

EL CUERPO EN LA FILOSOFÍA: LAS ETAPAS DEL DISCURSO FILOSÓFICO SOBRE EL CUERPO EN OCCIDENTE

HÉCTOR SALINAS FUENTES
MIQUEL AMORÓS HERNÁNDEZ
Facultat d'Educació. Universitat de Barcelona

RESUMEN: Este artículo pretende hacer una aproximación al pensamiento occidental sobre el cuerpo, a partir de algunas obras fundamentales de la producción crítica, filosófica y científica del pasado. Se ofrece un esquema de desarrollo que contiene los inicios presocráticos, la consolidación de la política y las consecuencias de la nueva física.

PALABRAS CLAVE: Pedagogía, filosofía, biología, cuerpo, espíritu, política, salud, ciudadanía.

The body in Philosophy: stages of the philosophical speech on the body in the West

ABSTRACT: This article aims to do an approach to the thinking about the human body from the main works of the critical philosophical and scientific production from the past. It is offered a developmental scheme that contains the presocratical beginnings, the political consolidation, and the consequences of new Physics.

KEYWORDS: Pedagogy, philosophy, biology, body, spirit, politics, health, citizenship.

At.- «Pues bien, a la parte de la voz que llega hasta el alma para la educación de su virtud la denominamos, a falta de un término mejor, música.»

Cl.- Por el contrario, esa denominación fue correcta.

At.- La parte del cuerpo es lo que dijimos que es una danza de los que están en la edad del juego. Si tal movimiento llega hasta alcanzar la virtud del cuerpo, propongo llamar *gimnasia* a la conducción con arte de este hasta tal estado.»

(PLATÓN. *Leyes*).

Introducción

Jordi Sabater Pi en su *Etología de la vivienda humana* nos muestra cómo gorilas y chimpancés fabrican sus viviendas y, a la vez, los relaciona con las construcciones hogareñas de algunas tribus africanas. Podemos pensar que ocurre algo parecido con los nidos de los pájaros, las viviendas de los castores, las construcciones de los insectos sociales o el «abrazo» de la comunidad de pingüinos enfrentado las bajas temperaturas del invierno antártico, etc. Todas estas manifestaciones vienen a ser diferentes formas de fabricar el hogar, de responder a la intemperie, podríamos decir. Pero la fusión de cultura y naturaleza parece ser en el hombre tan intensa que, ya desde los chimpancés y gorilas, se barrunta un vector lanzado hacia la humanización. Hay, en esa manera de centrar el mundo en el cuerpo y en la prolongación del cuerpo que es la vivienda, el hogar-casa, y, aún más, en la manera de vivir agrupados, toda una serie de señales que se encaminan hacia la singularidad del ser humano.

Ocurre como si, evolutivamente hablando, hubiese brotado atrapado en el interior de un movimiento especulativo antropológico y antropológico de sí y de su cultura. Y, entonces, el despliegue cultural, la historia de la especie y la biografía mezclan sus aguas y se manifiestan como formas de la misma historia de la vida humana sobre el planeta. El hombre es el animal que habla y crea, que especula-y-narra y, por tanto, que se auto-crea y auto-re-crea constantemente; es el animal hermeneuta, lo cual nos remite a la idea del hombre como hacedor de sí mismo. Toda la evolución se nos presenta como el intento inevitable e inacabable de ir creándonos como seres humanos según la autopercepción inevitablemente centrada en nosotros mismos.

Con esto queremos decir que desde sus orígenes primordiales, el ser humano parece lanzado hacia el exterior de sí (Varela, 2010, pp. 139-140), lanzado para colocarse en su propia especificidad, en su humanismo, es decir, en ese movimiento de ir haciéndose humano, esto es, que busca, como decían los antiguos, su propio género de vida; para diferenciarse así del modo de vida de los inmortales y del de las bestias¹. Este hombre, animal diferente al resto de los seres

¹ «Zeus ha situado a los hombres en el lugar en el que deben mantenerse: entre las bestias y los dioses.» (Vernant, 1991, p. 60). El autor está explicando el sentido de los sacrificios de animales a los dioses a partir del mito de Prometeo.

vivientes, experimenta su propio viaje a través de la intemperie, aprendiendo todas sus artes.

El hombre, ese animal que ríe y llora, y que es causa y resultado de su evolución neurofisiológica, ese animal que al diferenciarse se humaniza, se cultiva, se educa, etc., es arrastrado por sus demonios al intento constante de penetrar en sí mismo para conocerse; y esto lo viene haciendo desde la primera diferenciación respecto de la realidad hasta descifrar el ADN (Monod, 2007, p. 11). Algunos dicen, empero, que este animal es trágico, es decir, nunca resuelve su intemperie espiritual...

Según esto, la historia de esta autoconciencia y autopercepción determina y define cómo se entiende y explica el cuerpo y las relaciones de este con el alma (Spinoza, 2009, props. 10 y 11); alma, eso que ahora nosotros llamamos mente y que ha perdido el misterio de su profundidad. Desde el punto de vista de la ciencia positivista, la distancia entre la antigua psique y la actual mente es la misma que existe entre lo que se entiende normalmente por música y lo que antiguamente significaban las musas.

Tres etapas con respecto al discurso sobre el cuerpo en la filosofía occidental

260

Aquí solo es posible una breve enunciación del tema, pues hay tantas concepciones del cuerpo como filosofías posibles... Por eso, vamos a hablar de él entendiéndolo en el interior de la historia de la filosofía occidental. Con la prudencia de saber que toda interpretación solo es posible dentro de paradigmas y según la máxima relacionalidad con el contexto cultural de pertenencia. Tres etapas parecen posibles para hablar del cuerpo en este contexto: la que se refiere a los inicios presocráticos; la que trata de la consolidación de la política, y, por último, la que aborda las consecuencias de la nueva física.

Los inicios presocráticos

Observamos, desde los tiempos primitivos hasta la ciudad y luego al Imperio (Alejandro y Roma), una serie de elementos o desplazamientos claves: se trata de un movimiento del exterior del hombre hacia su interior, de la separación del hombre del resto de animales, de la diferenciación respecto al Cosmos (hasta el siglo XVIII esto no comienza a ocurrir de manera clara), de la búsqueda de una entidad que gobierne la vida humana, o sea, lo que lleva a la separación del

alma del cuerpo...; todos estos elementos señalan los intentos de separarse de la cosmovisión mítica y religiosa para sustituirla por una visión político-científica.

En términos psicológicos, se va hacia una psicología moral-racional que reemplace a una basada en las pasiones-fuerzas que gobiernan la vida en general. A nivel biológico y anatómico se avanza buscando diferenciar al hombre del Cosmos, cosa que no se cumplirá del todo; sin embargo, sí quedará resaltado el carácter de ciencia racional del saber médico hipocrático, hasta que se consolide totalmente con Galeno, pasando, claro está, por la influencia de Platón y Aristóteles. Son los primeros intentos de conocer la interioridad material del cuerpo humano (Cid, 1978, p. 34). Son intentos filosófico-médicos.

Consolidada la *polis*², el hombre se sitúa frente al mundo, con el centro en sí mismo; es en ese momento en que la necesidad de un alma como posesión y como agente emisor de acciones se hace imprescindible: «Solo en la Atenas del siglo V empezamos a encontrar la idea de que el ciudadano puede determinar el propio e independiente rumbo de sus actos. A finales de ese siglo la *psyché* se convirtió en el centro de la consciencia, una idea no del todo explicada, pero sobre la cual la creciente alfabetización y el desarrollo de la conciencia política ejercieron sin duda una gran influencia.» (Bremmer, 2002, p. 57). A partir de ese momento el hombre es creador de realidad antropocéntrica, antes era parte de ella; antes, todo su hacer permanecía ligado a la totalidad.

