

THE INVISIBLE MAN. VESTIMENTATION AND CORPORALITY

Horia-Vicențiu Pătrașcu

Lecturer, PhD, Politehnica University of Bucharest

Abstract: The main issue of the flesh-body relationship was approached in the contemporaneous phenomenology in various studies and books, however without going beyond the frameworks already established by Edmund Husserl. Thus corporality still represents, in all of today's phenomenological approaches, the object that entered my attention field – either the material-inanimate corpse, the body of an animal or of the human otherness. In this perspective corporality bears the signs of exteriority, as it is constituted by contrast with the subjectivity and the interiority of my own “flesh”. In this article the two concepts are subjected to a shift in meaning, as corporality and animality are seen as objects of the wishes and drives of the human being, which is defined – anthropologically – as having an “invisible” flesh, that is a deficient or insufficient corporality. Considering its fundamental weakness, the human being tends to have a bodily set-up constituted of borrows and imitations of animal life. Such reinforcement of its corporality is obvious in the presence of clothing and technology as absolutely defining components of the human being. Totemism too acknowledges the fascination exerted by animality on man and the latter's wish to incorporate it. Nevertheless, this propensity towards corporality includes a drawback – the favoring of the naked “flesh”, the “original”, in-corporal and invisible condition of the human being. Following this dialectic of flesh and body I remark that we live nowadays in a time driven by the paradigm of the “naked flesh” and in-corporal body reflected in the minimal clothing that misses the “natural” dimensions of the body and borrows its chromatic to make it “invisible”.

Keywords: flesh, body, invisible, animality, phenomenology

Culoarea pielii omului îl face invizibil. Omul e cel mai tern, cel mai șters animal de pe fața pământului, cel mai nespectaculos, cel mai lipsit – la propriu – de culoare.

Din nevoia de a suplini lipsa de zestre naturală a apărut vestimentația, bogată în culori, cu cozi, cu pene, cu extensii și accesorii. „Cum se poate atunci, ar putea repeta mintea reflexivă, ca marele țesut alt tuturor țesuturilor, unicul țesut adevărat, să fi fost practic ignorat de știință – adică țesutul vestimentar din lână sau din altă stofă, cu care Sufletul Omului se înveșmântează și pe care îl consideră drept învelișul și salopeta cele mai îndepărtate de esența sa: în interiorul căruia toate celelalte țesuturi ale sale sunt incluse și camuflate, toate facultățile sale acționează, tot Eul său trăiește, se mișcă și se manifestă ca atare? Pentru că, dacă vreun gânditor izolat și cu aripile frânte și-ar putea arunca ochii lui de bufniță asupra acestei zone obscure, cea mai mare parte a privirii lui ar zbura deasupra acesteia cu o totală nepăsare, privind Hainele ca o proprietate, nu ca un accidente, drept ceva foarte natural și spontan, cum sunt frunzele copacilor și penele păsărilor. În toate speculațiile, omul a fost în mod tacit considerat drept un Animal Îmbrăcat, în timp ce, prin natura sa, el este un Animal Gol; și numai în anumite împrejurări, premeditat și ingenios, își pune masca Hainelor.” (Carlyle 1998, 18-19) „Omul invizibil” este un pleonasm, culoarea pielii îl poate face să treacă neobservat, să se strecoare nereperat – ceea ce în primă instanță îi asigură șanse mai mari de supraviețuire în fața prădătorilor, dar, ulterior, printr-o descoperire poate pur accidentală, îl face să devină el însuși cel mai mare prădător existent. Natura a compensat „slăbiciunea” omului printr-un truc extrem de economic: l-a făcut și mai slab. L-a lăsat fără blană, i-a dat o culoare „invizibilă” – iar acestea au declanșat pe cale de consecință și ștergerea „mirosului” specific care l-a invizibilizat

aproape cu totul. Într-o carte celebră, *Maimuța goală*, etologul Desmond Morris aduce puternice argumente în favoarea ipotezei activării unui mecanism natural, întâlnit și la alte viețuitoare, cum ar fi de exemplu axolotlul, în cazul omului: neotenia. Neotenia este „procesul prin care anumite caractere juvenile sau infantile sunt reținute și prelungite în viața adultă.” (Morris 2015, 25) Neotenia explică atât prezența dezvoltării creierului până la vârste mari, dar și absența părului de pe corp, cât și menținerea curiozității, pe tot parcursul vieții sale. Dar explică în primul rând *slăbiciunea* fundamentală a ființei umane, existența sa imediat învecinată neantului, fragilitatea și agilitatea sa, delicatețea fapturii sale – temei indispensabil al unor acțiuni de o mare finețe.

