

El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo

The poetic space in response to the repression of the body

Elizabeth Sánchez-Garay *

Centro de Investigación en Ciencias, Artes y Humanidades (CICAHM), México
bethsang@hotmail.com

Resumen

El surgimiento de la dualidad cuerpo/razón en la Modernidad ha conducido a la concepción del cuerpo humano como una maquinaria que puede ser pulida y mejorada con el fin de potenciar las capacidades racionales del hombre. Esta noción no se restringe al ámbito tecno-científico, sino que forma parte del imaginario colectivo por su ampliada difusión en las industrias culturales. El objetivo del presente artículo es analizar, en primer lugar, las características de esta dualidad. En segundo lugar, sus consecuencias en lo referente al sometimiento del cuerpo en las sociedades modernas y, finalmente, la defensa de las potencialidades corpóreas, desde el logos filosófico y la poesía; en especial, se analizará el poema "Bajo tu clara sombra" de Octavio Paz, donde el acto amoroso se convierte en posibilidad de restituir el tiempo del cuerpo en el encuentro con la otredad.

Palabras clave: Cuerpo; Razón; Modernidad; Poesía, Octavio Paz.

Abstract

The emergence of the body/reason duality in Modernity has led to the conception of the human body as a machine that can be polished and improved in order to enhance the rational capacities of man. This notion does not limit itself technoscientifically, but is also part of the collective imagination due to its expanded distribution in the cultural industries. The objective of this paper is to analyze the characteristics of this duality, its consequences on the submission of the body in modern societies and, finally, the defense of bodily potentials both from the poetry and philosophical logos. The analysis of Octavio Paz's poem "Bajo tu clara sombra" describes the loving act capacity to make restitution of the time of the body as it meets the Otherness.

Keywords: Body; Reason; Modernity; Poetry, Octavio Paz.

* Dra. en Literatura. Investigadora del Consejo Zacatecano de Ciencia y Tecnología, México. Profesora de literatura y arte del Doctorado en Artes y Humanidades, CICAHM.

El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo

1. De la dualidad cristiana a la dualidad moderna

En el interesante ensayo “La Modernidad y el cuerpo” (1995), Agnes Heller menciona que son muchas las promesas de la Modernidad no cumplidas hasta ahora: el dominio del hombre sobre la naturaleza, la posibilidad de crear una sociedad científicamente planeada –como aspiraba el socialismo real–, la extinción de las desigualdades sociales y la reducción de las incertidumbres humanas por el desarrollo del pensamiento racional, entre otros aspectos.

De acuerdo con la autora, de esa larga lista de promesas no cumplidas sobresale la liberación del cuerpo, que se realizaría, según los primeros pensadores modernos, al destruir la dualidad alma/cuerpo que era propia de la teología cristiana. Eso daría cauce a la libertad del hombre.

Sugere es la consideración de Heller sobre la necesaria liberación del cuerpo en la incipiente reflexión moderna, pues con frecuencia suelen realizarse generalizaciones sobre posturas, metas y objetivos de la Modernidad como un todo armonioso y unitario desde sus inicios. Pero así como no todos los ilustrados asumen el optimismo vinculado a la idea de Progreso, a la manera de Condorcet, tampoco unívocamente comparten la primacía de la razón sobre el cuerpo, las pasiones, los sentimientos y la sensualidad.

Para ejemplificar esto, la autora recurre a las ideas del poeta y ensayista romántico Christian Johann H. Heine, quien se refiere a las ingles desnudas de Venus, en el lienzo de Tiziano, como representación del aura emancipatoria de una época y como rechazo al ascetismo cristiano. Así, el pintor radicaliza la posibilidad del cuerpo liberado. También menciona el esfuerzo realizado por Ludwig A. Feuerbach, al vincular la dualidad kantiana y la materia sensorial corpórea, como senda para alcanzar la autonomía política, religiosa y social. Considerado el padre

intelectual del humanismo ateo contemporáneo, ciertamente Feuerbach critica la substitución de lo corpóreo y lo sensible por el espíritu y la razón como propiedades fundamentales del hombre moderno.

Sin embargo, a pesar de compartir el horizonte teórico de la pensadora húngara, sorprende que haya recurrido a las ideas de dos intelectuales decimonónicos como ejemplificación de las incipientes concepciones modernas. En realidad, no era necesario efectuar ese salto histórico para encontrar en algunos de los principales representantes del Siglo de las Luces reflexiones analíticas que otorgan importancia al cuerpo y anhelan su liberación, como parte significativa de la libertad integral del hombre. Voltaire, en la decimotercera carta filosófica, donde comenta y comparte algunas ideas desarrolladas por John Locke –precisamente porque desde su interpretación el teórico inglés rechaza la existencia de ideas innatas y renuncia, entonces, a la pedantería de creer que siempre se piensa–,¹ hace una férrea crítica al cristianismo y a ciertas posturas filosóficas que no sólo promueven la separación de cuerpo y alma, sino que restan grandeza a lo corpóreo. De allí su famosa frase: “Yo soy cuerpo y pienso, no sé más” (Voltaire, 1988: 95).

