

EL LUGAR DEL CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA INTIMIDAD

Introducción

El pensamiento tomista brinda respuestas a los planteos más profundos del hombre y su quehacer. Para mostrarlo, se partirá de una introducción en la que se busca despertar el interrogante sobre el predominio de la exterioridad en el cine como manifestación artística y social. De este modo se tomará como punto de partida un hecho cultural para llegar luego a un análisis sobre la necesidad de superación desde una antropología de la intimidad.

Desde la tragedia griega al cine actual la tecnología y sofisticación en la forma de representar las emociones humanas han evolucionado acorde a los cánones artísticos y pautas culturales propios de cada época y realidad social. Para Aristóteles, tal como lo afirma en la Poética (427-347 a.C.), el arte es imitación (mimesis) de la naturaleza. Según Platón el arte es una actividad reducida a producir imitaciones de imitaciones, copias de la realidad sensible, a su vez imagen del mundo de las ideas.

En cambio Aristóteles no tiene una visión tan negativa y especialmente sostiene que la producción artística no imita lo que ha sucedido realmente, como piensa Platón, sino aquello que puede suceder. (Sani, 2002). No representa lo verdadero sino lo verosímil, el arte no describe lo particular sino lo universal, y es más noble y más filosófica que la historia. La historia describe lo que le ha sucedido a un personaje determinado, en un cierto tiempo y en un cierto lugar. El arte en cambio imita las cosas que podrían acontecer a todos en todo tiempo. Por lo tanto, el arte describe personajes y pasiones ejemplares. El arte nos hace conocer el espíritu humano, la diversidad de los caracteres, la lógica profunda de nuestras acciones.

Para Aristóteles la tragedia posee una función educativa, de purificación, es decir, una función catártica. La tragedia ideal debe suscitar dos emociones fundamentales: piedad (eleos) y temor (phobos). Durante una representación teatral se experimenta piedad, compasión cuando se presencia el sufrimiento no del todo merecido del prójimo, y se experimenta temor cuando el desventurado personaje es parecido a nosotros. Sani señala que sobre el significado de esa catarsis hay distintas interpretaciones, para algunos autores se opera una purificación de las pasiones sublimándolas, representándolas en su esencia universal, poniendo entre paréntesis lo que tienen deteriorado en la vida cotidiana.

Para otros intérpretes la catarsis operada es una purificación *por* las pasiones. Cada hombre en la vida real está propenso a la emotividad y a menudo es movido por la piedad y el temor. La función escénica provoca en el alma del espectador tales emociones, pero de modo ficticio a través de la identificación del espectador mismo con los protagonistas de la tragedia. Así, viviendo artificialmente la piedad y el temor se descargan y se experimenta placer. En cierto sentido concluye Sani, la tragedia tiene un fin terapéutico. (Sani, 2002, p95). Este mismo fin puede ser perseguido por el cine en tanto manifestación artística. También sobre este aspecto encontraremos distintas interpretaciones. Algunos lo consideran como mero entretenimiento o industria de la evasión, algo emocionante, glamoroso, para otros como Muñoz García, puede llegar a ser una “*fuentespléndida de saber antropológico*” (Muñoz García, 2003, pág.23). El cine apela a nuestras emociones pero si está bien hecho puede además llevarnos a reflexionar y cumplir una auténtica tarea educadora. Claro que no siempre productores, directores y artistas se esmeran por cumplir con esta función. Al igual que en la tragedia griega el cine podría ayudarnos a comprender las claves del misterio que es el hombre abordando las preguntas más profundas de su existencia: ¿Quiénes somos? ¿Para qué vivimos? ¿Cuáles son los horizontes que dan sentido a nuestra existencia?