Felul în care este colorată pielea oamenilor arată, pe lângă, protecția diferită în fața razelor ultraviolete, rolul acestei colorații de a-l face pe om invizibil, indicând astfel mediul primordial în care acesta s-a format. Atât non-culorile „albă” și „neagră”, cât și „galben” și „roșu” ale raselor umane au, la baza lor, o motivație biologică, adaptativă: de a face invizibilă ființa umană în mediul său natural. Importanța protecției față de ultravioletele solare pălește în fața acestui scop adaptativ mult mai stringent: supraviețuirea într-un mediu natural ostil – cu atât mai ostil cu cât ființa umană este mai firavă. Ceea ce este comun tuturor oamenilor – indiferent de culoarea pielii – este „rațiunea” practică a acestei culori: anume de a-l face să se piardă în peisaj, de a-l face să se confunde cu mediul exterior. Natura a ales să-l facă pe om „invizibil”, „imperceptibil” – prin absența unei coloraturi specifice, prin gabaritul insignifiant, prin absența mirosului propriu. După cum spuneam, această măsură de protecție, acest camuflaj creat în scopuri defensive a devenit ulterior arma cea mai redutabilă a ființei umane. Putându-se strecura nevăzute, nereperate, aceste ființe gracile au putut ucide – ajutate de o piatră, de o săgeată – animale mari, mamuți, bizoni. Imaginea lui David înfrângându-l pe Goliat este, în acest sens, emblematică. Omul este un adolescent firav în natură – dar tocmai firavitatea, invizibilitatea sa îl fac să stăpânească lumea, să supună fiarele cele mai înspăimântătoare.

Laolaltă cu realizarea avantajelor evidente derivate din *incorporalitatea* sa apare însă, încă din cele mai vechi timpuri, în starea sa naturală, ca să spunem astfel, *dorința de corp*, invidia de corp. Omul vede că natura înconjurătoare este plină de corpuri, de corpuri mari, colorate strident, mirositoare, sonore, majestuoase, impunătoare. Toate celelalte ființe, cu excepția lui, au corp, o corporalitate evidentă.¹ Prima mare ruptură de care omul a devenit conștient a fost între *vizibil* și *invizibil*, adică între animalitate și el însuși, altfel spus, într-o terminologie fenomenologică devenită clasică, între *corp* și *trup*. „Această diferență între cele două corpuri pe care le-am distins – al nostru, care se încearcă pe sine însuși în același timp în care simte și ceea ce-l înconjoară, pe de o parte, și un corp inert al universului, pe de altă parte, fie că e vorba de o piatră în drum sau de particulele microfizice despre care se crede că o constituie – să o fixăm de acum înainte într-o terminologie adecvată. Vom numi primul corp trup (*chair*), rezervând celui de-al doilea numele de corp (*corps*).” (Henry 2003, 24) Dar dacă pentru fenomenologie această distincție nu face decât să o repete pe cea mai veche dintre obiect și subiect sau dintre materie și spirit, atribuindu-i corpului însușirile de rezistență, opoziție, impenetrabilitate și subiectului pe cele de sensibilitate, afectivitate și comprehensiune, era de la sine înțeles ca demersul fenomenologic să rateze înțelegerea corpului și trupului ca pe imbolduri sau impulsuri de egală intensitate ale ființei umane. Cele două „stări” sau condiții se confruntă definitoriu și permanent în ființa umană. Trupul gol este o pură abstracție, căci

¹ Drept pentru care el le și poate ucide în timp ce, în fața lor fiind, în cele mai multe cazuri, el nu este *văzut*, în termeni hegelieni el nu este *recunoscut*. Dar, invers ca la Hegel, aici tocmai cel care le poate ucide nu este recunoscut ca stăpân. Animalele îl privesc indiferente, literalmente nu îl sesizează, nu îi pot percepe, distinge prezența / existența. (Putem oare deduce de aici fundamentele „spirituale” ale dorinței oamenilor de a domestici animalele? Dincolo de rațiunile „economice”, „productive” ale domesticirii – nu există oare și această rațiune spirituală de a fi *recunoscut* de către animale și astfel de a deveni vizibil, de a intra în comunicare cu „celălalt”-ul său și de căpăta astfel – și prin această cale – un corp? Nu este exasperantă această ignorare de către animalitatea înconjurătoare, această nerecunoaștere a existenței umane?)

