paul Sartre, en *L'Être et le Néant* (1943) o Maurice Merleau-Ponty, en *Phénoménologie de la perception* (1945) enriquecieron y desarrollaron los primeros análisis husserlianos y dieron a la experiencia de la corporalidad en estas importantes obras un estatuto filosófico que había estado ausente en la tradición anterior. Así, los principios de una fenomenología de la corporalidad darán su verdadero fruto en la confluencia entre la tradición fenomenológica y la filosofía de la existencia propiciada en Francia en el segundo cuarto del siglo XX. En la sucinta obra de introducción a la fenomenología, titulada en su traducción española *De Husserl a Derrida*, Waldenfels caracteriza de modo general la fenomenología desarrollada en Francia a partir de los años 30 precisamente como una “fenomenología de la existencia corpórea” y al perfilar sus líneas temáticas más características afirma: “Determinados temas básicos se pueden atribuir a esta forma de fenomenología existencial: el cuerpo, la libertad y los Otros, donde –añadiríamos– la corporeidad constituye el medio constante para la relación con el mundo, con los Otros y conmigo mismo.”¹⁰

En las múltiples narraciones que Waldenfels realiza del desarrollo de la fenomenología en Francia, no olvida el papel de un filósofo singular, como fue Gabriel Marcel, ni de la importancia que tuvo en la introducción de la temática de la encarnación, como una de las notas dominantes de la filosofía y fenomenología existencial. Bien es cierto que en el desarrollo del movimiento fenomenológico en Francia no le corresponde a Gabriel Marcel el papel de protagonista, pero sí el de uno de sus mayores inspiradores, precursores y aliados¹¹. Es cierto que nunca reclamó para sí el título de fenomenólogo, pero algunos de los más acreditados estudiosos no ven inconveniente en considerarlo un “fenomenólogo independiente” o en atribuirle un estilo propio y meritorio de practicar algo así –la expresión es del

⁸ D. Welton, “Soft, smooth hands: Husserl’s phenomenology of the lived body”, en: *The Body. Classic and Contemporary Readings*, Malden (Massachusetts)/Oxford, Blackwell, 1999, pp. 38-39.

⁹ Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke mbH, München, 1917; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vols. 1-2, Halle, 1913-1919.

¹⁰ B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p.65. [Tít. orig.: *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, Munich].

¹¹ Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, vol. II, *Phaenomenologica* 6, La Haya, Martinus Nijhoff, 1960, p. 425.

propio Waldenfels— como una *wilden Phänomenologie*, esto es, una “fenomenología salvaje” o “espontánea”¹².

Tampoco en Francia fue Gabriel Marcel el primero en advertir que el cuerpo no podía ser concebido únicamente a partir de su objetivación externa, a la par que cualquier objeto mundano. Ya lo había observado tempranamente Henri Bergson, en el primer capítulo de *Matière et Mémoire* (1896), titulado *De la sélection des images pour la représentation. Le rôle du corps*¹³. La aportación decisiva de Marcel, por tanto, no consistió sólo en abordar el tema del cuerpo a partir de “mi experiencia en tanto que mía, con los caracteres que le afectan *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso con sus deficiencias”¹⁴, lo cual era ya muy original y acorde con el espíritu del trabajo fenomenológico, con el interés por describir la experiencia vivida en sus propios términos y dentro de sus límites. Lo verdaderamente importante de la reflexión de Marcel sobre el cuerpo “en tanto que mío” es que constituye el gran impulso inicial de una verdadera filosofía de la encarnación. Para Marcel, *mon corps*, o mi *être incarné* no es un fenómeno interesante sobre el que poner a prueba el arte descriptivo de la experiencia, es un dato central, el “punto de referencia central de la reflexión metafísica”, como reza el título del importante texto citado.