De W. Otto, sabemos que *thymós* hace referencia a la idea de alma vital que viaja de cuerpo en cuerpo y que señala al uso en tiempos remotos. La mística posterior (y su *metempsychosis*) enlazará esta idea primitiva con la inmortalidad, para cuando eso suceda, ya la ciudad requerirá de un hombre con capacidad individual de autoconducción, es decir, un hombre político.

² Alegre refiere 8 aspectos del pensar filosófico y del acontecer político que son determinantes: diferenciación entre ciudad y tribu, al aparecer de la legalidad, mezcla de lo cívico y lo religioso, diferenciación interna en clases, creación de nuevo lenguaje, diferencia griego-bárbaro, el ágora como lugar de debate, incremento de técnicas para dar continuidad a la ciudad: técnicas de guerra, de gestión legal, comercial...; todo esto en lo político, y, en lo filosófico, enumera: el pensar filosófico se muestra como superación de otras formas de pensamiento, busca leyes de explicación de todo, uso de términos antiguos y nuevos que pasan a formar parte de un lenguaje propiamente filosófico que busca imponerse a otras formas de expresión, las escuelas filosóficas fomentan y participan de la tensión cultural que presiona para hacer avanzar la reflexión en distintos ámbitos (Alegre, 1988, pp. 31-32).

Homero, además de usar *thymós*, señala también la *psyché*, que designa al espíritu de los muertos. Es la sombra que queda al separarse del cuerpo el alma vital; es algo individual, la “sombra” del cuerpo, es la imagen del hombre que viaja al Hades, se trata de una figura sin consistencia, pero con *la* imagen de cada cual. En este mismo sentido, se observa una designación del alma en términos sencillos, las almas emigran y son personales, pero no se definen, no se descifran más allá de la imagen de cada cual; hay consciencia de su inefabilidad, el lenguaje es alegórico, retórico no conceptual, es cauto respecto a su condición inescrutable.

En Heráclito observamos esa prudencia ante esa entidad que cada vez se hace más persistente: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera que sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento.» (Heráclito, 1994, 754, en *Los filósofos presocráticos I*). Homero se mantiene en un lenguaje similar al de la Biblia, los hombres florecen y perecen como plantas, son débiles, están sujetos a las fuerzas que no controlan; Píndaro lo dirá con toda claridad, son «¡seres de un día!», efímeros, un suspiro, pero abiertos a lo divino, al rayo. El hombre aún no es el centro del mundo.

 262

La idea de la inmortalidad del alma, que presupone un cuerpo efímero, es completamente ajena al pensamiento griego; con ello, se establece una clara diferencia entre dioses y hombres, inmortales y mortales. Este proceso culmina en Atenas: «Platón y su doctrina sobre la naturaleza, el origen y el destino del alma constituye un remate, el remate y la coronación de aquel movimiento espiritualista, teológico, cuya profundidad y cuya fuerza se expresan, bien elocuentemente por cierto, en el hecho de haber podido desembocar en tan grandiosa doctrina.» (Rohde, 1994, p. 256). Al parecer, la filosofía³ conceptualiza las creencias religiosas y las adapta al punto de vista político. Sin embargo, varios siglos después, Apuleyo, en *El asno de oro*, todavía habla de la psique en términos mitológicos; allí *psyché* es una bella doncella herida por la flecha de Eros que desobedece a su madre Venus y la hace su esposa (Apuleyo, 2000, 24).

Tradiciones religiosas, superstición, creencias populares, magia, gestión política sobre la religión, épocas de retirada hacia lo individual, etapas políticas, etc., todo eso mezclado parece empujar hacia la consistencia de ese punto de vista singular (alma individual) y hacia la idea de un alma inmortal. Sin embargo, hay en todo esto el realce de lo inmaterial frente a lo material, o sea, también el cuerpo

³ Y también la Retórica que se consideraba a sí misma una filosofía.

es visto con inferior nobleza. Además, junto a todo ello, hay que considerar el incremento de la producción escrita, cosa que fuerza a la diversificación de saberes, o sea, que conlleva más variedad de perspectivas.

El reverso de este movimiento es el que busca en el cuerpo la materialización similar a la del Cosmos, emerge de la *physis* y con ella mantiene una estrecha relación de equilibrio o desequilibrio (enfermedad), de esto se deriva la relación de semejanza entre microcosmos y macrocosmos. Nótese que esta idea se mantiene, pero mutada, en el cristianismo; así, el hombre, además de microcosmos es también *microtheos*⁴. Incluso la resurrección cristiana contemplaba el retorno de la exclusividad cuerpo-alma (Morin, 1994, p. 226).

Para los presocráticos la diferenciación entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible no estaba establecida, tampoco en el pensamiento griego fragmentaba cuando la explicaba, es decir, mantenía la parte ligada al todo. Por eso, cuando Empédocles utilizaba la palabra *physis* trataba de decir no naturaleza, sino, sobre todo, nacimiento y propiedad de algo. Hombre y cosmos no se habían diferenciado plenamente. Así, con este autor, el cuerpo aparecía como una mezcla, en función de esas fuerzas creadoras, Amistad y Odio, que *juegan a mezclar* las sustancias elementales que conforman los objetos del mundo: la tierra, que es seca y fría, el agua, fría y húmeda, el aire, considerado caliente y húmedo y, finalmente, el fuego, caliente y seco.

Los seres vivos, mortales en su cuerpo, se generan según ciclos de dominio de Amistad y Odio, y, en cada ciclo, se produce la desunión o la unión según cuatro estadios. Según esto aparecen los seres de naturaleza completa, los asexuados, luego los que se reproducen sexualmente, a continuación los seres fantásticos y, finalmente, se da la desmembración, la desunión de las partes, confusas y sin cuerpos. Pero, todo esto sucede según un modelo de perfección que está en el inicio; desde él, como por ciclos de eterno retorno, se deshace la esfera perfecta (*Esfero*) por dominancia del Odio o se reagrupa por la influencia de Amistad. El *Esfero* es una especie de trascendencia divina que abarcaría todo el Cosmos, una idea de

⁴ «En lo profundo de la experiencia el yo es captado como microcosmos. Cada uno de nosotros no es un mundo como si existiesen muchos pequeños mundos. Cada uno de nosotros es el único cosmos en su totalidad, aunque miniaturizado. Por eso, la tradición cristiana ha completado la intuición griega diciendo que el hombre es también un *mikrotheos*, un micro-Dios; no un pequeño dios junto al gran Dios, sino Dios, el mismo Dios.» (Panikkar, 1998, p. 163).

perfección modélica que estaría vinculada a cierta alternancia contradictoria, una especie de complementariedad en pugna, similar a los planteamientos de Heráclito.

Dice Empédocles que los cuerpos mortales y sexuados de los humanos⁵ nacen desde la tierra⁶, que hay materialidad en los seres vivos y en el mundo, y también en sus almas; se trataría de mezclas de los cuatro elementos. Cierta mezcla más pura localizada en la sangre sería el alma, esta, sin embargo, es también vista como principio de vida y pensante y, según esto, y por asociación con la idea del *pneuma*, recorre los cuerpos de las diferentes especies, pasando de animal a hombre y al revés; es decir, se la considera inmortal. Esto, que también está en los pitagóricos y reaparece en Platón, nos viene a señalar las dificultades para separar un pensamiento racionalizador de un pensamiento mítico; hasta Aristóteles, la evolución cultural no estaba «madura» para la especialización de los saberes; pensar el cuerpo pertenecía al intento por saber qué es el hombre.

