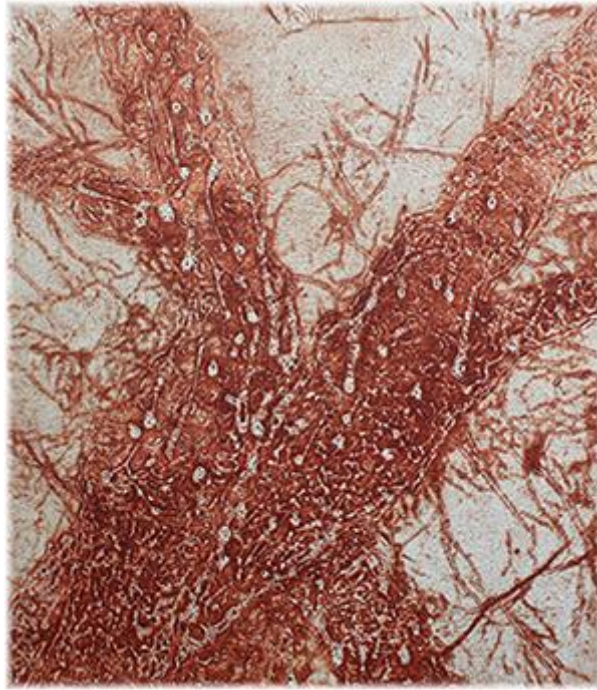


El estar en el cuerpo: la humana hablación del *Ser*

Noel J. Andrade



Existo. Me duele. Aquí, aquí, aquí.

Caleb Olvera

Cuando Lyotard, en su trabajo titulado *Lo inhumano*, se comienza a cuestionar si se puede pensar sin cuerpo, el tema del tiempo asalta la disertación tan aprisa que pareciera como si ambos, cuerpo y tiempo, fueran consortes inmemoriales que jamás han dejado de estar unidos o por los muslos o de las bocas. Y con esto, no se pretende afirmar una identidad ontológica o un mismo punto de brote cosmogónico, sino el hecho de que todo cuerpo al ser extenso debe ser espacial, y si además en *algún* punto del espacio está, también en *algún* momento en el tiempo se ha de encontrar. Es decir, todo cuerpo está o antes de algo o después de otra cosa. Aceptando, claro, la existencia de por lo menos dos

cuerpos *distintos* y *distantes* el uno del otro, pues si sólo existiera un cuerpo, y éste fuera en sí mismo actual, tanto tiempo como espacio carecerían de sentido; ya que dicho cuerpo sería la totalidad del espacio y reduciría el tiempo a su punto de inmovilidad actualizada, anulando, por tanto —y por lo menos—, su posible aprehensión cognoscente.

Y llegados a este punto, cabe hacernos una pregunta —que si bien recurrente, aún resulta hartamente oportuna—: ¿podemos conocerlos?

Es decir, *realmente* [1], ¿podemos conocerlos?

Quizá la respuesta sea un ontológico y tajante “no”. Pero lo que compete a este trabajo no es tratar de demostrar un posible “sí”, sino tan sólo, y en única instancia, tratar de entender el por qué del “no” *como* respuesta. Lyotard ofrenda una alternativa atractiva si nos contentamos con la anterior propuesta; al menos, claro, en lo que al plano del lenguaje se refiere. Nos dice que “una cuestión resuelta no es más que técnica” (Lyotard, 1998, p. 117). Es un buen uso tanto del lenguaje como del entendimiento para dar una solución que satisfaga el paradigma que nos acota: es una ilusión y nada más. Sin embargo, quizá el concepto “ilusión” pueda ser sustituido por “simulacro”, no porque equivalgan, sino porque atendiendo a la definición que Jean Baudrillard hace en *Cultura y Simulacro*, podemos arrojar un poco de luz sobre el primero: “simular es fingir tener lo que no se tiene” (Baudrillard, 1993, p. 6). El simulacro oculta una abertura hacia la nada. Es ausencia. Simulo tener *algo* cuando en realidad ese *algo* sólo está en mi imaginario simbólico. Afuera no hay nada. Como el lenguaje, que al ser enunciado, simula su coincidencia epistémica y ontológica con lo enunciado. Mas no es así. “Las palabras no reflejan la realidad, más bien la crean, la hacen posible: [...] La palabra, en suma, es una promesa de realidad” (Espinosa Proa, 2010, p. 232). Promesa, que sin embargo, al blandirse en el lomo del lenguaje, se aleja de su punto de encuentro: el mundo. Hablar *acerca* del mundo no es lo mismo que hablar *el* mundo. El lenguaje es una creación humana: es la herramienta de apropiación por antonomasia. Empero, una cosa es apropiarse y, otra muy distinta, conocer *aquello* de lo que ya somos propietarios. No por escarificar a la realidad mediante palabras —agudas y bien afiladas, es cierto—, conocemos el idioma con el que se queja. Así como “la metáfora del amor se ha escrito sobre sus espaldas con la punta de un cuchillo” (Olvera, 2009, p. 14), sin siquiera lastimar ni un poco, la técnica del entendimiento humano ha arañado con