De este modo, la existencia corpórea es un punto de partida para la reflexión de filósofos como Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty, además de Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur, así como también lo fue para escritores como Marcel Proust. El autor de la *Recherche* inicia su obra con una magistral descripción fenomenológica de la “memoria del cuerpo” – “memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros”¹⁵– en el momento del despertar, de su decisiva contribución a la recuperación de la conciencia de la identidad personal tras el sueño, de la función que llevan a cabo las partes del cuerpo entumecidas o doloridas como “fieles guardianes de un pasado que mi espíritu no debería jamás haber olvidado”¹⁶. Tanto Marcel Proust –véase el texto citado– como Paul Valéry, coinciden en destacar a veces las realizaciones del cuerpo por delante incluso del propio espíritu: así como en Proust el espíritu (*mon esprit*) a veces olvida cosas que mi cuerpo (*mon corps*) recuerda, en Valéry el espíritu, perdido en teorías y

¹² B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 27.

¹³ Cfr. H. Bergson, *Matière et Mémoire, Ouvres* (Édition du Centenaire), París, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 169 y ss.

¹⁴ G. Marcel, “L’Être incarné repère central de la réflexion métaphysique”, en Id., *Du refus à l’invocation*, París, Gallimard, 1940, p. 23.

¹⁵ M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Tome I. *Du côté de chez Swan*, Librairie Gallimard, París, 1919, p. 15. Cfr. B. Waldenfels, “Olvido y recuerdo corporal”, *Escritos de Filosofía*, n° 37-38 (2000), pp. 3-15.

¹⁶ M. Proust, *op. cit.*, p. 16. Aunque existe la magnífica traducción de Pedro Salinas (*En busca del tiempo perdido*. 1. *Por el camino de Swann*, Alianza Editorial, Madrid, 2000), he preferido dar mi propia versión de esta breve fragmento por mor de una mayor claridad en la exposición.

especulaciones, sólo recobra el contacto con lo real gracias al cuerpo. El poeta francés llega a decir que “el pensamiento no es serio sino gracias al cuerpo. Es la aparición del cuerpo la que le da su peso, su fuerza, sus consecuencias y sus efectos definitivos. El ‘alma’ sin cuerpo no llevaría a cabo más que calambures y teorías.”¹⁷

Corroborando todo lo anterior, cabría citar el texto de una conferencia en la que Merleau-Ponty pretendía realizar un balance de las aportaciones más significativas al conocimiento del ser humano durante la primera mitad del siglo XX, *L’homme et l’adversité*¹⁸, y en la que el filósofo francés afirma que lo que caracteriza el siglo XX respecto a la época anterior es precisamente la superación de la antítesis entre “materialismo” y “espiritualismo” y de las nociones sistemáticamente opuestas que acompañaban esta antítesis: cuerpo y espíritu, exterior e interior, hechos y valores, etc. “Nuestro siglo –dice el autor– ha eliminado la línea divisoria entre el ‘cuerpo’ y el ‘espíritu’ y ve la vida humana como espiritual y corporal de parte a parte, siempre apoyada sobre el cuerpo, pero siempre interesada, incluso en sus aspectos más carnales, en la relación entre las personas. Para muchos pensadores, a finales del siglo XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de carne (*chair*), es decir, la del cuerpo animado (*corps animé*)”¹⁹. Con el fin de ilustrar la tesis de un cambio, con el inicio del siglo XX, no sólo en la concepción, sino también en la sensibilidad respecto a la temática del cuerpo, Merleau-Ponty nos remite a autores literarios como André Gide, Marcel Proust o Paul Valéry, que ponen de manifiesto, a través de una extraordinaria minuciosidad descriptiva, un especial interés ante el fenómeno corpóreo en sus múltiples manifestaciones. “A medida que nos aproximamos a la mitad del siglo se hace más evidente que la encarnación (*incarnation*) y el otro (*autri*) constituyen el laberinto de la reflexión y de la sensibilidad –de un tipo de reflexión sensible– en los contemporáneos”²⁰.

¹⁷ VALÉRY, P., *Cahiers*, I, p.1120. Otra referencia interesante en el mismo sentido de atribuir al cuerpo realizaciones y logros aún más profundos que al propio espíritu, la podemos hallar en el diálogo *L’âme et la danse*, en el cual unos figurados Sócrates, Fedro y Erixímaco observan completamente embelesados los movimientos de una bailarina. En este contexto Sócrates exclama: “Voyez-vous... Elle tourne... Un corps, par sa simple force, et par son acte, est assez puissant pour altérer plus profondément la nature des choses que jamais l’esprit dans ses spéculations et dans ses songes n’y parvint!” Valéry, P., *L’âme et la danse*, en *Oeuvres II*, Gallimard, 1960, p. 174.

