

COLECCIÓN CULTURA Y SOCIEDAD
Dirigida por Carlos Altamirano

David Le Breton

**ANTROPOLOGIA DEL CUERPO
Y MODERNIDAD**

**Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires**

INTRODUCCION

306 Le Breton, David
LEB Antropología del cuerpo y modernidad - 1ª ed. - 1ª reimp. -
Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
256 p.; 22x15 cm - (Cultura y Sociedad)

Traducción de Paula Mahler

I.S.B.N. 950-602-333-6

I. Título -1. Antropología social

Título del original en francés:
Anthropologie du corps et modernité
© Presses Universitaires de France, 1990
2ª ed. corregida

En la tapa: Laurie Rubin: *Altered Mona Lisa*, © The Image Bank



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema—incluyendo el fotocopiado—que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 1995 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

En este trabajo se realiza un estudio del mundo moderno desde una perspectiva antropológica y sociológica cuyo hilo conductor es el cuerpo. Es, también, una antropología del presente que les pide prestado a la etnología y a la historia un “desvío”,¹ para poder investigar desde un ángulo insólito, y por lo tanto más fértil, cierto número de prácticas, de discursos, de representaciones y de imaginarios relacionados con el cuerpo en la modernidad.

El cuerpo es un tema que se presta especialmente para el análisis antropológico ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna.² La existencia del hombre es corporal. Y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales. Por estar en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social, el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente.

Nada es más misterioso, para el hombre, que el espesor de su propio cuerpo. Y cada sociedad se esforzó, en un estilo propio, por proporcionar una respuesta singular a este enigma primario en el

¹ Véase Gorges Balandier, *Le détournement. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1987

² Véase David Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Meridiens-Klincksieck, 1988 (2ª edición).

que el hombre se arraiga. Parecería que el cuerpo no se cuestiona. Pero, a menudo, la evidencia es el camino más corto del misterio. El antropólogo sabe que "en el corazón de la evidencia —según la hermosa fórmula de Edmond Jabès— está el vacío", es decir, el crisol del sentido que cada sociedad forja a su manera, evidente sólo para la mirada familiar que ella misma provoca. Lo que es evidente en una sociedad asombra en otra, o bien no se lo comprende. Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor. Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común (capítulo 1).

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*. Es la parte indivisible del sujeto, el "factor de individuación" (E. Durkheim) en colectividades en las que la división social es la regla.

Nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también, con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo. Estas nacieron por condiciones sociales y culturales particulares (cap. 2 y 3). Intentamos realizar una historia del presente planteando los jalones más significativos en la concepción y en el actual estado del cuerpo. Una especie de genealogía del cuerpo moderno que tiene que ver con los tiempos de Vesalio y de la filosofía mecanicista (cap. 2 y 3). Sin embargo, ni siquiera en nuestras sociedades occidentales hay unanimidad respecto de las concepciones del cuerpo. Las hay más difusas, más o menos familiares o coherentes, que siguen teniendo influencia sobre los

sujetos, y alimentando las medicinas tradicionales (magnetizador, manosanta, etc.) o las "nuevas" medicinas (acupuntura, auriculoterapia, osteopatía, homeopatía, etc. (cap. 4).

El cuerpo de la vida cotidiana obliga a que se instaure una sensibilidad. A comienzos del siglo, G. Simmel esbozó una sociología de los sentidos cuyos principios retomamos aquí, a la luz de nuestras condiciones sociales y culturales. ¿Qué estesiología caracteriza la vida cotidiana del hombre moderno actual (cap. 5)?

Un nuevo imaginario del cuerpo surgió en los años sesenta. El hombre occidental descubre que tiene un cuerpo y la noticia se difunde y genera discursos y prácticas marcados con el aura de los medios masivos de comunicación. El dualismo contemporáneo opone el hombre y el cuerpo. Las aventuras modernas del hombre y de su doble hicieron del cuerpo una especie de *alter ego*. Lugar privilegiado del bienestar (la forma), del buen parecer (las formas, *body-building*, cosméticos, productos dietéticos, etc.), pasión por el esfuerzo (maratón, jogging, windsurf) o por el riesgo (andinismo, "la aventura", etc.). La preocupación moderna por el cuerpo, en nuestra "humanidad sentada", es un inductor incansable de imaginario y de prácticas. "Factor de individualización", el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor (cap. 8).

En nuestras sociedades occidentales, entonces, el cuerpo es el signo del individuo, el lugar de su diferencia, de su distinción. Paradójicamente, al mismo tiempo está disociado de él a causa de la herencia dualista que sigue pesando sobre su caracterización occidental. Así, es posible hablar, como si fuese una frase hecha, de la "liberación del cuerpo", enunciado típicamente dualista que olvida que la condición humana es corporal, que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo. "La liberación del cuerpo", si provisoriamente se acepta el enunciado, es muy relativa. Es fácilmente demostrable que las sociedades occidentales siguen basándose en un borramiento del cuerpo que se traduce en múltiples situaciones rituales de la vida cotidiana. Un ejemplo entre otros de borramiento ritualizado: el prejuicio ante el contacto físico con el otro, contrariamente a lo que sucede en otras sociedades en las que tocar al otro es una de las estructuras primarias de la sociabilidad en, por ejemplo, las conversaciones cotidianas. La condición de los minusválidos físicos en nuestra sociedad, la angustia difusa que provocan, la situación marginal del "loco" o de los ancianos, por ejemplo (cap. 7), permiten situar los límites de la "liberación del cuerpo". Si existe un "cuerpo liberado", es el cuerpo joven, hermoso, sin ningún problema físico (cap. 6). En este sentido, sólo habrá

“liberación del cuerpo” cuando haya desaparecido la preocupación por el cuerpo. Y estamos muy lejos de esto.

La medicina clásica también hace del cuerpo un *alter ego* del hombre. Cuando cura al hombre enfermo no tiene en cuenta su historia personal, su relación con el inconsciente y sólo considera los procesos orgánicos. La medicina sigue siendo fiel a la herencia de Vesalio, se interesa por el cuerpo, por la enfermedad y no por el enfermo. Esta es la fuente de muchos debates éticos contemporáneos vinculados con la importancia de la medicina en el campo social y con la particularidad de su concepción del hombre. La medicina está basada en una antropología residual, apostó al cuerpo pensando que era posible curar la enfermedad (percibida como extraña) y no al enfermo como tal. El parcelamiento del hombre que reina en sordina en la práctica médica desde hace siglos, es hoy un dato social que perturba las sensibilidades. Dado que la medicina apostó al cuerpo, que se separa del hombre para curarlo, es decir, dado que cura menos un enfermo que una enfermedad, se enfrenta hoy, a través de los debates públicos que provoca, a un retorno de lo reprimido: el hombre (eutanasia, acompañamiento de los enfermos y de los moribundos, pacientes en estado vegetativo crónico durante meses o años, pacientes mantenidos vivos por medio de aparatos con los que no se sabe qué hacer, terapias que a veces mutilan, etc.). El cuestionamiento radical de la noción de persona que existe actualmente da cuenta, esencialmente, de la importancia social de la medicina, que se ha convertido en una de las instituciones más importantes de la modernidad. Datos antropológicos cuyo hilo conductor es la disyunción entre el hombre y el cuerpo dejan de ser tan claros. Muchas cuestiones éticas de nuestro tiempo, entre las más cruciales, están relacionadas con el estatuto que se le otorga al cuerpo en la definición social de la persona: procreación asistida, explosión de la paternidad, ablación y trasplante de órganos, manipulación genética, adelanto en las técnicas de reanimación y de los aparatos de asistencia, prótesis, etcétera.

Los problemas que se debaten hoy públicamente son sólo el desarrollo de esta estructura fundante. La medicina, al desterrar al hombre que se encuentra al final de su camino, se expone a reencontrarlo como un cuestionamiento de sus fundamentos. La medicina es la medicina del cuerpo, no la del hombre, como, por ejemplo, en las tradiciones orientales. Recordemos esta frase de Marguerite Yourcenar en *Opus nigrum*,³ cuando Zenón, médico

que seguía a Vesalio, se inclina junto a su compañero, también médico, sobre el cadáver del hijo de éste: “En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos a ese muerto que ya no era el hijo ni el amigo, sino sólo un hermoso ejemplar de la máquina humana...”. Frase programática: la medicina se ocupa de la “máquina humana”, es decir, del cuerpo, y no del hijo ni del amigo, es decir del hombre en su singularidad (cap. 9).

Otras medicinas tradicionales o “nuevas” se esfuerzan, por el contrario, por ir más allá del dualismo para considerar al hombre en su unidad indisoluble (cap. 9). Los nuevos procedimientos de diagnóstico por imágenes de la medicina hacen real un secreto del cuerpo que sólo pertenece a la simbólica social de las comunidades humanas, pero desencadenan la respuesta inagotable del imaginario de los sujetos (cap. 10).

El aura del cuerpo no se sostiene más, al menos a partir de Vesalio y de los primeros anatomistas. La ciencia y la técnica, fieles a su proyecto de dominio del mundo, intentan con el mismo movimiento paradójico, al mismo tiempo, eliminar el cuerpo e imitarlo.

Por una parte, superar sus límites, reconstruirlo, interferir en sus procesos. Como si la condición humana se asimilara, en una perspectiva gnóstica, a una caída en el cuerpo, y éste se convirtiera en un miembro supernumerario del hombre del que convendría liberarlo lo más pronto posible. Lugar de la precariedad, de la muerte, del envejecimiento; es lo que hay que combatir en primer término para conjurar la pérdida. Sin lograrlo, sin duda, pero sin perder tampoco las esperanzas. El cuerpo, lugar de lo inaprehensible cuyo dominio es preciso asegurar.

Por otra parte, y simultáneamente, el cuerpo es el paradigma de una medicina fascinada por los procesos orgánicos, la prueba es que sus pálidas imitaciones (fecundación *in vitro*, etc.) son considerados como acontecimientos notables y provocan una rivalidad sin comparación entre los laboratorios de investigación o los servicios hospitalarios para obtener la “primicia” (cap. 11).