sus alargadísimas uñas lo más superficial del propio *Ser*. Ninguna de las dos nos revela algo, porque, en última instancia, su función no es revelar, sino ocultar una falta: prometer... postergar: abrir espacio.

Linealizar el tiempo y nada más.

Mediante la técnica no sólo interactuamos con el mundo, lo humanizamos: lo sometemos a nuestros *deseos*. Desear es objetivar, y objetivar es pensar en tecnificar dicho objeto. Y si se tecnifica dicho objeto, lo hacemos nuestro. La prostitución del *Ser*. Y la cuestión de la técnica no se reduce ni a la industrialización creciente del siglo XIX o la tan — *post* o *sobre*— moderna telemática actual, también es de la cota del lenguaje: y quizá más de él que de nadie. Nominamos el mundo y, al hacerlo, lo descarnamos o despeñamos, le clavamos los dientes y lo devoramos hasta embotar nuestro estómago epistémico con la esperanza de coincidencia semiótica-ontológica. “La escritura no es la representación imaginaria del mundo, sino la imposibilidad en acto de representar lo real” (Espinosa Proa, 2010b, p. 20). Y al no poder representarlo, y mucho menos conocerlo, Lyotard indica que dicha cuestión resuelta es una “conquista del entendimiento” (Lyotard, 1998, p. 17). Es decir, una cosa es entender el *a-posteriori* “por qué” del mundo y, otra muy distinta, conocer el *a-priori* “cómo” del mismo. Por tanto, si lo que se pretende es entender el por qué “no” podemos conocer ni el mundo, ni tampoco lo que posibilita la existencia del cuerpo —no el *ser* del cuerpo, sólo *el* cuerpo—: el tiempo y el espacio, Lyotard nos deja una miga a seguir: la distinción entre conocimiento y entendimiento.

Así como Heidegger se pregunta quién es o cómo es el tiempo (1999), en lugar de seguir cuestionando el por qué del mismo, Lyotard también subraya —implícitamente, claro—, una distinción entre el “cómo” ontológico y el “por qué” metafísico (Lyotard, 1998, p. 17) del pensar *en el tiempo como* cuerpo. Nos dice que “no se puede pensar el fin de nada porque fin es límite, y para concebirlo hay que situarse en ambos lados de él” (p. 17) [2]. Situación, que al menos para el humano, resulta más que imposible. ¿Cómo se abarca el tiempo en totalidad? Inicio, trayecto y final, pensados en un solo *ser*. Es decir, el conocimiento de *Algo* remite a la capacidad de totalizar y conocer la totalidad, mientras que el entendimiento hace alusión a la mera parcialización, a segmentar, a sintetizar a la manera kantiana la aprehensión con la que somos afectados por los fenómenos. Nos dice Caleb

Olvera que “cada que descubrimos algo le arrancamos un poco de misterio al universo” (Olvera, 2009, p. 17), y no porque realmente lo conozcamos, sino porque tan sólo nos lo apropiamos mediante el entendimiento: simulamos que es cierto. “Conocer”, se identifica no sólo con un *ser*, sino *con* el *Ser*; “entender”, por otro lado, es propio del *estar* —siguiendo a los fenomenólogos del siglo XX— en el mundo. El primero nos recuerda a Parménides y el segundo al oriundo de Efeso. Veamos.

