

## PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA EN TORNO A LA IDENTIDAD CORPORAL

W. R. Darós  
CONICET

*Resumen: El carácter aparentemente descriptivo de este artículo está marcado por un problema fundamental: la identidad del cuerpo humano requiere la permanencia y la pertenencia de los actos al sujeto; pero él está condenado a hacer frente al tiempo y al espacio que lo deterioran constantemente; y tener que vérselas con diversas concepciones sobre este suceso en las que interactúan tanto el aprecio por lo diverso como por lo idéntico: ¿cómo es posible, entonces la elaboración, su identidad? Presentado el problema, este artículo hace relevantes los diversos intentos de solución ofrecidos: primero la ausencia de identidad (tal como la conocemos actualmente) en la mentalidad primitiva; la elaboración posterior –fundamentalmente griega– de la separación y divinización del principio vital, instaurando la dualidad; los intentos renacentistas y modernos (racionalismo cartesiano, mecanicismo del cuerpo) siguientes para conciliar o suprimir la dualidad (diversamente apelada: cuerpo-alma, cuerpo-psique, cuerpo-mente); luego el intento de reducción de toda dualidad en la fragmentariedad psicologizada posmoderna (cuerpo-lenguaje, cuerpo-imagen, cuerpo-mostración). Se concluye con algunas reflexiones sobre hipótesis de la función hermenéutica epistemológica de la filosofía, reflexión que parte del tipo de problemática presentada.*

### INTRODUCCIÓN

En este trabajo sostendremos la hipótesis de que la filosofía de la identidad del cuerpo posee, al menos, dos aspectos. El primero supone la posibilidad de percibir y describir la permanencia del cuerpo, cosa que no todas las culturas

han logrado. El segundo aspecto del problema implicado en la filosofía de la identidad del cuerpo humano se halla en ubicarlo no sólo en un tiempo y en un espacio, sino en un estatuto de ser que haga posible su identidad porque es posible concebir, para el sujeto, su pertenencia y permanencia<sup>1</sup>.

En la presentación de la problemática, indicaremos cómo en algunas culturas, el cuerpo no ha logrado su identidad, porque el sujeto no ha elaborado su permanencia y pertenencia.

En culturas llamadas primitivas, el predominio de la imaginación –desde la perspectiva de una cultura positivista occidental– envuelve a todo el ser del hombre: el cuerpo lo es todo aunque, por momento, es invadido por un inexplicable principio vital.

Este elemento importante, pero inexplicable, dará pie a la elaboración de filosofías dualistas y a los posteriores intentos de unificación racional (problema cuerpo-alma, cuerpo-mente) y –mediante otro intento de solución– a la supresión por la visión fragmentaria posmoderna y psicologizada, de todo otro elemento que no sea el cuerpo, el cual –tomado como un hecho– no parece requerir otra explicación. Todo ello nos llevará a reflexionar sobre la función de la filosofía implicada en esta problemática.

Dicho de otra manera, el problema que presentamos (la elaboración de la idea de identidad corporal) nos ayuda a entender que los hechos filosóficos requieren de contextos sociales, desde los cuales las interpretaciones pueden postularse como filosóficas, esto es, pueden proponernos una cierta concepción de lo que son, validadas por la comunidad por el hecho de ser transmitidas. El problema presentado hace que cobre relevancia la hipótesis de que los problemas filosóficos de las personas tienen una existencia social. La sociedad, con la cual interactúan las personas, les permite hacerse la idea de la identidad personal y corporal, percibiendo la permanencia y pertinencia del sentimiento de cuerpo como propio.

## **EL CUERPO HUMANO EN LA MENTALIDAD PRIMITIVA: ¿IDENTIDAD PRELÓGICA?**

1. La mentalidad primitiva por la que han pasado las sociedades en su inicio y por la que pasan los hombres en su niñez, se caracteriza por la utilización de una fértil imaginación, no seguida por un análisis conceptual y por una prueba de validación de las imágenes generadas. Estas ausencias hicieron que la mentalidad primitiva le pareciera, al positivismo, ingenua y pueril y, sin embargo, ha sido la forma corriente de pensar que ha predominado en la historia de lo que es el hombre.

---

<sup>1</sup> Cfr. W. DARÓS, “El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica”, en *Invenio* 14 (Junio 2005) 31-44.

Ya Lévi-Strauss, en su *Antropología Estructural*, señalaba que el objeto del mito –como forma de expresión utilizada por la mentalidad primitiva– era el de *suministrar un modelo lógico capaz de vencer la contradicción* entre lo que existía y su aparente falta de sentido. Por ello, el mito es, –sin descartar otras interpretaciones y valoraciones–, en cierta manera, la expresión de una filosofía de la vida imaginativa, vivida por un pueblo que no ha desarrollado aún una forma de explicación abstracta y probatoria. En este sentido, J. Piaget llamó “filosofías infantiles” a lo que luego tituló la representación del mundo en el niño<sup>2</sup>.

Se trata de visiones del mundo donde se fusiona lo que para los adultos (respecto de los niños) o para los modernos (respecto de los pueblos así llamados primitivos) es fantasía. En los primitivos, el mito es una representación egocéntrica (o falta de conciencia de la propia subjetividad) de modo que, en su mentalidad, lo que ellos ven es lo que todo el mundo ve y cree. Resulta entonces que lo que para los adultos modernos es cultural o socialmente adquirido, para los primitivos es natural. El primitivo transmite y retransmite las narraciones recibidas, que describen cómo se han originado y cómo son las cosas, desde tiempos inmemoriales.

“En los mitos se decanta una reflexión análoga a la reflexión filosófica, solo que *impersonal y milenaria*”<sup>3</sup>.

2. Maurice Leenhardt ha señalado cómo entre los melanesios primitivos (Nueva Guinea Oriental), y en particular entre los canacos, el cuerpo humano tomaba las categorías (las palabras, los nombres) del reino vegetal, por lo que el cuerpo humano se hallaba más cerca del ser de los vegetales que el de los animales.

“La envoltura de superficie: la piel, *Kara* (término que designa también la corteza). La masa de carne y músculos: *Pie*, que significa lo consistente o la nudosidad, la pulpa o el carozo del fruto.

Las partes duras del cuerpo: el esqueleto, que comprende los huesos cortos o largos, *ju*, término que designa también el corazón de la madera y los fragmentos de coral..

Los huesos envolventes *pere*, el cráneo y también... la calabaza”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. J. PIAGET, *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 1975.

<sup>3</sup> L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid, BAC, 1987, pp. 9, 333, 455; Cfr. E. GOQUEAUX, *Hacia una nueva definición esencial del mito*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1971; M. ELIADE, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1973; G. WELTER, *L'Amour chez les primitifs*, Paris, Pierre Horay et Cie., 1995; H. FRANKFURT, *El pensamiento prefilosófico*, México, FCE, 1989; D. IBARRA GRASSO, *Cosmogonía y mitología indígena americana*, Buenos Aires, Kier, 1990; R. REDFIELD, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, FCE, 1997; J. CAZENEUVE, *La mentalidad arcaica*, Buenos Aires, Siglo XX, 1967.

<sup>4</sup> M. LEENHARDT, *Do kamo*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 27. Cfr. G. KIRK, *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona, Barral, 1973; H. FRANKFORT et al., *Before Philosophy: The intellectual adventure of ancient man*, Victoria (Australia), Penguin Books, 1988.

Los canacos no poseían una *identidad* del propio cuerpo a través de un pensamiento abstracto y permanente de lo que es el cuerpo<sup>5</sup>. La identificación se daba mediante la *proyección imaginativa del cuerpo en el vegetal y del vegetal al cuerpo humano*. Ante un gendarme que quiere reclutar a un joven, el padre le dice, palpando los brazos del hijo: "Mira estos brazos: son agua", esto es, son aún acuosos, no aún leñosos, como crece un vegetal. También cuando el cuerpo se vuelve decrepito y toma color amarillo, ve en el cuerpo un vegetal falto de agua, se seca; y por ello también de un niño raquíptico se dice que "crece amarillo".