Si bien un libro es una empresa solitaria, también se nutre de las miradas y de las voces que acompañaron, de cerca, su desarrollo. Quiero agradecer especialmente a Mary-José Lambert, cuya amistad me permitió comprender mejor y observar la eficacia de la cura tradicional. Su propio asombro al curar o al aliviar no dejó de alimentar mi propia curiosidad sobre el cuerpo y la relación terapéutica. Philippe Bagros, médico jefe de un servicio hospitalario en Tours, que me mostró el camino de una medicina del hombre. La colaboración que nos permitió introducir las ciencias

³ Marguerite Yourcenar, *L'oeuvre au noir*, “Poche”, p. 118.

humanas en la enseñanza de la facultad de medicina es especialmente rica y estimulante. A Martine Pasquer y a Philippe Grosbois por las numerosas discusiones, las intervenciones durante las sesiones de formación permanente o durante los cursos, por el hecho de compartir una misma sensibilidad y un cuestionamiento cercano.

Querría agradecerle también a Alain Gras, René Bureau y Margalit Emerique por haberme permitido, gracias a su confianza y a su amistad, descifrar aspectos de esta investigación.

No puedo dejar de expresar mi reconocimiento y afecto a Hina Tuil, que conoció todas las peripecias, arrepentimientos y fervores de una empresa que siempre alentó con su presencia.

Soy, por supuesto, el único responsable de las ideas desarrolladas en este libro.

Capítulo 1

LO INAPREHENSIBLE DEL CUERPO¹

El misterio del cuerpo

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explícitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana. Este saber aplicado al cuerpo es, en primer término, cultural. Aunque el sujeto tenga sólo una comprensión rudimentaria del mismo, le permite otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de qué está hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores.

Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la miríada de representaciones que buscan darle un sentido y su

¹ Las tesis presentadas en esta primera parte fueron propuestas por primera vez, de uno u otro modo, en David Le Breton, "Corps et individualisme", *Diogenes*, n° 131, 1985; "Dualisme et Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps", *Diogenes*, n° 142, 1988.

carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra.

El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural. La concepción que se admite con mayor frecuencia en las sociedades occidentales encuentra su formulación en la anatomofisiología, es decir, en el saber que proviene de la biología y de la medicina. Está basado en una concepción particular de la persona, la misma que le permite decir al sujeto "mi cuerpo", utilizando como modelo el de la posesión. Esta representación nació de la emergencia y del desarrollo del individualismo en las sociedades occidentales a partir del Renacimiento, como veremos en los próximos capítulos. Las cuestiones que vamos a abordar en esta obra implican esta estructura individualista que convierte al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio.

La actual explosión de saberes sobre el cuerpo² que convierte a la anátomo-fisiología una teoría entre otras, aunque sigue siendo la dominante, denota otra etapa del individualismo, la de un repliegue aun más fuerte sobre el ego: la emergencia de una sociedad en la que la atomización de los sujetos se convirtió en un hecho importante; atomización que se soporta, se desea, o es indiferente.³ Este es un rasgo muy significativo de las sociedades en las que el individualismo es un hecho estructurante: el desarrollo de una carácter infinitamente plural, polifónico de la vida colectiva y de sus referencias. En estas sociedades, en efecto, la iniciativa se revierte mucho más sobre los sujetos, o sobre los grupos, que sobre la cultura que tiene una tendencia a convertirse en un mero marco formal.

Presenciamos hoy una aceleración de los procesos sociales sin

² Búsqueda desenfadada de otras teorías sobre el cuerpo, tomadas de Oriente, de la astrología, del esoterismo, recurso cada vez más frecuente a las formas tradicionales de curación que también incluyen diferentes teorías sobre el cuerpo y sin relación con el modelo anatomofisiológico de la medicina, recurso a las medicinas "blandas", alejamiento de la medicina moderna y de su visión un tanto mecanicista del cuerpo, véase *infra*.

³ La búsqueda actual de nuevas formas de sociabilidad, de intercambio y de tribalismo, es un modo de resistencia a la atomización social. Una manera de mantener una apariencia de vida comunitaria, pero controlada y voluntarista, como lo ilustra bien el fenómeno asociativo. Pueden consultarse para este tema dos perspectivas diferentes: Yves Barel, *La société du vide*, París, Seuil, 1983; Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1985.

que haya un acompañamiento de la cultura. Es posible descubrir un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que, a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el hombre se abandonó a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad... En la duda, a veces en la angustia, conviene inventar soluciones personales. La tendencia al repliegue sobre sí mismo, la búsqueda de la autonomía que moviliza a muchos sujetos no dejan de tener consecuencias sensibles en el tejido cultural. La comunidad del sentido y de los valores se disemina en la trama social, sin unificarla realmente. La atomización de los sujetos acentúa aun más el distanciamiento respecto de los elementos culturales tradicionales, que caen en desuso o se convierten en indicaciones sin espesor. No son dignos de inversión y desaparecen dejando un vacío que los procedimientos técnicos no pueden llenar. Por el contrario, proliferan las soluciones personales con el objetivo de cubrir las carencias de lo simbólico tomando ideas de otras tramas culturales o por medio de la creación de nuevas referencias.

A nivel corporal, se produce la misma dispersión de las referencias. La concepción un tanto desencantada de la anátomo-fisiología, y los recientes avances de la medicina y de la biotecnología, si bien favorecen el desprecio por la muerte, no hacen muy atractiva a esta representación del cuerpo. Muchos sujetos se dedican a buscar, incansablemente, modelos que convierten al cuerpo en una especie de suplemento de alma. Por eso se justifica que recurran a concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces, a recetas. El cuerpo de la modernidad se convierte en un *melting pot* muy cercano a los *collages* surrealistas. Cada autor "construye" la representación que él se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de divulgación de los medios masivos de comunicación, o en el azar de sus lecturas o encuentros personales.

Un estudio de las relaciones entre el cuerpo y la modernidad nos obliga a establecer el camino que siguió el individualismo en la trama social y sus consecuencias sobre las representaciones del cuerpo. En primer término veremos cuán problemática y difícil de decidir es esta noción de "cuerpo". La noción moderna de cuerpo es un efecto de la estructura individualista del campo social, una

consecuencia de la ruptura de la solidaridad que mezcla la persona con la colectividad y con el cosmos a través de un tejido de correspondencias en el que todo se sostiene.

"Ustedes nos proporcionaron el cuerpo"

Una anécdota asombrosa que cuenta Maurice Leenhardt en uno de sus estudios sobre la sociedad canaca nos permitirá plantear correctamente este problema y mostrar cómo los datos estudiados en esta obra son solidarios con una concepción del cuerpo típicamente occidental y moderna. Pero, antes de llegar a esto, hay que situar las concepciones melanesias del cuerpo,⁴ así como las que estructuran y le otorgan sentido y valor a la noción de persona.

Entre los canacos, el cuerpo toma las categorías del reino vegetal.⁵ Parcela inseparable del universo, que lo cubre, entrelaza su existencia con los árboles, los frutos, las plantas. Obedece a las pulsaciones de lo vegetal, confundido en esta *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidad de todo lo que vive) de la que hablaba Cassirer. *Kara* designa al mismo tiempo la piel del hombre y la corteza del árbol. La unidad de la carne y de los músculos (*pié*) refiere a la pulpa o al carozo de las frutas. La parte dura del cuerpo, la osamenta, se denomina con el mismo término que el tronco de la madera. Esta palabra designa también los desechos de coral que aparecen en las playas. Las conchas terrestres o marinas sirven para identificar los huesos que recubren, como el cráneo. Los nombres de las diferentes vísceras también están tomados del vocabulario vegetal. Los riñones y otras glándulas internas del cuerpo llevan el nombre de un fruto de apariencia parecida. Los pulmones, cuyo envoltorio es similar en su forma al árbol totémico de los canacos, el *Kuni*, son identificados con este nombre. En cuanto a los intestinos, son asimilados a los lazos que tejen las lianas y que hacen densa la selva. El cuerpo aparece como otra forma vegetal, o el vegetal como una extensión natural del cuerpo. No hay fronteras percibibles entre estos dos terrenos. La división

⁴ Veremos, por supuesto, que es tan sólo una manera de hablar. Las concepciones melanesias del cuerpo no lo convierten en algo autónomo como una realidad aparte.

⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, París, Gallimard, 1947, pp. 54-70.

puede realizarse sólo por medio de nuestros conceptos occidentales, a riesgo de establecer una confusión o una reducción etnocéntrica de las diferencias.

Los canacos no conciben al cuerpo como una forma y una materia aisladas del mundo: el cuerpo participa por completo de una naturaleza que, al mismo tiempo, lo asimila y lo cubre. El vínculo con lo vegetal no es una metáfora sino una identidad de sustancia. Muchos ejemplos tomados de la vida cotidiana de los canacos ilustran el juego de esta *semántica corporal*. Se dice de un niño raquíptico, por ejemplo, que "*crece amarillo*", como de una raíz debilitada por la falta de savia. Un anciano se subleva ante el gendarme que viene a buscar a su hijo para obligarlo a realizar los difíciles trabajos exigidos por los Blancos y dice: "Mira estos brazos, son agua". El niño es como "un brote de árbol, primero acuoso, luego, con el tiempo, leñoso y duro" (p. 63). Se suceden numerosos ejemplos (pp. 65-66); en el mundo y en la carne se ponen en juego las mismas materias primas; se establece una intimidad, una solidaridad entre los hombres y su medio ambiente. En la cosmogonía canaca cada hombre sabe de qué árbol de la selva procede cada uno de sus antepasados. El árbol simboliza la pertenencia al grupo y arraiga el hombre a la tierra y a sus antepasados al atribuirle un lugar especial dentro de la naturaleza, fundido con los innumerables árboles que pueblan la selva. Cuando nace un niño, donde se entierra el cordón umbilical se planta un retoño que poco a poco se hace más firme y crece a medida que el niño madura. La palabra *karo*, que designa el cuerpo del hombre, entra en la composición de las palabras que sirven para bautizar: el cuerpo de la noche, el cuerpo del hacha, el cuerpo del agua, etcétera.