a) Del *Ser* como no tiempo y no espacio

Luis Tamayo, en su libro titulado *La temporalidad del psicoanálisis*, estudia la relación que guardan tanto el tiempo como el *Ser*. Nos plantea siete opciones que bien pudieran reducirse a sólo dos; teniendo en cuenta, claro, sus respectivas variantes y divergencias. La primera de ellas identifica al *Ser* con el tiempo. Es decir, “el tiempo puede ser concebido como un tiempo sin tiempo” (Tamayo, 1989, p. 30), como un tiempo en el que no hay tiempo para su correr pues él mismo está pausado —o petrificado, según se quiera—. *Estar* en el tiempo, es *ser* “el” tiempo: hay una coincidencia ontológica entre temporalidad y totalidad que impide pensarlo como fluir. Es inmóvil. “El *Ser* es Uno”, diría Parménides. Y en este Uno, cabe no solamente el *Ser*, sino el tiempo y el espacio en su totalidad, la Verdad y la Razón en su más pura expresión. Pues nos dice el eleata —no sin antes exigirnos muchísima atención y silencio—: “lo mismo es pensar y ser” (Heráclito 1985, p. 79).

El tiempo *Es*, no hay cambios ni espacios: fuera del *Ser*, la *Nada*. ¿Qué más hay que decir?

En la segunda postura, sin embargo, el movimiento, la sucesión y los espacios, sí tienen cabida. En esta, “*Ser* y tiempo se separan” (Tamayo 1989, p. 30, abren la brecha para posibilitar la existencia de los seres y no ya únicamente del *Ser*. Al plantear una distancia entre el *Ser* como unidad ontológica y el tiempo como posibilidad de su *estar* óntico, los seres comienzan a respirar en una nueva atmosfera donde el existir, el pensar y el desear, son los grilletes que han de arrastrar en el basto jardín del espacio y hasta la sublime

lontananza del tiempo. El *Ser* se desdobra, se desgarrar y desangra: posibilita. “Así, para Heráclito, lo otro, lo múltiple y diverso, no son más que un momento del ser y en él están contenidos” (Parménides, 1985, p. 14). Momentos del *Ser*, que recordando el mito griego de Cronos, permiten que el tiempo se derrame y deje de estar comprimido en el estómago del *Ser* parmenideo. Sin importar la dirección de la flecha, o su probable ya linealidad o ya circularidad, el *Ser* fluye *en* el tiempo: se deja ir, se vacía, se viene y se va. Nos dice Heráclito: “lo único que permanece en el ser, es el cambio”. “El ser, como se puede observar, se escinde del tiempo” (Tamayo 1989, p. 32). Se aleja, sí, pero no para ser olvidado como el *Dios ocioso* del que nos habla Mircea Eliade en *Aspectos del Mito*, no, se aleja para poder ser ocupado, para poder ser llenado: para penetrarlo una y otra vez... y otra vez, si es necesario. Como Roberto Calasso afirma: “el suicidio divino: la creación” (Calasso, 2001, p. 137). El *Ser* se abre la panza para regalarnos el tiempo.

Así, de la mano de Tamayo, encontramos dos veredas para pensar la relación del *Ser* y el tiempo: una por los oscuros caudales de los riachuelos en los que continúa bañándose Heráclito; y otra, por las inamovibles e impenetrables murallas con las que se recubre la Unidad parmenidea. Si nos comprometemos con la segunda, tendríamos que aceptar la imposibilidad —al menos ontológica— de concebir un tiempo y un espacio para los seres, pues al Todo *Ser* Uno, el vacío y el movimiento que posibilitarían su existencia, serían impensables en su puntual interior. Por tanto, al no haber espacio para los seres —presuponiendo, claro, que el hombre es uno más de *esos* seres—, el “cómo” del *Ser* parmenideo no hace más que recalcar la imposibilidad de pensarlo bajo las humanas categorías cognoscentes. Quizá de ahí la sentencia de San Agustín: “si no me preguntan lo sé, pero si trato de explicarlo no puedo” El lenguaje se desbarata ante él. Y además, si pensamos como Lyotard, las consecuencias serían mucho peores. El autor francés defiende que el lenguaje es una técnica no porque sea una herramienta humana para comunicar o explicar simplemente, sino porque *él* mismo, el hombre, *es la* técnica por excelencia (Lyotard 1998, pp. 17-31). Nos dice que así como las herramientas han facilitado y sirven para asimilar nuevas informaciones, el propio ser humano es un complejísimo modelo de herramienta, pues en sí mismo ha gestado las condiciones para actuar y adaptarse de una manera más fácil, y que además, apoyado en dicha capacidad técnica, hace que pueda asimilar nuevos datos de una manera sobresaliente. Coligiendo, de

ello, que la técnica no es un atributo más de *su* naturaleza, sino un modo de *su* propio ser. Y si el hombre *es* la técnica —aceptando lo que nos dice el autor de *La condición postmoderna*—, también este se ha de desbaratar ante el *Ser* parmenideo por no poder apropiarse de él, pues indómito *Es*.