3. Si del extremo Oriente pasamos al medio Oriente, el poema de Gilgamesh (del tercer milenio antes de Cristo), se refiere al problema de la mortalidad del hombre, entendido aún como una unidad viviente. La inmortalidad podría ser hallada mediante una planta excepcional (árbol de la vida sin fin). Gilgamesh logra –después de un largo viaje– obtener un gajo de esa planta, pero éste le es arrebatado por una serpiente cuando, cansado Gilgamesh, se duerme junto a un lago<sup>6</sup>. La muerte sigue, pues, presente en la vida del hombre como incógnita irresoluble, ante la caducidad y precariedad de la vida humana, toda ella una, idéntica, sin separación de cuerpo y alma.

4. Lo que aparece claramente en los escritos que refieren la mentalidad primitiva es que la oposición entre la *materia* y el *espíritu*, (que nos es tan familiar, hasta el punto de parecernos casi natural), no existe para esta mentalidad.

Para esta mentalidad, no hay una materia o un cuerpo del que surja cierta fuerza mística que nosotros denominaríamos espiritual. Tampoco hay realidad espiritual que no sea algo concreto, con la forma de un cuerpo visible, palpable, con consistencia y sin espesor<sup>7</sup>.

En nuestra mentalidad, occidental contemporánea, cada uno de nosotros cree saber *cuál es el límite de su cuerpo*: mi cabeza, mis brazos, mis piernas, mis órganos internos, etc. La individualidad de la persona y su identidad se halla aprehendida por su conciencia y circunscrita por la superficie de su cuerpo, y cree que a su vecino le sucede lo mismo.

5. En la mentalidad del primitivo, la individualidad e identidad de la persona no se detienen en la piel y su interior. Las fronteras del yo y de la identidad son indecisas, mal terminadas, variables. *De un modo místico, mágico, todo lo que se pone en contacto con el primitivo, le pertenece en algún grado*, generándose un cierto estado de solidaridad con todo lo que lo circunda: los rastros que deja el cuerpo en el suelo pertenecen al individuo, sus cabellos o uñas cortadas o sus ropas siguen siendo de él y hacen su identidad. Si alguien se posesiona de estas huellas, se posesiona de él en persona. "Las pertenencias

---

<sup>5</sup> D. LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 18.

<sup>6</sup> *Poema de Gilgamesh*, Madrid, Editora Nacional, 1980, Tablilla XI, 280-290.

<sup>7</sup> L. LÉVY-BRUHL, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1974, p. 93.

del niño son el niño mismo”<sup>8</sup>. No se trata de pensar que la vida del primitivo se *transfiere* a sus pertenencias. Las pertenencias son para el individuo partes integrantes del individuo, mientras que para nosotros no son más que pertenencias. Ellas equivalen “a lo que nosotros llamamos una identidad”<sup>9</sup>.

La imagen (en un espejo o en una foto, por ejemplo) no es una relación de semejanza realizada con la intervención del intelecto. Para el primitivo, la semejanza es una participación íntima, “consustancial al individuo”.

6. En el primitivo se da una forma mental, mística y mágica, diversa de la mentalidad mecanicista y objetivista del hombre occidental contemporáneo. El primitivo no puede ignorar, por cierto, que sus pertenencias son objetos exteriores a su persona. Pero esto es lo característico de esta *mentalidad*: el ser *una forma de ver o pensar* que otorga un sentido diverso (para nosotros) a todo lo que ve o piensa, de modo que las partes o miembros exteriores son vistos o entendidos como una totalidad, sin que ella misma pueda ser puesta en cuestión<sup>10</sup>.

“Pero (a las partes) las siente y las representa como partes integrantes de su individualidad. Ellas son él mismo y sus actos prueban de manera indudable que esta convicción es preponderante en su espíritu. No es del todo combatida por la experiencia objetiva que, por otra parte, no sabría desmentirla. Se puede incluso llegar a decir que en este caso la presencia y la fuerza de los elementos místicos en las representaciones hacen que los primitivos, a pesar de las apariencias, no perciban del mismo modo que nosotros”<sup>11</sup>.

7. Para nosotros el uno se distingue netamente del dos, y si los relacionamos hacemos constar los aspectos en los que se parecen y aquéllos en los que se distinguen. Para el primitivo, el original y la imagen son dos seres, pero al mismo tiempo son un solo ser: es igualmente verdadero que dos sean uno y uno sea dos. Se puede ser hombre y lobo, hombre y tigre al mismo tiempo. “Esta creencia se mantiene con terquedad”<sup>12</sup>.

“El hombre-leopardo de la costa occidental de África, cuando se envuelve con una piel de leopardo, no está disfrazado de este animal, como suele decirse. Es verdaderamente un leopardo, sin dejar de ser un hombre. Desde este momento tiene los instintos, la ferocidad y la fuerza sobrehumana del animal, que perderá así que se arranque su envoltura. Es pues, a la vez, uno y doble”<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Ibid., p. 104.

<sup>9</sup> Ibid., p. 129.

<sup>10</sup> H. KEARNEY, *Orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 77-186.

<sup>11</sup> L. LÉVY-BRUHL, o.c., p. 130; Cfr. R. REDFIELD, o.c.; J. CAZENEUVE, o.c.; J. LUBBOCK, *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre. Estado intelectual y social de los salvajes*. Madrid, Jorro, 1912.

<sup>12</sup> L. LÉVY-BRUHL, o.c., p. 138; B. GIACCARIA, *Jerônimo Xavante Conta. Mitos e lendas*. Campo Grande, Casa da Cultura, 1975.

<sup>13</sup> L. LÉVY-BRUHL, o.c., p. 141.

## LA FILOSOFÍA DEL CUERPO HUMANO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO: IDENTIDAD POR DISTINCIÓN DUALISTA Y PERMANENCIA

8. El pensamiento griego, desde la antigüedad hasta el surgimiento del cristianismo, puede verse como un *intento por racionalizar el mundo*. En este contexto, puede entenderse el esfuerzo por *buscar una causa* (o responsable: *aitía, áitios*) de lo que sucedía. Cuando no se podía conocer empíricamente el inicio (por ejemplo del universo) se lo *describía* no ya mediante dioses o fuerzas personificadas: el caos, el éter, eros, la noche (como en la *Ilíada* o en el *Poema de Hesíodo* y el de *Ferécides*), sino mediante un primer principio, buscado por obra de los filósofos: el agua, el aire, lo indeterminado que se determina supuesto el movimiento eterno. Explicar, lentamente, pasó a significar describir a partir de elementos des-almados o des-animados.

En la *Ilíada*, en efecto, ya se interpreta que existe una dualidad profunda en el hombre: entre lo que él piensa y lo que son sus miembros (brazos, piernas, etc.). Otra dualidad fue la que distinguía el estado de vigilia y el estado de sueño. La psique es esa parte de nosotros que ve en los sueños.

“La idea de la psique fue la primera hipótesis, y la más antigua, lanzada para dar una solución a las visiones que pululan en los sueños, en el letargo y en el éxtasis”<sup>14</sup>.

En los escritos homéricos no aparece propiamente el cuerpo humano. El *soma* (hoy traducido como *cuerpo*) significaba más bien cadáver. No existía entonces una palabra para indicar la unidad de los miembros corporales. Hoy decimos: “Todo su cuerpo temblaba”. Homero decía. “Sus miembros (*guîa*) temblaban”<sup>15</sup>. Pero ya en Homero se da la idea de diferencia entre la piel de Aquiles, vulnerable al bronce, y la psique. Ésta puede vagar mientras el hombre duerme: por ello, se afirma, en sueños, “vino a encontrarle el alma –psique– del mísero Patroclo, semejante en todo a él cuando vivía”<sup>16</sup>.