Diderot, por su parte, enaltece las pasiones humanas –tan denostadas por el cristianismo como fuente del pecado y producto de las repulsivas necesidades corpóreas– precisamente porque son las que producen el placer, porque destruyen prejuicios y porque, a fin de cuentas, todos somos hijos de ellas. Para el autor, no existe oposición entre razón

1 El comentario de Voltaire asume su acostumbrado estilo de hiperbolizar las ideas de los teóricos y los pensadores analizadas por él, con el objetivo de ensalzarlas o denostarlas, según la cercanía o la distancia con las propias concepciones. A eso se debe que radicalice el pensamiento de Locke (1632-1704), quien en realidad supone que el conocimiento se da de dos maneras: por medio de los sentidos y a través de las experiencias de la razón, como sería el caso del juicio.

y pasiones, ya que los deseos, las emociones y los sentidos no perturban un aparente estado neutro de la conciencia, sino que forman parte de toda orientación cognitiva.

Está el caso también de los sensualistas, cuyo principal representante, Condillac, establece que lo perceptible por medio de los sentidos constituye la fuente de conocimiento. Es decir, para él y para otros defensores de esta concepción (Robinet, Cabanis o de Tracy), las ideas son, siempre y sin lugar a dudas, sensaciones transformadas.

Sea como fuere, Heller explica, así, las razones de los modernos para asumir nuevas posturas con respecto al cuerpo:

Los fundadores intelectuales de la Modernidad comprendieron muy bien que la dualidad cristiana, uno de los instrumentos interpretativos más grandes de la historia cultural, había sido inventada con el fin de armonizar dos tareas contradictorias en un acto. Por una parte, es de esa dualidad de donde proviene el carácter pecaminoso del actor humano, atado a su «parte perecedera», el Cuerpo, y no solo produjo esto un axioma ontológico, sino que aportó también de hecho una descripción realista de la política y la ética cristianas. Al mismo tiempo, la dualidad invistió al sujeto cristiano con un componente, el «alma» (en el sentido de pneúma paulino), que era el órgano de comunicación con lo divino y el heraldo de la redención de esta frágil vasija (Heller, 2008: 11).

Ante tal diagnóstico, y con el fin de distanciarse de tales postulados, desde sus inicios hacen los pensadores modernos una clara distinción entre el concepto de alma y la noción de lo espiritual.

Mientras para el cristianismo el alma es lo opuesto al cuerpo (vasija impropia de aquella), para los primeros modernos el cuerpo pasa a ser una morada digna del espíritu, no sólo por considerar que su estructura es superior a otras formas naturales, sino también por ser fuente de inagotable belleza. Además, a diferencia de la teología cristiana que concibe al alma en su individualidad, lo espiritual llega a tener un carácter más amplio e interpersonal para las concepciones modernas, debido a que éste hace referencia a las actividades no ligadas a satisfacer necesidades básicas, así como a las vinculadas con el

pensamiento. Por ese motivo, con el paso del tiempo lo espiritual aparece unido a lo racional o, mejor, la razón se convierte en el espíritu de la propia Modernidad. Es decir, a fin de cuentas el cuerpo también llega a ser desdeñado en nombre de la racionalidad.

La locución latina cartesiana «*cogito ergo sum*» (pienso, luego existo) es quizá la que mejor describe la importancia de la razón en la era moderna. Descartes sostiene, en *Meditaciones metafísicas*, que podemos prescindir del cuerpo, pero no de la mente. También afirma que el pensamiento es independiente del cuerpo y constituye la parte fundamental de todo individuo; a través de él es posible conocer, trascender la realidad y autoabastecerse. La siguiente cita de la *Sexta Meditación* es clarificadora al respecto:

Y por lo tanto, del hecho mismo de que yo conozco con certeza que existo, y que, sin embargo, no encuentro que pertenezca necesariamente ninguna otra cosa a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, posiblemente [...] tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser y existir sin él (Descartes, 1987: 80-81).

En los hechos, el rechazo a la dualidad cristiana da lugar a una nueva dualidad moderna: cuerpo/razón. Ya no es el alma sino la razón (espíritu de la Modernidad) la que asume el papel de tutelaje y control del cuerpo, el cual, a su vez, es considerado un “resto” del yo, algo que puede ser manipulado, estudiado, reprimido; un texto que puede ser leído y “corregido” con el fin de impedir que inhiba el desarrollo de la racionalidad humana.

Es decir, el sometimiento del cuerpo no deviene del carácter pecaminoso que le asigna el cristianismo, o no solamente eso. Sobre todo es resultado de su “imperfección” que limita el despliegue de la razón y que puede ir en contra de

los imperativos económicos y tecnológicos del mundo moderno. Entre paréntesis, de lo anterior se deduce que la coacción del cuerpo se intensifica en aquellas sociedades donde se combina la noción de lo corpóreo como algo obscuro e imperfecto.

2. Utilidad y docilidad del cuerpo humano en el mundo moderno

Este enfoque de la razón, como nueva trascendencia que debe aquietar las necesidades corpóreas (vistas no sólo como secundarias sino también como elementos nocivos para el hombre), ha sido analizada, de manera puntual, por Michel Foucault. Libros suyos como *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, *Vigilar y castigar* o *Historia de la sexualidad* constituyen textos fundamentales para comprender los mecanismos de poder, la relación existente entre poder, saber y discurso, así como la vigilancia, el control y el castigo del cuerpo en las sociedades modernas.