En seguida comprendemos que la *noción occidental de persona no tiene ninguna consistencia en la sociedad melanesia*. Si el cuerpo está ligado al universo vegetal, no existen fronteras entre los vivos y los muertos. La muerte no se concibe como una forma de aniquilamiento sino que marca el acceso a otra forma de existencia en la que el difunto puede tomar el lugar de un animal, árbol o espíritu. Incluso puede volver al pueblo o ciudad y mezclarse con los vivos como un *bao* (p. 67 y ss.). Por otra parte, cuando está vivo, cada sujeto existe sólo por su relación con los demás. El hombre es sólo un reflejo. Obtiene su espesor, su consistencia, de la suma de vínculos con sus compañeros. Este rasgo, relativamente frecuente en las sociedades tradicionales, nos remite, por otra parte, a los trabajos de la sociología alemana de comienzos de siglo, en la oposición que establece, por ejemplo, Tönnies entre el

vínculo comunitario y el vínculo societal. La existencia del Canaco es la de un lugar de intercambios en el seno de una comunidad en la que nadie puede ser caracterizado como individuo. El hombre sólo existe por su relación con el otro, no extrae la legitimidad de su existencia de su persona erigida en tótem.⁶ La noción de persona en el sentido occidental no se encuentra en la vida social y en la cosmogonía tradicional canaca. A *fortiori*, el cuerpo no existe. Al menos en el sentido que lo otorgamos hoy en nuestras sociedades. El "cuerpo" (el *karo*) se confunde con el mundo, no es el soporte o la prueba de una individualidad, ya que ésta no está fijada, ya que la persona está basada en fundamentos que la hacen permeable a todos los efluvios del entorno. El "cuerpo" no es una frontera, un átomo, sino el elemento indiscernible de un conjunto simbólico. No hay asperezas entre la carne del hombre y la carne del mundo.

Veamos ahora la anécdota de que hablábamos antes: Maurice Leenhardt, interesado por establecer mejor el aporte de los valores occidentales a las mentalidades tradicionales, entrevistó a un anciano canaco quien, para su sorpresa, le contestó: "lo que ustedes aportaron fue el cuerpo" (p. 263). La imposición de la *Weltanschauung* occidental a ciertos grupos, aliada a su evangelización,⁷ condujo a los que dieron el paso, a los que aceptaron despojarse de sus antiguos valores, a una individualización que reproduce, en forma atenuada, la de las sociedades occidentales. El Melanesio conquistado, aunque rudimentariamente, por estos nuevos valores, se libera del tejido del sentido tradicional que integra su presencia en el mundo como un *continuum* y se convierte, en germen, *indivisum in se*. Y las fronteras que su cuerpo delimitan lo distinguen, a partir de ese momento, de sus compañeros, incluso de los que llevaron a cabo el mismo proceso: distanciamiento de la dimensión comunitaria (y no desaparición, en la medida en que la influencia occidental sólo puede ser parcial, ciudadana, más que rural) y desarrollo de una dimensión societal en la que los vínculos entre los sujetos son más laxos. Algunos melanesios terminan por sentirse más individuo en una sociedad, que miembro apenas diferenciable en una comunidad, aunque, en esas sociedades un tanto híbridas, el pasaje no se establezca de manera radical. El estrechamiento hacia el yo, el *ego*, que resulta

de esta transformación social y cultural, induce a la verificación en los hechos de una fuerte intuición de Durkheim según la cual, para distinguir a un sujeto de otro, "es necesario un factor de individuación, y el cuerpo cumple ese rol".⁸

Pero esta noción de persona cristalizada en torno al yo, es decir, al individuo, es reciente en la historia del mundo occidental. Tendremos que realizar algunas reflexiones para mostrar la solidaridad que se establece entre las concepciones modernas de la persona y las que, a modo de corolario, le asignan al cuerpo un sentido y una determinada posición. En primer término, tenemos que señalar el hecho de que existe un desarrollo diferente del individualismo en los diversos grupos sociales. Ya en *El suicidio*, E. Durkheim demuestra que la autonomía del sujeto en las elecciones que se le presentan difiere según el medio social y cultural al que pertenece. En ciertas regiones de Francia, por ejemplo, la dimensión comunitaria no ha desaparecido por completo, sigue verificándose en la supervivencia y la vivacidad de ciertas concepciones del cuerpo utilizadas por las tradiciones populares de curación, en las que aún es posible encontrar la existencia de la tutela simbólica del cosmos, de la naturaleza. Aparece también, en estas regiones, en la desconfianza frente a una medicina que sostiene una concepción individualista del cuerpo. Volveremos a tratar este tema luego.⁹

La noción de individualismo en la que se basa esta argumentación es, para nosotros, más una tendencia dominante que una realidad intrínseca a nuestras sociedades occidentales. Por el contrario, es justamente esta visión del mundo la que plantea en su centro al individuo (el *ego cogito* cartesiano), origen de nuestras principales concepciones acerca del cuerpo.¹⁰

⁸ Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 386 y ss. Emile Durkheim sostiene, en este caso, el principio de individuación por la materia que, en la tradición cristiana, remite a Santo Tomás de Aquino.

⁹ En la brujería, por ejemplo, es posible ver que las fronteras del sujeto desbordan los límites de su propio cuerpo para incorporar a la familia y a los bienes, a la manera del enmarañamiento típico de la estructuración comunitaria en la que el hombre no es uno (*indivis*) sino un-hombre-en-relación- o, más bien, un tejido de relaciones.

¹⁰ Todo campo conceptual, cualquiera sea su objeto, contiene cierta visión del mundo y le asigna al hombre (aun cuando más no sea de manera hueca, negativa) cierta posición, especialmente en el nivel de las prácticas que sostiene. Esto es lo que permite decir que ciertas concepciones (como por ejemplo la medicina) contienen un coeficiente de individualismo importante.

⁶ Según la fórmula de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 285.

⁷ Sobre la importancia de la individuación en el cristianismo, véase Marcel Mauss, "La notion de personne", en *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950; Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

Una novela corta de V. S. Naipaul¹¹ ilustra, en un resumen atrapador, las palabras del viejo canaco al que había interrogado Maurice Leenhardt. Algunos meses de estadía en los Estados Unidos bastarán para que un empleado doméstico de Bombay viva un proceso de "individuación" y descubra que posee un rostro y, luego, un cuerpo. En Bombay, este hombre vivía a la sombra del patrón, un funcionario gubernamental. Por la noche se encontraba con los amigos, los otros empleados domésticos de la misma calle. La mujer y los hijos estaban lejos y los veía rara vez. De pronto, su patrón es designado en un puesto en Washington y, después de superar ciertas dificultades, consigue que el gobierno permita que su empleado lo acompañe. El viaje en avión lo enfrenta con la primera experiencia intercultural. Su vestimenta en malas condiciones hace que llame la atención y lo relegan al fondo del avión. Se prepara una mezcla de buyo pero tiene que tragársela para no escupir sobre la alfombra o los asientos. Usa toallas para sentarse y ensucia la cabina, etcétera. En Bombay, vivía en un armario de la casa del patrón, en Washington le dan el mismo espacio vital.

En los primeros tiempos no se producen cambios en la relación de sumisión que tiene respecto del patrón. La ciudad lo aterroriza. Pero, finalmente, empieza a dar los primeros pasos y toma coraje. Les vende a los hippies el tabaco que trajo de Bombay y con el dinero se compra un traje. Y, por primera vez, le oculta algo al patrón. Un día descubre, con asombro, su rostro en el espejo:

Iba a mirarme al espejo del baño, simplemente para estudiar mi cara en el cristal. Ahora casi no puedo creerlo, pero en Bombay, podía pasar una semana sin que me mirase al espejo. Y cuando lo hacía, no era para ver a qué me parecía, sino para asegurarme de que el peluquero no me hubiese cortado demasiado corto el cabello, o para vigilar ese botón que estaba a punto de caer. Aquí, poco a poco, hice un descubrimiento: tenía una cara agradable. Nunca me había visto de este modo sino más bien como alguien ordinario, con rasgos que sólo servían para que los demás me identificaran (p.42).

Junto al descubrimiento de sí mismo como individuo, el hombre descubre su rostro, signo de su singularidad y de su cuerpo, objeto de una posesión. El nacimiento del individualismo occidental coincidió con la promoción del rostro.

Entre una cosa y otra, comprende cada vez mejor los "trucos" de

la sociedad estadounidense. Un día, como símbolo de su liberación cada vez mayor de la *Einstellung* de su sociedad, tiene una aventura amorosa con una empleada doméstica del edificio en el que vive. Avergonzado, en el límite, pasa horas purificándose y rezando. Enseguida deja al patrón sin previo aviso y va a trabajar a un restaurante. Pasan meses durante los que lleva a cabo el proceso de individuación, que se produce a su pesar. Entonces se casa con la empleada doméstica y se convierte, así, en ciudadano norteamericano. Se integra cada vez más a ese modo de vida que le había parecido tan insólito en los primeros tiempos. Son significativas las últimas líneas del texto, que cierran la historia de este hombre, el descubrimiento de la posesión de un cuerpo y el encierro en sí mismo que zanja el espacio que lo separa de los sentimientos que tenía antes de viajar a Estados Unidos: ser confundido con el mundo, estar formado por los mismos materiales.

En el pasado, escribe el hombre, estaba mezclado a un gran río, nunca estaba separado, con una vida propia; pero me miré a un espejo y decidí ser libre. La única ventaja de esta libertad fue descubrir que tenía un cuerpo y que, durante determinada cantidad de años, debía alimentar y vestir ese cuerpo. Y luego, todo habrá acabado (p. 68).

Si la existencia se reduce a poseer un cuerpo, como si fuese un atributo, entonces, en efecto, la muerte carece de sentido: no es más que la desaparición de una posesión, es decir, muy poca cosa.