9. El pensamiento filosófico significó un notable avance en el intento por mantenerse en el contexto de causas proporcionales a los efectos, lo que suponía la idea de una armonía en el cosmos. Esto llevó a una toma de conciencia de lo subjetivo o antropomórfico que poseían las explicaciones anteriores (como lo expresó Jenófanes en el 540 a. C.) y significó una primera búsqueda de objetividad.

“Si los bueyes, los caballos o los leones tuviesen manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibuja-

---

<sup>14</sup> E. RHODE, *Psique*, Barcelona, Labor, 1973, vol. I, p. 64; Cfr. W. R. DARÓS, *Razón e inteligencia*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, pp. 48-50.

<sup>15</sup> Cfr. B. SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, Razón y Fe, 1965, p. 22.

<sup>16</sup> HOMERO, *Ilíada*, 13, 103.

rían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo<sup>17</sup>.

Demócrito (470 a. C) no temió hacer derivar todos los cuerpos de partículas primitivas indivisibles (átomos) en eterno movimiento, aunque relativamente estables, constituyendo conjuntos, según las formas afines que poseían. Pero ya antes, Anaxágoras de Clazomene suponía que los cuerpos se componían de partículas semejantes (*homeomerías*), que, a partir de una masa sin límite, se separaban y unían según las semejanzas: lo denso y lo húmedo, lo frío y lo oscuro se juntaron donde ahora está la tierra, lo cálido y lo seco donde está el éter (aire luminoso). Anaxágoras hacía esta hipótesis viendo que el cuerpo humano se formaba a partir de muy pocos alimentos (pan, agua) que tenían el poder de generar el crecimiento<sup>18</sup>.

El origen de la concepción acerca de los cuerpos, y del cuerpo humano entre ellos, implicó un largo camino que –podríamos afirmar– comienza en la descripción del escudo de Aquiles en la Ilíada (donde se representan los cuatro elementos) y se consolidan con Empédocles de Agrigento (480 a. C.), todavía separados por la diosa Discordia o unidos por el dios Amor. Pero esos elementos eran los que daban –según diversos “humores”– la distinta cualidad de los cuerpos humanos. Poco a poco no quedó ninguna realidad que no fuese la Naturaleza (*φύσις*: brotar, hacer nacer; *φύσις*: naturaleza), esto es, lo que “nacía” de esos elementos<sup>19</sup>.

Cabe mencionar aquí –aunque no tratarlo por extenso– que en el 640 a. C. nace Hipócrates y un grupo de médicos preocupados “por las dolencias”<sup>20</sup>, por lo que se padece y sufre. Esta preocupación inició un modo diverso de considerar al hombre que terminará separándolo del enfoque filosófico y generando la medicina como arte de curar.

10. No poco ha influido el *movimiento religioso órfico* en la concepción griega del cuerpo humano. Este movimiento tuvo su origen en raíces que se encontraban en el Medio Oriente y quizás también procedentes del norte de India o de Egipto, según las cuales se daban dos fuerzas, las del bien y las de mal, las de la luz y las de las tinieblas que luchan entre sí.

Resumiendo mucho las narraciones, cabe recordar el origen de la concepción órfica del hombre. El hombre posee una *parte divina*, en su naturaleza, procedente del dios Dioniso; pero también una *parte maligna, insubordinada* a la voluntad de Zeus, el dios máximo. En efecto, el hombre nació de las cenizas de los Titanes que habían matado al infante dios Dioniso y comido su carne.

<sup>17</sup> JENÓFANES DE COLOFÓN, en CLEMENTE, *Strom.* V, 109, 3.

<sup>18</sup> SIMPLICIO, *De Coelo*, 295, 11; AECIO, I, 3, 5 (DK 59 A 46).

<sup>19</sup> Cfr. J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 342.

<sup>20</sup> HIPÓCRATES, *Sobre la medicina antigua*, en *Tratados médicos*, Madrid, Planeta-De Agostini, 1995, p. 41; Cfr. L. GARCÍA BALLESTER, *Galeno en la sociedad y en la ciencia de su tiempo*, Madrid, Guadarrama, 1972; G. ROSEN, *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*, Madrid, Alianza, 1994.

“En su cólera por el ultraje, Zeus los fulminó (a los Titanes) con su rayo y de los restos humeantes de los Titanes surgió una nueva raza que esa edad no había conocido: la raza de los mortales”<sup>21</sup>.

En este contexto, los creyentes órficos, dedicaban plegarias y sacrificios a Dioniso para que se los liberara de su ascendencia culpable, esto es, de la parte titánica e irracional que yacía en el hombre. El orfismo fue una religión con una creencia en la inmortalidad y en las recompensas y castigos póstumos, e incluía un círculo de nacimientos posibles, pudiéndose escapar de esta necesidad de reencarnación si se lograba el estado de divinidad perfecta.

De hecho, con el orfismo, parece haber entrado la idea, en la cultura religiosa de aquel tiempo, de que el principio divino de vida (procedente de las cenizas de Dioniso), quedó *apresado* en el cuerpo humano, procedente éste de las cenizas de los Titanes. El *cuerpo (soma)* era *tumba (sema)* de la psique. De hecho, los deseos concupiscibles (como también se advierte en el Hinduismo) ataban al hombre a la necesidad de reencarnarse hasta liberarse de esos deseos. Si bien estos deseos son del hombre, fácilmente puede acusarse al *cuerpo* (considerado como la sede de los deseos pasionales, concupiscibles) de ser el encadenante del alma a los deseos del cuerpo.

11. Pero posiblemente ha sido Platón quien más signó, en forma adversa, lo que Occidente ha pensado sobre lo que es el cuerpo humano. Platón, muy probablemente educado en el pensamiento del movimiento religioso órfico, consideraba al hombre como un compuesto de *dos fuerzas opuestas*. Una buena, llamada *alma* (o *Psijé* o –latinizando la letra ji griega– *Psiqué*), que podía considerarse dotada de tres funciones: a) la de vivificar al cuerpo (originador de voluptuosidad), b) la de dar vigor y valentía (generadora de dominación, fama y ambición), y c) la de pensar (generadora de ciencia)<sup>22</sup>. La otra fuerza estaba constituida por el cuerpo. Éste, una vez vivificado, se constituye en una fuerza instintiva, reproductora y buscadora de placer a toda costa, opuesta al alma racional, la cual busca el bien y la armonía.

Como se advierte, entonces, el *origen de lo negativo* no era propiamente hablando el cuerpo, considerado una entidad material o física, sino el cuerpo *vivificado por la vida* (o *psique concupiscible*): el cuerpo animado o animal, esto es, con apetitos sin el control del alma en su función racional. Y esta tendencia negativa era emparentada con el pensamiento religioso órfico, y atribuida a una *herencia del mal* (las cenizas de los titanes con las cuales se plasmó el cuerpo humano). Pero en otros textos, como en el diálogo *Fedón*, Platón dicotomiza abiertamente al hombre distinguiendo por un lado el cuerpo y por otro el alma, y atribuyendo al *cuerpo ser la sede de los males, tanto físicos como psíquicos*:

---

<sup>21</sup> W. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 86.

<sup>22</sup> PLATÓN, *República*, 580e-581e.



“Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo, en efecto, nos acarrea incontables distracciones debido a la necesidad de sustento y, como si esto fuera poco, nos lo atacan enfermedades que nos impiden la caza de lo real. Nos llena de amores, deseos y temores, toda clase de imágenes y tonterías... Es por el cuerpo que nos vemos obligados a poseer riquezas, y en su cuidado nos volvemos esclavos”<sup>23</sup>.