el este trup gol doar în raport cu un corp îmbrăcat. Omul constată că în timp ce el le poate vedea pe cele existente – el însuși rămâne nevăzut de către ele. El se conștientizează pe sine ca invizibil și deci inexistent pentru ceilalți „participanți” la viața naturală. El este exclus din natură chiar prin ceea ce-l protejează față de ea: prin invizibilitatea sa. În ființa umană se generează cele două tendințe contradictorii care urmează să-i scrie istoria: dorința de a dobândi un corp vizibil – ca cel al animalelor sau al fenomenelor naturale și dorința de a-și afirma „trupul” *natural*, adică in-vizibil, de a persista în „*inexistența*” sa „*primordială*”. „Veșmântul se interpune între noi și neant.” (Cioran 1992, 254) Din aspirația spre corporalitatea naturală iau naștere civilizația și cultura umane, căci acestea nu sunt, la originile lor, decât încercări de a imita natura, de a o asimila, de a o în-corpora. Primul om care se „îmbracă” în elementele naturii este primul om civilizat, primul om care vrea un corp asemănător celor din jurul său. În acel moment el devine cu adevărat om adică deopotrivă sciziune și uniune dintre trup și corp.

Omul și-a exprimat încă din cele mai vechi timpuri dorința de corp aspirația spre corp prin reprezentările de tip animalomorf ale totemurilor. Membrii societăților totemice își „împrumută” „corpul” de la câte un animal-totem, fondator-originar al tribului. Până târziu, până la reprezentările egiptene ale zeității și idolatrii lui Baal, al vițelului de aur și până la epifaniile lui Zeus – această sete, acest imbold de corporalizare s-a manifestat într-o varietate exuberantă de forme și culori. Totemismul a fost considerat de către specialiști ca un fenomen religios primordial, originar. (Gennep 2000) O discuție filosofică serioasă asupra acestei propensiuni – să-i spunem definitorii? – spre corporalitatea animalică este încă necesară. O întreagă tradiție, filosofică, religioasă și științifică consideră animalitatea și corporalitatea ca fiind un *dat*, depășit de ființa umană în ascensiunea ei spre sfere intelective și spirituale – văzute, la rândul lor, ca fiind fie opuse acestui *dat*, obținute prin negarea sau opoziția față de animalitatea sa bazală, fie – așa cum se întâmplă în antropologia fizică sau biologică – ca o împlinire, pe un plan superior, a acestei animalități. Astfel, „raționalitatea” ființei umane este privită ca „diferență specifică” față de genul proxim „animal”. „Spiritualitatea” sa este, dintr-o perspectivă religioasă, concepută ca fiind rezultat al „distilării” sau mai curând al anulării carnalității. Evoluționismul rămâne și el în aceleași cadre prestabilite de tradiție, întemeiată la rândul ei pe supoziția animalității ca *dat* fundamental, ca bază a ființării umane, chiar dacă, în răspăr cu filosofia și cea religia, „răstoarnă” perspectiva acordând întâietate „naturii” animale a ființei umane, explicând diferența sa specifică printr-o arheologie bine dirijată pe „șantierul” genului proxim. Omul ar fi, conform științelor biologice, cum am arătat deja, o realizare superioară a unor tendințe existente în întreaga lume vie, între genul proxim și diferența specifică ar fi, așadar, o legătură *genetică*. Or, un asemenea mod de a pune problema lasă complet descoperită, printre altele, problema totemismului. Cu totul altfel stau lucrurile dacă admitem existența unei înclinații generale, intrinseci ființei umane, spre corporalitatea animală. Animalitatea nu mai este un *dat* ci un obiect al dorinței, al aspirației umane. O „destinație” – nu un punct de plecare. Trezindu-se aruncat într-o lume ostilă – slab și fără apărare naturală, firavă trestie pe care un abur, o picătură de apă o poate sorti pieirii (B. Pascal) – omul râvnește la *puterea evidentă* a animalelor: colții crocodilului, ghearele și forța imensă a ursului, zborul și vederea șoimului sau a naturii înconjurătoare, a „forțelor” ei: viteza vântului, omniprezența aerului, ușurința norilor. Omul tânjește, aspiră să le încorporeze, să se încorporeze – căci, cum s-a spus, el este un „animal bolnav”, un „animal deficient”. Tocmai deficiența pe planul animalității îl face să se civilizeze, să-și compenseze incapacitatea naturală prin tehnologii adjuvante.

Că divinitatea se întrupează în corpul unui animal nu mai pare un lucru atât de straniu dacă-l coroborăm cu faptul că omul însuși se „întrupează” prin împrumuturile din natura animalică: în tatuajele sale, în penele cu care-și decorează părul și capul, în pandantivele pe care le folosește, în vestimentația sa – de la cea mai sumară până la cea mai amplă – *omul vrea să-și dea sieși corp*, vrea să se facă văzut, să se afirme în *ordinea vizibilului*. Paradoxal, tocmai acest corp împrumutat din