De todas las formas posibles de análisis que podríamos abordar en la diversidad de géneros y temáticas desarrolladas por el cine actual, nos centraremos en el modo de tratar el cuerpo respondiendo de este modo al tema de la Semana Tomista que este año nos convoca. El cine posmoderno contiene todos los elementos que caracterizan a una cultura llamada posmoderna: el predominio de la imagen, el juego de nuevas formas estéticas, el reciclaje de viejos temas, la exaltación de los sentidos y del hedonismo rayando en la pornografía. Los temas y personajes clásicos vuelven a la pantalla, tal es el caso de películas como *Troya*, *Alejandro Magno o 300*, pero bajo el nuevo criterio de revisionismo histórico y así es que, conforme a los cánones posmodernos, lo humano aparece demasiado humano. Se buscó desacralizar lo santo como en el caso de *Francesco o Juana de Arco*, donde se muestra a los santos como seres de carne y hueso, exaltando las debilidades humanas al mismo tiempo que ocultando las experiencias místicas. Se muestra la homosexualidad como práctica más frecuente de la que podríamos imaginar. En todos estos casos las escenas son lo más explícitas posibles no dejando lugar a la suposición ni a la imaginación.

En la película *300* se recuerda la batalla en el paso de las Termópilas. Leónidas encarna los valores y virtudes de un auténtico líder: la fuerza, la valentía, la fe en los

dioses y en si mismo. Lucha por ideales nobles como dar la vida por su patria, él mismo dirige el combate, está junto a sus hombres y la pertenencia a la patria es motivo de orgullo para todos. Con sólo 300 hombres está dispuesto a enfrentar a los persas, viejos enemigos de Esparta y de toda Grecia. Su lucha es por una causa imposible pero no están dispuestos a rendirse, conservan la esperanza, buscan el honor, el deber y la gloria. Leónidas sólo pide a cambio una cosa: ser recordado, él y sus hombres, no morir en el olvido.

Las virtudes y valores de Leónidas serán sin embargo presentados en un film cuyas escenas hieren la sensibilidad del espectador por su alta dosis de violencia y de sexo explícito. La debilidad de los antagonistas de Leónidas aparece mostrada con una total ausencia del sentido del pudor. El cuerpo aparece como objeto de deseo y de placer pero también como medio para templar y fortalecer el carácter a través de ejercicios y castigos corporales. Un tema que podría haber sido tratado con profundidad, llevando a la reflexión sobre el sentido de las virtudes más básicas y elementales del ser humano, queda desdibujado por el exagerado predominio de la exterioridad humana. En oposición a dicho predominio en las distintas manifestaciones culturales, la Antropología Filosófica, y con ella la Filosofía Social, reciben un aporte muy valioso desde la llamada Antropología de la intimidad.

Qué es la Antropología de la intimidad

Según Sellès (Sellés, J F, 2006) en el marco de la filosofía moderna preponderantemente racionalista, la Antropología puso el acento en la operatividad humana, mientras que en el contexto de la filosofía contemporánea preponderantemente voluntarista lo puso en la operatividad volitiva. El Idealismo absoluto de Hegel generó muchas reacciones y muchas de ellas cayeron en otro extremo igualmente reduccionista, tales como el materialismo, el positivismo, el utilitarismo. Reacciones que a su vez provocaron otras tales como el vitalismo, el ontologismo de Rosmini, el tradicionalismo, el espiritualismo o el existencialismo de Kierkegaard. Múltiples respuestas tan diversas entre sí como diverso es el panorama del siglo XX y comienzos del siglo XXI por el cual transitamos. Lo cierto es que la visión de unidad del ser humano se quebró pero al mismo tiempo hubo ingentes esfuerzos por recuperarla.

Sin embargo vivimos una época de confusión en la que conviven desde propuestas teóricas reduccionistas, sincretistas, hasta un eclecticismo híbrido que intenta una confluencia forzosa de corrientes opuestas desde un marcado relativismo. Así como

el imperio de la imagen parece signar las culturas posmodernas, emerge consecuentemente el imperio de la exterioridad y el del pluralismo en el ámbito de los principios teóricos y de las convicciones.

Pero es precisamente en estos momentos de confusión cuando también cobran fuerza propuestas serias que nos hablan de la recuperación de la persona y del descubrimiento de la intimidad. Los antecedentes se encuentran en ciertas formas de existencialismo, en la fenomenología de corte realista como la de Edith Stein, en el neotomismo, en la filosofía del diálogo (Buber, Lévinas), en Cornelio Fabro y en el personalismo. (Sellés,2006) Una propuesta más acabada es la que intenta la llamada Antropología Trascendental elaborada por Leonardo Polo. Esta antropología pretende llenar las insuficiencias que quedan como espacios vacíos al abordar el estudio del ser humano desde otras disciplinas. Así, según afirma Sellés, a la psicología se le escapa en realidad la persona que se manifiesta, la irreductibilidad de cada quien. A la ética se le escapa el quién del que actúa, a la antropología filosófica la índole radical o personal de la libertad humana y a la Metafísica el carácter distintivo, libre del ser humano. (Sellés, 2006) La Antropología trascendental estudia el quién del hombre, es decir, la persona humana, el espíritu que cada uno es.