Por otro lado, los hipocráticos, los grandes sintetizadores del saber médico de la tradición griega, también usan el criterio de los cuatro elementos y sus cualidades, y, junto esto, la teoría de los cuatro humores. Todo su ejercicio teórico y práctico, desmarcándose expresamente de curanderos/as, es con creciente conciencia de perspectiva racional: sistematizan la información que actualizan críticamente, buscan la relación causa-efecto, y, sobre todo, pretenden con rigor dar con recursos terapéuticos fiables. Se debe, en gran parte, a esta manera de entender la medicina el hecho de que luego la educación y la filosofía adoptaran una finalidad terapéutica para los ciudadanos. A pesar de ello mantienen algunos criterios arcaicos como la idea de microcosmos⁷

⁵ En el hombre, sin embargo, todo se distingue por su asociación a lo divino: la diferenciación de plantas y animales es una constante en el pensamiento presocrático: «Parece que el hombre tiene mayor predominio de calor que todos estos animales, puesto que la materia que constituye su cuerpo es más pura y con mayor capacidad de recibir calor. Es esta la razón por la cual el hombre es el único entre todos los animales que tiene figura erecta y toca apenas la tierra; y hay infundido en él algo de más divino, en virtud de lo cual posee intelecto, razón y pensamiento y puede descubrir, a fuerza de buscarlas, la naturaleza de las cosas.» (Hermipo, frag. 479, en *Los filósofos presocráticos III*, 1997). Puesto que el fragmento corresponde a Leucipo y Demócrito, se ha de entender que la constitución de hombres y dioses depende, al igual que en Epicuro, de la nobleza de los átomos, es decir, su inmortalidad o perdurabilidad.

⁶ Esta idea la utiliza Platón en su *República*; se trata de un mito fenicio.

⁷ Como aquel que admite efectos de la naturaleza en el hombre, esto es, que el clima determina el carácter de hombres y los animales, al punto de señalar unas determinadas maneras de ser más o menos civilizadas: «En cambio, cuando el país es pelado, pobre en agua y escabroso, azotado por el invierno y abrasado por el sol, allí

y la diferenciación de los animales⁸. Racionalización significa, además, que el traslado de información contrastada sea patrimonio exclusivo de los que dominan la ciencia médica (*Sobre las afecciones* 45, en *Tratados Hipocráticos III*, 1997b). El mundo animal era un referente para el mundo político, ya sea en temas relacionados con la dieta⁹ o con la anatomía humana; para esto último, se utilizaba el conocimiento de la anatomía animal a partir de los sacrificios y, también, el de la gimnasia (*Sobre las fracturas y articulaciones*, Introd. p. 65, en *Tratados Hipocráticos VII*, 1993), ya que no existía la autopsia de cadáveres, ni la sistemática disección de animales.

Brevemente, apuntamos algunas claves de este periodo:

1. El mundo griego era un mundo de hombres y, por lo tanto, toda la lectura fisiológica de los presocráticos e hipocráticos se da desde la visión masculina de la época¹⁰, no necesariamente misógina, esta,

los habitantes son duros, secos, bien articulados, vigorosos y velludos. Notarás que en naturalezas de tal índole radican la extrema laboriosidad y la actitud vigilante; que, por su carácter y comportamiento, son orgullosos y obstinados; que tienen más de salvaje que de civilizado; que son peculiarmente agudos e inteligentes para las artes y bastante aptos para la guerra, y que todo lo demás que se produce en la tierra está en consonancia con el país» (*Tratados hipocráticos II*, 1997, *Sobre los aires, aguas y lugares* 24). Asimismo, podemos advertir que tanto hombres como animales tienen la misma composición: «Ya que es así la naturaleza de todos los demás seres y también la del hombre, es necesario entonces que el hombre no se componga de un único elemento, sino que cada uno de los elementos que contribuyen a su nacimiento se mantenga en el cuerpo con la misma propiedad que aportó. Por otro lado, es también necesario que, una vez que la vida del hombre llega a su fin, cada elemento vuelva a su naturaleza: lo húmedo con lo húmedo, lo seco con lo seco, lo caliente con lo caliente y lo frío con lo frío. Tal es también la naturaleza de los animales y de todos los demás seres vivos. Todo surge así y así termina todo. Por tanto, la naturaleza de los seres se compone de todos estos elementos a los que me he referido y su fin es tal y como he dicho: al mismo sitio de donde cada ser se originó, allí regresa. El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra; estos elementos constituyen la naturaleza del cuerpo, y por causa de ellos se está enfermo o sano» (*Tratados hipocráticos VIII*, 2003, *Sobre la naturaleza del hombre*, 3).

⁸ «Alcmeón de Trotona y Empédocles son los creadores de una fisiología a la vez general (relativa, por consiguiente, tanto a los animales como al hombre) y científica (orientada hacia un conocimiento racional de la función estudiada). Mediante la experimentación en animales, Alcmeón acertó a localizar en el cerebro la ejecución de las actividades sensoriales y psíquicas» (Laín, 1987a, p.82).

⁹ La cuestión de diferenciar la dieta humana de la animal es vista como un progreso de la técnica médica, no obstante, respondía a una observación de síntomas en los animales de un similar consumo (*Sobre las afecciones internas*, 23, y pie de pág. nº 62 y nº 63, en *Tratados hipocráticos VI*, 1990).

¹⁰ «Hemos visto, pues, cómo el sexo y el género están presentes en el *Corpus Hipo-*

que viene de Hesíodo, se impondrá con Aristóteles y lo hará no sin deudas con los hipocráticos¹¹, aunque estos no pueden ser considerados misóginos.

Sobre estas contraposiciones, heredadas de la codificación pitagórica, se continúan elevando las diferenciaciones entre los géneros que se mantienen durante el cristianismo, pasando, claro, por la autoridad de Aristóteles y Galeno (Thomasset, *La naturaleza de la mujer*, p.78-79, en Duby G. y Perrot M. (dirs.), 2000b). Este último, contempla estas dicotomías al tiempo que refleja gran parte de la doctrina de fondo de la cultura griega en relación con la mujer, su fecundidad es similar a la fecundidad de las hembras del resto de los animales¹². Todo esto que ya estaba en Platón, enlazará con su «doctrina» de hacer prevalecer la creación intelectual por encima de la procreación biológica, así como el alma sobre el cuerpo, y la política eugenésica como manera de poner la fecundidad femenina al servicio de los intereses de la *polis*, etc. Hay aquí

266

crático, en un intento de racionalización de diversidad hombre/mujer, una diversidad que pasa por la inferioridad del género femenino, si bien las teorías de los médicos hipocráticos no pueden clasificarse como estrictamente machistas, como han querido ver algunos de los estudiosos del tema. Sería mejor firmar que la ignorancia aún existente sobre el tema, la supervivencia de la medicina popular y el sustrato mágico religioso, a pesar de los esfuerzos de tecnificación de la medicina, provocan que la ideología del momento se superponga al esfuerzo científico» (Zaragoza, *Medicina y diversidad de géneros*, p. 358, en Revista Arenal, 2000). También ver: Ochoa, J. A., Introd. p. 26-27, en *Tratados hipocráticos IV*, 1988).