La vida humana era considerada entonces un campo de lucha moral. Platón establecía que al morir debía haber un juicio, en un prado, desde donde partían dos caminos: el que conducía a la Isla de los Bienaventurados (hacia la derecha) y el que conducía al Tártaro o abismo de los infiernos (hacia la izquierda)<sup>24</sup> y a la necesidad de reencarnarse.

Platón concebía la naturaleza del ser humano en forma jerárquica: la parte o función vegetativa y reproductiva debía estar sometida a la parte anímica, valiente (al corazón y los buenos sentimientos); y esta parte y función debía someterse a la razón. Sólo así –entendida filosóficamente como armonía– era posible la salud física, intelectual y moral.

“Engendrar la salud es establecer entre los diversos elementos del cuerpo una jerarquía que subordine los unos a los otros conforme a la naturaleza. Por el contrario, engendrar la enfermedad es hacer que uno de esos elementos domine a otro o que éste lo domine contrariamente a la naturaleza”<sup>25</sup>.

Sólo en esta visión armónica, el hombre era naturalmente bueno. Pero el alma no podía fácilmente someter la irascibilidad y concupiscencia ciega del cuerpo. De aquí que *el cuerpo tomaba el sentido de un enemigo del alma y del bien*.

12. Algunos escritos de Platón presentan la condición humana con una tendencia quizás innata al mal, como reminiscencia de un pecado en el origen del hombre, cuestión que hizo atractivo el pensamiento platónico para los cristianos.

“Entre los placeres y deseos no necesarios, me parece que algunos son ilegítimos, y tal vez sean innatos en todo hombre, pero reprimidos por las leyes y por otros deseos mejores y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes.

–¿Y a qué deseos te refieres? –preguntó.

–A los que surgen durante el sueño –respondí–, cuando duerme esa parte del alma que es razonable, tranquila y hecha para mandar, y la parte bestial y feroz, exaltada por el vino o los manjares, se subordina y, rechazando el

<sup>23</sup> PLATÓN, *Fedón*, 66 c-d.

<sup>24</sup> W. GUTHRIE, o.c, p. 177.

<sup>25</sup> PLATÓN, *República*, 444d.

sueño, trata de abrirse paso y satisfacer sus apetitos. Bien sabes que en esos momentos esa parte del alma a todo se atreve, como si se hubiera desligado y liberado de toda vergüenza y de toda sensatez. No vacila en violar con la imaginación a su madre o a unirse a cualquiera, sea quien fuese, hombre, dios o animal; no hay asesinato que la arredre, ni alimento del cual se abstenga”<sup>26</sup>.

Por otra parte, Platón admitía –como los órficos– la teoría de la reencarnación, lo que hacía del cuerpo un lazo que ataba una y otra vez al alma, aunque la felicidad de ésta dependía no ya del cuerpo sino de las elecciones que el alma hacía, guiada por un “*daimon* o *demon*” o genio que el alma misma elegía. Tal era el Destino: “Almas pasajeras, vais a comenzar una nueva carrera de índole precedera y de condición mortal”<sup>27</sup>, asumiendo un nuevo cuerpo.

En la concepción de Platón, el cuerpo era la condición de la debilidad física y de la mortalidad humana, mientras que el alma poseía un principio de inmortalidad (“principio del alma inmortal”: *arjé psijés athánatos*)<sup>28</sup>.

Los neoplatónicos y los gnósticos prolongaron estas tendencias platónicas, en lo que a esta concepción platónica del cuerpo se refiere.

13. Aristóteles consideró el cuerpo como *la materia organizada capaz* de recibir la forma vital. El cuerpo se hace humano precisamente al ser vivificado por un alma que no sólo posee vida, sino una vida racional. Se podría decir que el cuerpo organizado es la posibilidad sobre la cual se puede ejercer la función del alma racional; y esta función consiste en vitalizarlo de modo que con él (y sus órganos: su organización determinada y compleja) pueda sentir, crecer, moverse, pensar humanamente<sup>29</sup>.

Este filósofo trató de separarse de la concepción moral negativa que Platón tenía del cuerpo humano. Estableció, pues, que *el cuerpo humano no era ni bueno ni malo, sino que estas cualidades pertenecen a las acciones del hombre*. Si éstas eran racionalmente realizadas (conforme a la naturaleza racional del hombre) eran naturalmente buenas; si, por el contrario, el hombre las realizaba con exceso o defecto, eran naturalmente malas para la naturaleza racional del hombre<sup>30</sup>.

Mas podría decirse que estos dos autores –y sus dos concepciones del cuerpo– marcaron el pensamiento filosófico europeo occidental, aunque su influencia, por distintos avatares, fue mayor o menor en distintos períodos históricos, hasta el nacimiento de la Modernidad.

---

<sup>26</sup> PLATÓN, *República*, IX, 571b-d.

<sup>27</sup> PLATÓN, *República*, X, 617e.

<sup>28</sup> PLATÓN, *Timeo*, 80d.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412b 6-8; 2, 414a 12-19.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 4, 148a, 20-30.

## RASGOS DE LA FILOSOFÍA DEL CUERPO HUMANO EN EL RENACIMIENTO, MODERNIDAD: EL CONFLICTO RACIONAL DE LA IDENTIDAD CORPORAL

14. De hecho, el conocimiento del pensamiento griego, especialmente el platónico, aportado por estudiosos que huían del decadente Imperio Romano de Oriente amenazado por las fuerzas islámicas, dio origen –entre otras causas– al *Renacimiento cultural* (o resurgir del arte y filosofía greco-romana), en Europa. El Renacimiento trajo de nuevo el tema del lugar del cuerpo en la cultura europea, el sentido humano del cuerpo, considerado como modelo de la hermosura idealizada o platonizada.

No se trataba de negar la dualidad de cuerpo-alma, pero sí de matizar una dualidad igualdad hermosa, dando ya inicialmente preeminencia a la hermosura corporal.

Primeramente, en el Renacimiento, lo cortesano y lo caballeresco matizaron la violencia guerrera feudal heredada, y se hizo objeto de veneración al cuerpo femenino.

Algunos pintores y escultores no temieron presentar los *cuerpos desnudos en toda la pujanza de la vitalidad humana*, pasando, en algunos casos, a un segundo plano la preocupación por lo religioso recatado y por lo moral<sup>31</sup>. Ficino, Pico de la Mirándola, Rafael, Boticelli, Miguel Ángel –por nombrar solo algunos italianos– veían en el cuerpo la encarnación de la belleza, el retrato y la experiencia de una idea divina subyaciendo en la tela o en el mármol.

Por otra parte, el descubrimiento de América con nuevas culturas o formas de vida, donde sus habitantes mostraban sus cuerpos sin vergüenza, hizo repensar el sentido del cuerpo en el contexto de la creación. Cada vez con más centralidad, aunque lentamente, aparecía el hombre como rey de la creación, capaz de decidir sobre sus formas de vida<sup>32</sup>.

15. El Renacimiento (1200-1500) y luego la Modernidad (1500-1900) marcaron un cambio de actitud ante el cuerpo humano.

Sin embargo, sería erróneo considerar que el avance en el aprecio por el propio cuerpo tuvo una trayectoria lineal. Con el crecimiento de cierto bienestar, propio de un capitalismo emergente, el sentido del placer comenzó, sin embargo, a tener que *controlarse* con el sentido ahorrativo y calculador del burgués; e incluso se impuso el recato, el ascetismo y la sobriedad para con el cuerpo, cuando esto ayudaba a no dilapidar los bienes materiales. A esto debe añadirse una cierta concepción rigurosa de la vida, metódica, para los

<sup>31</sup> Cfr. S. DRESDEN, *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Guadarrama, 1980, p. 14.

<sup>32</sup> Cfr. A. VON MARTIN, *Sociología del Renacimiento*, México, FCE, 1995; MORO, CAMPANELLA, BACON, *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1996; G. WELTER, *El amor entre los primitivos*, Barcelona, BUC, 1996.

elegidos, fomentada por una interpretación teológica de ciertos reformadores religiosos (calvinistas, puritanos, etc.)<sup>33</sup>.