Según Foucault, desde el siglo XVII se llevan a cabo una serie de estudios que permiten el desarrollo del vínculo entre saber y poder, cuyo objetivo es el perfeccionamiento de los métodos para el sometimiento del cuerpo:

Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. El gran libro del hombre máquina ha sido escrito en dos registros: el anatomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo (Foucault, 2005: 140).

Lo que se busca es permitir no sólo la utilidad del cuerpo, sino también su docilidad —entendido esto como sometimiento, utilización, transformación y perfección del cuerpo— en los distintos espacios colectivos (fábrica, escuela, familia), con el fin de “normalizar” el cuerpo individual y el cuerpo social,

de acuerdo a los requerimientos sistémicos y desde una perspectiva homogeneizadora.

Toda aquella manifestación singular o de grupo que no se ajuste a lo considerado como uniforme y reglamentario debe ser corregida por medio del encierro y la puesta en marcha de tratamientos que serán aplicados a los infractores de las normas sociales; como sucede, por ejemplo, con los “locos”. Los esquemas de docilidad no constituyen una novedad, dado que en periodos históricos anteriores el poder también imponía coerciones, prohibiciones y obligaciones al cuerpo. Sin embargo, en la época analizada aparecen aspectos no observados previamente.

En primer lugar, la escala del control: no estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera unidad indisociable, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas a nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo. A continuación, el objeto de control: no ya los elementos, o ya no los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna (...). La modalidad, en fin: implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado y se ejerce según una codificación que retícula con la mayor aproximación el tiempo y los movimientos. A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan una sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar “disciplinas” (Foucault, 2005: 140-141).

De hecho, las ciencias humanas aparecen en el momento en que se decide que el hombre pase a formar parte de los objetos científicos; es decir, cuando llega a ser concebido como un objeto en el que hay que pensar y saber. En cuanto al ámbito médico, el hospital se convierte, desde entonces, en el lugar donde el hombre-objeto es sometido a formas perpetuas de examen para la constitución del conocimiento.

En la Modernidad, desde la perspectiva de Foucault, esta situación se exacerba. Piénsese, por ejemplo, en las clínicas psiquiátricas, donde se estudia y se ejerce control sobre el cuerpo de los individuos considerados locos por los especialistas y, en parte, por los miembros de una sociedad que han hecho suya la categorización de lo que puede llamarse locura, la cual está relacionada con acciones, actitudes y formas de pensar distintas a lo normalizado. Como es de suponer, en una era en que la razón se constituye como potencia fundamental del hombre, la perspectiva negativa del “loco” se incrementa. Un sujeto sin racionalidad “merece” ser encerrado tras los muros del psiquiátrico, medicado de forma constante, violentado física y emocionalmente.

No son pocos los casos en el que la lucidez creativa y la angustia existencial han sido diagnosticadas como locura, acaso porque ponen en entredicho los supuestos valores y progresos de la Modernidad. Ejemplo de ello es la experiencia padecida por Antonin Artaud (1896-1948), poeta, pintor, actor, ensayista y uno de los máximos exponentes del teatro contemporáneo, quien fue encerrado constantemente en psiquiátricos, donde recibió un sinnúmero de descargas eléctricas, con las consecuentes pérdidas de conciencia que minaron su cuerpo y su ser.

Lo vivido por Artaud es emblemático para esta reflexión, debido a que, precisamente, él desarrolló un lenguaje del cuerpo que abría cauce a todo lo reprimido: lo intensamente gestual, cargado de agitaciones, sacudidas, sobresaltos y convulsiones en el ámbito teatral. Es decir, desarrolló una forma de expresión artística que no correspondía a lo establecido por el canon ni a lo consentido en el imaginario social. Como señala Jorge Juanes, tanto en su vida como a sus puestas en escenas y en su escritura desvanecida, Artaud, al intentar el reencuentro entre cuerpo y espíritu, con el fin de restaurar el diálogo con la fuerza primigenia, antropocósmica, se enfrentó de radical manera al discurso absoluto de la racionalidad moderna y al “mundo enfermo que oculta su malestar tras el velo de lo normal, lo sano y lo bien portado” (Juanes, 2003: 22). En ese sentido, su vida recuerda las palabras de Cioran, quien decía que sólo los espíritus agrietados tienen aberturas al más allá y a Artaud no se le perdonó que encontrara esa hendidura. La multiplicidad de electroshocks recibidos fue la manera en que la psiquiatría buscó convertirlo en la nada, en concordancia total con el diagnóstico académico de Foucault.

Ahora bien, si analizamos las sociedades contemporáneas podría parecer paradójica, cuando no contradictoria, la idea del cuerpo negado con la exaltación del cuerpo perfecto que se observa en nuestros días, y que ha dado lugar a un importante mercado que ofrece tratamientos, (alimenticios, hormonales, dermatológicos), cirugías estéticas y prótesis que prometen juventud y belleza, de acuerdo a la moda impuesta por las industrias culturales, proceso en el que también tiene incidencia el mismo desarrollo de tecnológico e informático que subraya el carácter imperfecto del cuerpo frente a la perfección de la ciencia y la técnica. En la actualidad, como señala Miguel G. Ochoa: “Persona y cuerpo son escindidos dentro de este proceso de automatización acelerada de la carne. Desprendido del soporte subjetivo, el cuerpo se transforma en mecanismo, es decir, se torna objeto de intervenciones médicas, quirúrgicas y tecnológicas” (Ochoa, 2010: 94).