¹¹ «En todos los seres vivos los machos son más cálidos y secos, y las hembras más húmedas y frías por los motivos siguientes. Desde un comienzo cada uno <de los sexos> se originó con tales caracteres y se desarrolla gracias a ellos, y tras el nacimiento los machos se sirven de unos hábitos de vida más esforzados, de manera que se calientan y se secan, mientras que las mujeres llevan un régimen de vida más húmedo y más tranquilo, y llevan a cabo una eliminación del calor de su cuerpo cada mes» (*Sobre la dieta*, 34, en *Tratados hipocráticos III*, 1997b). El hombre es cálido y seco, la mujer, en cambio, húmeda y fría, esto, combinado con el criterio del predominio de la derecha sobre la izquierda, está presente en los *Textos hipocráticos*, así como en Aristóteles: «Acerca de la naturaleza: la tetilla derecha y el ojo derecho tienen la máxima capacidad, y (así) el mismo lado de las zonas inferiores. Y que los fetos varones nacen en la parte derecha (del útero)» (*Epidemias II*, sección VI 15, en *Tratados hipocráticos V*, 1989).

¹² «Si las mamas de una mujer encinta se ablandan de repente, puedes esperar un aborto. Si en una embarazada de dos fetos un pecho se vuelve blando, significa que abortará uno de los embriones, generalmente el varón, si es el derecho, y la hembra si el otro, puesto que generalmente los varones se instalan en la zona derecha de la matriz y las hembras en la izquierda; es raro lo contrario, como se observa también en los otros animales que por naturaleza paren gemelos: muchas cabras, ganado semejante y otros animales cuadrúpedos» (Galeno, 1997, VI 437).

una apropiación que se sostiene en un criterio biológico que asigna a la mujer una posición pasiva, cuestión que permanece a lo largo de los siglos¹³.

Por otro lado, los griegos estaban familiarizados con la idea de lo andrógino¹⁴, eran muchos los autores que ponían este tema en el origen de los hombres (Empédocles; Platón: *Banquete*; Hesíodo: *Teogonía*); esta idea es generalizada en el mundo primitivo, pero será el pensamiento patriarcal el encargado de disolver estos mitos en otros con carácter más político, con objeto de eliminar o minimizar el principio femenino. Esto distorsionó la interpretación y la consideración de la diferencia biológica entre hombre y mujer, al leerla desde y para consolidar una asimetría social y política.

2. En la medicina hipocrática lo que importaba era el cuerpo; el alma era básicamente pensada como principio vital. Y, «fuese, empero, “fisiológica” o “creencial”, la medicina griega no dejó de ser fiel al radical naturalismo de la mentalidad helénica. Ni siquiera en los ritos más alejados de la medicina “fisiológica” vieron los helenos algo que no fuese “físico”, algo que nosotros pudiéramos llamar “espiritual”» (Laín, 1961, p.43). Galeno, más tarde y por su afán

¹³ «Entre Homero (siglo VIII a. C.) y Galeno (siglo II de nuestra era), poetas, filósofos y médicos revisten el objeto-mujer con un discurso de notable coherencia. Si se pretendiera resumir en una lista las obsesiones del discurso erudito, esta no sería muy larga. La mujer es pasiva y, en el mejor de los casos, inferior –no hace falta decirlo– al patrón de su anatomía, su fisiología y su psicología: el hombre. Eso es todo. Todo lo que se ha podido decir y escribir en el debate sobre el feminismo de Platón, quien concibe en la *República* una ciudad en que las mujeres debían ser educadas *cómo* los hombres, choca con esta evidencia: emprendan lo que emprendieren –y si pueden intentarlo todo– lo harán *menos bien*» (Sissa G., *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, p. 95, en Duby, G. y Perrot, M. (dirs.), 2000a).

¹⁴ «Si la androginia –sea la reunión, sea la confusión de los sexos en un mismo individuo– es un esquema arquetípico de las sociedades humanas, deberemos encontrarlo en esa región esencial del discurso mítico que trata de los orígenes. En otras palabras, las potencias originales –aquellas que están «antes» de todas las cosas y por la que todas las cosas advienen al ser– deben de tener un carácter andrógino. (...) La idea de un origen natural del hombre a través de un proceso puramente biológico es, sin duda, una idea reciente ligada al desarrollo de las filosofías materialistas. Fundamentalmente, parece que el hombre ha concebido siempre y en primer lugar su existencia como un enigma sagrado, consecuencia, no de una génesis natural, privada de finalidad, sino de un acto «extraordinario» de creación o demiurgia, animado por una intención consciente y orquestado por potencias cuantitativamente, y sobre todo cualitativamente, distintas de las potencias visibles y superiores a ellas» (Libis, 2001, p. 26).

científico, renunció a pronunciarse acerca de la naturaleza del alma¹⁵, aunque trabaja con la hipótesis de que en el alma hay una parte dirigente (Galeno, 1997, II 127-128).

3. El movimiento del mundo mítico hacia el mundo político que se dio en Grecia, es común a otras culturas entre los siglos VI-V a. C. (India, China, Irán, Israel). Así, la polarización pitagórica es semejante a la del pensamiento chino, pero, en este no hay oposición, sino complementariedad. «Harto más profundo y sutil fue el pensamiento cosmológico de los chinos desde el filo de los siglos VI y V a. de C., época en la cual parece haber sido compuesto el *Yi-king*. En él se habla ya, en efecto, de un principio inmutable y eterno del universo (Tao), que en su realización se manifiesta en dos estados polarmente contrapuestos y rítmicamente operantes, el reposo (yang; también lo luminoso, caliente, seco, masculino y par) y el movimiento (yin; también lo oscuro, frío, húmedo, femenino o impar); ideas con las cuales la antigua cosmografía china fue convirtiéndose en una concepción racional y abstracta de la realidad del mundo, muy especialmente cuando el ingenioso pensador Tseu-Yen (336-280 a. C.) completó ese sistema con la doctrina de la rotación, la destrucción y la génesis de los cinco elementos o agentes (Wu-hing) que inmediatamente componen el universo: la tierra, el fuego, el metal, el agua y la madera» (Laín, 1987, p. 51).

268

La consolidación de la política

Nos movemos desde un mundo animista, en donde se experimenta el mundo plagado de dioses, hasta un mundo político al que acomoda un conocimiento cada vez más lógico, más racional y con una «teología» política que empalmará con la teología cristiana, claro que esta invertirá el vector dominante. Bajo este nuevo paradigma, el político, el cuerpo es ya el cuerpo del ciudadano. Polis y ciudadano exigen una nueva «psicología», así como una nueva «biología».

¹⁵ Se trata de ser fiel a su espíritu científico: «Sobre el alma sé, como en general todo el mundo, que tenemos alma... Sin embargo, renuncio a conocer su sustancia y, tanto más, si se trata de saber si es o no mortal. (...) Pido disculpas por no tener conocimiento acerca de cuál sea la sustancia del alma, así como si es mortal o inmortal. (...) No puedo ofrecer una opinión sobre qué es la sustancia del alma (...) para el tratamiento de la enfermedad carece de importancia el que el médico sepa si el alma es mortal o inmortal; o si el alma es corpórea o incorpórea (*De sententiis* 3 y 7, ed. V. Nutton, en preparación)» (García L., Introd. P. 68-69, en Galeno, 1997, *Sobre la localización de las enfermedades*).

Con Sócrates¹⁶ se consolida, ya que no es ajena a anteriores autores, un nuevo paradigma antropológico que asigna al alma la función gestora de la vida de cada cual; el alma se convierte en principio que define lo que el hombre es, principio que se mantiene a lo largo de los siglos¹⁷. Se exhorta al ciudadano en términos de una finalidad educativa, moral y política¹⁸. La moderación que está proponiendo Sócrates es lo que Aristóteles llamó *frónesis*: «*Φρόνησις* sería entonces la facultad de pensar, de sentir, de vivir, de ser en el buen sentido. Para realizar esta *sôfrosynê*, “armonía”, los ciudadanos y los gobernantes deben ser virtuosos. *Αρετή*, “virtud”, es la noción fundamental de lo político. Desde Platón, la antigüedad ha reconocido que la virtud política por excelencia es la *sôfrosynê* junto con la justicia, la *dikaïosynê*. Esta *sôfrosynê* es la actitud fundamental del hombre. En el fondo es saber ser hombre, y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica» (Panikkar, 1999, p. 74). Aquí está implícita la idea de estar sano.