Es cierto, por otra parte, que los reformadores, ateniéndose más estrechamente a la Biblia, nos hicieron recordar que *el cuerpo* –en la antropología bíblica– *no es una noción aislada*. El cuerpo, en la concepción bíblica, no tiene nada que se compare con la concepción órfica, platónica o dualista cartesiana. El hebreo es una lengua afirmada en lo concreto, que sólo nombra lo que existe. No tiene, pues, nombres para la “materia” o para el “cuerpo” separado. Estos conceptos son referidos a realidades empíricas. El cuerpo no es algo diverso del hombre mismo. El acto de conocer no está separado de la inteligencia ni del cuerpo. No es el cuerpo el bueno o el malo, sino el hombre en su integridad<sup>34</sup>.

16. Pero el Renacimiento aportó otros dos aspectos respecto al cuerpo. Por un lado, una curiosidad anatómica. Contra las prohibiciones religiosas de descuartizar los cuerpos de los difuntos (considerados templos del Espíritu Santo), los estudiosos y artistas no temieron desenterrarlos y estudiarlos minuciosamente por las noches<sup>35</sup>. Bastaría para ello recordar a Leonardo da Vinci (que disecciona una treintena de cadáveres), y a Andrés Vesalio (1514-1564), médico flamenco al servicio de Carlos V, docente en distintas universidades, que dejó la obra *De Humani Corporis Fabrica* (Basilea 1543), en la que protestaba porque “los días transcurren ocupados en absurdas cuestiones, y se enseña de forma confusa a los alumnos menos que lo que un carnicero, desde su banco, podría enseñar al doctor”<sup>36</sup>.

Por otro lado, el Renacimiento aportó o acentuó el Carnaval (la *carne vale*: el cuerpo en plena salud). Con esta fiesta, antes de las penurias de la cuaresma, se marcaba el gozo de la vida y del placer corporal, ironizándose a veces la concepción trágica o ascética de la vida, por parte de los llamados por Calvino “los libertinos”. Lo que el Renacimiento quiere rechazar es la separación de cuerpo (sede del mal) y del alma (sede del bien), y desea integrar al hombre a la naturaleza y a la sociedad, no sin cierto sesgo secularizante.

Rabelais, Cervantes, y antes, especialmente Boccaccio, festejaron el cuerpo y sus excesos, en una existencia precaria y con precoz envejecimiento. Mas la risa, la exhibición del cuerpo, incluso grotesco, irá desapareciendo con la llegada del cuerpo moderno, privado, cubierto, distinto el cuerpo del rico del cuerpo del pobre.

---

<sup>33</sup> Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, México, Premia, 1985.

<sup>34</sup> C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953, p. 53.

<sup>35</sup> S. MASON, *Historia de las ciencias*, Barcelona, Zeus, 1989, p. 246.

<sup>36</sup> D. REI, *La revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV y XVII*, Barcelona, Icaria, 1978, p. 55; M. FRIEDMAN, G. FIEDLAND, *Los diez mayores descubrimientos en medicina*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 17-30; Cfr. J. LÖBEL, *Historia sucinta de la medicina mundial*, Buenos Aires, Espasa, 1970; P. LAÍN ENTRALGO, *Vida y obra de Guillermo Harvey*, Buenos Aires, Espasa, 1948; A. MIELI, *Biología y medicina en los siglos XVII y XVIII*, Buenos Aires, Espasa, 1968.

Con la llegada de la Modernidad, hasta la presentación del cuerpo se racionaliza, se hace liso, sin protuberancias excesivas, moral, sin asperezas, cubierto y recubierto, separado, pudoroso. Si la boca era lo relevante del rostro del cuerpo humano renacentista, con la Modernidad, los ojos comienzan a tomar su lugar, en un cuerpo cada vez más privado e individualizado<sup>37</sup>.

17. La modernidad manifestada ya por Renato Descartes pudo expresar una idea que tendría mucha influencia en su tiempo. La realidad posee dos aspectos notablemente diferentes: el *mundo espiritual* en el que reina la Iglesia, y el *mundo material y corporal*, regido no ya por fuerzas subyugantes malignas, como se lo pensara en el inquisitorial *Maleus Maleficarum*, sino por las leyes de la Naturaleza que era necesario investigar.

El hombre, en este contexto, participa de estos dos mundos. Su cuerpo no es más que una “cosa extensa”, que se organiza *como una máquina*. Hasta tal punto el cuerpo es autónomo en su funcionamiento, que el gran problema de Descartes ha consistido en ver cómo explicar dónde estaba la sede de la unión del alma y del cuerpo (¿acaso en la glándula pineal?). Pero se da, en Descartes, en la perspectiva gnoseológica, una desconfianza con relación al cuerpo y sus sentidos, para confiar plenamente en la razón.

“Ahora cerraré los ojos, me tamaré las orejas, eliminaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, porque apenas puedo hacerlo, las consideraré vanas o falsas... Yo soy una cosa que piensa”<sup>38</sup>.

De hecho, Descartes inicia, en la era moderna, no sólo el racionalismo, sino también la concepción mecanicista de la realidad y del cuerpo humano.

“Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina. Pienso que cuando Dios une un alma racional a esta máquina, le dará como sede principal el cerebro”.

“Así como un reloj (está) compuesto de engranajes y contrapesos... considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo”<sup>39</sup>.

18. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) y Paul Heinrich Dietrich, barón de Holbach (1723-1789) llevaron más lejos la imagen y la concepción del *cuerpo como máquina* y sus compuestos como “aparatos” (digestivo, respiratorio, etc.). La Mettrie afirmaba que no sólo el cuerpo es una máquina muy

<sup>37</sup> Cfr. E. PERRIN, *Les cultes du corps*, Lausanne, Favre, 1985, p. 162; J. CUATRECASAS, *El hombre, animal óptico*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 366.

<sup>38</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* (tercera meditación), edición de Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1973, IX, 27; Cfr. D. ACKERMAN, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 2000; D. LE BRETON, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.

<sup>39</sup> R. DESCARTES, *Tratado del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 50, 72. Cfr. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Vol. X, Meditación VI, 67.

compleja, sino que “pone en marcha sus propios mecanismos”<sup>40</sup>. El espíritu es la forma de actuar de esa máquina, más estúpido o más penetrante, producto en parte de lo que come y de la herencia. Estas maneras de ser del espíritu tienen sus enfermedades como el cuerpo.

Buena parte de la Modernidad, que se atiene a los datos de los sentidos, terminó afirmando la primacía del cuerpo y sus movimientos maquinarios, en la concepción del hombre, e incluso del universo. “Concluycamos, pues, osadamente –afirmaba La Mettrie– que el hombre es una máquina y que no hay en el Universo más que una sola sustancia con diversas modificaciones”<sup>41</sup>.

19. Por cierto que ha habido, en la Modernidad, pensadores espiritualistas que admitían la existencia del alma (y del pensamiento) como irreductible al cuerpo (y sus sensaciones), como ya lo hiciera Platón. Pero ni los espiritualistas ni los materialistas consideraron el valor del sentimiento. Simplemente lo tomaron como un hecho innato que se modulaba según las circunstancias históricas o educativas que cada uno vivía.

El Marqués de Sade fue incluso más lejos en sus afirmaciones y dudó también del valor de la educación sobre *el sentimiento constitucional* de las personas.

“La educación, por más que haga, no cambia nada, y aquel que debe ser un malvado lo será con toda seguridad, por buena que sea la educación que le hayan dado, al igual que aquel cuyos órganos han sido dispuestos para el bien volará seguramente hacia la virtud, pese a que no haya tenido maestro. Los dos han actuado según sus constitución, según las impresiones que habían recibido de la naturaleza, y el uno y el otro no es más digno de castigo que lo es el otro de recompensa”<sup>42</sup>.