natura animală este „artificial”, este o construcție, este ceva adăugat – și de aceea, un *păcat săvârșit* în contra „naturii” sale – invizibile. Tensiunea, balansul permanent între cele două tendințe ale ființei umane, între fidelitatea față de „substanța” sa, invizibilă, și dorința de a-și da corp, de a se face vizibil, străbate textele întregului Vechi Testament. O găsim încă în *Geneză*: Adam și Eva devin conștienți de sine rușinându-se de goliciunea lor (*id est* noncorporalitatea lor) și, aproape ca un act reflex, se îmbracă cu niște frunze. *Sensul original al înveșmântării este corporalizarea*. Adam și Eva își ascund goliciunea (în-corporalitatea) prin aceste câteva frunze prin care arată că, de acum înainte, îi va defini, alături de și în contra „naturii” lor invizibile, voința de a avea un corp, de a se fenomenaliza. Abia prin acest corp de împrumut cele două ființe originare devin vizibile una pentru cealaltă și se pot manifesta ca ființe sexuale.

Omul fără corp, adică omul fără veșminte, este o ființă asexuată, abia prin vestimentație capătă un corp, și deci un sex și dorință sexuală. Abia după „păcatul original”, după ce-și acoperă corpul, Adam și Eva își descoperă sexualitatea, devin ființe sexuale. Doar corpul „îmbrăcat” este un corp sexual, acoperirea inițială a organelor genitale – atât în reprezentările artistice ale căderii cât și în documentele etnologice privitoare la triburile primitive – arată rolul primordial și fundamental al vestimentației: acela de corporalizare. Sexualitatea joacă aici rolul de sinecdochă foarte puternică: sexul stă pentru corp întrucât sexualitatea aparține numai ființelor corporale. Prin „păcatul original” Adam se întrupează, își dă sieși corp. El își trădează „trupul” natural, invizibil, trupul „de duh” sau „de slavă”, adică trupul gol și alege – îmbrăcând acest trup – să aibă un corp. De aici înainte Adam și Eva „cad”, adică intră în ordinea corporalității: se hrănesc din sudoarea frunții lor, fac copii, femeia va cunoaște durerile facerii și se va supune bărbatului ei. Adevărata separare a sexelor se produce „după” cădere, după corporalizare. „Înainte” de acest eveniment dramatic Adam și Eva erau complet egali, nediferențiați sexual. Ca și în stare naturală – dimorfismul sexual este ca și absent în Grădina Edenului. Există o egalitate deplină, totală între Adam și Eva – care nu sunt încă bărbat și femeie.² Sexualitatea reprezintă un lucru atât de important pentru ființa umană deoarece constituie experiența redobândirii trupului gol, a goliciunii inițiale, este o experiență a re-edenificării. Sexualitatea umană nu are sens decât ca dez-golire, ca dez-brăcare, ca reinstituire a trupului inițial pe fondul de-stituirii temporare a corpului înveșmântat. Dacă Adam și Eva nu au putut face experiența autentică a sexualității decât după ce, descoperind că sunt goi, s-au îmbrăcat, tot astfel – omul căzut redevine „om primordial” dezbrăcându-se, *în contrast* cu hainele pe care le poartă. Experiența sexuală nu este niciodată finală, ci este repetitivă și obsesivă – întrucât corpul uman nu poate deveni niciodată în mod absolut *trup gol*.

Adam își „trădează” trupul gol, se îmbracă, își dă corp, regretând în același timp starea sa de nuditate paradisiacă, „naturală”. Paradoxul este următorul: Omul este om în virtutea unei trădări inaugurale a stării sale „naturale” – „invizibilitatea” – prin imitarea naturii înconjurătoare, caracterizate prin corporalitate și vizibilitate. Există un imbold către animalitate, către corpul animal sau natural și în acest sens se poate vorbi despre o „decădere” principială la cele de jos, despre o cădere originală, *întemeietoare*. De aceea disocierea în ființa sau mai precis în ființarea umană între un „înainte” și un „după”, dintre o stare „naturală” și o stare „civilă” este pur „mitologică” sau „teoretică”, este făcută din rațiuni didactice, constrânși fiind de mecanismele discursivității să exprimăm diacronic ceea ce de altfel este absolut sincron. Numai ținând cont de această precizare poate fi citită următoare afirmație: Omul a fost creat de natură, într-adevăr, ca un înger, fără corp, fără sexualitate – dar tocmai de aceea (și de la bun început) ființa umană tânjește după corpul său, după animalitatea sa. Omul gol este, de aceea, un om „abstract” – lipsit de orice aluzie a carnalității, este un om în-corporal și im-ponderal, este omul în dimensiunea sa „pură”, este ceea ce se numește,

² Se prea poate ca mișcările egalitariste și cele de desființare a sexualității bipolare – primele prin abolirea diferențelor de gen, celelalte prin multiplicarea indefinită a acestora – să țină în mod înconștient de acea „nostalgie a originilor”, de încercarea de refacere a indistinției primordiale, a trupului necorporal, a trupului gol, a trupului „de slavă”.