¹⁸ Leída el 10 de septiembre de 1951 en los *Rencontres Internationales de Genève*. Cito el texto de la conferencia publicado por Merleau-Ponty en *Signes*, Gallimard, París, 1960, pp. 284-308.

¹⁹ *Ibidem*, p. 287.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 294.

2. Antropología de la corporalidad

La tematización fenomenológica de la corporalidad –en toda la extensión y variedad de perspectivas simplemente apuntadas– discurre hasta cierto punto en paralelo a una reformulación del mismo asunto desde la antropología filosófica y biológica alemana, con figuras como Helmuth Plessner, en *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) y *Lachen und weinen* (1941), y más tarde, entre otros autores, Adolf Portmann o Arnold Gehlen, con su destacada obra *Der Mensch* (1974). Tales filósofos y antropólogos dedican gran atención al aspecto biológico, morfológico y funcional de la corporalidad humana, reinterpretando el discurso científico en sentido personalista. El “cuerpo animado” del que hablan los autores citados ya no es el cuerpo animado de una vida meramente biológica, sino el cuerpo animado de una vida sensitiva, afectiva, volitiva, inteligente, artística, simbólica y espiritual.

La especificidad humana, su peculiaridad, se encuentra inscrita en su propia naturaleza biológica: el cuerpo humano, en su desnudez y excentricidad, ya nos habla de un ser diferente. Tomando la expresión de Merleau-Ponty, en uno de sus cursos en el Collège de France, podría decirse que: la humanidad es, en primer término, “otra corporalidad”²¹ definida por su esencia o por su estructura específicamente simbólica. Y así, el cuerpo no es considerado por estos autores únicamente a la luz de los hechos biológicos que en él se dan, sino a la luz de los actos humanos que de él surgen: percibir, hablar, danzar, reír, llorar, etc.

El interés por la temática de la corporalidad se despertó también en el terreno de la antropología cultural y la sociología, donde pasó de ser considerada una base biológica presocial y precultural a convertirse, a partir sobre todo de obras pioneras como *Les techniques du corps* (1936) de Marcel Mauss, en uno de los objetos de estudio primordiales de la teoría social²² e incluso, más tarde, en un paradigma para el desarrollo de una teoría antropológica²³. Una de las aportaciones más singulares del antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss es haber mostrado que no podemos considerar el cuerpo humano como un mero sustrato pre-social y pre-cultural al que se le añade extrínsecamente la cultura, sino que el uso del cuerpo, en sus movimientos, en sus gestos, en sus acciones más simples y cotidianas, implica un aprendizaje que encauza, modela y concreta sus

²¹ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, París, 1995, p. 270.

²² Para un amplio e ilustrativo recorrido bibliográfico por el desarrollo de la temática de la corporalidad en el ámbito de la antropología social y cultural, cfr. Thomas J. Csordas, “The Body’s Career in Anthropology”, en Henrietta L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge, Oxford, Malden, 1999, pp. 172-205.

²³ Th. J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, vol. 18, n° 1, (1990), pp. 5-47.

posibilidades. El cuerpo humano y la cultura no son realidades ajenas, sino que, como dice Mauss, “el cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre, o dicho de otra manera, es el primer y más natural objeto técnico y a la vez medio técnico del hombre”²⁴.

Lo primero que añade la cultura al cuerpo naturalmente deficitario, no son objetos u ornamentos, sino la modelación, la organización y la determinación de los propios movimientos, gestos y acciones corporales. La modelación cultural es en primer lugar una modelación corporal, que hasta en sus gestos más cotidianos, como andar, comer, sentarse o estornudar, supone el aprendizaje de unas técnicas —es decir, de comportamientos que no son el desarrollo de ningún instinto innato— a las que Mauss da el consabido nombre de “técnicas del cuerpo” (*techniques du corps*), anteriores a y condición para toda técnica instrumental. Las técnicas del cuerpo son “las maneras según las cuales los hombres, en cada sociedad, de una manera tradicional saben usar su cuerpo”²⁵.