Polisemia del cuerpo

Las imágenes que intentan reducir culturalmente el misterio del cuerpo se suceden de una sociedad a otra. Una miríada de imágenes insólitas dibujan la presencia en líneas de puntos de un objeto fugaz, inaprehensible y, sin embargo, aparentemente incontrovertible.¹² La formulación de la palabra cuerpo como fragmento de alguna manera autónomo del hombre cuyo rostro sostiene, presupone una distinción extraña para muchas comunidades

¹¹ V. S. Naipaul, "Un parmi d'autres", en *Dis-moi qui tuer*, París, Albin Michel (traducción de Annie Saumart), 1983, p. 42.

¹² Véase David Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, París, Méridiens-Klinsieck, 1985.

humanas. En las sociedades tradicionales, de composición holística, comunitaria, en las que el individuo es indiscernible, el cuerpo no es objeto de una escisión y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad. En estas sociedades las representaciones del cuerpo son, efectivamente, representaciones del hombre, de la persona. La imagen del cuerpo es una imagen de sí mismos, nutrida por las materias primas que componen la naturaleza, el cosmos, en una suerte de indiferenciación. Estas concepciones imponen el sentimiento de un parentesco, de una participación activa del hombre en la totalidad del mundo viviente y, por otra parte, se encuentran todavía huellas activas de estas representaciones en las tradiciones populares de curación (cap. 4: "El cuerpo hoy"). A veces una lengua sigue ocultando raíces precisas que unen el microcosmos del cuerpo con los elementos de la naturaleza, en tanto que las tradiciones populares aún vivas sólo conservan en sus creencias parte de estas correspondencias. El *euskara*, la lengua vasca, una de las más antiguas de las lenguas indeoeuropeas (cinco mil años) sirve como testimonio: cinco categorías que corresponden a los elementos naturales de los antiguos vascos, cinco divinidades igualmente verificadas por la antropología y la historia del pueblo vasco ordenan los componentes de la persona humana: la tierra, el agua, el aire, la madera, el fuego. Estos cinco principios de la cosmogonía proporcionan cinco raíces léxicas que generan todo un vocabulario anatómico que inscribe en la lengua la correspondencia entre el cuerpo humano y el cosmos.¹³

El cuerpo como elemento aislable del hombre (al que le presta el rostro) sólo puede pensarse en las estructuras sociales de tipo individualista en las que los hombres están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus iniciativas y en sus valores. El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación. El vocabulario anatómico estrictamente independiente de cualquier otra referencia marca también la ruptura de la solidaridad con el cosmos. En las sociedades de tipo comunitario, en las que el sentido de la existencia del hombre implica un juramento de fidelidad al grupo, al cosmos, a la naturaleza, el cuerpo no existe

¹³ Sobre este tema puede consultarse Dominique Peillen, "Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque", en *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, 110º Congreso Nacional de las Sociedades Científicas, Montpellier, 1985. Un ejemplo del mismo tipo puede encontrarse en Michèle Therrien, *Le corps Inuit, (Quebec Arctique)*, Paris, SELAF/PUB, 1987. Pueden consultarse también las tradiciones budistas, hinduistas, etcétera.

como un elemento de individuación ya que el individuo no se distingue del grupo: como mucho es una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo. A la inversa, el aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales (véase *infra*) nos habla de una trama social en la que el hombre está separado del cosmos, de los otros y de sí mismo. El cuerpo, factor de individuación en el plano social y en el de las representaciones, está disociado del sujeto y es percibido como uno de sus atributos. Las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que un cepa de identidad. La distinción del cuerpo y de la presencia humana es la herencia histórica del hecho de que la concepción de persona haya sido aislada del componente comunitario y cósmico, y el efecto de la ruptura que se operó en el hombre. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre un individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo.

La especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico que no tiene ninguna referencia, ninguna raíz fuera de su esfera, contrariamente a los ejemplos que citamos antes, muestra también la ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano. Uno y otros están planteados en una exterioridad radical. Los escollos epistemológicos que plantea el cuerpo frente a las tentativas de elucidación de las ciencias sociales son múltiples, ya que éstas presuponen, a menudo, un objeto que sólo existe en el imaginario del investigador. Herencia de un dualismo que disocia al hombre y al cuerpo. La ambigüedad en torno de la noción de cuerpo es una consecuencia de la ambigüedad que rodea a la encarnación del hombre: el hecho de ser y de poseer un cuerpo.

La antropología bíblica también ignora la noción de un cuerpo aislado del hombre. Muy alejada del pensamiento platónico y órfico, no entiende a la condición humana como una caída en el cuerpo, una *ensomatosis*. El dualismo típico de la *episteme* occidental no se hace ver...

El hebreo —dice Claude Tresmontant— es una lengua concreta que sólo nombra lo que existe. De este modo, no tiene un nombre para la "materia", ni tampoco para el "cuerpo", ya que estos conceptos no refieren a realidades empíricas, contrariamente a lo que nos llevan a creer nuestros viejos hábitos dualistas y cartesianos. Nadie vio nunca "materia", ni un "cuerpo", en el sentido en que son entendidos por el dualismo sustancial.¹⁴

¹⁴ Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, 1953, p.53.

En el universo bíblico el hombre es un cuerpo, y el cuerpo no es nunca algo diferente de él mismo. El acto de conocer no es producto de una inteligencia separada del cuerpo.¹⁵ Para esta antropología, el hombre es una criatura de Dios, del mismo modo que el conjunto del mundo; la ruptura entre el hombre y su cuerpo, tal como existe en la tradición platónica y órfica¹⁶ constituye un sinsentido. El mundo fue creado por el habla "por la boca de Yhwh, fueron hechos los cielos, y por el soplo de su boca, todo su ejército..., pues dijo, y todo fue hecho; ordenó y todo existió" (p. 33). La materia es una emanación del habla, no está fija, muerta, fragmentada, sin solidaridad con las otras formas de vida. No es indigna como en el dualismo. La encarnación es el hecho del hombre, no su artefacto.

No percibo un "cuerpo" que contenga un "alma"; percibo de inmediato un alma viva, con toda la riqueza de su inteligibilidad que descifro en lo sensible que me es dado. Esta alma es, para mí, visible y sensible porque está en el mundo, porque asimiló elementos que la nutrieron, a los que integró y que hacen que sea carne. La esencia de esta carne que es el hombre, es el alma. Si sacamos el alma no queda nada, sólo un "cuerpo". No queda nada más que el polvo del mundo. De este modo el hebreo utiliza, para designar al hombre vivo, indiferenciadamente, los términos "alma" o "carne" que alcanzan a una y misma realidad, el hombre que vive en el mundo (pp. 95-96).

La palabra cuerpo puede existir en muchas sociedades africanas, pero su sentido difiere de un lugar a otro. En las sociedades rurales africanas la persona no está limitada por los contornos del cuerpo, encerrada en sí misma. Su piel y el espesor de su carne no dibujan las fronteras de su individualidad. Lo que nosotros entendemos por persona es concebido en las sociedades africanas como una forma compleja, plural. La oposición esencial está en la estructura holística de estas sociedades en las que el hombre no es un individuo (es decir indivisible y distinto) sino un nudo de relaciones. El hombre está fundido en una comunidad de destino en la que su relevancia personal no es indicio de una individuali-

¹⁵ Claude Tresmontant, *ibidem*.

¹⁶ Del mismo modo, en los canacos, el conocer es una modalidad física de apropiación y no un acto puramente intelectual. Así, Maurice Leenhardt observa que el uso melanesio para consultar a alguien pasa por la pregunta: "¿Cuál es tu vientre?" Un canaco que conocía un poco de francés, al que se le pregunta la opinión de alguien de su pueblo, responde: "Yo no conozco el vientre para ella." El conocer melanesio es corporal, no un acto del pensamiento, de un yo ontológicamente diferente; el conocer canaco es, precisamente, existencial.

dad sino una diferencia que favorece las necesarias complementariedades de la vida colectiva, un motivo singular dentro de la armonía diferencial del grupo. La identidad personal del africano no se detiene en el cuerpo, éste no lo separa del grupo sino que, por el contrario, lo incluye en él.

Por más que los etnólogos nieguen la diversidad de los individuos al vincularlos a todos en una comunidad, primaria, única realidad verdadera —aclara Roger Bastide— existe gente tímida y gente audaz, gente cruel y personas amables, pero estos caracteres se organizan en un mismo universo, constituyen la unidad última de las cosas que es la unidad de un orden. Un orden en el que la persona se borra detrás del personaje, ya que éste es el que establece "estados" diferenciales y no el de la complementariedad contingente de múltiples temperamentos.¹⁷

El hombre africano tradicional está sumergido en el cosmos, en la comunidad, participa del linaje de sus antepasados, de su universo ecológico y todo esto está en los fundamentos de su ser.¹⁸ Es una especie de intensidad, conectada con diferentes niveles de relaciones. De esta trama de intercambios extrae el principio de su existencia.

En las sociedades occidentales de tipo individualista el cuerpo funciona como interruptor de la energía social; en las sociedades tradicionales es, por el contrario, el que empalma la energía comunitaria. Por medio del cuerpo, el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. Pero el "cuerpo" no es la persona, pues otros principios participan de su fundación. Así, en los Dogon,¹⁹ pueblo para el que la persona está constituida por la articulación de diferentes planos que incluyen, singularmente, lo que occidentales suelen denominar cuerpo, la persona está compuesta por:

¹⁷ Roger Bastide, "Le principe d'individuation", en *La notion de personne en Afrique noire*, París, CNRS, 1973, p. 36.

¹⁸ Véase, por ejemplo, Louis-Vincent Thomas, "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle", en *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., p. 387.

¹⁹ Utilizamos aquí el clásico libro de Geneviève Calamé-Griaule, *Ethnologie de la langue, la parole chez les Dogon*, París, Gallimard, 1962, p. 32 y ss. y Germaine Diéterlen, "L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon", en *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., p. 205 y ss.