într-o terminologie creștină: „trup de slavă”. O dovadă grăitoare în acest sens este faptul că nudurile sunt cel mai inofensive din punct de vedere sexual și de aceea sunt acceptate în arta sacramentală. Biserica nu se simte vexată de aceste trupuri goale, dimpotrivă – tocmai pentru că sunt trupurile corporale originare și pentru că omul gol este complet lipsit de sexualitate.

Este curios că această dialectică dintre trup și corp a scăpat fenomenologiei, care și-a făcut un obiect predilect din analiza, nu rareori subtilă, a acestei relații. De exemplu, pentru Jean-Luc Marion: „în trup, interiorul (cel ce simte) nu se mai distinge de exterior (cel simțit); ele se confundă într-un unic sentiment – acela de a se simți simțind. Prin urmare, nu pot vreodată să mă situez la distanță de trupul meu, să mă disting de el, să mă îndepărtz de el și încă mai puțin să mă lipsesc de el.” (Marion 2004, 70) De obicei fenomenologii vorbesc despre trup într-un limbaj adamic, ca și cum trupul despre care vorbesc nu ar fi cunoscut niciodată haina, îmbrăcămintea. Ca și cum ar fi vorba despre un trup gol. În realitate omul se distanțează în fiecare clipă de trupul său – căci și-l ascunde, făcându-l deopotrivă vizibil, prin vestimentația sa, prin tatuajele și prin podoabele sale. Îmbrăcându-mă – eu deopotrivă mă înstrăinez de trupul meu și mi-l aprobez, în măsura în care vestimentația mea sau podoabele pe care le port îl manifestă, îl exprimă, îl „reprezintă” sau i se potrivesc. Eu îmi simt trupul numai în măsura în care el a devenit deja corp – adică trup înveșmântat și împodobit, căci eu nu am niciodată o experiență pură a trupului – nici măcar în actul sexual; poate doar în pragul morții, când redevin ceea ce am ascuns în tot timpul vieții. „Pentru că suntem îmbrăcați, ne credem nemuritori: cum să mori când porți o cravată?... un *domn* nu poate fi plămădit din noroi sau pulbere.” (Cioran 1992, 254)

Dialectica trupului și corpului străbate istoria omului și se manifestă fie prin prevalența unuia dintre termeni și furibunda negare a celuilalt, fie printr-o segregare pașnică, obținută prin delimitări spațiale și temporale precise sau aproximative, fie – mai rar – prin încercarea, paradoxală, de unire, de sinteză a celor două „ireconciliabile”. Acest balans devine cât se poate de evident în felul în care omul a conceput divinitatea, dacă acceptăm, cu L. Feuerbach, că divinitatea reprezintă modelul suprem al ființei umane, arhetipul în care omul a așezat cele mai specifice și mai „înalte” trăsături ale sale.

Credința în Dumnezeu (arhetip al omului) urmează același tangaj cu al constituirii omului însuși: între Dumnezeu invizibil, de nevăzut, de neperceput, insesizabil și Dumnezeu vizibil, perceptibil, palpabil. Între Iahve și idoli. Între Iahve și Hristos. Între iconoclasme și iconofilie. Religia creștină unifică în mod paradoxal cele două tendințe: invizibilul devine vizibil, trupul gol este, în același timp, un corp sexual, Fiul Omului s-a întrupat fără să-și piardă inocența, maternitatea este feciorie neprihănită. Hristos este Noul Adam, iar imaginea cea mai răspândită în cultul creștin este cea de pe cruce nu doar din cauza reprezentării suferinței divine mântuitoare, ci mai ales pentru semigoliciunea lui Iisus. Privită din acest punct de vedere imaginea răstignirii lui Iisus reproduce întocmai momentul căderii lui Adam: gol, doar cu șoldurile acoperite. Este același moment însă cu o semnificație complet diferită: corpul uman este, prin Hristos, absolvit de păcat, este mântuit! Una dintre primele motivații ale adopării creștinismului a fost tocmai această împăcare a omului cu corporalitatea sa, cu „păcatul său originar”, împăcarea dintre invizibilitatea sa primordială, originară și vizibilitatea sa artificială, dobândită, construită. *Iisus înviază corpul* – declarat mort și sursă a mortalității – de către cei mai mari medici ai umanității, cel mai cunoscut dintre ei fiind Platon. Iisus reabilitează corpul – nu-l disprețuiește, ci îl vindecă, îl mângâie, îi dă de mâncare și de băut, îl îngrijește. Spre deosebire de profeții care-l preced și care practică mortificări, abstinence, posturi îndelungate – Iisus participă la nunți și petreceri, deseori îl vedem luând masa – chiar și după învierea sa. Sigur, creștinismul are o istorie îndelungată și contradictorie și ar fi fals să identificăm întreaga religie creștină cu creștinismul timpuriu și cu primele intenții ale învățăturii lui Iisus. „Această problematică grecească a ierarhiei dintre trup și suflet a fost integrată în creștinism,