20. La época Moderna, reaccionando contra el racionalismo e innatismo de Descartes, puede centrarse –hablando del tema del cuerpo y del conocimiento– en el punto de partida empírico, sensible del conocimiento, marcado con fuerza por J. Locke (empirismo) y por Condillac (sensismo), y aceptado casi dogmáticamente por los Iluministas. Los pensamientos y el alma o espíritu quedaron reducidos a las sensaciones, para –a partir de ellas– explicar el pensamiento, la vida moral y social.

“Todos nuestros conocimientos directos se reducen a los que recibimos por los sentidos, de donde se deduce que todas nuestras ideas las debemos a nuestras sensaciones”<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> LA METTRIE, *El hombre máquina*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 39; M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138.

<sup>41</sup> LA METTRIE, o.c., p. 102. Cfr. HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, La Habana, Ciencias Sociales, 1989, p. 25.

<sup>42</sup> SADE, *Sistema de la agresión. Textos filosóficos y político*, Barcelona, Tusquets, 1979, p. 102.

<sup>43</sup> D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Buenos Aires, Aguilar, 1974, p. 33.

Pero, aunque el origen de las facultades del hombre fuera reducido a las sensaciones, *el sentimiento no tomó por ello importancia en la filosofía de los siglos XVI y XVII*. El sentimiento egoísta sólo llegó a ser una pauta, culturalmente plasmable y útil, pero lógicamente absurda, de la conducta moral<sup>44</sup>.

Por ello, cabe afirmar que si bien la Edad Moderna no inventó el ideal de austeridad y la represión de la carne (ya presente desde la influencia órfica y acentuado por los ascetas cristianos), la democracia moderna siguió siendo recelosa de todo lo que pudiese significar una *pública exaltación del sentimiento corporal placentero*: siguió castigando el beso en público y proscribió las imágenes “impuras” tapando con hojas de parras los genitales de las grandes obras de arte. “A partir del siglo XVI Occidente ha estado marcado por la hostilidad hacia la sexualidad y por un celo moralizador creciente”<sup>45</sup>.

Cabe recordar que ha sido el poco conocido filósofo italiano Antonio Rosmini el que mejor ha valorado la presencia del sentimiento fundamental en el hombre, definiendo en su *Antropología* al hombre como un acto inicial y permanente (sustancial) de vida, que termina: a) en la idea innata e indeterminada del ser (lo que le otorga un sentimiento espiritual y una capacidad para conocer) y b) en el cuerpo organizado y propio (lo que le otorga un sentimiento fundamental corpóreo y capacidad para sentir a otros entes a través de sus órganos corporales)<sup>46</sup>. Un sujeto que siente permanentemente, y que conoce la idea del ser: dos a priori de los cuales los hombres no toman fácilmente conciencia. “La vida, pues, en sentido propio y completo es sentimiento” y en sí, un sentimiento placentero difuso<sup>47</sup>. El sentimiento fundamental corpóreo es un sentimiento sin una figura definida, sin límites precisos, como lo son los entes sentidos por órganos sensoriales determinados (oído, vista, olfato). Quien no hubiese sentido sensaciones particulares, sino sólo el sentimiento fundamental, no podría formarse una imagen o representación del propio cuerpo, de su forma, de su grandeza. El sentimiento fundamental no es más que *un placer difuso*; pero el *esquema corporal* se obtiene confrontando ese sentimiento fundamental con las sensaciones internas y externas particularizadas<sup>48</sup>. Los hombres tienen la posibilidad de formarse un esquema corporal precisamente porque primero o contemporáneamente sienten todo el cuerpo y las partes del cuerpo, de modo que las pueden luego

<sup>44</sup> Cfr. D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar, 1968, p. 24, 82; J. NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Alianza, 1987.

<sup>45</sup> G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 36.

<sup>46</sup> A. ROSMINI, *Antropología in servizio della scienza morale*, Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 45, p. 16; Cfr. F. DOLTO, *La imagen inconsciente del cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 66; N. EILAN, “Consciousness and the Self” en J. BERMÚDEZ et al. (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995, pp. 337-357.

<sup>47</sup> A. ROSMINI, *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*, Padova, Cedam, 1966, Lec. XLV, p. 111.

<sup>48</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Roma, Anonima Ronana, 1934, n° 725, 748; A. ROSMINI, *Antropología in servizio della scienza morale*, n° 216, 218.

*advertir y ubicar en el todo del cuerpo sentido, y producir movimientos acordes a lo que sienten, y donde lo sienten, en forma coordinada y habitual, lo que genera una cierta estructura estable de lo que es el cuerpo propio: hasta dónde llega, dónde se ubican cada una de las partes sentidas (las manos, los pies) dentro del cuerpo sentido como un todo.*

“Sin el sentimiento fundamental quedarían sin explicación, e incluso como absurdas, dos especies de actos de nuestro espíritu. La primera, aquella por la cual él refiere a las diversas partes del cuerpo las sensaciones que recibe; la segunda, aquella por la que le comunica, a su voluntad, el movimiento. Porque debe entenderse que somos nosotros los que referimos la sensación y producimos el movimiento: esto es un efecto de nuestra propia actividad”<sup>49</sup>.

Fuera del contexto filosófico, pero marcando la conducta social, la era victoriana, cuando Inglaterra domina, en el siglo XIX, sobre una cuarta parte de la humanidad, seguirá la misma tendencia hostil hacia el cuerpo, iniciado en el siglo XVI. Esta hostilidad no sirvió, sin embargo, para impedir el surgimiento de lo que Bilbeny llama la “idiota moral” en el siglo XX, esto es, la moral de quien censura las películas pornográficas mientras reprime la libertad social; una moral que permite la pauperización de gran parte de la población mundial y produce y pretende justificar matanzas y guerras en masa, con discursos y gestos demagógicos, en nombre de una moral superior, o de una mano invisible, sistemática e institucionalizada, donde no hay culpables<sup>50</sup>.

21. Mas la Modernidad ha llevado a la alienación del cuerpo. El dinero se ha convertido en el valor supremo y todo puede venderse y comprarse. Por cierto que el cuerpo fue objeto de compra y venta momentánea desde que existe la prostitución; pero en la época moderna, superada la esclavitud física de las cadenas, el hombre quedó atado al valor de sus propias fuerzas. El proletario, que sólo poseía hijos que alimentar, debió vender su fuerza de trabajo. Para la mayoría, el cuerpo ya no fue una esfera de placer autónomo, sino un instrumento o herramienta de producción. La búsqueda de productividad de las sociedades industrializadas condujo a someter al cuerpo a la fuerza del rendimiento, a hacerlo una máquina del sistema económico. El cuerpo, fatigado, quedó con frecuencia desertizado, alienado, embrutecido, al servicio del rendimiento industrial. De ahí que fuese necesario *el erotismo publicitario* para darle al hombre nuevas esperanzas ante la frustración real de su vida afectiva. El cuerpo, fácilmente erotizable, se fue convirtiendo en la vidriera de la seducción y de la propaganda, para unos; y el lugar de evasión utópica (y hoy virtual) para otros.

---

<sup>49</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee...* n° 639; A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale...* n° 419, 425.

<sup>50</sup> N. BILBENY, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 21.



La civilización, al parecer, se había construido, en su inicio, mediante la renuncia a las pulsiones (sobre todo sexuales) del cuerpo, para luego transformarse en una cultura del cuerpo. Hoy "en todas partes se reivindica el derecho del cuerpo, el derecho al ejercicio físico, el derecho a cultivar el cuerpo, el derecho al bienestar físico, el derecho a desarrollar el cuerpo"<sup>51</sup>.