- a) Un cuerpo: la parte material del hombre y "el polo de atracción de sus principios espirituales", un "grano de universo", su sustancia mezcla los cuatro elementos como todo lo que existe: el agua (la sangre y los líquidos del cuerpo), la tierra (el esqueleto), el aire (el soplo vital) y el fuego (el calor animal). El cuerpo y el cosmos están mezclados, constituidos por los mismos materiales según escalas diferentes. El cuerpo, por lo tanto, no encuentra su principio en sí mismo, como en la anatomía y la fisiología occidentales; los elementos que le otorgan sentido deben buscarse en otra parte, en la participación del hombre en el juego del mundo y de la comunidad. El hombre extrae su existencia del hecho de ser una parcela del cosmos, no de él mismo, como en la tradición tomista u occidental, en la que la inmanencia del cuerpo, en tanto materia, constituye el fundamento de la existencia del sujeto. La anatomía y la fisiología dogonas vinculan al hombre y al cosmos, por medio de todo un tejido de correspondencias.

- b) "Ocho granos simbólicos se localizan en las clavículas. Estos granos simbólicos, principales cereales de la región, son la base de la nutrición de los Dogon, pueblo esencialmente agricultor; este símbolo expresa la "consustanciación" del hombre y del grano sin el cual no podría vivir" (Germaine Calamé-Griaule, p. 34). Los niños, al nacer, reciben los mismos granos que sus padres. La bisexualidad inherente al ser humano está marcada por el hecho de que el dogon recibe en la clavícula derecha cuatro granos "masculinos" de su padre y de sus ascendientes de fuego y en la clavícula izquierda, cuatro granos "femeninos" de la madre y de sus ascendientes uterinos. Estos granos marcan a la persona en la filiación del grupo y arraigan el principio ecológico en el que se basa la vida de los Dogon. Los granos componen una especie de péndulo vital: la existencia del hombre está ligada a la germinación.

- c) El principio de la fuerza vital (*nàma*) está en la sangre. Marcel Griaule la definió como "una energía en instancia, impersonal, inconsciente, repartida en todos los animales, vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza, y que tiende a perseverar en el ser, soporte al que está afectada temporariamente (ser mortal), eternamente (ser inmortal)".²⁰ El *nàma* es el resultado de la suma de los *nàmas* proporcionados por el padre, la madre, y el antepasado que renace con él.

- d) Los ocho *kikinu*, principios espirituales de la persona, divididos en dos grupos de cuatro (son machos o hembras, inteli-

gentes o brutos), cada uno gemelo. Contribuyen, de acuerdo con su determinación, a diseñar la psicología de la persona, su humor. Están localizados en diferentes órganos del cuerpo, pueden mantenerse en reserva en diferentes lugares (un charco, un altar, un animal...) de acuerdo con los momentos psicológicos que viven los que los tienen.

Podemos referirnos también a otras representaciones de la persona en tierra africana. Pero es posible presentir, desde ya, la infinidad de percepciones del "cuerpo" que podríamos encontrar. La definición del cuerpo es hueca si se la compara con la de la persona. No se trata, de ningún modo, de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: el "cuerpo" sólo existe cuando el hombre lo construye culturalmente. La mirada sobre la persona de las sociedades humanas marca sus contornos sin distinguirlos, en general, del hombre al que encarna. De ahí las paradojas de las sociedades para las que el "cuerpo" no existe. O de las sociedades para las que el "cuerpo" es una realidad tan compleja que desafía la comprensión occidental. Así como el bosque es evidente a primera vista, pero existe el bosque del hindú y el del buscador de oro, el del militar y el del turista, el del herborista y el del ornitólogo, el del niño y el del adulto, el del fugitivo o el del viajero... del mismo modo, el cuerpo sólo cobra sentido con la mirada cultural del hombre.

La comprensión de las relaciones entre el cuerpo y la modernidad impone una genealogía, una especie de "historia del presente" (M. Foucault), un retorno a la construcción de la noción de cuerpo en la *Einstellung* occidental. También una reflexión sobre la noción de persona, sin la que no sería posible aprehender lo que se pone en juego en esta relación. Veremos cómo, poco a poco, con el correr del tiempo, se instala una concepción paradójica del cuerpo. Por una parte, el cuerpo como soporte del individuo, frontera de su relación con el mundo y, en otro nivel, el cuerpo disociado del hombre al que le confiere su presencia a través del modelo privilegiado de la máquina. Veremos los vínculos estrechos que se establecieron entre el individualismo y el cuerpo moderno.

²⁰ Marcel Griaule, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, París, 1938, p. 160.

**EN LAS FUENTES
DE UNA REPRESENTACION MODERNA
DEL CUERPO:
EL HOMBRE ANATOMIZADO**

El cuerpo popular

La civilización medieval, e incluso renacentista, es una mezcla confusa de tradiciones populares locales y de referencias cristianas. Se trata de un "cristianismo folklorizado", según sostiene, con justicia, Jean Delumeau, que alimenta las relaciones del hombre con su entorno social y natural. Una antropología cósmica estructura los marcos sociales y culturales. El hombre no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la que está inserto, está amalgamado con la multitud de sus semejantes sin que su singularidad lo convierta en un individuo en el sentido moderno del término. Toma conciencia de su identidad y de su arraigo físico dentro de una estrecha red de correlaciones.

Para que la "individuación a través de la materia", es decir, a través del cuerpo, sea aceptable en el plano social, habrá que esperar el desarrollo del individualismo. Sólo entonces, efectivamente, el cuerpo será propiedad del hombre y no más su esencia. En el plano de las representaciones, una teoría del cuerpo como objeto independiente del hombre aun cuando siga estando vinculado con él, siga encontrando en él sus propios recursos (especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico) tendrá una importancia social cada vez mayor. Pero en las colectividades humanas de tipo tradicional, holistas,¹ reina una especie de identidad de

¹ Adoptamos aquí la definición de holismo (la noción de comunidad está utilizada aquí en el mismo sentido estructural) de Louis Dumont: "una ideología

sustancia entre el hombre y el mundo, un acuerdo tácito sin fracturas en el que intervienen los mismos componentes. El individualismo y la cultura erudita introducen la separación.

Para poder aislar algunas de las representaciones del hombre (y de su cuerpo) anteriores a las actuales, es necesario analizar la fiesta popular medieval. Sabemos que ésta estuvo en el centro de la vida social, especialmente en el siglo xv. Pero para poder aprehender el sentido de la fiesta medieval tendremos que abandonar nuestras referencias contemporáneas. El júbilo del carnaval y de las fiestas emparentadas con él —la de los locos, la del burro, las de los Inocentes, etc., los misterios, las sátiras, las farsas, la “risa pascual”, las cencerradas— pertenecen a un lugar olvidado de la historia.

En el júbilo del Carnaval, por ejemplo, los cuerpos se entremezclan sin distinciones, participan de un estado común: el de la comunidad llevado a su incandescencia. No hay nada más extraño a estas fiestas que la idea de espectáculo, de distanciamiento y de apropiación por medio de la mirada. En el fervor de la calle y de la plaza pública es imposible apartarse, cada hombre participa de la efusión colectiva, de la barahúnda confusa que se burla de los usos y de las cosas de la religión. Los principios más sagrados son tomados en solfa por los bufones, los locos, los reyes del Carnaval; las parodias, las risas, estallan por doquier. El tiempo del Carnaval suspende provisoriamente los usos y costumbres y favorece su renacimiento y renovación gracias a este paso para-dójico. Lo que se busca es un segundo soplo luego de que la gran risa de la plaza pública haya purificado el espacio y a los hombres. El Carnaval instituye la regla de la transgresión, lleva a los hombres a una liberación de las pulsiones habitualmente reprimidas. *Intervalum mundi*, apertura de un tiempo diferente en el tiempo de los hombres y de las sociedades en las que viven. El aspecto serio de la vida vuela en pedazos ante la risa irreprimible de la colectividad, unida en el mismo sacrificio ritual de las convenciones. Fiesta típicamente comunitaria en la que el conjunto de los hombres tiende, provisoriamente, a la comunión, más allá de las tensiones de toda vida social. Todo es necesario para hacer un mundo: el Carnaval lleva esta conciencia a su intensidad máxima. Los placeres del Carnaval celebran el hecho de existir, de vivir juntos, de ser diferentes, incluso desiguales, al mismo tiempo débiles y

fuertes, felices y tristes, emocionados y frívolos, mortales e inmortales.

Por el contrario, las fiestas oficiales instituidas por las capas dirigentes no se alejan de las convenciones habituales, no ofrecen un escape hacia un mundo de fusiones. Están basadas en la separación, jerarquizan a los sujetos, consagran los valores religiosos y sociales y, de este modo, afirman el germen de la individualización de los hombres. El Carnaval absuelve y confunde; la fiesta oficial fija y distingue. Las alteraciones que se producen en las festividades del Carnaval, tiempo de exceso y de gasto, ilustran el fin y el renacimiento del mundo, la nueva primavera de la vida.

El cuerpo grotesco del júbilo carnavalesco se opone, radicalmente, al cuerpo moderno. Es una posta, ensambla a los hombres entre sí, es el signo de la alianza. No se trata de un cuerpo separado: la noción de “cuerpo grotesco” no debe llevar a equívocos. El cuerpo en la sociedad medieval y, *a fortiori*, en las tradiciones del Carnaval, no se distingue del hombre, como sucederá con el cuerpo de la modernidad, entendido como un factor de individuación. Lo que la cultura del medievo y del Renacimiento rechaza, justamente, es el principio de la individuación, la separación del cosmos, la ruptura entre el hombre y el cuerpo. La retirada progresiva de la risa y de las tradiciones de la plaza pública marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada, como marca de distinción entre un hombre y otro.

El cuerpo grotesco está formado por salientes, protuberancias, desborda de vitalidad, se entremezcla con la multitud, indiscernible, abierto, en contacto con el cosmos, insatisfecho con los límites que permanentemente transgrede. Es una especie de “gran cuerpo popular de la especie” (Bajtín), un cuerpo que no deja nunca de renacer: preñado de una vida que habrá de nacer o de una vida que habrá de perderse, para volver a renacer.