Esta aparente paradoja es explicada por David Le Breton, reconocido sociólogo y antropólogo francés, autor de los libros *Corps et sociétés*, *Anthropologie du corps et modernité*, *Passions du risque*, *La sociologie du corps*, *Des visages* y *La Chair à vif*, entre otros. Desde su punto de vista, el cuerpo exaltado “limpio, liso, neto, joven, seductor, sano, deportivo” (Le Breton, 2008: 132), no es el cuerpo en el que vivimos, sino un cuerpo rectificado, redefinido. Es el cuerpo “pensado como materia indiferente, simple soporte de la persona” (Le Breton, 2007: 19). Es decir, no ha perdido vigencia la idea de que lo corpóreo constituye un accesorio de la presencia, un borrador a corregir por su imperfección, una especie de recipiente que requiere ser modelado en función de la voluntad individual y de las necesidades sistémicas. En entrevista realizada por Elisabeth Gilles, el sociólogo galo sostiene que la dualidad cuerpo/razón ha dado paso al dualismo cuerpo/persona, en el mundo contemporáneo:

Pienso que el dualismo contemporáneo no opone el cuerpo al espíritu o al alma, sino al hombre con su cuerpo. Por eso hablo de un “alter ego”. (...) Las facciones radicales de la cibercultura americana van aún más lejos en este dualismo. Consideran que el cuerpo es despreciable en estos momentos en que podemos comunicarnos en cuestión de segundos de un extremo al otro del mundo. Nos hace perder el tiempo, enferma, está abocado al envejecimiento, a la muerte,

etc. A sus ojos es un fósil, un anacronismo. Por eso sueñan con la posibilidad de que el espíritu humano pueda ser archivado en un disco de ordenador, volcado en Internet, es decir, piensan en la erradicación de la carne a favor de innumerables prótesis informáticas (Gilles, 2000).

De esta manera, el proceso de racionalización instrumental, donde la técnica y los procesos productivos han cumplido un papel fundamental para domeñar lo carnal del individuo, ha significado, de acuerdo con el autor, la ruptura del sujeto consigo mismo, pues queda establecido que el hombre posee un cuerpo, más que ser un cuerpo. A esta ruptura se añade, también, la separación del hombre con respecto a los otros y al cosmos:

(...) El cuerpo en la sociedad medieval y a *fortiori* en las tradiciones del carnaval, no se distingue del hombre como sucederá con el cuerpo de la modernidad, entendido como factor de individuación. Lo que la cultura del medioevo y del renacimiento rechaza, justamente es el principio de la individuación, la separación del cosmos, la ruptura entre el hombre y el cuerpo. La retirada progresiva de la risa y de las tradiciones de la plaza pública marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada, como marca de distinción entre un hombre y otro (Le Breton, 2008: 31).

Asimismo, Jean Baudrillard, en *El otro por sí mismo*, menciona que como parte de los rituales de la transparencia del mundo actual no sólo se ha sometido lo corpóreo, sino que, incluso, el cuerpo se presenta únicamente como presencia objetual, como pornografía pura que inhibe el juego de la mirada que intenta captar aquello que permanece oculto a la vista. De esa forma, al desgarrarse el velo de lo invisible, se pierde el estímulo de la imaginación y la posibilidad de desentrañar un misterio. Recordando la noción de la estética de la descarnación, mencionada por Octavio Paz en algunos de sus ensayos, el pensador francés considera que el cuerpo aparece, entonces, sin la chispa de una ausencia posible:

La fascinación es la pasión descarnada de una mirada sin objeto, de una mirada sin imagen. Hace mucho tiempo que todos nuestros

espectáculos mediáticos han franqueado el muro de la estupefacción. Una exacerbación vitrificada del cuerpo, una exacerbación vitrificada del sexo, una escena vacía en la que no sucede nada, y que, no obstante, llena la mirada (Baudrillard 1998: 28).

Para ejemplificar esto, el autor recuerda una escena observada por él durante una exposición hiperrealista en Beaubourg, donde se exhibían maniqués desnudos en posiciones banales sin nada que sugerir, pero realizados de forma tan perfecta que daba la impresión de estar ante la presencia de personas reales. Lo que más le llamó su atención fue que la gente se detenía para observar de manera minuciosa los poros de la piel o los pelos del pubis de esas esculturas, no por curiosidad sexual sino para comprobar “la textura infinita de lo real” (Baudrillard 1998: 29), ya que, en los hechos, nada había que ver en aquella transparencia del cuerpo sin secretos.

En ese sentido, la fascinación por la objetividad pornográfica del mundo también también ha afectado al arte moderno –como pudo comprobar en la actitud del público en la exposición a la que él había asistido–, donde la desmesura de lo sexual lleva a la propia descalificación de la sexualidad, al tiempo que la desmesura de lo visible lleva a la degradación de la imagen. Así, tanto en el ámbito del arte como en el de la sexualidad hay un alejamiento del deseo, el cual es sustituido por la contaminación de la transparencia absoluta.