Antes de continuar en la fuente griega, sería interesante un pequeño excursus hacia el mundo cristiano. Se sabe que Agustín trabajó con un esquema conceptual similar al platónico, así pues, cuando expresa su satisfacción por haber sido capaz de resistir las tentaciones de la carne y del mundo, antes incluso de su sacerdocio (*Confesiones*, L-X, XXX) no hace sino insistir en la idea expresada y reiterada, la concupiscencia, incluso dentro del matrimonio está asociada a la impureza. Aquí, al igual que en Platón, el cuerpo queda asociado a lo mundano, a lo corruptible, por oposición a lo espiritual; el cuerpo permanece asociado, lo mismo que todo el ser del hombre, al pecado de Adán.

¹⁶ Sócrates asumió la muerte de su cuerpo y la inmortalidad de su alma. (Loroux, en Feher, Naddaff y Tazi (eds.), 1991, p. 39).

¹⁷ «En la doctrina de Sócrates hay una misteriosa palabra, que es la clave, *daímon*. Sócrates se refería continuamente a un demonio interior que le indicaba, siempre certemente, qué debía hacer y qué no. Seguir a ese *daímon* (demonio, dios, voz interior, y que nosotros traduciremos por conciencia) suponía ir por el derecho camino de la verdad» (Alegre, 1986, p. 102).

¹⁸ «Hay en estos resultados alcanzados por Sócrates una paradoja que queremos aquí iluminar brevemente. El individualismo, refrenado en la poesía arcaica por límites y normas extraños al individuo, se había abierto libre paso entre los sofistas y había degenerado en un relativismo absoluto. Contra este relativismo va la polémica socrática, que se alimenta, como vimos, del objetivismo de la tradición ateniense. Pero el resultado de esta polémica es superar el relativismo colocando la norma, no fuera del individuo, como en la era arcaica, sino dentro de él. La nueva moral que se crea ahora es totalmente individualista» (Rodríguez A., 1992, p. 195).

Toda encarnación, su materialidad y belleza, es vía hacia lo espiritual, igual que el ateniense. En este caso no será el logos filosófico, sino la gracia del bautismo lo que regenere la condición de ser mundano y permita acceder a la esperanza de la resurrección incorrupta. El cuerpo es el templo del Espíritu Santo (Agustín, 1984, p. 272-273). Está reiterando lo ya dicho por Pablo: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo» (Pablo, Corintios 7, en *Biblia*, 2000).

Este giro se completa con la singularización histórica que San Agustín asigna a cada hombre. Y, al igual que Platón, y la mayoría de culturas, el «cuerpo vivo siente y entiende» y se considera en su homología con el Universo (Panikkar, 2014, p. 142). Con esto tenemos lo que durante siglos viene a definir al hombre en función de su alma: si relacionamos esto con la definición de educación de Platón como conducción de almas, caemos en la cuenta de que el concepto educación no ha sufrido grandes variaciones.

Platón, con prosa conceptual, no con verso, trabaja con la idea de que un demiurgo, modelador del mundo y creador de los dioses, ordenó a estos modelar al hombre (Platón, 1997, Timeo. 69-70); todo deriva de una idea de perfección del primer modelo. Los componentes del mundo son los mismos en el hombre, los cuatro de Empédocles, pero según formas atómicas (Demócrito) con la perfección y el diseño geométrico del Cosmos (pitagóricos). Pero Platón trabaja con la siguiente correspondencia: Cosmos ⇔ Polis ⇔ Hombre (alma), y, sobre todo, con aspectos doctrinales no siempre explícitos en sus textos: las polarizaciones pitagóricas, la idea del predominio masculino sobre lo femenino, la opción política por el correcto orden de la ciudad que es, también, a la vez una idea religiosa, de su teoría de las ideas, etc.

En el fondo, hay una propuesta moral resonando a través de la voz de Sócrates. Desde la perspectiva moral-política se nos aclara su postura respecto a la relación entre el cuerpo y el alma: la parte inmortal está en el cerebro, es la dimensión divina del hombre, en el corazón y en el hígado están otras dos almas mortales, la primera encargada del honor-poder y la otra se encarga de la concupiscencia, la primera se encarga del saber, la segunda del valor y la tercera del negocio y del trabajo.

Aquí se hace manifiesto el orden de los valores socrático-platónicos y, según esto, toda creación intelectual está por encima de cualquier actividad manual, y, de la misma manera, para Platón, el saber

médico es una ciencia y no así el resto de oficios, una ciencia no ajena a la búsqueda del equilibrio entre el cuerpo y el alma. Esto empalma con su propuesta salvífica: la purificación del alma y también del cuerpo como vía hacia el justo equilibrio. Se entiende, entonces, porque rectifica respecto a su inicial rechazo total al cuerpo, como mera cárcel del alma, y considera el equilibrio del cuerpo como complemento del buen gobierno del alma sobre toda la actividad humana. Aun así, el alma define al hombre y es la encargada de gestionar las pasiones del cuerpo.

En este marco, Aristóteles entiende *physis* como naturaleza, y de aquí la física será el estudio de los cuerpos naturales, pero, puesto que los hombres habitan en el espacio sublunar (la posterior astrología no es ajena a esto), entonces es la ley de la naturaleza lo que gobierna, dicho de otra manera, cada ser tiene su ley propia que lo encamina hacia su propio *telos*. La región sublunar es el mundo de los mortales, resultado de mezclas inestables de los cuatro elementos, sujetos a constantes transformaciones, en donde se mantienen las especies, pero los individuos están condenados a nacer y morir, esto viene a significar una cierta imperfección, pues todo lo sublunar se opone a lo celestial, al modelo de perfección geométrico de Platón, imperecedero y con movimiento circular y uniforme, es decir, similar al mundo de los inmortales. Aristóteles, mantiene el predominio de la teología, del modelo geométrico de pitagóricos y platónicos; bajo estas coordenadas se entiende su física. Algo parecido le sucederá a Galeno.

Aristóteles es, sin embargo, el primer autor que podemos denominar *biólogo* en un sentido más cercano al nuestro, pero, a pesar de su método basado en la observación, no pudo, como los presocráticos, hipocráticos y Platón, pensar el cuerpo humano sin aspectos doctrinales que albergan mucho del pensamiento mítico, religioso y, además, político. Esto le lleva a errores que hacen predominar visiones anatómicas que en realidad son puntos de vista culturales-sociales, por ejemplo, toda su embriología reproduce un punto de vista androcéntrico (que en él es misógino)¹⁹, basada en la polariza-

¹⁹ Esto se hace más evidente en la teoría de los espermatozoides masculino y femenino y su papel en la reproducción, las causas eficiente y final las pone el hombre y la material las pone la mujer; esto es lo mismo que decir que la vida y su continuidad pasa por la vía masculina... «Por otra parte, un niño se parece a una mujer en la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer espermatozoides a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza. Pues bien, igual que en los intestinos por falta de cocción se produce una diarrea,

ciones pitagóricas, en las dicotomías hipocráticas de calor-frío, seco-húmedo, que diferenciaban lo masculino y lo femenino, según un mayor o menor poderío fisiológico. Junto a esto reutiliza también la teoría de los humores, pero estos son ahora entendidos, no como elementos, sino como sustancias del cuerpo. Todo esto lo pone bajo su doctrina de las cuatro causas. Por otro lado, al concebir el corazón como centro del pensamiento, se acerca a Empédocles y disiente de Alcmeón y la mayoría de los autores anteriores, incluido Platón, respecto al hecho de que el pensamiento tiene su base física en el cerebro.