El cuerpo grotesco —dice Bajtín— no tiene una demarcación respecto del mundo, no está encerrado, terminado, ni listo, sino que se excede a sí mismo, atraviesa sus propios límites. El acento está puesto en las partes del cuerpo en que éste está, o bien abierto al mundo exterior, o bien en el mundo, es decir, en los orificios, en las protuberancias, en todas las ramificaciones y excrescencias: bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres, narices.²

que valoriza la totalidad social y desprecia o subordina al individuo humano”. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, 1983, p. 263.

² Mijail Bajtín, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, París, Gallimard, coll. “Tel”, p. 35.

Es decir, los órganos que avergüenzan en la cultura burguesa.

Las actividades que le dan placer al hombre carnavalesco son, justamente, aquellas en las que se transgreden los límites, en las que el cuerpo desbordado vive plenamente su expansión hacia afuera: el acoplamiento, la gravidez, la muerte, comer, beber, satisfacer las necesidades naturales. Y esto con una sed tanto más grande cuanto precaria es la existencia popular, frecuentes los períodos de escasez y precoz el envejecimiento. Es una especie de cuerpo provisorio, siempre en la instancia de la transfiguración, sin descanso. Un cuerpo siempre boquiabierto, que sólo puede estar en la abundancia, que apela, sin cesar, al exceso. La obra de Rabelais o las de Cervantes o Boccaccio (aunque en un nivel diferente) ilustran este fenómeno. El acento está puesto en un hombre que no puede ser percibido fuera de su cuerpo, de su comunidad y del cosmos.

Ya en el siglo XVI, en las capas más formadas de la sociedad, se insinúa el cuerpo racional que prefigura las representaciones actuales, el que marca la frontera entre un individuo y otro, la clausura del sujeto. Es un cuerpo liso, moral, sin asperezas, limitado, reticente a toda transformación eventual. Un cuerpo aislado, separado de los demás, en posición de exterioridad respecto del mundo, encerrado en sí mismo. Los órganos y las funciones carnavalescas serán despreciadas poco a poco, se convertirán en objeto de pudor, se harán privados. Las fiestas serán más ordenadas, basadas más en la separación que en la confusión.³

Una antropología cósmica

El Carnaval es el revelador de un régimen del cuerpo que no se acantona en el sujeto solamente sino que desborda su inserción para tomar sus constituyentes y su energía del mundo que lo rodea. El hombre, inseparable de su arraigo físico, es percibido como incluido dentro de las fuerzas que rigen el mundo. La separación se limita a las nuevas capas dirigentes en el plano

³ Sobre la represión en las festividades populares a partir de las transformaciones culturales que se atisbaban y que comenzaban a dar resultados desde el siglo XVII, y que apuntaban, con el control de la Iglesia y del Estado, a estigmatizar el saber popular, véase R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, París, Flammarion, 1978.

económico e ideológico, todavía no alcanza a las capas populares en las que persiste un saber tradicional. La burguesía y los reformados son los propagadores más fogosos de la naciente visión del mundo que coloca al individuo en el centro y mira al mundo con ojos más racionales.

En los sectores populares la *persona* está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera. Las fronteras de la carne no marcan los límites de la mónada individual. Un tejido de correspondencias entremezcla en un destino común a los animales, las plantas, el hombre y el mundo invisible. Todo está vinculado, todo resuena en conjunto, nada es indiferente, todo acontecimiento significa. Lévy-Bruhl hablaba de una mentalidad "primitiva" de las sociedades tradicionales. Esta estaba regida por las leyes de la participación, vinculada en una relación de simpatía con todas las formas animadas o inertes que se juntan en el medio en el que vive el hombre. E. Cassirer también hizo referencia a este sentimiento de continuidad, de "comunidad de todo lo viviente", que imposibilita la separación de una forma de vida del resto del mundo.

A través de esta representación, infinitamente diversificada en sus formas culturales pero que deja entrever con facilidad su estructura antropológica, no hay ninguna ruptura cualitativa entre la carne del hombre y la del mundo. El principio de la fisiología humana está contenido en la cosmología. El cuerpo humano es, en las tradiciones populares, el vector de una inclusión, no el motivo de una exclusión (en el sentido en que el cuerpo va a definir al individuo y separarlo de los otros, pero también del mundo); es el que vincula al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren el mundo. No es un universo independiente, replegado sobre sí mismo como aparece en el modelo anatómico, en los códigos del saber-vivir o en el modelo mecanicista. El hombre, bien encarnado (en el sentido simbólico), es un campo de fuerza poderoso de acción sobre el mundo y está siempre disponible para ser influido por éste.

La brujería popular también muestra esto: una inscripción del hombre en un tejido holista en el que todo es interrelación, en el que un gesto permite aprehender el cosmos y desencadena fuerzas deliberadamente (brujería) o inadvertidamente. En *Les évangiles des quenouilles*, un compendio de los saberes tradicionales de las mujeres publicado en Brujas en 1480, se encuentra un repertorio organizado de creencias sobre la enfermedad, la vida cotidiana, la educación de los niños, los remedios, el cuerpo humano, etc., que describe este poder que rige el mundo. Gracias a un conjunto de

conocimientos tradicionales es posible conciliarlo, disponer de él a su favor, utilizarlo en provecho propio o desencadenarlo contra alguien al que se quiere arruinar. Veamos algunos ejemplos: "Si se orina entre dos casas o contra el sol, se atrapa el mal de ojos que se llama *leurieul*."⁴ "Para evitar quedar paralítico de la cabeza o de los riñones no hay que comer la cabeza o la carne de un gato o de un oso" (p. 75). "Cuando los perros aúllan hay que taparse las orejas, pues traen malas noticias. Por el contrario, hay que oír al caballo cuando grita o relincha" (p. 76). "El que beba agua bendita el domingo en la gran misa, alejará al diablo malo que no podrá acercársele a más de siete pies durante toda la semana" (p. 78). "Cuando un niño es recién nacido hay que llevárselo al padre y ponerle los pies contra el pecho, así el niño no sufrirá una mala muerte" (p. 106).

Cada palabra que se dice en *Les évangiles des quenouilles* evoca la correspondencia simbólica que subordina estrechamente todos los componentes animales, vegetales, minerales, climáticos o humanos a sutiles ríos de energía, a causalidades singulares en las que parecerían no poder intervenir ni el azar ni la indiferencia.

En hermosas páginas, L. Febvre evocó, en este sentido,

la fluidez de un mundo en el que no hay nada delimitado estrictamente, en el que los propios seres, al perder sus fronteras, cambian en un guiñar de ojos, sin ninguna objeción, de forma, de aspecto, de dimensión, incluso de reino.

Como diríamos nosotros: y por eso tantas historias de piedras que se animan, toman vida, se mueven y progresan; árboles que están vivos; animales que se comportan como hombres y hombres que mudan en animales.

El caso típico es el del hombre lobo, el del ser humano que puede estar en dos lugares al mismo tiempo sin que nadie se sorprenda: "en un lugar es hombre, en el otro, animal".⁵

Cuando se la analiza como separación, la categoría del cuerpo es una abstracción, un sinsentido. Por lo tanto no es posible entender al hombre aisladamente del cuerpo. Incluso luego de la muerte. Por eso se piensa que los restos mortales de la víctima sangran cuando está en presencia del asesino. Si un asesino escapa de la justicia estando vivo, luego se desentierra el cadáver

y se lo castiga como corresponde. Lucien Febvre, para explicar su idea de que el sentido de lo imposible no es una categoría del pensamiento renacentista, habla de ese decapitado que toma su cabeza entre las manos y se pone a caminar por la calle. Todo el mundo lo ve: nadie tiene dudas. Este es un ejemplo de cuán solidario son el cuerpo y la persona. De ahí la gran cantidad de metáforas orgánicas para designar el campo social o ciertas de sus instancias: el cuerpo social es unitario como el hombre. Entre uno y otro se extiende un *continuum* que une a la condición humana y al mundo natural bajo los auspicios de la Revelación.

Sin embargo, a veces descuartizan a los criminales. Pero en ese caso se trata de hombres que rompieron, deliberadamente, las reglas de la comunidad.

El criminal es un hombre desheredado del vínculo social, impone su voluntad en contra de la voluntad y los valores del grupo.

La colonia penitenciaria de F. Kafka dibuja una parábola del destino que le espera al criminal como reparación del crimen. En esta novela, un viajero asiste, horrorizado, al suplicio de un condenado. El oficial encargado de justicia habla de la clemencia con que se benefician los acusados: "Simplemente, utilizando un rastrillo, grabamos sobre la piel del culpable, el párrafo que violó."⁶ Este es, entonces, el destino del criminal: su disidencia lleva a cabo, en miniatura, un desmembramiento del cuerpo social, y por eso es castigado, metafóricamente, con el desmembramiento de su propio cuerpo. Al declararse culpable de ciertos delitos dio pruebas de estar separado de la comunidad humana. La tortura apunta al hecho de haber faltado a las reglas en que se basa el pacto social. No en vano, los primeros cadáveres ofrecidos a los anatomistas fueron los de los condenados a muerte. Pero, a pesar de todo, descuartizado por el verdugo o por el escalpelo del anatomista después de la ejecución, el hombre sigue estando, desde un punto de vista ontológico, entero. Y la Iglesia, aunque permita la disección⁷ con mucho celo, se preocupa porque el hombre "anatomizado" tenga derecho a una misa (a la que asisten, también, el anatomista y su asistente) antes de ser enterrado cristianamente. A pesar de sus crímenes, el condenado no deja de pertenecer al cuerpo místico de la Iglesia. Socialmente destruido,

⁴ *Les évangiles des quenouilles*, traducidos y presentados por Jacques Lacarrière, Paris, Imago, 1987.

⁵ Lucien Febvre, *François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 404-405.