Trasciende los otros saberes acerca del hombre, descubre la índole íntima del ser personal e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia. Sin embargo, se llama trascendental porque alcanza los trascendentales personales los cuales son los rasgos propios que caracterizan a toda persona por ser persona. Leonardo Polo propone un estudio de la Antropología no encuadrada en el ámbito de la Metafísica ya que el ser del que trata la Antropología no se reduce al ser de la Metafísica (Sellés, 2006) Así lo manifiesta Polo en su obra *La libertad trascendental* (Polo, 2005) cuando afirma que su intención es hacer una filosofía realista y eso sólo es posible haciendo la distinción entre metafísica y antropología. Considera que la metafísica realmente novedosa llega hasta el siglo XIII, momento en el que se lleva a cabo el descubrimiento tomista de la distinción real en toda criatura entre acto de ser y esencia, más radical que la distinción aristotélica de acto-potencia. Según Polo es ese hallazgo, esa nueva dualidad real y jerárquica la que permite concebir al hombre como sustancia pero no como sustancia cerrada, es decir, aislada, clausurada en su actividad, sino susceptible de ser elevada, divinizada. Por ende, sus potencias no son finitas, pueden crecer, actualizarse irrestrictivamente (Polo, 2004, pág.24) Ejemplo de esta plasticidad son la inteligencia y la voluntad las cuales no siempre adhieren a sus fines con necesidad.

Santo Tomás en la 1q.82 a 2 afirma que existen verdades que no tienen conexión necesaria con los primeros principios a las que el entendimiento no se adhiere necesariamente. Pero a aquellas que tienen conexión necesaria con los primeros principios, el entendimiento asiente necesariamente una vez demostrada la conexión. Del mismo modo la voluntad no adhiere con necesidad a aquellos bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad. Una vez demostrada dicha relación y por la cual el hombre se une a Dios, la voluntad se adhiere. Pero la metafísica del siglo XIII no considera el tema del sujeto, éste es un tema propiamente moderno, de aquí que, para ser realista, hay que serlo tanto en metafísica como en antropología, lo cual significa reconocer que el trascendental primero es el ser superando la equivocación de la filosofía moderna al alterar el orden de los trascendentales.

A la pregunta sobre ¿qué es ser persona humana? La Antropología trascendental responde: indica que uno se abre a su naturaleza y puede hacerla crecer (noción de esencia); abierta a su intimidad; abierta a las demás personas, a Dios; apertura al destino de la persona humana, esto es, a su libertad radical. De aquí se deduce que los trascendentales personales son: co-existencia, libertad, conocer y amar personales. Si falta alguno de estos trascendentales no se puede hablar de persona.

El cuerpo

Para la Antropología Trascendental o Antropología de la Intimidad las funciones y facultades del cuerpo humano constituyen la naturaleza humana, la vida recibida, la herencia biológica. La Vida no es algo sobreañadido extrínsecamente al cuerpo orgánico sino su movimiento intrínseco, lo que hace que un cuerpo sea un organismo. Sobre esta cuestión podemos agregar con Santo Tomás que un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital (al modo como lo es el corazón en los animales) pero ningún cuerpo puede ser el primer principio de la vida. El que sea viviente le compete en cuanto recibe del alma el ser en acto (1q.75 a.1) Un cuerpo con vida, sostiene por su parte Polo, es un cuerpo orgánico siendo los órganos los soportes biológicos de las potencias o facultades quienes ordenan, configuran e informan una parte del cuerpo.