Esto recuerda el extraordinario libro de relatos *Las cósmicas* de Italo Calvino (1993),² donde el autor recrea el mito de la Creación, a través de las metamorfosis del protagonista Qfwfq, quien posee la edad del universo. Sobre todo en el cuento *La*

² En cada cuento, Qfwfq asume distintas formas que muestran las mutaciones de las especies desde el origen de la vida. En “La espiral” aparece como un molusco informe con la única conciencia de “estar allí”, hasta que descubre la existencia de otros seres iguales a él y, sobre todo, la existencia de “ella”. Nace, así, el apremiante anhelo de crearse una forma única e inconfundible. Es entonces cuando Qfwfq se pone a segregar material calcáreo y crea una concha como posibilidad de expresarse a sí y de pensarla a ella, de ser para ella a través de ese caparazón de concha enroscada en una espiral. A diferencia de los supuestos científicos darwinistas, el caparazón no surge del instinto de supervivencia, sino del amor y del deseo que reclaman la singularidad. Asimismo, con el advenimiento de la coraza comprende Qfwfq que su anhelo –del que surgen incluso rayas de colores que atraviesa la espiral– no sólo lo han cambiado a él; también ha transformado la forma del mundo porque ahora hay nuevas conchas y espirales y colores capaces de construir imágenes visuales que traerán con el tiempo los ojos para admirarlas.

espiral, el escritor sugiere que es la fuerza del deseo de la forma lo que posibilita el nacimiento de algo todavía inexistente. En ese sentido, si el deseo crea la forma, ¿qué sucedería con la forma sin deseo? Ello inevitablemente remitiría, como señala Baudrillard, a la nada.

Sin embargo, según el teórico francés, esto deviene de un proceso más amplio que incluye la purificación tecnológica del cuerpo, a través de una biopolítica que busca la asepsia de lo corpóreo, de similar manera al niño de la burbuja, quien es protegido de posibles contagios por el espacio artificial creado para él como sustituto de las defensas naturales del ser humano. Eso, que los científicos llaman progreso, es, en realidad, un proceso de control social, orientado a exterminar todo aquello que altera el universo de la transparencia: “Desposeído de sus defensas, el hombre pasa a ser eminentemente vulnerable a la ciencia. Desposeído de sus fantasías, pasa a ser eminentemente vulnerable a la psicología. Liberado de sus gérmenes, pasa a ser eminentemente vulnerable a la medicina” (Baudrillard, 1998: 32-33).

Pese a este diagnóstico desolador, es importante señalar que hay ámbitos filosóficos, artísticos, literarios y poéticos donde el cuerpo adquiere un estatuto relevante, al menos tan importante como la razón o el espíritu. Sobre todo, en el poema “Bajo tu clara sombra” de Octavio Paz, que analizaremos más adelante, en el deseo nunca satisfecho de descifrar el enigma del cuerpo del ser amado, la pasión descarnada –comentada por Baudrillard– cede su lugar al encuentro de la presencia humana.

3. Reivindicación de lo corpóreo desde el logos filosófico y la poesía

Quizá el gran crítico de la dualidad cristiana alma/cuerpo y de la dualidad moderna razón/cuerpo es Friedrich Nietzsche. En *Así habló Zaratustra* hay constantes referencias a la importancia del cuerpo por sus posibilidades expresivas, por su capacidad para liberar energía y, sobre todo, porque en el cuerpo se engendra la pulsión vital. Negar al cuerpo, sostiene el autor, es negar la existencia misma: “Cuerpo soy yo y alma –así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?” (Nietzsche, 1999: 60), se pregunta Zaratustra. Además, en el apartado “De los poetas”, dice el personaje: “desde que conozco mejor el cuerpo (...) el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’ es también solo un símbolo” (188).

La preeminencia de la razón y la orientación de las acciones al fin útil en las sociedades modernas han llevado, desde la perspectiva de Nietzsche, a resistir el placer del cuerpo como liberación energética que aligera nuestra existencia. De ahí la insistencia en *Así habló Zaratustra* de relacionar danza y levedad, por lo que podría decirse que el baile permite al hombre desprenderse del actuar rutinario que pesa como una loza sobre la capacidad creadora. Por eso el dios del personaje baila, porque se ha despojado del peso de la culpa, del rechazo del cuerpo y de todo aquello que niega la parte carnal del hombre y de sus sentidos.³

Pero es en el siglo XX cuando la crítica a la negación del cuerpo se ha exacerbado, a través de las reflexiones realizadas por autores como Marcuse, Sartre, Bataille, los llamados filósofos posmodernos –Lyotard y Vattimo– y, como ya hemos mencionado, Michel Foucault.

En esa misma tesitura, Remo Bodei, en el libro *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza felicidad: filosofía y uso político*, menciona que si se rescatara la importancia de lo corpóreo, la pasión aparecería “como la sombra de la razón misma, con una construcción de sentido y una actitud ya íntimamente revestida de una propia inteligencia y cultura, fruto de elaboraciones milenarias, mientras la razón se manifestaría, a su vez, ‘apasionada’, selectiva y parcial, cómplice de aquellas mismas pasiones que dice combatir” (1995: 10). Desde esta perspectiva, se podría observar, entonces, lo improcedente de concebir la pasión como forma de engeguamiento.⁴

Sobre todo a partir de Nietzsche, y más allá de la voluntad ascética promovida por la filosofía cartesiana y otras afines, se ha gestado una forma de pensamiento paradójica y experimental, que lejos del pensar deshumanizante y desapasionado comparte la aventura del juego carnal, el amor por el misterio de lo corpóreo, la indivisibilidad del ser.