⁶ Franz Kafka, *La colonie pénitentiaire*, Gallimard, coll. "Folio", p. 16

⁷ No olvidemos, sin embargo, que muchos anatomistas o artistas, como por ejemplo Vesalio, Miguel Angel o Leonardo da Vinci, utilizaban el contrabando de cadáveres. Hurgaban en los cementerios o en las horcas para procurarse los cadáveres que necesitaban.

sigue siendo un hombre ante los ojos de Dios. El ritual religioso no está dirigido a un montón de carne dislocada sino a uno hombre, a un miembro de la *universitas*.⁸

Las reliquias

Los restos mortales de los Santos también son desmembrados, despedazados, y sus reliquias se dispersan por toda la cristiandad. Pero en el fragmento del cuerpo santificado se celebra una especie de metonimia de la Gloria de Dios. Las reliquias encierran poderes que provocan el bien: curan a los enfermos, favorecen las cosechas, previenen epidemias, protegen los emprendimientos de los hombres, etc., pero este poder de intervención en el curso de las cosas no es más que el indicio de la presencia de Dios en ellas. El órgano extraído del cuerpo del Santo o de la Santa es el camino terrestre más corto hacia el Reino. En la reliquia, el cuerpo místico de la Iglesia se presiente como una forma tangible y simple que responde a los deseos de las mayorías. Estas *memoriae* favorecen una proximidad más tangible de la comunidad con aquel al que ésta considera su creador. No son adoradas por sí mismas, lo mismo sucede con los Santos, cuyo cruel destino describe el dominicano Jacques de la Voragine en *La légende dorée*. La individualidad del Santo no es más que una voz concordante en el concierto de las alabanzas dirigidas a Dios. El Santo no es un hombre que vive para sí mismo, su existencia está atravesada, de cabo a rabo, por la comunidad. Vive por y para ella. De ese modo puede, sin dolor, sacrificar su propia vida. Los Santos y las reliquias, a las que se les sustraen los restos mortales, son figuras que sirven para interceder, para recordar, fórmulas de fidelidad a Dios, en torno de las que comulga la colectividad. Una huella de individuación en estos hechos, sin duda, pero profundamente matizada por el uso que se hace de la reliquia.⁹

⁸ Sobre la noción de *universitas*, véase Pierre Michaud-Quentin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, París, Vrin, 1970, especialmente pp. 11 a 57.

⁹ Sobre las reliquias, véase Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints: la formation coutumière d'un droit*, París, Klincksieck, 1975. Recordemos, simbólicamente, a San Pablo: "pues así como el cuerpo es uno y tiene varios miembros, y que todos esos miembros del cuerpo, a pesar de su cantidad, sólo forman un solo cuerpo, así sucede con el de Cristo. Todos, en efecto, fuimos bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo" (I, Cor. XII, 12).

A veces no es necesaria la metáfora para que el cuerpo desmembrado del Santo despliegue su esencia metafísica de templo del Espíritu Santo. Por ejemplo, Piero Camporesi evoca, no sin algún humor, el descuartizamiento minucioso que se le realizó en 1308 a la hermana Chiara de Monfalcone, muerta en estado de santidad en el convento de los Agustinos. Las diferentes vísceras fueron cuidadosamente enterradas en un cántaro y el corazón colocado en un lugar aparte. Las hermanas, que realizan ellas mismas este singular ordenamiento para impedir que algún hombre toque carne que permaneció virgen, admiran el corazón pleno de amor del Señor. Y algunas recuerdan entonces haber oído, a menudo, que su compañera les decía que tenía a "Jesucristo crucificado en el corazón". Cediendo a una intuición, clavan un cuchillo en la víscera de la bienaventurada y descubren, con emoción, que varios nervios dibujan la forma de la Cruz. Una inspección más minuciosa les permite descubrir otro nervio que imita el látigo con que castigaron a Cristo. El milagro no se detiene ahí. Ante una asamblea de teólogos, de jueces, de médicos y de religiosos convocados para la ocasión, el corazón inagotable de la hermana Chiara devela, ante la pasmada mirada de los testigos, objetos de la Pasión como

la columna, la corona de espinas, los tres clavos, la lanza y la pértiga, representados de manera tan vivaz, que Bérangario tocó la punta de la lanza y de los tres clavos y se pinchó, como si realmente fuesen de fuego.¹⁰

La reliquia separada del Santo no es el signo de un despedazamiento de la unidad del sujeto, no singulariza el cuerpo. Es una metonimia, encarna, a su manera, el "cuerpo místico de la Iglesia" en el que todos se confunden, a pesar de sus diferencias. En este sentido, despedazar los restos mortales del Santo no significa reducirlo a un cuerpo. El órgano sustraído a los restos representa la persona del Santo y sirve como testimonio de sus acciones anteriores. Estamos en las antípodas de las disecciones operadas por los primeros anatomistas para conocer el interior invisible del cuerpo humano (esta vez, separado del sujeto al que encarnaba), sin interesarse por la identidad del sujeto.

¹⁰ Véase Piero Camporesi, *La chair impassible*, Flammarion, 1986, p. 7 y ss.

El cuerpo intocable

En un mundo signado por la trascendencia cristiana y en el que las tradiciones populares mantienen su raigambre social, el hombre (inseparable del cuerpo) es una cifra del cosmos, y hacer correr la sangre, aun cuando sea para curar, es lo mismo que romper la alianza, que transgredir el tabú.

En su artículo sobre los oficios lícitos e ilícitos del Medievo, Jacques Le Goff recalca el oprobio que asocia al cirujano, al barbero, al carnicero y al verdugo.¹¹ Esta conjunción equívoca nos dice que, durante mucho tiempo, los que curaban transgrediendo los límites del cuerpo no gozaban de gran estima. Como todo hombre al que su situación social enfrenta con regularidad al tabú, los cirujanos son, a los ojos de sus contemporáneos, personajes turbios, inquietantes. El Concilio de Tours, de 1163, prohíbe que los médicos monásticos hagan correr sangre. La profesión médica cambia en el siglo XII¹² y se divide en diferentes categorías. En primer término la de los médicos universitarios, clérigos más hábiles en especulaciones que en eficacia terapéutica. Sólo intervienen en los casos de enfermedades "externas" y nunca tocan el cuerpo del enfermo. En segundo lugar la de los cirujanos, que comienzan a organizarse realmente a fines del siglo XIII y que actúan a nivel del interior del cuerpo y van más allá del tabú de la sangre. A menudo son laicos, despreciados por los médicos a causa de su ignorancia en saberes escolásticos. Ambroise Paré, maestro cirujano que descubre la ligadura de las arterias para evitar las hemorragias y salva, así, innumerables vidas, es raleado por la casta de los médicos clérigos porque no sabía latín. Sus métodos sólo comienzan a aplicarse a fines de su vida, pero la Facultad de Medicina sigue oponiéndose a la reimpresión de su obra. Importa menos que un médico cure y sane, que sus conocimientos de latín. Y, finalmente, la de los barberos, rivales de los cirujanos, que tenían que saber usar el peine y la navaja de afeitar y conocer, también, los diferentes puntos de sangría.

El médico ocupa, evidentemente, la posición privilegiada del saber, pero no se contamina con la impureza de la sangre y

¹¹ Véase Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, París, Gallimard, 1977, p. 93; Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, París, Flammarion, 1983, p. 119 y ss.

¹² Véase, por ejemplo, Danièle Jacquard, *Le milieu médicale du XII^e au XV^e siècle*, Ginebra, Droz, 1981.

desdeña las tareas bajas. La diferenciación entre las tres profesiones se instaure desde el siglo XIII. Se trata de una sutil jerarquía que establece una gran distancia respecto del enfermo y del cuerpo y que marca la posición social más envidiable y de mayor prestigio. De hecho, el alejamiento respecto del cuerpo señala la jerarquía respectiva de estas diferentes miradas sobre el hombre enfermo. El movimiento epistemológico y ontológico que culmina con la invención del cuerpo se ha puesto en marcha.

Nacimiento del individuo

El ascenso del individualismo occidental logrará, poco a poco, discernir, de manera dualista, entre el hombre y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino en un plano profano. Las preguntas que nos formularemos ahora serán, justamente, sobre este tema: el vínculo social entre individuo y cuerpo, para encontrar las fuentes de la representación moderna del cuerpo.

Las primicias de la aparición del individuo en una escala social significativa pueden encontrarse en el mosaico italiano del *Trecento* o del *Quattrocento* en el que el comercio y los bancos juegan un papel económico y social muy importante. El comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del "bien general". La Iglesia no se equivoca cuando intenta oponerse a su influencia creciente, antes de cederle terreno a medida que la necesidad social del comercio comienza a hacerse más notable. A pesar de algunas lagunas, J. Burckhardt señala esta nueva noción de individuo que manifiesta, para algunas capas sociales privilegiadas en el plano económico y político, el inicio de una distensión del *continuum* de los valores y de los vínculos entre los sujetos. Dentro de estos grupos el individuo tiende a convertirse en el lugar autónomo de las elecciones y los valores. Ya no está regido por la preocupación por la comunidad y por el respeto por las tradiciones. Esta toma de conciencia que le proporciona un margen de acción casi ilimitado al hombre sólo alcanza, por supuesto, a una fracción de la colectividad. Esencialmente a los hombres de la ciudad, a los comerciantes y a los banqueros. La precariedad del poder político en los

Estados italianos lleva al príncipe a desarrollar un espíritu de cálculo, de insensibilidad, de ambición, de voluntarismo que sirve para anteponer su individualidad ante todo. Louis Dumont subraya, con justicia, que el pensamiento de Maquiavelo, expresión política de este naciente individualismo, marca una "emancipación de la red holística de los fines humanos".¹³

La imagen moderna de la soledad, en la que el hombre poderoso se aburre, muestra la versión más sobresaliente del temor y de la desconfianza que el príncipe puede alimentar, en cualquier momento, respecto de los objetivos personales de la gente cercana a él.¹⁴ A la sombra del soberano, bajo su protección, brilla otra gran figura del individualismo naciente, la del artista. El sentimiento de pertenecer al mundo y no sólo a la comunidad de origen se intensifica por la situación de exilio en la que se encuentran miles de hombres a causa de las vicisitudes políticas o económicas de los diferentes Estados. Imponentes colonias de exiliados se crean en las ciudades italianas, como la de los florentinos en Ferrara, por ejemplo. Lejos de abandonarse a la tristeza, estos hombres alejados de las ciudades natales, de las familias, desarrollan un nuevo sentimiento de pertenencia a un mundo cada vez más grande. El espacio comunitario se vuelve de más en más estrecho, y ya no pretenden encerrar sus ambiciones dentro de esos límites. La única frontera admitida por estos hombres del Renacimiento es la del mundo. Ya son individuos, aunque continúen perteneciendo, en muchos aspectos, a una sociedad en la que los lazos comunitarios siguen teniendo fuerza. Adquirieron, respecto de los vínculos anteriores, un grado de libertad en el que habría sido imposible pensar antes.