Aristóteles ve en el cuerpo un microcosmos, igual que los autores anteriores, y lo divino en lo humano le viene desde fuera y es eterno, es el intelecto activo, se trata en realidad de un pensamiento que ya está en Platón, pero ahora con mayor fijación fisiológica en el cuerpo humano, los intelectos pasivos (corporales) vienen a ser un replanteamiento de las almas mortales señaladas por su maestro²⁰. Esa parte divina de la que participa lo humano y mortal, fue, aun con adaptaciones epocales, la gran dificultad para realizar disecciones y

así en los vasos sanguíneos se producen, entre otras hemorragias, las de las menstruaciones: porque también esto es una hemorragia, pero aquellas son debidas a enfermedad, y esta es natural» (Aristóteles, 1994b, I 728a. 15-25).

²⁰ En Aristóteles la parte inmortal corresponde el intelecto activo: «El intelecto activo será, pues, un intelecto en acto que piensa e entiende ininterrumpidamente. Este intelecto permanentemente activo e incorruptible ha de estar de algún modo en comunicación con el intelecto pasivo humano» (Aristóteles, 1994a, p. 58 Introd.). Se pasaría de la dualidad platónica a una concepción trialista del hombre (ídem). En palabras de Aristóteles, esto queda de siguiente manera: «existe un intelecto que es capaz de llegar a todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; (...) el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende» (Aristóteles, 1994a, III 5, 430a10-25). El pasivo, capaz de llegar a todas las cosas precisa del otro, el activo, que, al modo en que la luz permite los colores, permite la intelección de las ideas que ya están en el alma pasiva en potencia. No está claro cómo se produce la incorporación de este intelecto activo en el hombre. Reale dice que está en el alma, venir de fuera significaría que se trata de una realidad divina en nosotros, no que es Dios (Reale, 1985, p. 94). Guthrie dice, en cambio, que Aristóteles no puede prescindir de ese *noûs* supremo: «En resumen, pues, en *De Anima* III al menos, el alma humana es superior a la de las plantas y los animales por el hecho de que, además de las otras facultades psíquicas, posee la facultad (la potencialidad, *dýnamis*) de pensar, cuya base es el reconocimiento y el uso de los universales. Del mismo modo que los sentidos son llamados a la actividad por el objeto externo percibido, así también nuestro *noûs*, cuyos objetos están en él, es activado directamente por el *noûs* supremo y supracósmico, o Dios» (Guthrie, 1993, p. 339). Como sea, el alma es principio que viene a hacer coincidir lo psicológico con lo biológico: «La naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección» (Aristóteles, 1994a, II 415b 15). En el fondo, es la misma concepción de hombre, pero más elaborada y vista desde el ángulo de la biología y no desde la perspectiva del médico.

poder conocer de manera más adecuada el cuerpo humano, considerado sagrado. Esto no fue así en Alejandría pero duró solo hasta la expresa prohibición de los romanos. Con la *polis* consolidada, Aristóteles pone al hombre en la cima de los seres vivos del mundo sublunar: «Tal es el género humano, pues, o bien es el único de los animales conocidos por nosotros que participa de lo divino, o el que más de todos. De modo que, por eso, y por ser más conocida la forma de sus partes externas, se hablará primero de él. Además, para empezar, es el único en que las partes naturales están situadas según el orden natural, y su parte superior está orientada hacia la parte superior del Universo: el único de los animales erguido es, efectivamente, el hombre» (Aristóteles, 2000b, *Partes de los animales*, 656a 5-10). En el fondo, se trata de poner al hombre por debajo de los dioses y por encima de los animales y, a partir de aquí, señalar, por un lado, un movimiento ascendente vinculado a virtudes que encaminan hacia la cercanía o semejanza con lo divino, virtudes intelectuales que permiten la contemplación, lo más propio de dioses, y, por otro lado, un movimiento descendente, o de perversión, a través del cual el hombre degrada su condición natural y se asemeja a los animales. Todo esto ya estaba en Platón.

En esta misma línea de trabajo encontramos a Galeno, quien desde el siglo II deviene representativo para la medicina de los siglos posteriores, en este se fusionan principios hipocráticos y aristotélicos, aunque él es fundamentalmente platónico. Su carácter científico lo acerca a posturas agnósticas cuando tiene que pronunciarse sobre temas como la divinidad y la inmortalidad del alma; sin embargo, acepta las tres partes del alma que diseñó Platón: «Pero en ninguno de esos volúmenes emití un juicio sobre si el alma es mortal o inmortal, o si es corpórea. Sin embargo, que esta es el principio de tres movimientos, uno procedente del cerebro, otro del corazón y otro del hígado, lo he demostrado con pruebas en mi libro de Hipócrates y Platón» (Galeno, 2002, *Sobre mis propias opiniones*, 3). Con él la medicina alcanza un nivel de ciencia que ya estaba en los hipocráticos, solo que ahora medicina y filosofía se complementan desde una actitud investigadora independiente con, según Galeno, la superioridad de la medicina respecto a las demás artes, pues no solo vela por la salud física sino también moral.

Para la comparación con los animales, Galeno arranca su texto *Exhortación a la medicina* estableciendo una comparación entre los hombres y los animales, en ella no descarta la posibilidad de que los animales posean ciertos grados de raciocinio, aunque le parece claro que es el hombre el único con capacidad para crear artes; con esto

pone a los hombres cerca de los dioses, pues, según él, estos poseen en exclusiva las competencias para adquirir y administrar conocimientos: «La raza humana, hijos míos, tiene rasgos en común con los dioses y con los animales; con los segundos, su carácter mortal. Por tanto, es aconsejable tomar conciencia de este rasgo que tenemos en común con los seres superiores y poner cuidado en la educación, porque si la ponemos en práctica con éxito obtendremos el mayor de los bienes y si fracasamos, al menos no experimentaremos la vergüenza de ser inferiores a los animales de peor condición» (Galeno, 2002, *Exhortación a la medicina*, 9). Nótese que la educación aparece, como es habitual en toda la literatura clásica, como aquello que nos diferencia de las bestias, como lo que humaniza, civiliza, es decir, como lo que hace a los humanos como tales; nos hace más cercanos a lo divino al tiempo que nos aleja de lo animalesco.

Es evidente que Galeno reutiliza a Platón, ya que este admitía que las condiciones educativas, alimenticias y climáticas influían sobre la disposición del alma. Ambos, empero, están en la línea de los hipocráticos²¹ que, con anterioridad, habían establecido «que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo y no solo las facultades que dependen de la parte irascible o concupiscible de esta, sino también de la racional» (Galeno, 2003, *Las facultades del alma...*, 802); aquí se nos está diciendo que lo que le acontece al cuerpo afecta también a los temperamentos y, finalmente, al alma.

La doctrina médica de fondo que se hace presente en estos autores no es ajena a la fisiognomía²², en ella «el alma y cuerpo comparten entre sí sus mutuas afecciones» (Pseudo Aristóteles, 1999, 808b). Dicho de otra manera, los intentos de explicar las peculiaridades de las diferentes almas les llevó a dar con una disciplina que, por vía de las afecciones, aspectos o influencias externas, hablase de la interioridad de cada cual; el rostro es la imagen del alma²³. Subyace en

²¹ En los *Tratados hipocráticos* se afirma que el mundo y el clima determinan a los hombres, animales y plantas en todos sus aspectos; o sea, su punto de vista se generaliza a todo lo que es vivo. Ver, sobre todo, por ejemplo, *Tratados hipocráticos VIII*, 2003, *Sobre las semanas*, 21-22.