Los cuerpos orgánicos poseen menor o mayor complejidad según la menor o mayor complejidad del número de potencias o facultades y del tipo de las mismas. El fin del cuerpo es el alma. El yo ni es cuerpo ni es para el cuerpo, el cuerpo es para el yo, para manifestar sensiblemente el sentido del yo. De aquí se desprende que el cuerpo humano es el cuerpo vivo más complejo de la realidad no sólo por su composición

biológica sino por el para de su funcionalidad. Afirma Santo Tomás en 1q.91 a 3 que el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones ya que la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición en conformidad con tal forma y operaciones. Si parece darse algún defecto en su disposición se debe a los elementos corporales necesarios para que se dé la debida proporción al alma y a las operaciones anímicas.

Santo Tomás también afirma en 1q.76 a1 que como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones, lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. Es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos y entendemos. El entendimiento o alma intelectual es la forma del cuerpo humano. En estrecha correspondencia Polo sostiene que cuerpo y alma se encuentran en unión de subordinación del cuerpo al alma. El cuerpo no es la persona sino de la persona y para la persona. (Sellés, 2006)

Para la Antropología Trascendental o de la Intimidad el cuerpo humano no es ni orgánico ni funcionalmente como el resto de los animales superiores, sino inverso respecto de ellos, es abierto y desespecializado. La distinción entre ambos es esencial, la naturaleza humana es para servir a la esencia humana, en este contexto se afirma que el cuerpo humano posibilita la cultura que prolonga la naturaleza corpórea humana.

He aquí un concepto nuevo de cultura, ésta no resulta sólo de la prolongación de la inteligencia sino también del cuerpo. En *Quién es el hombre* afirma Leonardo Polo: “Desde luego no es un sistema cerrado, sino un sistema abierto; la apertura la marcan los fines. El hombre tiene, como un elenco al que puede acudir, las oportunidades logradas. ¿Qué indica la oportunidad? El medio y lo que el hombre intenta conseguir con él”. (Polo, 2003, pág.70)

Se aplica también en este punto la afirmación de Polo sobre el carácter ordenador del yo frente a los símbolos con los que se encuentra (Polo, 2004). Se refiere especialmente al orden de la ética pero si tenemos en cuenta que la cultura está imbuida de símbolos, cabe recordar las palabras de Polo cuando señala que el yo es ordenador pero al mismo tiempo está ordenado, los órdenes que va logrando se basan en otras ordenaciones heredadas. No puede considerarse lo previo al yo como un dato porque ya está ordenado, ese orden no lo ha producido el yo, es biogénico pero no yoogénico. Hay cosas desorganizadas susceptibles de ser ordenadas, pero también nos encontramos con ordenaciones con las cuales uno emerge. Para Polo el hombre es un animal simbólico y esto radica en el lenguaje como *continuatio naturae*. Ésta es la índole de la cultura y por

ello se plantea interrogantes tales como *¿En qué mundo vivimos de acuerdo con nuestra capacidad de posesión corpórea? ¿En un mundo natural o en mundo cultural? ¿Cuál es el verdadero mundo humano, las realidades físicas o los símbolos?* (Polo, 2003, pág. 167) El hombre en cuanto continuador de la naturaleza es un cuasi creador en cambio el animal se encontraría ante el vacío si se abriera más allá de lo natural. El hombre está en este mundo cultivándolo, al cultivarlo añade, aparece algo nuevo. Eso es la cultura y lo simbólico y allí es donde el hombre habita. De este modo, el hombre sobrevive en una zona intermedia que es su habitar según costumbres y símbolos. Pero además el hombre no forma parte del mundo natural sino que lo trasciende. El hombre es más que naturaleza y por eso la continúa, esa continuación señala que el hombre es espíritu.

Se afirmó que la Antropología Trascendental se pregunta por el quién del hombre no por el qué. De la respuesta que se dé a la cuestión acerca de quién y para quién es el hombre, dependerá también la respuesta que se dé acerca del sentido del cuerpo y de la sexualidad humana. Sin descubrir el sentido de la persona humana no se podrá hablar de sentido de la sexualidad ni de educación sexual. Para la Antropología de la intimidad la sexualidad humana es la distinta tipología biológica de encarnar lo natural humano. Como la persona es apertura, ser-con es co-ser, es decir, es familia.