Y si ello es cierto, y si ante *Él* no somos, ¿cómo podríamos pensarlo? O mejor aún —mucho peor todavía—, si incluso fuéramos ante *Él*, ¿podríamos pensarlo? Es decir, ¿al pensarlo no lo estaríamos reduciendo al nicho del entendimiento humano y, por tanto, no lo estaríamos quitando lo que de inapropiable tiene? ¿No estaríamos haciendo del *Ser* tan sólo una mera hipótesis lingüística y epistémica? ¿Un nuevo triunfo del entendimiento? ¿Un modo de prostitución más elegante y sutil...?

Pero al margen de lo anterior, aún nos queda una vía por recorrer: Heráclito.

Pensar que el *Ser* se abre para posibilitar su movimiento y desdoblamiento, no deja de recordarnos el mito griego de Cronos; un mito, que quizá pueda arrojar un poco de luz sobre las oscuras aguas en las que el filósofo de Efeso nos invita a remojarnos. *In illo tempore*, cuando del Caos surgió Gea y su consorte Urano, nada existía pues no había espacio más que para ellos. Ambos estaban liados en una copula incesante, que al repetirse espasmódicamente —una y otra vez—, remitían a un no tiempo y a un no espacio, pues nada ocurría ni nada cabía. Sólo hasta la castración de Urano, tanto tiempo como espacio tuvieron *un* lugar. Cuando Cronos cortó el miembro de su padre, provocó en éste un dolor tan fuerte, que Urano tuvo que separarse de Gea *para siempre*. Y esta separación, gestó dos grandes situaciones: el espacio posibilitador del *estar* de los seres y el tiempo en el cual los mismos han de llegar a *ser*. Cronos representa la abertura del *Ser*, la separación, el dejarse ir y venir. El *Ser* se distancia y se permite no sólo *ser*, sino *estar* conjugado en el mundo.

Y los cuerpos, en última instancia, no son otra cosa que los modos de *ser* del *Ser* que los unifica. Y puesto que —a pesar de continuar en la línea de la metafísica o el humanismo filosófico que tanto se ha criticado desde Nietzsche— “el cuerpo humano es la sede de la mortalidad” (Espinosa Proa, 2010, p. 224), el cuerpo ha de ser el modo por el cual el *Ser* puede ser pensado, pues sólo en él, encontramos la consciencia para reflexionar y preguntar tanto sobre sí mismo como sobre lo que excede. Y respondiendo a la pregunta

con la que iniciaba Lyotard: no se puede pensar sin cuerpo. Optar por un “sí” en esta pregunta, sería callar, quedarnos quietos: dejar de *estar*.

O en todo caso, *estar* en un no tiempo y en un no espacio para los cuerpos.

b) El *estar* del cuerpo

Dudamos del *Ser* en sentido puntual por su marcada complicación teórica, pero aceptamos *sudistinto* y *distante* nivel ontológico. Sin embargo, no por no poder asimilar el “cómo” de su naturaleza debemos dejar de opcionar, si no un “por qué”, sí un “para qué” del *Ser*. ¿Para qué pensar el *Ser*? Es decir: ¿para qué preguntar? Y no nos referimos al “para qué preguntarnos por el *Ser*”, claro, sino por el “para qué preguntar” a secas.

¿Sirve de algo? Quizás sí o quizás no. El resultado está por demás.