## IDENTIDAD CORPORAL FRAGMENTADA Y PSICOLOGIZADA EN LA POSMODERNIDAD

22. Nuestra Edad, así llamada posmoderna, prolonga, en este punto, la vacuidad del sentimiento, pero exalta el valor del cuerpo hasta convertirlo en la totalidad de la persona.

En la posmodernidad, la persona, psicologizada, se reduce al *cuerpo* y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. En consecuencia, vivir socialmente se convierte en un logro del dominio del cuerpo (gimnasia, danza), conservación de la imagen (*lifting*) y exhibición de las formas físicas del mismo.

"De este modo, se produce un sujeto, ya no por disciplina, sino por personalización del cuerpo bajo la égida del sexo. Su cuerpo es usted; existe para cuidarlo, amarlo exhibirlo, nada que ver con la máquina. La seducción amplía el ser-sujeto dando una dignidad y una integridad al cuerpo antes ocultado: nudismo, senos desnudos son los síntomas espectaculares de esa mutación por la que el cuerpo se convierte en *persona* a respetar, a mimar al sol"<sup>52</sup>.

De este modo, la posmodernidad, reduciendo la persona al cuerpo, culmina el proceso iniciado por el *sensismo*, que reducía el conocer al sentir. Se trata de vivir el propio cuerpo: sentir y dejarse sentir, reciclarlo quirúrgica, deportiva y dietéticamente, en función de la autosedución. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo. El propio cuerpo se convierte en el sujeto<sup>53</sup>.

23. Pero la "idiotez moral", en buena parte continúa, porque si bien se desea vivir sin tabúes respecto del cuerpo, el hambre sigue castigando a un tercio de los cuerpos humanos, en una era que se jacta de los derechos humanos y de haber abandonado los grandes discursos.

Mientras buena parte de la población planetaria padece aún necesidades básicas insatisfechas, los países del primer mundo gozan un clima posmoderno de relativa expresión no censurada de los sentimientos placenteros, con la única condición de no perjudicar al otro. El placer corporal ha adqui-

<sup>51</sup> M. BERNARD, *El cuerpo*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 20.

<sup>52</sup> G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 30; G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 92-93.

<sup>53</sup> G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, p. 62. Cfr. G. SUÁREZ, "La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana" en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 423 (1993) 227.

ruido un valor intensamente central: juega el papel de equilibrador en el *stress* agobiante del ritmo posmoderno y en el pleno desarrollo íntimo de los individuos. En la actualidad, casi todos los placeres, incluidos los corporales poseen igual valor. No hay valores superiores o del espíritu; sólo hay diferencias de gustos, preferencias subjetivas; solo se da sexo acosado por la rutina o el *stress*, y por lo tanto, un nuevo equilibrio erótico, más lleno de fantasía que de posibilidades reales, donde, en el nivel masivo, ante el sida, parece vivirse una fidelidad sin virtud o una evasión en la erótica virtual.

No todo, sin embargo, es admisible, en la posmodernidad, en relación con el cuerpo. Se da cierto número de comportamientos que constituye motivo de condena en la conciencia social posmoderna: el incesto, la perversión de los menores, la prostitución, la zoofilia, el sadomasoquismo, etc<sup>54</sup>.

El cuerpo y el sentimiento del cuerpo parecen haber llegado ahora, momentáneamente, a un nuevo equilibrio apacible. Como la Iglesia Católica lo ha señalado y fustigado, los medios masivos de comunicación (diarios, revistas, Internet) exhiben, sin drama, la oferta apacible e higiénica de placer para ambos sexos, o sin distinción de género.

“Después del imperialismo secularista de las décadas de 1960 y 1970, nuestras sociedades, cansadas de la orgasmolatría y preocupadas por los virus, estarían a punto para la rehabilitación del ‘amor a distancia’... No ya las aventuras repetidas, sino la higiene de vida, no ya la revolución sexual, sino la ‘sexualidad apacible’”<sup>55</sup>.

24. Es más, el sentimiento afectivo –no tanto o tan solo corporal– “permanece como una pieza constitutiva de la identidad femenina”. Entre los hombres más proclives al sentimiento corporal directo, y las mujeres propensas preponderantemente al afecto, la relación con el cuerpo, aún en la época posmoderna, sigue siendo nuclear.

“Los hombres siguen considerando a las mujeres enigmáticas y contradictorias, imprevisibles y ‘complicadas’, impulsivas e ‘invasoras’; las mujeres reprochan a los hombres su falta de psicología y de sentimentalidad, su egoísmo, su ‘mutilación’ afectiva”<sup>56</sup>.

Estos problemas psicosociales son el reflejo de la escisión operada en el occidente moderno. En las sociedades tradicionales, holísticas, comunitarias, el cuerpo individual no juega un papel importante, porque el hombre se

---

<sup>54</sup> G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 60. Cfr. D. LE BRETON, *Essai de sociologie et d’anthropologie du corps*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985.

<sup>55</sup> G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 71. Cfr. W. R. DARÓS, “La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 92 (1999) 229-238.

<sup>56</sup> G. LIPOVETSKY, *La tercera mujer*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 34. Cfr. M. LÓPEZ GIL, *El cuerpo, el sujeto, la condición de la mujer*, Buenos Aires, Biblos, 1999; P. BOURDIEU, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

siente unido al cosmos, a la naturaleza, a la comunidad. Por el contrario, en la sociedad occidental moderna, el cuerpo comenzó a ser sentido y pensado por el hombre como un elemento aislable, dentro de estructuras sociales individualistas, relativamente autónomas en sus iniciativas y en sus valores. Entonces, “el cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto”<sup>57</sup>.

En el neoconductismo de B. Skinner, el cuerpo ha quedado reducido a ser un organismo cuyo límite es su piel, controlado por las contingencias del ambiente. En este caso, el sí mismo y la identidad han quedado reducidos a un conjunto sistematizado de respuestas estimuladas por el medio circundante. El interior y la identidad existen –sería estúpido negarlo (*foolish to deny*)–, pero no poseen ningún control interno o autónomo: la conciencia del yo es un producto social (*Consciousness is a social product*)<sup>58</sup>.

25. El cuerpo, en la cultura de la sociedad occidental moderna y posmoderna, es el factor de individuación y de personalización: el ser humano –paradojal y distorsionadamente– parece humanizarse convirtiéndose sólo en su cuerpo y en los reflejos que le da el entorno social. En sociedades donde existir es ser visto (en televisión o medios masivos de comunicación), el cuerpo y su reciclaje se convierten en lo más importante. El cuerpo y sus cualidades se convierten entonces en el origen de un vocabulario cotidianamente usado, independientemente de cualquier otra referencia, lo que marca también la ruptura de la solidaridad con el cosmos y con los demás.

El *aislamiento del cuerpo*, en nuestras sociedades, hace mención a la *ruptura de la trama social solidaria*, a una separación narcisista del individuo, respecto del cosmos y de los otros. El cuerpo humano se deshumaniza en cuanto *se separa del sujeto y ya no lo representa, sino que lo suplanta*. El cuerpo ha pasado de ser una posesión a ser el poseedor de la persona en su unidad y totalidad, con un enemigo implacable y cruel: el tiempo y el deterioro que él conlleva.

El aprecio por el cuerpo culmina, de este modo, el retroceso de las tradiciones regidas por lo inmediato, y culmina la llegada del individualismo occidental, del repliegue irreflexivo del individuo sobre sí mismo, paseándose en la pasarela –sin sonrisa alguna–; contoneándose al ritmo de la música; a empujones, para consumir; del individuo que evitó hablar de la vejez, a la cual inevitablemente se encamina, donde el anciano ya es objeto de su cuerpo y no sujeto completo. El “anciano se ve reducido al cuerpo que lo abandona poco a poco”, cuando todos los sentidos se apagan lentamente y las causas ordinarias de las sensaciones pasan sobre él ya sin afectarlo<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> D. LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, p. 22; Cfr. F. DOLTO, *La imagen inconsciente del cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>58</sup> B. SKINNER, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1977, p. 309-319; B. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, Bantam, 1980, pp. 182, 183.