3 “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez –él hace caer a todas las cosas. No con cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez! He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio mío”. (Nietzsche, 1999: 70-71)

4 ¿Valdría la pena vivir –se pregunta Bodei– si no probásemos alguna pasión, si tenaces e invisibles hilos no nos atasen con fuerza a cuanto –por diverso título– no llega al ‘corazón’, y cuya pérdida tememos? La total apatía, la falta de sentimientos y de re-sentimientos, la incapacidad de alegrarse y de entristecerse, de estar ‘llenos’ de amor, de cólera o deseo, la misma desaparición de la pasividad, entendida como espacio virtual y acogedor para la presentación del otro, ¿no equivaldría tal vez a la muerte? (1995: 11).

Sin embargo, incluso esta línea reflexiva se ve en la necesidad de pensar el cuerpo desde una perspectiva conceptual, a partir de la cual pudiesen ser definidas aquellas nociones sobre las cuales se piensa. Sólo así sería posible generar un proceso dialógico.

Dicho en otros términos, desde la reflexión sistemática no puede expresarse el cuerpo, sin ver limitada la pluralidad de sentidos que en él se despliegan, pues el concepto se crea a partir del abandono de lo individual y, por tanto, lo corporal queda expulsado en el mismo proceso de abstracción. La conciencia puede pensar el cuerpo, pero, al hacerlo, destierra las propiedades estéticas y eróticas de la carnalidad para, precisamente, encumbrar la idea.

Acaso para hablar del cuerpo desde su propia intimidad sea necesario, entonces, deslizarse a espacios artísticos, literarios y poéticos. Como señala Milan Kundera, a semejanza de Penélope, los escritores destejen noche a noche lo que los teólogos, filósofos y sabios tejen día a día (Kundera, 2004: 177). Al referirse a la novela, menciona que ésta se orienta a destruir los caminos seguros de las causas y los efectos para dejar que el pensamiento pueda vagabundear en búsqueda de la más absoluta libertad, con el fin de abrir espacios a lo in-aprehensible, a aquello desairado por los discursos de la Verdad: sensaciones, sentimientos, pasiones, interioridad.

Mas el escritor checo hace una precisión: su crítica se orienta a los tratados filosóficos que intentan domeñar las ideas fugaces para apresarlas en lerdos y pesados análisis que inhiben el pensar danzante y ligero. No es el caso de Nietzsche, quien rechaza de magistral manera la preconcebida idea de que todo verbo debe tener un sujeto. En lugar de decir “Yo pienso”, Nietzsche confiesa que los pensamientos llegan a él repentina e intempestivamente, invitándolo a recorrer las sendas de lo desconocido, de manera similar –concluye Kundera– al proceder de la narrativa: “El pensamiento auténticamente novelesco [...] siempre es asimétrico; indisciplinado; está próximo al de Nietzsche; es experimental: fuerza brechas en todos los sistemas que nos rodean (Kundera, 2004: 187).

También en la poesía pueden afirmarse las razones del cuerpo, porque tanto en el poema como en el cuerpo se expresan la singularidad de lo existente y las metamorfosis de lo sensible en el momento preciso en que ello ocurre. Lejana al pensamiento metódico o racional, la poesía de la carne es afirmación y duda,

imagen y sensación; ella explora lo específicamente corpóreo desde infinidad de perspectivas y, en ese sentido, como diría Heidegger, protege al hombre del olvido del ser.

Desde la perspectiva de María Zambrano, la filosofía parte de un método, camina guiada por él. En cambio, el poema constituye la unidad encarnada porque no renuncia a nada: “ni a una criatura, ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja” (Zambrano, 1996: 19).

Algo similar sostiene Octavio Paz, quien considera que incluso ese hablar del cuerpo sólo es posible a través de la poesía. Por eso insiste, en varios de sus ensayos, que es en el arte poético donde se reconcilian lo carnal y lo espiritual, la imaginación y el sentido corporal, la heterogeneidad y la unicidad primigenia del ser. Por el contrario, el razonamiento filosófico o científico, en tanto procede por medio de generalizaciones y abstracciones, mutila la vida, dado que no puede abarcarla en toda su riqueza.

Precisamente, la obra del escritor mexicano (1914-1998) insiste en la indivisibilidad del cuerpo y del ser para destruir las dualidades cristianas y modernas. A diferencia del pensamiento occidental que ha optado por el no-cuerpo, la poesía suya propone el reconocimiento de sí a través del cuerpo de la amada, como promesa de elucidar el “nosotros”. Asimismo, en *Conjunciones y disyunciones* menciona que el tiempo moderno, lineal y lanzado hacia el futuro, es el tiempo del no-cuerpo que busca someter tanto a la naturaleza como a los instintos; es decir, es un tiempo de automutilación. Pero él concibe la posibilidad de restituir el tiempo del signo cuerpo en el presente, en el instante mismo del acto amoroso, en el tiempo carnal. Entonces, “nuestros ojos incrédulos serán testigos del despertar y vuelta a nuestro abyecto mundo de esa realidad, corporal y espiritual, que llamamos *presencia humana*” (1991: 177).