generând tendința ascetică (de stăpânire a trupului) specifică vieții spirituale. Însă teologia creștină a trebuit să iasă din acest pur dualism, deoarece a fost nevoită

să explice un fenomen fundamental pentru definirea creștinismului: Întruparea. Faptul că, după prologul Evangheliei lui Ioan, <Cuvântul s-a făcut *trup*> implică o regândire din temelii a problemei eline a corporalității și a dualismului său inerent: prin Întrupare, trupul însuși este ridicat la rangul de principiu, de realitate primordială. Pornind de la realitatea Întrupării și, apoi, de la faptul că dimensiunea euharistică este esențial legată de ideea de trup (<acesta este trupul meu>), că Înălțarea a avut loc <cu trupul> și că <învierea morților> va fi la rândul ei <cu trupul>, teologia creștină a afirmat că trupul însuși a fost îndumnezeit. Totuși, cu excepția tratatelor ascetice, trupul ca atare nu a stat în prim-planul atenției reflecției teologice.” (Ciocan 2013, 15) Cele două tendințe specific umane – cea spre invizibil și cea spre vizibil – au rămas să se dispute și în cadrul creștinismului, atrăgând și impunând deseori hermeneutica invizibilului și a incorporealității, în așa fel încât nu putem declara cu totul falsă afirmația lui Nietzsche conform căreia creștinismul este un platonism pentru mase. Este foarte adevărat că platonismul a învins de multe ori în interiorul creștinismului, dar acest fapt nu ne poate opri să vedem evidenta propensiune către corporalitate a creștinismului originar, timpuriu. Nici faptul că reabilitarea corpului, „absolvirea” lui de vină, împăcarea acestuia cu „spiritul”, a vizibilului cu invizibilul, a „naturii” originare cu „construitul”, artificialul și constituirea, a goliciunii cu vestimentația – au stat cel mai probabil la fundamentele adoptării creștinismului de către o lume deja prea separată între două „ireconciliabile”: corp-spirit, vizibil-invizibil, sensibil – inteligibil, unu – multiplu, ființă – devenire. Să nu uităm valoarea fundamentală a creștinismului – dragostea, sentiment inconceptibil în absența corporalității. Numai un Dumnezeu corporal poate fi iubit. Numai un *trup în-viat*, adică un corp, poate fi primit cu dragoste. Istoria creștinismului urmează însă aceleași fluctuații ale dialecticii trup-corp, enunțate mai sus: fie una din tendințe a prevalat în dauna celeilalte, fie au coexistat într-o „segregare pașnică”. De multe ori se întâmplă ca teoretic, de la amvon, să se predice valorile trupului gol, ale trupului imaterial, de slavă, ale ascetismului și renunțării la orice posesiune și podoabă corporală, dar în practică și în incinta aceluiași sălaș să întâlnim exact contrariul, atât la cei care ascultă cât și la aceia care afirmă supremația trupului gol: preoții înveșmântați în aur și argint, catedralele somptuoase, mesele îmbelșugate, pasiunea pentru podoabe și pentru aur. Evul mediu „întunecat” este de altfel plin de luminoase pasiuni, de corporalitate, de dansuri, de muzică, de veșminte colorate și de sexualitate. Renașterea nu face decât să ridice cenzura de pe exprimarea liberă a acestor practici – fără îndoială existente și înaintea ei. Renașterea descoperă omul corporal doar în sensul dez-văluirii artistice a acestuia, mai prohibită în timpurile medievale.

Cele două mișcări contradictorii – recuperarea trupului natural-invizibil și dobândirea și consolidarea corporalității constituie o pereche fundamentală de forțe care determină întreaga istorie a fenomenalității omului. Va fi poate un lucru de mirare să spunem că tocmai astăzi trăim, de mai bine de un secol, într-o epocă în care predomină tocmai prima forță. Era noastră este o eră a trupului gol, desăvârșită prin revoluția sexuală și continuată după aceea! Observați că astăzi oamenii preferă tot mai mult hainele apropiate de culoarea pielii, acele culori sau nenculori care-i fac invizibili. Invizibili în fața semenilor săi. Dacă-și expun, prin decolteuri generoase, bucăți întinse de piele – oamenii nu se reîntorc la natură, la „frumusețea” naturală a corpului uman (așa ceva nu există), ci la „invizibilitatea” cu care natura l-a dăruit pe om. Este aceasta nu doar o hartă eronată a reîntoarcerii la „domnia simțurilor” și a plăcerii, la un hedonism natural – ci chiar împlinirea tradiției trupului incorporeal, împlinire rămasă ascunsă chiar celor care o aduc astăzi în act. Dacă analizăm vestimentația ultimului secol observăm că se definește printr-un continuu reduționism: încetul cu încetul s-a renunțat la ultimele accesorii, la ultimele volute și ornamente care mai persistau. Hainele se apropie tot mai mult de dimensiunile și de „culoarea” – invizibilă – a trupului. Înaintea epocii noastre omul a vrut să se facă cât mai vizibil semenilor săi – prin coafuri etajate, prin vestimentații