Mauss destaca la naturaleza social de los hábitos (*habitus*)²⁶ corporales y de este modo establece un nexo profundo entre el cuerpo y la sociedad, entre el cuerpo y la cultura, haciendo de las acciones corporales, en particular, de las técnicas del cuerpo, un fenómeno social cuyas variaciones habría que atribuir sobre todo a la educación, a las modas y a los prestigios que se dan en la sociedad²⁷. En el arte de utilizar el cuerpo humano, los hechos de educación dominan, en particular gracias al efectivo mecanismo de la “imitación prestigiosa”²⁸. En efecto, los “montajes fisio-psico-sociológicos de series de actos”²⁹ son fácilmente llevados a cabo gracias a la “autoridad social”, ya que en toda sociedad todos deben saber y aprender lo que debe realizarse en cada situación.

Autores posteriores, como Mary Douglas, enfatizaron la importancia del cuerpo como realidad simbólica, como un sistema de clasificación primario utilizado por las culturas para representar los conceptos de orden y desorden³⁰. De esta manera, el cuerpo humano es visto como un *microcosmos* que encarna la compleja dinámica de la vida social.

En los trabajos de Pierre Bourdieu, por otro lado, se desarrolla otro aspecto de la modulación social de la corporalidad: la adquisición de ciertos hábitos, denominados por el sociólogo francés *habitus*, sistema de predisposiciones

²⁴ M. Mauss, “Les techniques du corps”, en *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 2008, p. 372. [Extracto del *Journal de Psychologie*, XXXII, nos 3-4, 15 de marzo-15 de abril de 1936. Comunicación presentada a la Société de Psychologie el 17 de mayo de 1934].

²⁵ Mauss, M., “Les techniques du corps”, *op. cit.*, p. 365.

²⁶ *Ibid.*, p. 368.

²⁷ *Ibid.*, p. 369.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 384.

³⁰ Cfr. M. Douglas, *Natural Symbols*, Harmondsworth, Pelican Books, 1973.

corporales y cognitivas de los agentes sociales, donde el cuerpo se presenta como el portador de la clase social³¹.

Finalmente, para ofrecer otro ejemplo significativo, en los trabajos de Michel Foucault, como es bien sabido, el cuerpo se presenta como el objeto sobre el cual se materializa el más riguroso control social sobre el individuo³².

A la dimensión social y socializante del modelamiento corporal, que pone de relieve Mauss, la influyente obra de Michel Foucault –que constituye, según Terence Turner “el ejemplo más prominente e influyente del giro hacia el cuerpo como el lugar de la teorización social y cultural”³³ y a quien Bernhard Waldenfels dedica una mayor atención que a los antropólogos y sociólogos anteriormente citados³⁴– añade una notoria impronta política. Para Foucault, el cuerpo es el lugar por excelencia o la materia principal de la determinación política o histórica, que se produce a través de los discursos del poder y de las prácticas disciplinares que éstos implican³⁵.

El modelamiento corporal pasa de ser en Mauss el modo como el individuo se socializa, a ser en Foucault la forma como el “poder” –una emanación abstracta e impersonal de la sociedad– somete y domina el cuerpo individual. A través de esos cuerpos producidos por el discurso y manipulados por el poder, se produce un constreñimiento de lo social, operado por un poder invisible, al que sólo de un modo muy marginal es posible oponer “resistencia”³⁶.

En efecto, siguiendo la lectura crítica que realiza Terence Turner, en la obra de Foucault se produce una sustitución del sujeto por el cuerpo y una sustitución del cuerpo como realidad física o material, por un cuerpo desmaterializado, indefinidamente maleable por las determinaciones políticas o históricas a través de los discursos de la dominación³⁷. El olvido de la materialidad del cuerpo o la indiferencia hacia el cuerpo como realidad material conduce a una contradicción entre el cuerpo como producto del discurso, como una creación del poder históricamente contingente, frente al cuerpo como la fuente prediscursiva del placer y de la resistencia³⁸. El cuerpo en Foucault es a la vez una creación del

³¹ Cfr. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.

³² Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975.

³³ T. Turner, “Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory”, en C. Csordas, (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 32

³⁴ Cfr. B. Waldenfels, “Michel Foucault: Ordnung in Diskursen”, en: *Spuren* Nr. 26/27 (1989), pp. 45-49; o B. Waldenfels, “Michel Foucault. Auskehr des Denkens”, en: M. Fleischer, Hg., *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

³⁵ Cfr. T. Turner, “Bodies and anti-bodies...”, *op. cit.*, p. 40

³⁶ Cfr. R. A. Sánchez Godoy, “El cuerpo dentro de una ontología histórica de nosotros mismos. La aproximación al cuerpo en la obra de Foucault”, en Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, C. (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, p. 258.

³⁷ Cfr. T. Turner, *op. cit.*, p. 28.

³⁸ *Ibid.*, p. 38.

poder y un sujeto de resistencia frente al poder. El principal contrasentido de la concepción de Foucault es que aunque se presente como una posición materialista, resulta que el cuerpo postestructuralista es un cuerpo desmaterializado: “El cuerpo de Foucault no tiene carne; es generado por el poder (él mismo una fuerza inmaterial, como el *mana*) gracias al discurso, y los deseos que comprende su ilusoria subjetividad son ellos mismos los predicados de discursos de poder externos, más que los productos o expresiones metafóricas de una vida interior propia. No es una ficción menos ideal que el cuerpo conceptual de un tótem animal *lévi-straussiano*”³⁹.

Esta dificultad para el reconocimiento de la materialidad del cuerpo es la misma que critica Entwistle en su conocido trabajo sobre el cuerpo y la moda:

“La visión de Foucault niega el hecho de que, por difícil que pueda ser el acceso al cuerpo como campo independiente, nosotros estamos encarnados y contenemos los parámetros de una entidad biológica y que esta experiencia, aunque esté mediatizada por la cultura, es fundamental para nuestra existencia. Los cuerpos no son simples representaciones; tienen una entidad concreta y material, una biología que, en parte, viene determinada por la naturaleza. Los cuerpos son producto de una dialéctica entre la naturaleza y la cultura. Este reconocimiento del cuerpo como un objeto natural no desemboca forzosamente en un biologismo y, de hecho una serie de explicaciones constructivistas sociales reconoce el cuerpo como entidad biológica, pero consideran el modo en que está sujeto a la construcción social (Douglas, Elias, Mauss)”⁴⁰

Como se ha visto hasta aquí, el cuerpo entra en la teoría antropológica y social trascendiendo su determinación meramente biológica, su naturalización, pero, de la mano del post-estructuralismo y del constructivismo social es llevado al otro extremo, es decir, a ser considerado un constructo social, una interpretación de la cultura, una realidad sin densidad biológica relevante. De la determinación por la naturaleza en el primer caso, se pasa, con un movimiento de polarización radical que nos conduce al extremo exactamente opuesto, a sostener una absoluta determinación cultural, que es una de las formas en que, a mi modo de ver, puede “desencarnarse” o “espiritualizarse” el cuerpo en el mundo contemporáneo, entendiéndolo como mera representación, constructo mental o incluso ficción discursiva.

El propio Waldenfels da cuenta de esta dinámica al subrayar, precisamente en una de las *Vorlesungen* contenida en *Das leibliche Selbst*, en particular la titulada “Der Leib als Umschlagstelle”⁴¹, que el cuerpo constituye un lugar de transbordamiento o de intercambio entre naturaleza y cultura, sin dejarse determinar de manera única y exhaustiva ni por la una ni por la otra. Ello permite

³⁹ *Ibid.*, 36.

⁴⁰ J. Entwistle, *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 44. [Tít. orig., *The Fashioned Body*, Polity Press, Cambridge y Blackwell Publishers, Ltd., Oxford, 2000].