De manera especial, el poeta da forma en “Bajo tu clara sombra” (1935), aparecido en el libro *Libertad bajo palabra* (1935-1958), a la idea de que el ser es otredad. Importante es destacar que en este poema aparece con nitidez la influencia que ha tenido Oriente sobre el autor. Ya en la primera parte se encuentran entretejidas las correspondencias de los cuerpos con Eros y con el Universo: plenitud y luminosidad, comunión con un absoluto que no posee nombre, cuerpos reencontrados como parte de la naturaleza y de sus elementos: la sombra de la

amante representa la tierra y en la vivencia de él se unen el fuego y el aire:

I

Bajo tu clara sombra / vivo como la llama al aire, / en tenso aprendizaje de lucero (Paz, 2009: 81).

En esa fusión de él con ella, con el mundo y consigo mismo inicia el aprendizaje del poeta, distante de la conciencia de Occidente que se ha caracterizado por distinguir “esto de aquello” (acaso por el horror hacia lo “otro”), en lugar de decir: “esto es aquello”, “tú eres aquello”.

Es el encuentro amoroso de dos cuerpos el que diluye la ruptura del hombre con el otro, con el cosmos y con el sí mismo, enunciada por Le Breton como característica de la Modernidad y comentada líneas arriba. Pero esta unificación no remite a una trascendencia divina ni a una esencia más allá del mundo y lo terrenal, sino a la creación de un tiempo nuevo que hace sensible la gozosa señal que yace oculta en la parte carnal del hombre.

II

No vio nacer al mundo, / mas se enciende su sangre cada noche / con la sangre nocturna de las cosas / y en su latir reanuda / el son de las mareas / que alzan las orillas del planeta, / un pasado de agua y de silencio / y las primeras formas / de la materia fértil.

Tengo que hablaros de ella, / de su fresca costumbre / de ser simple tormenta, rama tierna (Paz, 2009: 82).

En este poema, Paz rehuye al artificio verbal para transmitir el despliegue de los sentidos. Además, el recurso de metáforas de la naturaleza, como representación del cuerpo de los amantes, tiene el cometido de fundir vida y tierra. En la savia de la mujer está simbolizada la existencia; en la piel de barro y de diamante, de él, la vastedad de la tierra.

En la tercera parte, el acto amoroso, como el acto poético, es un espejo que refleja la identidad perdida de ambos, más allá del proceso de individuación. Por eso le dice a la amada que se desnude de sí y llueva en sí misma, pero antes

de concluir su canto le pide que se reconozca en el cuerpo de él, porque “tú eres yo”.

III

Toca tu desnudez en la del agua, / desnúdate de ti, llueve en ti misma, / mira tus piernas como dos arroyos, / mira tu cuerpo como un largo río, / son dos islas gemelas tus dos pechos, / en la noche tu sexo es una estrella, / alba, luz rosa entre dos mundos ciegos, / mar profundo que duerme entre dos mares.

Mira el poder del mundo: / reconóctete ya, al reconocermte (Paz, 2009: 83).

Como ya he comentado, distintas conciliaciones aparecen en “Bajo tu clara sombra”: los cuerpos de los amantes, los elementos de la naturaleza; el yo, el otro y el cosmos; la vida y la tierra. Pero es en la cuarta parte, sobre todo, cuando el acto amoroso se funde con el ritmo poético. Ambos generan expectación, suscitan un anhelo, inducen al deseo de no cesar ante el temor de sentir que algo se ha roto. En *El arco y la lira* dice Octavio Paz que el ritmo coloca al hombre en una actitud de espera; es un ir hacia algo, es un tiempo original. Lo mismo sucede en el acto sexual. Como el ritmo, éste engendra en la pareja una disposición de ánimo que sólo será calmada cuando algo sobrevenga: la unión plena de cuerpos y de ser.

El ritmo amoroso de los amantes y el ritmo poético constituyen, entonces, una posibilidad de elucidación lo que somos “nosotros”, pues el ritmo, menciona el poeta mexicano, “es la manifestación más simple, permanente y antigua del hecho decisivo lo que nos hace ser hombres: ser temporales, ser mortales y lanzados siempre hacia ‘algo’, hacia lo ‘otro’: la muerte, Dios, la amada, nuestros semejantes” (Paz, 1972: 60).

IV

Un cuerpo, un cuerpo solo, sólo un cuerpo, / un cuerpo como día derramado / y noche devorada; / la luz de unos cabellos / que no apaciguan nunca / la sombra de mi tacto; / una garganta, un vientre que amanece / como el mar que se enciende / cuando toca la frente de la aurora; / unos tobillos, puentes del verano; / unos muslos nocturnos que se

hunden / en la música verde de la tarde; / un pecho que se alza / y arrasa las espumas; / un cuello, sólo un cuello, / unas manos tan sólo, / unas palabras lentas que descienden / como arena caída en otra arena (Paz, 2009: 83-84).

En la parte última del poema, Paz vuelve a unir en una misma imagen a la mujer y a la tierra, al tiempo que Eros fluye en el vibrante río de ambos. La realidad colmada se presenta en su plenitud porque ya no hay lugar para el "quizá" de un posible tacto prolongado. El deseo vuelto acto revela a los amantes una nueva identidad de aquello que parecía irreductible. En ese sublime, pero terrenal momento, la amada se convierte para él en inspiración poética y gozo carnal, alimento y vida, tiempo y muerte. El poema condensa el acto que lo propicia.