Lo fundamental es preguntar. La utilidad está por fuera de la pregunta. No interesa. Toda pregunta abre distancia de su respuesta, como si una y otra estuvieran separadas, como si ambas fueran o complementarias o contrarias. Y si en el preguntar se evidencia dicha separación es porque se pregunta *en* el tiempo, es porque el tiempo no coincide con el *Ser* y se deja *ser* llenado. Preguntar es evidenciar el *estar* del *Ser* en el tiempo. O al menos, el *estar* del *ser* en el tiempo. Y este *estar*, requiere un dónde y un cuándo. *Estar* en el tiempo es *estar* en el espacio y *estar* en el espacio *estar* en el tiempo. Fin del problema. ¿Para qué preguntar? Sencillo, para *estar* en el tiempo. Y este *estar* no se reduce a una apropiación epistémica o metafísica, pues no preguntamos por el “por qué” del *estar*. No se pretende conocer su causa última, sólo se evidencia que la distancia entre el *Ser* y el tiempo posibilita el *estar* en tanto “para qué” ético. Pues *estar* en el tiempo, es *estar* decidiendo. Aquí o allá, ahora o después, no importa, lo crucial es que se *está* y se dejará de *estar* porque hay un espacio para la pregunta. Decidir es preguntar “para qué”.

Sin embargo, más que una disertación filosófica del *estar* o del “para qué” *estar*, pretendemos abordar un tópico más cercano: la corporalidad del *estar*. Así como Lyotard

dice que no se puede pensar sin cuerpo, nosotros nos comprometemos con la idea de que no se puede *estar* en el tiempo más que *como* cuerpo. Pues vemos en este último la posibilidad tanto de vivir en aquello que le es propio como de dar vida al recuerdo impropio que lo habita: la nada que lo carcome *ab origine ein illo tempore*. Si como Eliade nos dice, “la muerte de la divinidad cambia radicalmente el modo de ser del hombre” (Eliade 2000, p. 91), pues le da espacio para el recuerdo de la mutilación divina en el tiempo de la mutilación corpórea, el cuerpo ha de ser el punto de quiebre para pensar o *en ohacia* ambos lados.

c) La humana ablación del *Ser*

Ya sabes cómo huelen a veces las mujeres:

no es sudor... es otra cosa.

Un olor denso, a carne.

Clive Barker

Roberto Calasso, en *La ruina de Kasch*, nos narra cómo es que los sacrificios posibilitan la vida misma. Afirma que “la creación es el cuerpo de la primera víctima” (Calasso, 2001, p. 138). Y lo dice, no sólo en sentido metafórico, sino que, quizá siguiendo a María Zambrano o Mircea Eliade, atina a distinguir entre el lleno que los dioses exigen para *Ser* y el vacío que los hombres necesitamos para *estar*. Es decir, si presuponemos la existencia de algún tipo de deidad, la cual se identifique o con la perfección o con la totalidad, habría que suponer que es cierto lo escrito por Calasso. A saber: que el sacrificio del *Ser* es necesario para la creación del mundo; entendiendo mundo, como el *estar* del *Ser* en el tiempo y en el espacio. Nada cabe en lo lleno: hay que abrir espacio para estar ahí. De otro modo, recordando lo expuesto anteriormente, sería como estar agitando nuestros cien brazos y gritando con nuestras cincuenta bocas entre los genitales de Urano y de Gea... sin espacio

ni tiempo para existir: sin espacio ni tiempo para *estar*. Entonces, la moneda está en el aire: o la mutilación del *Ser* para justificar el *estar* en el tiempo o la castración del *estar* para regresar a la quietud del *Ser* unitario.

En el *Hombre y lo divino*, María Zambrano comenta que “en su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un “espacio vital” libre, en cuyo vacío pueda moverse, sino todo lo contrario. Lo que lo rodea está lleno. Lleno y no sabe de qué” (Zambrano, 1955, p. 26). Entonces, así como tuvimos que abrir espacio, también tuvimos que abrirnos en el tiempo. “El tiempo es la única victoria del existente” (p. 180), hubo que alejarse del *Ser* para *estar*. Y dicha escisión de la “Totalidad como lleno” fue hecha apoyada en la herramienta más afilada y letal que el humano posee: la consciencia. Ella nos separa del cuerpo del *Ser* y nos arroja en el tiempo como corporalidad separada a perpetuidad, pues ni seremos puro cuerpo ni nos pensaremos como parte abstracta del *Ser*. Como lo menciona Sartre: “somos un proyecto escindido en sí mismo”. Eternamente mutilados como castigo por la humana ablación del *Ser*. El pecado original: el desmembramiento del *Ser*. Pues parafraseando e interpretando lo ya citado de Caleb Olvera, el apropiamiento de la realidad mediante el entendimiento, no es sino un arrancar pedazos de realidad a manera de girones ensangrentados y pulsantes.