⁴¹ B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, op. cit., pp. 246-264.

el desarrollo y la complementariedad de dos perspectivas, que abren sendos campos de experiencia: la perspectiva naturalista (*naturalistische Einstellung*) y la perspectiva personalista (*personalistische Einstellung*). Esa doble perspectiva, sin embargo, también constituye la puerta de entrada a una posible polarización hacia los extremos. En efecto, la naturaleza ambigua del cuerpo implica la posibilidad de una *Selbspaltung*⁴², una “autoescisión”, que se produce cuando una de las dos perspectivas se lleva al extremo y se absolutiza, ya sea una absolutización biológica, por abstracción de los aspectos subjetivos, vivenciales y cualitativos, ya se trate de una absolutización espiritualista, por abstracción de los aspectos materiales, biológicos o pre-culturales. Aunque esta segunda posibilidad podría parecer ajena al mundo contemporáneo, aparentemente dominado por el paradigma de las ciencias de la naturaleza, me parece –como he observado más arriba– que existe cierta correspondencia en las tendencias representacionistas o constructivistas de las teorías sociales y antropológicas postestructuralistas, donde la “realidad material cuerpo” (*Körperding*) parece del todo irrelevante frente a las interpretaciones o las imposiciones de sentido que lleva a cabo la cultura.

3. *El paradigma fenomenológico de la corporalidad para el análisis de la cultura*

Siguiendo explícitamente la inspiración fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, el antropólogo Thomas J. Csordas sostiene que el hecho de nuestra encarnación o corporalidad (*embodiment*) puede ser un valioso punto de partida para repensar la naturaleza de la cultura y nuestra situación existencial como seres culturales⁴³. De este modo, en su propuesta de un punto de partida metodológico para el trabajo en antropología, apuesta por el paradigma de la corporalidad, es decir, no del cuerpo como objeto empírico o como objeto de análisis, sino como el fundamento (*ground*) existencial de la cultura y del yo como *ser-en-el-mundo*, en el sentido que Merleau-Ponty da a su noción de “*être au monde*”⁴⁴. El paradigma fenomenológico de la encarnación (*embodiment*) significa que la experiencia corpórea es el punto de partida para analizar la participación humana en un mundo cultural.

Para Csordas, buena parte de la teorización en antropología es heredera del legado cartesiano, en la medida en que privilegia el conjunto mente/sujeto/cultura en la forma de la “representación”, ya sea formulada en términos de reglas y principios por la antropología social, signos y símbolos por la antropología

⁴² *Ibidem*, pp. 255-257.

⁴³ Th. J. Csordas, “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, en: Id. (ed.), *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 6.

⁴⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 520.

semiótico/simbólica, texto y discurso por la antropología estructuralista y postestructuralista, o conocimiento y modelos por la antropología cognitiva⁴⁵.

Según el mismo autor, la distinción entre “representación” y “ser-en-el-mundo” es metodológicamente crítica porque constituye la diferencia entre entender la cultura en términos de una abstracción objetivada o bien en los términos de una “inmediatez existencial”. La distinción entre “representación” y “ser-en-el-mundo” corresponde a la que hay entre las disciplinas de la semiótica y la fenomenología —esta última mucho menos presente en la literatura antropológica del momento actual. El dominio de la semiótica sobre la fenomenología, y por lo tanto la preocupación por el problema de la representación sobre el problema del ser-en-el-mundo es evidente en la relación entre la distinción paralela de “lenguaje” y “experiencia”, o también en la prominencia de la metáfora de la textualidad en la teoría cultural contemporánea.

Lo que Csordas pretende es situar el cuerpo en una posición paradigmática complementaria al texto. La literatura de las ciencias humanas se halla repleta con referencias al cuerpo como un tipo de “texto legible” sobre el cual la realidad social se halla “inscrita”⁴⁶. En tales descripciones el cuerpo es una criatura de la representación, como en la obra de Foucault, cuya primera preocupación consiste en “establecer las condiciones de posibilidad discursivas para el cuerpo como objeto de dominación”⁴⁷. Este punto de vista contrasta enormemente con el cuerpo entendido como función del ser-en-el-mundo, como en la obra de Merleau-Ponty, para quien la corporalidad, le *sujet incarné*, es la condición existencial para la cultura y el yo.