încărcate și colorate, prin pălării și căciuli etc. Astăzi – prin minimalizarea vestimentației sale, prin reducerea cât mai aproape de trupul natural a dimensiunilor hainelor, prin renunțarea la pălării, peruci, caftane – omul redevine trup– invizibil. Nu e doar o vorbă faptul că rochiile lungi, complicate, volanele, briz-brizurile, arabescurile vestimentelor femeii din alte vremuri aveau rolul, darul de a atrage privirile și de a stârni dorințele bărbatului – mult mai mult decât o face corpul gol al femeii. Ei bine, astăzi omul vrea să redevină „natural” în fața semenilor săi, să devină cu alte cuvinte, invizibil. Observați culorile pe care le folosește, tipul de îmbrăcăminte pe care-l preferă: privirile noastre sunt purtate în sus, înspre capul persoanei și nu spre corpul acesteia. Se prea poate ca astăzi să culegem roadele târzii ale creștinismului-platonizant care ne-a educat să fim precum îngerii, să nu avem corp, să nu avem sex, să nu avem haine, să revenim la starea dinaintea căderii.

Or, cum se știe, Adam și Eva își descoperă sexualitatea laolaltă cu îmbrăcămintea, cu hainele, atunci când se îmbracă. Îmbrăcându-se își dau un corp, își dau sexualitate, devin atrăgători unul pentru altul. De altfel, după cum se știe, dimorfismul sexual este extrem de redus la om – și tocmai de aici a apărut nevoia să fie accentuat prin „accesorii” – cele naturale: barba, mustățile la bărbat, părul și sânii la femeie. Dar, mai ales, această accentuare se produce prin îmbrăcăminte, prin vestimentație și prin ocupațiile puternic diferențiate. Înclinațiile războinice ale bărbatului sunt cultivate tocmai pentru a accentua diferențele – altfel destul de vagi – față de femeie. Și nu o dată s-a remarcat profunda asemănare dintre sexualitatea masculină și instrumentele sale războinice (sabia, pușca, tunul – ca simboluri falice, armura, pieptarul – ca evidențieri ale mușchilor pectorali etc). Astăzi în schimb acest dimorfism accentuat în mod artificial este pe cale de dispariție. Oamenii revin la starea naturală, adamică, în care propriu zis nu aveau un corp și, cu atât mai puțin, o specificitate sexuală. Aceasta este marea păcăleală a revoluției sexuale – ea nu face decât să desăvârșească ceea ce aparent vrea să nege – anume intențiile „profunde” ale creștinismului platonizant – acela de a decorporaliza și a desexualiza ființa umană. Prin expunerea corpului uman, prin nudificarea lui – omul își pierde de fapt corporalitatea și sexualitatea – manifestate prin accesorii și prin vestimentație. Este, într-un fel, destul de ușor de înțeles că cu cât ne aflăm mai departe pe linia de evoluție a unei idei, ideologii, credințe să fim mai aproape de perfecționarea, de împlinirea primelor intenții ale acesteia. Trăitorii de acum câteva secole – chiar dacă trăiau într-o atmosferă mult mai îmbibată de religia creștină – erau în egală măsură mai aproape de epoci precreștine, de mentalități „păgâne” – fără să-și dea seama – în care corpul evidențiat de haine era mult mai prezent decât astăzi. Vrând să ne arătăm trupul de fapt ne decorporalizăm. Hainele de culoarea pielii sau nenculoarea folosite pentru a ne vopsi hainele ne fac să fim doar niște capete fără corp, niște capete ambulante. Priviți pe stradă semenii voștri – ce vedeți? Vedeți doar niște capete plutitoare, căci hainele folosite – fie că îmbracă, fie că-l „dezbracă” pe purtătorul lor - nu fac decât să-l invizibilizeze, să-l facă să revină la natura sa „invizibilă”. O întreagă tradiție platoniciană ne arată că capul, eventual și pieptul, sunt elementele cele mai prețioase dintr-un om. Creierul și inima. Spiritul și sufletul. Restul trebuie ascuns cu grijă, invizibilizat pe cât posibil. Pe lângă cele spuse anterior, putem regăsi această intenție filosofico-religioasă a devalorizării a cel puțin jumătate din corp în felul în care sunt plasate băncile în școală, scaunele într-un amfiteatru – elevii sunt „scufundați” în așa fel încât să nu le se vadă decât capul și trunchiul (bustul), restul corpului fiind obturate de pupitru. Elevii, studenții par că se tupilează în spatele unor paravane de unde-și ițesc capul și pieptul. Aceasta este perspectiva profesorului asupra elevilor săi, aceasta este și perspectiva elevilor asupra profesorilor lor – așezați la catedră. Sunt intelecte pure adresându-se pur intelectual unii altora. Capete fără corp. Picioarele, șoldurile, abdomenele trebuie scufundate în invizibil pentru a obține doar un singur om – omul-cap, omul fără corp, sinonim al trupului-gol.