V

Deja que una vez más te nombre, tierra. / Mi tacto se prolonga / en el tuyo sediento, / largo, vibrante río / que no termina nunca, / navegado por hojas digitales, / lentas bajo tu espeso sueño verde.

Tibia mujer de somnolientos ríos, / mi pabellón de pájaros y peces, / mi paloma de tierra, / de leche endurecida, / mi pan, mi sal, mi muerte, / mi almohada de sangre: / en un amor más vasto te sepulto (Paz, 2009: 84-85).

Así, el acto amoroso -como sucede con la creación artística- es una experiencia esencial porque se sitúa en el horizonte de ser en el mundo, porque el amante poeta convierte su cuerpo en un caudal de experiencia estética.

En este poema, la palabra poética y el acto amoroso constituyen, ambos, un juego de alteridades dialogantes, donde el ser del cuerpo se re-figura en el encuentro con el otro, en un acontecimiento irremplazable, inédito, efímero: cuerpo y poema no descifran el enigma, lo potencian y protegen.

Ahora bien, es necesario señalar que si a la poesía no le es dado, precisamente por su vocación para expresar las emociones del cuerpo en su individualidad, construir un discurso capaz de mostrar las pérdidas del destierro de lo carnal, entonces se hace indispensable, en concordancia a lo señalado por Kundera, no desdeñar aquel pensamiento filosófico y

experimental, a partir del cual es posible pensar lo corpóreo atribuible a la condición humana: el placer, el dolor, la pasión, lo erótico.

Mientras la poesía es el habla del cuerpo singular, su íntimo resguardo, la filosofía intempestiva otorga al pensamiento corpóreo la dignidad negada en la Modernidad, a la manera en que lo hacen Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida y Blanchot, entre otros. Ambas se afanan por liberar al cuerpo de los dictados de la razón, de la voluntad ascética y de los verdugos de los instintos vitales.

Incluso, en este fecundo diálogo es indispensable incluir a quienes han realizado o realizan el afanoso trabajo de desentrañar las formas utilizadas para reprimir el cuerpo y domeñarlo desde los hilos del biopoder, la biopolítica, el aparato tecnocientífico. Sin los minuciosos e incisivos análisis realizados por autores como Foucault, Baudrillard o Le Breton, difícilmente podrían conocerse, a profundidad, los deshumanizados métodos empleados para manipular el cuerpo humano, con fines netamente instrumentales.

A manera de conclusión, podría afirmarse que la poesía, como unidad encarnada del ser; el pensamiento intempestivo, ajeno a la racionalidad cosificante, y las posturas teóricas y críticas de las tecnologías del cuerpo constituyen vías de iluminación, orientadas a redimir lo específicamente carnal, en oposición a los diseñadores, promotores y custodios del hombre-objeto.

Bibliografía

- BAUDRILLARD, J. (1998) *El otro por sí mismo*. México: Grijalbo.
- BODEI, R. (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Trad. de Isidro Rosas. México: Fondo de Cultura Económica.
- CALVINO, I. (1993) *Le cosmicomiche*. Milano: Oscar Mondadori
- DESCARTES, R. (1987 [1641]) *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. y notas de E. López y M. Graña. Madrid: Gredos.

- FOUCAULT, M. (2005 [1975]) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón. México: Siglo XXI Editores.
- GILLES, E. (2000) "David Le Breton: el sentido del cuerpo". Disponible en: http://www.tendencias21.net/David-Le-Breton-El-sentido-del-cuerpo_a69.html. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- HELLER, A. (1995) "La modernidad y el cuerpo", en: Heller, A. y Ferenc, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Trad. de José Manuel Álvarez. Barcelona: Península.
- JUANES, J. (2003) "Artaud y el teatro de la crueldad", en: Sánchez, E. (coord.), *Vanguardias y neovanguardias artísticas: un balance de fin de siglo*. México: Plaza y Valdés.
- KUNDERA, M. (2004) *El arte de la novela*. Trad. de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde. Barcelona: Tusquets.
- LE BRETON, D. (2007) *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. Trad. de Ociel Flores Flores. México: La Cifra Editorial.
- _____ (2008) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Trad. de Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión.
- NIETZSCHE, F. (1999 [1892]) *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- OCHOA, M. (2010) "La modernolatría futurista: cuerpo y estética dinámica en: Ochoa, M. (coord.) *Cuerpo y modernidad. Arte y biopolítica*. México: Plaza y Valdés.
- PAZ, O. (1972) *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991) *Conjunciones y disyunciones*. México: Joaquín Mortiz.
- _____ (2009) "Bajo tu clara sombra" en: *Libertad bajo palabra*, Madrid: Cátedra.
- VOLTAIRE. (1988 [1733]) *Cartas filosóficas*. Trad. de Fernando Savater. Madrid: Alianza Editorial.
- ZAMBRANO, M. (1996 [1939]) *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Citado. SÁNCHEZ-GARAY, Elizabeth (2015) " El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo " en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 34-44. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/344>.

Plazos. Recibido: 02/11/2014. Aceptado: 04/08/2015.