Desde esta antropología la liberación sexual ni responde ni respeta la verdadera libertad personal pues acaba sometida a la esclavitud de las pasiones sensibles. Si la sexualidad es del ámbito de la manifestación, una manifestación sexual incompatible con la intimidad personal despersonaliza. Concluye Sellés que quien no comprende su intimidad sólo podrá manifestar su exterioridad, si la muestra indiscriminadamente mostrará su inmadurez, su despersonalización y su desesperanza pues no espera alcanzar la intimidad de la persona que se es. (Sellés, 2006)

Conclusión

La Antropología de la intimidad o trascendental abre de este modo posibilidades infinitas al orden de la Filosofía social. En la incesante búsqueda de respuestas para un orden social más justo se acude a posiciones filosóficas que en algunos casos reducen la cuestión a determinismos económicos o buscan la explicación tan sólo en el permanente juego de control y dominación. La libertad tan ansiada en realidad se les escapa pues no vislumbran una salida más allá de lo meramente natural y humano.

Tal es el caso de Foucault quien en su obra *Vigilar y Castigar* lleva a cabo un acertado análisis sobre las técnicas que se ponen en juego para lograr la dominación y

con ella el poder. El cuerpo aparece como el primer elemento de dominación. Realiza un estudio histórico para mostrarnos que el suplicio, el castigo, la disciplina y la prisión siguen un proceso de evolución conforme a las distintas épocas en las que tienen lugar. Las técnicas de dominación se dirigen a los cuerpos y de allí a las mentes. Foucault quiere mostrarnos que el funcionamiento de estos mecanismos no acontece solamente en las paredes de instituciones religiosas, hospitales o prisiones, quiere ir más allá, pues encuentra que la sociedad toda puede marchar al ritmo de una prisión cuando estos mecanismos se ponen en juego para lograr el control y la dominación total. Su análisis es histórico, hasta puede despertar en nosotros un cierto grado de acuerdo y asentimiento pero cabe la pregunta, ¿cómo evitar la desazón en la que queda el ser humano cuando toda explicación de su ser en el mundo se reduce a mecanismos de violencia, control y dominación? Por el contrario, la Antropología de la intimidad propone una mirada que trascienda aquellos límites naturales, basada en una visión auténticamente unitaria de la persona y con un profundo sentido de la libertad radical. El ser humano es quien está llamado a la auténtica liberación.

Según Leonardo Polo (Polo, 2005) esto significa reconocer su dependencia. Veamos en qué sentido: la persona es comienzo o irreductibilidad. En la creación no hay nada más radical que la persona porque depende por creación y es irreductible, lo cual no significa separada. Por eso la libertad es incoacción, esos comienzos libres se autotrascienden, se destinan. Tanto la incoacción por creación como el trascenderse son maneras de designar la libertad en el orden de la radicalidad de la persona.

Esa radicalidad no es en sí, por ser radical libre no es independiente. Si se quiere ser realmente independiente hay que aceptar una dependencia radical, la dependencia de Dios. De este modo la Antropología de la intimidad le imprime un sentido diferente al quién del ser humano, a su realidad espiritual, a su cuerpo. Y con ello brinda las posibilidades de comprensión de la realidad con una mirada de esperanza sobre la persona y su realidad social.

Miriam Dolly Arancibia de Calmels

BIBLIOGRAFIA

- Muñoz García, Juan José, 2003, *Cine y misterio humano*. Madrid: Rialp.
- Foucault, Michel, 2002, *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Polo, Leonardo, 2004, *El Yo*. Pamplona: Cuadernos de la Universidad de Navarra
- Polo, Leonardo 2005, *La libertad trascendental*. Pamplona: Cuadernos de la Universidad de Navarra
- Polo, Leonardo, 2005, *Lo radical y la libertad*. Pamplona: Cuadernos de la Universidad de Navarra
- Polo, Leonardo, 2003, *Quién es el hombre*. Un espíritu en el tiempo. Madrid: Rialp.
- Sani, Andrea, 2002, *Il cinema tra storia e filosofia*. Firenze: Le Lettere
- Sellés, Juan Fernando, 2006, *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp
- Tomás de Aquino, 1946, *Suma Teológica*. Madrid: B.A.C.