<sup>59</sup> D. LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, p. 143; Cfr. G. GURVITCH, *Los marcos sociales del conocimiento*, Caracas, Monte Avila, 1999.

Sin embargo, la multiplicidad de saberes e intereses hacen que ninguna teoría del cuerpo sea objeto de unanimidad, en la cultura posmoderna. Cada individuo tiene la posibilidad de elegir, a la carta, entre una gran variedad de saberes posibles, o de oscilar entre uno y otro sin encontrar nunca una visión definitiva, dada la fragmentación y desfundamentación del saber posmoderno<sup>60</sup>.

26. La modernidad había inventado la ideología del individuo libre, autónomo; había instaurado una economía libre fundada en el empresario independiente y en el mercado de la libre oferta y demanda, al igual que los regímenes democráticos. Todo esto llega ahora, en la distorsión y fragmentación posmoderna –en la falacia que toma la parte por el todo–, a la intimidad del individuo psicologizándolo todo. En este contexto, el esfuerzo sólo tiene sentido como deporte cuando el individuo se autoconstruye a la carta<sup>61</sup>. La persona, psicologizada, se reduce al *cuerpo* y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. En consecuencia, el proceso educativo (que siempre ha sido lograr el control sobre sí, dominio, disciplina armónica de la mente, de la voluntad, del yo) se convierte en un logro del dominio del cuerpo y conservación de la imagen.

Entre la disyuntiva griega –platónica y aristotélica– acerca de si somos un cuerpo animado o un alma corporizada, la reducción psicológica de la persona a la exhibición la corporeidad reciclada, obrada por los valores promovidos por la posmodernidad, es un índice de la reducción de la vida a la psicologización del cuerpo entendido como una totalidad de lo humano y, frecuentemente, superficial porque es una totalidad fantaseada y, en ese sentido fragmentaria. Por el contrario, en la concepción más amplia de las personas, cabría pensarlas como relaciones de seres inteligentes, sociales, sensibles y libres, con igual dignidad, donde el acento cae sobre las formas de tratos humanos que tienen en cuenta todos esos factores y, particularmente el tiempo y el espacio en cuanto se constituyen en indicadores de la permanencia y, en consecuencia, de la identidad humana<sup>62</sup>.

## CONCLUYENDO: LA TAREA DE LA FILOSOFÍA

27. La problemática sobre la identidad corporal humana nos hace ver que la filosofía debería tener principalmente una doble función: hermenéutica

<sup>60</sup> Cfr. W. DARÓS, *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?*, Rosario, CONICET-CERIDER, 1999; A. M. TAVELLA, W. DARÓS, *Valores modernos y posmodernos en las expectativas de vida de los jóvenes*, Rosario, UCEL, 2002, p. 68; “El saber y el aprender posmoderno”, en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 31, (1997) 79-96; W. DARÓS, “La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad”, cit.

<sup>61</sup> G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, p. 113.

<sup>62</sup> C. VILANOÛ, “Paideia griega y antropología cristiana: Paideia Christi”, en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, Córdoba, Cultural Cajasur, 1999, Vol. IV. p. 2157-2164; C. DÍAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1978.

por un lado y epistemológica. Esto supone conciencia histórica y conciencia reflexiva acerca de sus propios planteamientos y conclusiones.

Los hechos, las descripciones, las transcripciones de diversas versiones sobre los hechos son necesarias como materia de reflexión. Mas los hechos no son problemáticos si no se contraponen a una interpretación o teoría asumida. El problema que nos ha guiado en la exposición de los datos ha sido el conflicto, real o aparente, entre la realidad –en este caso corporal– siempre cambiante, y las exigencia de la identidad que se reducen a una exigencia de permanencia.

Hemos indicado datos suficientes como para advertir y documentar que la identidad es un concepto complejo que las personas y las sociedades van construyendo lentamente. Es más, las narraciones particulares o las afirmaciones de filósofos individuales no son significativas hasta que no entran a formar parte del debate público, del poder social y de la adquisición de cierto consenso social.

28. Este hecho no suprime el tema de la verdad (entendida como confrontación entre lo pensado y lo real), pero ciertamente la hermenéutica es una construcción primera que, luego, podrá hacer surgir el problema veritativo.

La filosofía siempre tuvo, para con ella misma, una exigencia de rigurosidad. Ante el mito, en el período socrático se propuso como misión el análisis, elucidación y categorización de la realidad. Vino luego la de crítica, ahora en el nivel de los sistemas teórico-conceptuales, y la filosofía se volvió dudosa, sospechosa y sospechada, de sus propios principios, en particular manera, en la modernidad.

Al finalizar el siglo XX, esta exigencia del filosofar se apela preferentemente “enfoque epistemológico”, requiriendo la exhibición de los recaudos de rigor no sólo lógico sino también social.

29. La problemática presentada sobre la identidad del cuerpo humano ha hecho patente, en primer lugar, la necesidad de encuadrar los hechos o datos históricos en contextos de teorías filosóficas y, en segundo lugar, la exigencia de que estas teorías sean, a su vez, encuadradas en contextos sociales más amplios, en los cuales encuentren al menos el apoyo de un consenso social que aproxime la complejidad de los datos y entornos sociales a lo verosímil para una época y una sociedad.

Un planeta –la tierra– no es lo mismo en una o en otra teoría (la geocéntrica o la heliocéntrica); tampoco lo es el cuerpo humano en una concepción vitalista o en una mecanicista, en visiones holísticas o en teorías fragmentarias.

En este contexto, la función de las filosofías tiene no poco de intentos por interpretar los consensos de una época, y –en el caso que nos ocupa– sobre el cuerpo y su identidad. Pocos hechos parecerían más tangibles, más cercanos al filósofo y a su audiencia; pero también esta cercanía nos hace manifiesto,

una vez más, que los datos no existen sin un entorno teórico que los hace primero problemáticos (al entrar en conflicto con viejas teorías); y, luego, objeto de nuevas teorizaciones y derivados interpretativos que, en un contexto cultural etnocéntrico determinado por el tiempo y el espacio, buscan su lógica y consenso social.

30. Se podría afirmar, con Thomas Kuhn, que las interpretaciones teóricas tienen, en su base, los más variados motivos<sup>63</sup>; pero ellas requieren para pervivir del consenso social. La concepción que hoy nos hacemos de la identidad de nuestro cuerpo está, como en toda época, buscando también hoy su apoyo en la elaboración del consenso social entre los extremos de los moralistas mojigatos y los libertinos del pensamiento trasnochado.

Cada época parece contar con un manojito de creencias, y de creencias sobre la validez de esas creencias. Y, en este punto, se unen, sobre el tema de la filosofía, opiniones tan dispares como la de Aristóteles –cuando contraponía las opiniones a la opinión o creencia (*doxa*) en la contradicción<sup>64</sup>–, y la de R. Rorty, cuando afirmaba que es suficiente la tarea filosófica y novelístico-descriptiva de captar, con ironía, la relativa estupidez de cada época<sup>65</sup>. No obstante este parecer, el tema, tanto de las creencias como de la estupidez, no es estúpido, sino netamente filosófico<sup>66</sup>. Quizás como nunca el espejo es el fiel compañero de las personas en el cual, con agrado o desagrado, encuentran un medio para tomar conciencia, desde el exterior, de la presencia siempre presente de nuestro cuerpo y, mediante él, de nuestra permanencia y de la pertenencia de nuestros actos.

---

<sup>63</sup> Cfr. T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1975, p. 237.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 2, 25-34, Madrid, Gredos, 1970, p. 165-166.

<sup>65</sup> R. RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 115.

<sup>66</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, “Inteligencia y estupidez”, en *El oscurecimiento de la inteligencia*, Madrid, Gredos, 1973, p. 13.