Para Csordas, el objetivo de desarrollar el paradigma de la encarnación (*embodiment*) no es para suplantarlo la textualidad, sino para ofrecerle un compañero dialéctico. El paradigma fenomenológico de la encarnación o corporalidad puede ser ofrecido como equivalente y como complemento del paradigma semiótico de la cultura como texto⁴⁸. Es cierto que la teoría antropológica, dice Csordas, se halla dominada por el paradigma textualista y representacionalista (Lévy-Strauss, Derrida, Foucault), pero el concepto de experiencia se abre paso y algunos autores han subrayado la fenomenología del cuerpo que reconoce la encarnación como la condición existencial en la que el yo y la cultura se hallan fundados. Toman el cuerpo vivido como un punto de partida metodológico, y no como un mero objeto de estudio.

Csordas señala la existencia en antropología de una tensión entre el punto de vista semiótico/textual del cuerpo como representación y el punto de vista

⁴⁵ Cfr. Th. J. Csordas, “Introduction: the body as representation...”, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁶ *Ibidem*, 12.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Th. J. Csordas, “Somatic modes of attention”, *Cultural Anthropology*, 8 (2), 1993, (pp. 135-156), p. 135.

fenomenológico/corpóreo del cuerpo como ser-en-el-mundo⁴⁹. Como ya se ha dicho antes, el representacionalismo es evidentemente muy notable en la predominancia de las “metáforas textuales”: la realidad social se halla “inscrita en el cuerpo”, y los análisis que se llevan a cabo son formas de “leer el cuerpo”. No se trata de negar el estudio de los signos respecto al cuerpo, sino de hacer lugar a una apreciación complementaria del cuerpo como ser-en-el-mundo en paralelo a la “textualidad” y la “representación”⁵⁰.

Para finalizar, cabe destacar el hecho de que el punto de confluencia entre la fenomenología de la corporalidad, desde la perspectiva filosófica y la antropología de la corporalidad, a través del análisis de la cultura y la sociedad, es la constatación coincidente de que el cuerpo no es sólo un tema entre otros, que se puede abordar objetivamente desde un enfoque exterior, sino que toda tematización, toda experiencia humana y toda constitución de objetos culturales supone la corporalidad y, por tanto, ésta misma se erige en fundamento trascendental y existencial de la experiencia y de la cultura. Ello quiere decir, en definitiva, que el cuerpo no es sólo un elemento del mundo natural o del mundo cultural, sino que el mundo natural y el mundo cultural pueden ser estudiados en tanto que accedemos a ellos corporalmente, los experimentamos y se llenan de significado gracias al comercio con ese complejo sensorio-motriz y afectivo que, como diría Merleau-Ponty, nos inicia en el ser.

Si la filosofía y la sociología constructivistas historializan radicalmente el cuerpo, su imagen, los usos, costumbres, incluso el modo de sentirlo, de padecerlo, de gozarlo, la fenomenología de la corporalidad, por su parte, describe el sujeto corporal, anónimo y abierto a la forma general del mundo, como un cuerpo primordial, anterior a todas las historias de la historia y como su condición de posibilidad misma. Si el constructivismo lleva a cabo una historización radical de la corporalidad, la fenomenología de la corporalidad de inspiración merleau-pontiana desplaza el cuerpo al pre-mundo de la historicidad primordial, al esbozo de la existencia personal, a la esfera pre-personal de la existencia.

Por otra parte, el tema de la corporalidad es un punto de encuentro para fenomenología y antropología, no sólo porque una y otra coinciden en superar o en completar la concepción naturalista o biologista del cuerpo, sino porque el análisis fenomenológico permite resituar la experiencia de la corporalidad más allá de su mera determinación biológica –en lo que coincide ampliamente con la antropología–, pero también más acá de toda caída en un representacionismo o constructivismo mentalista que impida reconocer su densidad y su opacidad matérica, su dimensión pre-personal, su pertenencia, como le gusta citar una y otra vez al mismo Bernhard Waldenfels, a un pasado que nunca ha sido presente⁵¹.

⁴⁹ Th. J. Csordas, “Somatic modes of attention”, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 137.

⁵¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 280.