²² «Estudia las disposiciones naturales del temperamento, así como las adquiridas, en tanto en cuanto su aparición comporta una transformación de los rasgos objeto del examen fisiognómico. (...) El examen fisiognómico se lleva a cabo, en efecto, estudiando los movimientos, las posturas, los colores, los rasgos faciales, el cabello y su lisura, la voz, la carne, las partes del cuerpo y el aspecto de todo él» (Pseudo Aristóteles, 1999, 806a).

²³ He aquí una precisa muestra de lo que estamos hablando: «La incontrolada proliferación de tratados sobre fisiognomía, frenología y fisiología de este período es

esta nueva ciencia, que llega hasta los albores de la ciencia moderna, todo el arsenal doctrinal clásico que venimos enunciando. Cuando, por ejemplo, Séneca (2008, *Sobre la ira*, 19-20) analiza la locura, sus causas y síntomas externos, hace una descripción y explicación que responde al mismo esquema²⁴.

La nueva física

El cuerpo, el alma, la casa y la ciudad se piensan por vinculación en Platón, Aristóteles y Galeno²⁵. En los tres se reflejó el despertar político de un Occidente con destino monoteísta que considera el cuerpo exclusivo (separado del mundo), una alma única (no politeísta, no multidimensional) y ambas dimensiones habitadas por la imperfección; esto, luego, se leerá como el pecado de Adán. Occidente unió a su afán imperialista la misión de curar almas...: «Platón acepta las creencias órficas de la *metempsychosis*, según las cuales el alma se reencarna varias veces, hasta llegar a purificarse por entero de la culpa originaria» (Reale, 2002, p. 345).

De la misma manera, la autoridad de los tres gobernó hasta más allá del Renacimiento, y por ello, donde mejor se refleja la necesidad de gobierno del cuerpo por un alma racional, equilibrada, sana o creyente, es en la concepción del ciudadano. Si comparamos lo que dice Filóstrato acerca de la importancia física y moral²⁶ veremos que

un claro testimonio de la pasión de observar, descubrir, clasificar, fichar rostros y cuerpos. La exploración del hombre interior a través del hombre exterior fundamenta una especie de fisiología del alma o de fisiología moral cuyos parámetros de identificación no se alejan mucho de los que se adoptaron durante la Antigüedad. La animalidad vuelve al ser, que sería al mismo tiempo hombre y bestia: el loco, la mujer, el hombre primitivo, el niño. La filogénesis se convierte en ontogénesis» (Magli, 1991, p.124, en Feher, Naddaff y Tazi. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*).

²⁴ Androcentrismo, comparación entre mundo animal y humano, comparar y vincular la conducta con el aspecto exterior, atender a las peculiaridades de cada región y los géneros de vida, además de considerar el criterio de calor-frío, humedad-sequedad, entre otros.

²⁵ Ver Galeno, 1997, *Sobre la localización de las enfermedades*. L. II. 126-128.

²⁶ Filóstrato: «Puesto que es conveniente empezar desde el nacimiento, el gimnasta deberá ir junto al joven atleta y ver qué características le vienen de los padres: si eran jóvenes y fuertes cuando consumaron su unión; si estaban libres de cuantas enfermedades afectan a los nervios, o tienen su sede en los ojos o atacan a los oídos o a las vísceras, ya que estas enfermedades son hereditarias y, aunque permanezcan escondidas durante la infancia, van progresando en la adolescencia y avanzan hacia la edad adulta; al llegar a la madurez, afloran y se hace evidente el cambio que ha sufrido la sangre con el paso de los años. La juventud de los padres, si los dos llegan al matrimonio fuertes y sanos, garantiza vigor para el atleta, pureza de sangre, osamenta sólida,

entronca con lo que se entiende por *cultus* en contexto romano, cuyo modelo era un ciudadano-soldado de cuidado aspecto e higiene; algo similar se esperaba de todo aquel que tuviese derecho de ciudadanía en las ciudades medievales europeas.

Teniendo esto como trasfondo, Descartes separa como saberes falsos, la alquimia, la magia y la astrología (tres saberes que ligan al hombre con el Cosmos) del auténtico saber filosófico. La alquimia, por ejemplo, que buscaba la purificación, ayuda a la naturaleza a cumplir su *telos* de perfección (Eliade, 1996. p. 50), por eso, Paracelso considera al hombre compuesto de un cuerpo animal (carne y sangre) y un cuerpo sideral (fuego y aire), o sea, es un microcosmos que contiene los 4 elementos y los 4 temperamentos de la tradición, pero a la vez mantiene esa dualidad platónica (Paracelso, 1995, p. 71).

Descartes, para muchos inaugurador de la modernidad, piensa desde el interior del esquema platónico y cristiano cuando concibe el cuerpo como *res extensa*, esto es, como algo que se explica mediante las leyes de la mecánica. El cuerpo es como una máquina²⁷ bajo el dominio de un alma racional alojada en el cerebro y que, según lo dicho en *El discurso del método*, lleva por destino dominar la naturaleza. Descartes pone todo el cuerpo bajo la condición de objeto mecánico por conocer y dominar, por eso, a diferencia del pensamiento chino, depende de una especie de manifestación cósmica a través de cada cuerpo (Jullien, 2004, 122-123). Así, al pensamiento chino no le interesa tanto la anatomía, ni la especificidad de los órganos, como los intercambios interior-exterior (ídem, p. 70-71).

Esta mirada objetivadora parece consolidarse con los griegos, sin embargo, en todo Occidente y hasta el siglo XVIII parecía predominar la conexión cuerpo-mundo, así, las medidas del cuerpo servían para

humores incontaminados y desarrollo normal; diría incluso que proporciona belleza física» (Filóstrato, *Gimnástico* 28-29).

²⁷ «Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no solo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podamos imaginar que tienen su origen en la materia y solo dependen de la disposición de los órganos. Conocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que, aun habiendo sido realizadas por el hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos, en virtud de sus propios medios. Y me parece que no acertaría a imaginar tantas clases de movimientos en esta máquina que supongo que ha salido de la mano de Dios, ni tampoco alcanzaría a atribuirle tal artificio como para que alguien no tuviera motivo para pensar que aún pudiera ser superior» (Descartes, 1990, p. 22).

medir el mundo (Bauman, 2010, p. 39-41). En estos, y dentro de lo que llamaban *fisiología*, se trenzaban medicina, higiene y filosofía, y juntas, buscaban la salud, el equilibrio, la armonía, pero, el cuerpo era auscultado para descifrar anatómicamente, según la relación parte-todo, y de acuerdo con proporciones matemáticas y arquetípicas.

Por el contrario, el pensamiento chino, que también considera la salud en términos de armonía, ve, sin embargo, el cuerpo como parte de un proceso y como si estuviera inmerso en un «campo de energías»: «Opondría así la lógica *correlativa* de los chinos a la lógica *constitutiva* de los griegos, al igual que la armonía *sintética* de estos (que produce la relación parte-todo), la armonía *reguladora* de los otros (que permite la continuación sin fin del proceso). (...) Así, el mismo verbo chino, *sheng*, significa tanto “vivir”, como “nacer” y “engendrar”» (Jullien, 2007, p. 190-191). El cuerpo está metido en el proceso del vivir, de la misma manera que el árbol está metido en la vida de la naturaleza; esta es una cuestión matricial en los chinos, la de la agricultura. Esta idea de cuerpo atado a una forma canónica, que es a la vez moral, y contrapuesto a la «matriz natural», es lo que Foucault analiza en sus *Historia de la sexualidad* cuando se refiere al cuerpo y a su gestión por parte de la cultura occidental.