Într-un roman de foarte mare succes, intitulat *Parfumul*, Patrick Süskind spune, prin personajul principal, povestea omului însuși: lipsit de miros propriu, el este „invizibil”, nereperabil de către ceilalți semenii – ceea ce-i provoacă o imensă frustrare și, deopotrivă, o enormă ambiție:

aceea de a avea un miros, de a-și dobândi corpul prin inventarea parfumului suprem: parfumul iubirii, mirosul dragostei! În acest scop, profitând chiar de „handicapul” său, absența unui miros emanat de propriul său trup, Grenouille reușește, făcându-se nevăzut, să ucidă (iată omul invizibil devenit prădător) un șir de tinere fete din ale căror corpuri extrage „esența” olfactivă difuză a atractivității lor. Grenouille este disperat să obțină, prin distilarea mirosului uman, mai întâi un simplu corp, apoi corpul suprem, corpul absolut, corpul iubirii! În și prin dragoste corpul celuilalt intră în dimensiunea totalei „vizibilități” sau, mai exact, a aperseptibilității totale. Numai în și prin dragoste – corpul se livrează în totalitatea sa și este primit în totalitatea sa. În relațiile cu ceilalți semenii stabilem un contact mai curând intelectual, un contact „metafizic” – ne adresăm „numelui”, „persoanei”, „prestigiului”, „rolului” lor social, într-un cuvânt unei ființe „eterice”, „astrale” – și ca atare evităm contactele vizuale prelungite, contactele tactile sau olfactive ori aluziile sexuale. În iubire însă corpul, corporalitatea celuilalt devine cu totul prezentă și cu totul dezirabilă: corpul celui iubit este atins, mirosit, pipăit, îndelung privit, gustat, auzit, „cunoscut”... de către mine care, în același timp, sunt, la rândul meu, atins, mirosit, pipăit, îndelung privit, gustat, auzit, „cunoscut” de către obiect-subiectul iubirii mele. Grenouille știe toate acestea și dobândind mirosul iubirii, se întrupează, sfârșind la rândul lui prin a fi ucis din iubire, din foamea de în-trupare a adulterilor lui. Descoperind trupul celuilalt – eu capăt trup, mă în-trupez eu însumi. „...celălalt îmi dă ceea ce el nu are – îmi dă trupul meu. Și eu îi dau ceea ce nu am – trupul său. Trupul meu cel mai propriu (care mă face să devin un eu pe care-l ignoram înainte de el) îmi vine pe neașteptate și crește în măsura în care îl provoacă trupul celuilalt. (...) Devenind fiecare trup unul prin celălalt, devenim fiecare fenomenul celuilalt.” (Marion 2004, 170-171) Nevoia profund umană de iubire nu este una originară, ci este secundară, derivată din ceea ce se poate numi, pe bună dreptate, non-corporalitatea, in-corporalitatea primordială a ființei umane. Iubirea este, într-adevăr, unul dintre cele mai arhetipale, mai directe și mai complete moduri de realizare a dorinței de „corp”, a „aspirației” spre în-truparea de sine.

BIBLIOGRAPHY

- Carlyle, Thomas. 1998. *Filosofia vestimentației*, trad. Mihai Avădanei. Iași: Institutul European.
- Ciocan, Cristian. 2013. *Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității*. București: Editura Humanitas.
- Cioran, E. M. 1992. *Tratat de descompunere*, trad. Irina Mavrodin. București: Humanitas.
- Gennep, Arnold Van. 2000. *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*, trad. Crina Ioana Berdan. Iași: Polirom
- Henry, Michel. 2003. *O filozofie a trupului*. Sibiu: Editura Deisis.
- Marion, Jean-Luc. 2004. *Fenomenul erosului*, trad. Maria-Cornelia Ică jr.. Sibiu: Deisis.
- Morris, Desmond. 2015. *Maimuța goală*. București: Editura Art.