Y si “el tiempo lo devora todo” como lo expresa Gaspar Noé en *Irreversible*, también el hombre devora al *Ser* en el tiempo; aunque al final, también él, como cuerpo, es devorado sin cesar al correr del carrete. O si “el tiempo penetra el cuerpo” (Foucault, 2008, p. 156) como Foucault estigmatiza en *Vigilar y Castigar*, también el hombre penetra al *Ser* en el tiempo; aunque como cuerpo, irremediablemente, seamos penetrados y hurgados en todo momento y por cada momento. Es decir —un tanto hedonista, claro—, el dolor que deviene de dichas interpretaciones es preferible a no *estar* como cuerpo *en* el tiempo. Sufrir es la condición de ser temporales; y no porque *estar* en el tiempo sea un martirio en sí mismo, sino porque al concientizar este *estar*, el humano se mutila al saberse en el tiempo y pensarse separable de él. Así como no se puede pensar sin cuerpo, no se puede *ser* un cuerpo *en* el tiempo sin sufrir. Y esto, al menos desde el universo imaginario de Clive Barker, resulta evidente. Pues este último, en su magistral saga de *Hellraiser*, deja testimonio de ello en cada uno de sus personajes, ya que en éstos, la carne que se desprende

hasta el suelo y la sangre que lo salpica todo, no hacen otra cosa que anunciar la venida del tiempo sobre el espacio: los seductores cenobitas. Criaturas que nos prometen o el tan ansiado paraíso o el más prestigiado de los infiernos. De entre las cadenas altamente referibles a la técnica inquisitoria y sus terminaciones gárficas que nos hacen temblar por su inquietante connotación cuando no sodómica sí sádica, surgen los verdugos de piel albina y sudorosos vendajes de cuero negro, quienes tras la tortura nos hacen gritar que “en la carne está el *Ser*”, que tras ella y por debajo lo *está* todo.

En Clive Barker, cineasta, artista gráfico y literato inglés, la humana ablación ritual del *Ser*, es sustituida y mejorada por la humana ablación del *estar*. Los cuerpos son todo... y en ellos: todo está.

Notas

[1]. Aquí, “*realmente*”, debe entenderse como una remisión a su raíz griega *res, rei*: cosa, que tiene como función subrayar la distinción ontológica entre el signo y lo que *se* signa.

[2]. Si entendemos por “ontológico” lo orbitable al Ser y, por tanto, distinto y distante al ente, y por “metafísico”, lo que el hombre se apropia y legisla, podemos suponer que para Lyotard lo “inhumano” podría ser identificable con lo “ontológico” y lo “humano” con lo “metafísico”.

Bibliografía

BAUDRILLARD, Jean. (1978). *Cultura y Simulacro*. Madrid: Kairós.

CALASSO, Roberto. (2001). *La Ruina de Kasch*. Madrid: Anagrama.

ELIADE, Mircea. (2000). "Mitología, ontología, historia". En *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.

ESPINOSA PROA, Sergio. (2010). "Apertura". En ESPINOSA PROA, Sergio (ed.). *La escritura del cuerpo. El cuerpo de la escritura*. Zacatecas: UAZ.

———. (2010b) "A campo traviesa: elementos de quirúrgica espiritual". En ESPINOSA PROA, Sergio (ed.). *La escritura del cuerpo. El cuerpo de la escritura*. Zacatecas: UAZ.

FOUCAULT, Michel (2008). "Los cuerpos dóciles". En *Vigilar y castigar*. 14ª edición. México: Siglo XXI.

HEIDEGGER, Martin. (1999). *El concepto del tiempo*. Madrid: Ed. Trotta.

HERÁCLITO, PARMÉNIDES, EMPÉDOCLES. (1985). *La sabiduría presocrática*. Madrid: Sarpe.

LYOTARD, Jean-Francois. (1998). "Si se puede pensar sin cuerpo". En *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial.

OLVERA, Caleb. (2007). *Erogenia Sagrada*. Aguascalientes: PACMYC / ICA.

TAMAYO, Luis. (1989). *La temporalidad del psicoanálisis*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

ZAMBRANO, María. (1993). *El hombre y lo divino*. México: FCE.