Será La Mettrie, en 1748, el que devuelva, siguiendo a Spinoza, el alma a la materialidad del cuerpo, así, la moral remite al cuerpo y este a las leyes de la Naturaleza²⁸. Ideas similares encontraremos en Nietzsche, su crítica a la psicología occidental como negación del cuerpo, a la ciencia moderna, en realidad, monoteísta, eurocéntrica,... Aquí se observa la salida desde el interior del pensamiento cristiano, así como la salida de la verdad entendida como certeza y, en este sentido, un cierto retorno a una especie de animismo arcaico que, en términos de ciencia moderna, se podría denominar física cuántica.

²⁸ «Pero, puesto que todas las facultades del alma dependen de tal manera de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo que no son, según se ve, más que organización misma, ¡qué máquina tan ilustrada! Pues, al fin y al cabo, incluso si solo al hombre le hubiera caído en suerte la ley natural, ¿sería por ello menos máquina? Ruedas, algunos resortes más que en los animales más perfectos, el cerebro proporcionalmente más cerca del corazón, por lo que recibe más sangre, la misma razón; ¿en fin, qué sé yo? Por lo tanto, el alma no es sino un término vano del que nada se sabe, y del que una buena mente solo ha de servirse para nombrar la parte que piensa en nosotros. Dado el menor principio de movimiento, los cuerpos animados tendrán todo cuanto requieran para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y conducirse, en una palabra, tanto en los aspectos físicos como en los morales que dependen de ellos» (La Mettrie, 2000, p. 96-97).

Igualmente, Foucault, en su célebre *Vigilar y castigar*, nos muestra cómo las nuevas disciplinas sobre el cuerpo se ejemplifican desde los cuarteles para luego aplicarse al resto de instituciones nacientes de la nueva sociedad moderna (1996, p. 140), y, no solo a éstas, sino también a las nuevas disciplinas teóricas, las ciencias modernas, sostenidas en un humanismo antropocentrista, excluyente según los principios lógicos de Aristóteles. Todo esto convierte a la sociedad moderna capitalista, burocrática y secular en la sociedad del isomorfismo del poder-saber, y al hombre político en el nuevo sujeto, sujetado por dicho isomorfismo.

Entrando en la específica dimensión industrial, E. Hobsbawm nos muestra que la relación y semejanza entre las disciplinas del mundo escolar, fabril y militar no es neutral; eso mismo lo desvela Foucault en un análisis que cruza antropología, historia, filosofía, psicología, etc. Para él, el alma es la cárcel del cuerpo, (1996, p. 36), esto corresponde a la inversión de algo expresado por Platón en Rep. X, 611c., el cuerpo es la cárcel del alma. Es posible pensar que lo que ocurrió en el mundo antiguo y que se nos muestra en su *Historia de la sexualidad*, por ejemplo T-3, vuelve a producirse en la construcción del mundo moderno. El cuerpo pasaría del clásico aprendizaje de cuerpo-alma-ciudad a ser una máquina de rendimiento productivo, en la nueva alma-cuerpo-sociedad moderna, por eso puede decir Agamben que: «La política occidental es, así pues, al mismo tiempo y desde el origen, biopolítica» (2010, p. 102).

278

Coda final

Idea del hombre, idea del cuerpo del hombre que podría considerarse esencia que se encarna en la materialidad orgánica del ser humano, y conforma así el compuesto continente de la doble articulación del «ser humano», tanto desde el aspecto óntico u ontológico, como desde la perspectiva epistemológica de lo que sería una biología del conocer, trasunto de una probable biología de la educación. Pero esto ya sería ofrecer otra discursividad permisible, al hilo de una filosofía de la biología, y el espacio de papel que soporta estas líneas ya llega a su fin. En cualquier caso, lo abordaremos en lo que deberá ser la futura segunda parte de este artículo.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2010). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos.
- ALEGRE, A. (1986). *La sofística y Sócrates*. Barcelona: Montesinos.
- (1988). *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona: Anthropos.
- APULEYO. (2000). *El asno de oro*. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES. (1994a). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- (1994b). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- (2000b). *Parte de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales. Partes de los animales*. Madrid: Gredos.
- BAUMAN, Z. (2010). *La globalización*. FCE. México D.F.
- Biblia de Jerusalén*. (2000). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- BREMMER, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela.
- CID, F. (1978). *Breve historia de las ciencias médicas*. Barcelona: Espaxs.
- DESCARTES. (1990). *El tratado del hombre*. Madrid: Alianza.
- DUBY, G. y PERROT, M. (dirs.). (2000a). *Historia de las mujeres*. La Antigüedad. Madrid: Taurus.
- (2000b). *Historia de las mujeres*. La Edad Media. Madrid: Taurus.
- ELIADE, M. (1996). *Herreros y alquimista*. Madrid: Alianza.
- FEHER, M., NADAFF, R. y TAZI, N. (ed.). (1991). *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano II*. Madrid: Taurus.
- FILÓSTRATO. (1996). *Heroico. Gimnástico. Descripciones de cuadros*. CALÍSTRATO. *Descripciones*. Madrid: Gredos.
- FOUCAULT, M. (1996). *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- GALENO. (1997). *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*. Madrid: Gredos.
- (2002). *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Madrid: Gredos.
- (2003). *Sobre las facultades naturales; Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- JULLIEN, F. (2004). *De la esencia o del desnudo*. Barcelona: Alpha-Decay.
- (2007) *Nutrir la vida*. Madrid: Katz.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1961). *Enfermedad y pecado*. Barcelona: Toray.
- (1987). *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*. Madrid: Espasa Calpe.
- LA METTRIE. (2000). *El hombre máquina El arte de gozar*. Madrid: Valdemar.
- LIBIS, J. (2001). *El mito del andrógino*. Madrid: Siruela.
- MONOD, J. (2007). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Tusquets.

- MORIN, E. (1994). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- PANIKKAR, R. (1998). *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela.
- (1999). *El espíritu de la política*. Barcelona: Península.
- (2014). *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder.
- PLATÓN. (1997). *Diálogos VI*. (Filebo, Timeo, Critias). Madrid: Gredos.
- (1999). *Diálogos VIII*. Leyes (libros I-VI). Madrid: Gredos.
- PARACELSO. (1995). *Textos esenciales*. Madrid: Siruela.
- PSEUDO ARISTÓTELES. (1999). *Fisiognomía*. Anónimo. *Fisiólogo*. Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ, A. F. (1992). *Palabras e Ideas*. Madrid: Clásicas.
- REALE, G. (1985). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- (2002). *Platón*. Barcelona: Herder.
- ROHDE, E. (1994). *Psique*. Madrid: F.C.E.
- SÉNECA. (2008). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- (1988). *Tratados hipocráticos IV*. Madrid: Gredos.
- (1989). *Tratados hipocráticos V*. Madrid: Gredos.
- (1990). *Tratados hipocráticos VI*. Madrid: Gredos.
- (1993). *Tratados hipocráticos VII*. Madrid: Gredos.
- (1997). *Tratados hipocráticos II*. Madrid: Gredos.
- (1997b). *Tratados hipocráticos III*. Madrid: Gredos.
- (2003). *Tratados hipocráticos VIII*. Madrid: Gredos.
- SPINOZA, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- VARELA, F. (2010). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Comunicaciones Noreste Ltda.
- VERNANT, J. P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

Héctor Salinas Fuentes

Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Facultad de Educación de la Universidad de Barcelona
hsalinas@ub.edu

Miquel Amorós Hernández

Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Facultad de Educación de la Universidad de Barcelona
miquelamoros@ub.edu

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2020]