La *divina comedia* de Dante es contemporánea de este relajamiento aún imperceptible del campo social, que le proporciona, con mesura, a miles de hombres, el sentimiento de ser ciudadanos del mundo más que de una ciudad o región. La aventura de Virgilio en el infierno es la de un individuo, y postula la valoración del poeta, del artista. Esta gran obra está escrita en lengua vulgar, como para duplicar el exilio interior de Dante, obligado a vivir fuera de Florencia. Pero, a pesar de su despecho, puede decir con exaltación: "Mi patria es el mundo en general." El Dios de la revelación, la comunidad, las tradiciones locales, se vuelven referencias formales, ya no rigen, decisivamente, los valores y las

acciones de un hombre que se encuentra cada vez más liberado del orden de la *universitas*. El *uomo universale* comienza a extraer de sus convicciones personales la orientación totalmente relativa de sus acciones sobre el mundo. Urgen su importancia social: ya no son más las vías oscuras de la providencia las que pueden decidir sobre su propia vida o la de la sociedad; de ahora en más sabe que es él mismo el que construye su destino y el que decide sobre la forma y el sentido que puede adoptar la sociedad en la que vive. La liberación de lo religioso lleva a la conciencia de la responsabilidad personal, y pronto conducirá, con el nacimiento de la democracia, a la liberación del político.

Invencción del rostro

La geografía del rostro se transforma. La boca deja de estar abierta, glotona, sitio del apetito insaciable o de los gritos de la plaza pública. Ahora adquiere significación psicológica, expresiva, del mismo modo que otras partes del rostro. Verdad única de un hombre único, epifanía del sujeto, del *ego cogito*. El cuerpo de la modernidad deja de privilegiar la boca, órgano de la avidez, del contacto con los otros por medio del habla, del grito o del canto que la atraviesa, de la comida o de la bebida que ingiere. La incandescencia social del carnaval y de las fiestas populares se vuelve más rara. La axiología corporal se modifica. Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia creciente de la "cultura erudita". En ellos se concentra todo el interés del rostro. La mirada, sentido menor para los hombres de la Edad Media e incluso para los del Renacimiento, está llamada a tener cada vez más suerte en los siglos futuros. Sentido de la distancia, se convirtió en el sentido clave de la modernidad puesto que permite la comunicación bajo su juicio.

En el siglo xv, el retrato individual se convierte, de manera significativa, en una de las primeras fuentes de inspiración de la pintura, cambiando en algunos decenios la tendencia establecida hasta entonces de no representar la persona humana, salvo que se recurriera a una representación religiosa. Al auge del cristianismo le corresponde un rechazo del retrato¹⁵ vinculado con el temor

¹³ Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, op.cit., p. 79.

¹⁴ Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, T.I, París, Denoël, coll. "Mediation", p. 9.

¹⁵ Estos eran entonces muy estilizados, sin una marca real de individuación.

El cuerpo intocable

En un mundo signado por la trascendencia cristiana y en el que las tradiciones populares insepables del cuerpo tienen su raigambre social, el hombre (insepable aun cuando sea una cifra del cosmos, y hacer correr la sangre, que transgrede el tabú para curar, es lo mismo que romper la alianza su artículo sobre el tabú.

En su artículo sobre los oficios lícitos e ilícitos del Medievo, Jacques Le Goff recuerda al carnicero y al barbero, al oprobio que asocia al cirujano, al barbero, durante mucho tiempo, los que curaban transgrediendo los límites de su situación social. Los cirujanos son, a lo largo de la historia, personajes inquietantes de sus contemporáneos, personajes turbios, como los monjes de la abadía de Clugny, de 1163, prohíben que los médicos corran sangre. La profesión médica cambia en el siglo XI y se divide en diferentes categorías. En primer lugar, los médicos universitarios, clérigos más hábiles en los casos de enfermedades "externas" y nunca tocan el cuerpo del enfermo. En segundo lugar, los cirujanos, que comienzan a organizarse a nivel del individuo realmente a fines del siglo XIII y que actúan a nivel del cuerpo y van más allá del tabú de la sangre. A menudo son ignorados por los médicos a causa de su desconocimiento de los descubrimientos de los médicos. Ambroise Paré, maestro cirujano, arrastra y salva de los médicos innumerables vidas, es raleado por la casta de los médicos porque no sabía latín. Sus métodos sólo comienzan a aplicarse a fines de su vida, pero la Facultad de Medicina sigue oponiéndose a la reimpresión de su obra. Importa menos que un médico se sane, que sus conocimientos de latín. Y, finalmente, la diferencia entre el barbero y el cirujano, que tenía que saber de la navaja de afeitar y conocer, también, los diferentes tipos de sangría.

El cirujano, pero no se sabe, la posición privilegiada del cirujano con la impureza de la sangre y

¹¹ Véase Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 93; Marie-Christine Flammarion, 1977, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, 1977, ss. Véase, por ejemplo, *Le milieu médical du XII^e au XV^e siècle*, Ginebra, Droz, 1977.

desdeña las tareas bajas. La diferenciación entre las tres profesiones se instaura desde el siglo XIII. Se trata de una sutil jerarquía que establece una gran distancia respecto del enfermo y del cuerpo y que marca la posición social más envidiable y de mayor prestigio. De hecho, el alejamiento respecto del cuerpo señala la jerarquía respectiva de estas diferentes miradas sobre el hombre enfermo. El movimiento epistemológico y ontológico que culmina con la invención del cuerpo se ha puesto en marcha.

Nacimiento del individuo

El ascenso del individualismo occidental logrará, poco a poco, discernir, de manera dualista, entre el hombre y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino en un plano profano. Las preguntas que nos formularemos ahora serán, justamente, sobre este tema: el vínculo social entre individuo y cuerpo, para encontrar las fuentes de la representación moderna del cuerpo.

Las primicias de la aparición del individuo en una escala social significativa pueden encontrarse en el mosaico italiano del Trecento o del Quattrocento en el que el comercio y los bancos juegan un papel económico y social muy importante. El comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del "bien general". La Iglesia no se equivoca cuando intenta oponerse a su influencia creciente, antes de cederle terreno a medida que la necesidad social del comercio comienza a hacerse más notable. A pesar de algunas lagunas, J. Burckhardt señala esta nueva noción de individuo que manifiesta, para algunas capas sociales privilegiadas en el plano económico y político, el inicio de una distensión del *continuum* de los valores y de los vínculos entre los sujetos. Dentro de estos grupos el individuo tiende a convertirse en el lugar autónomo de las elecciones y los valores. Ya no está regido por la preocupación por la comunidad y por el respeto por las tradiciones. Esta toma de conciencia que le proporciona un margen de acción casi ilimitado al hombre sólo alcanza, por supuesto, a una fracción de la colectividad. Esencialmente a los hombres de la ciudad, a los comerciantes y a los banqueros. La precariedad del poder político en los

de que la aprehensión de la imagen del hombre fuese la del hombre mismo. El retrato no es percibido como un signo, una mirada, sino como una realidad que permite aprehender a la persona. En la Alta Edad Media sólo los altos dignatarios de la Iglesia o del Reino dejaban retratos de sus personas, pero protegidos de los maleficios por la aprobación religiosa de las escenas en que figuraban rodeados por personajes celestiales. El ejemplo del papa lleva a ricos donantes a desear que su imagen aparezca en las obras religiosas (frescos, manuscritos, luego retablos) a cuya realización contribuyen. La donación, a su nombre, de un santo patrono, permitía que el donante se asegurara la propia perdurabilidad al mezclar su presencia con la de los altos personajes de la historia cristiana.¹⁶

En el siglo XIV hay otros soportes para los retratos: los retablos, las fachadas de los albergues y las primeras pinturas de caballete. En general, en los retablos el donante está representado en compañía de los Santos, pero a veces, y especialmente en las caras externas, sucede que se lo representa solo.

Jan Van Eyck fue el primer pintor que hizo que la afiliación, obligatoriamente religiosa de la presencia del donante, se esfumara. *La Virgen del canciller Rolin* (alrededor de 1435) enfrenta, como en una discusión cortés entre cónyuges, a la Virgen y al donante. La topografía de la tela no distingue a la Virgen del hombre profano: ambos interlocutores comparten el mismo espacio. *El retrato de los Arnolfini* (1434) celebra, sin aprobación directamente religiosa, la intimidad doméstica de dos esposos. A sus pies hay un perrito recostado que refuerza la dimensión personal de la escena. Hay un deslizamiento de la celebración religiosa hacia la celebración de lo profano. Hacia 1380, sin embargo, Girard d'Orléans había abierto el camino al firmar uno de los primeros cuadros de caballete en el que figuraba sólo el perfil de Juan el Bueno.

En el siglo XV, el retrato individual sin ninguna referencia religiosa se afianza en la pintura, tanto en Florencia como en Venecia, en Flandes o en Alemania. Se vuelve un cuadro en sí mismo, soporte de una memoria, de una celebración personal sin ninguna otra justificación. La preocupación por el retrato y, por lo

¹⁶ En la Alemania ottoniana, sin embargo, en las condiciones políticas de un fuerte provincialismo y de una debilidad del Imperio, muchos retratos se insertan en manuscritos. O, también, los pintores realizan, a menudo, retratos individuales sobre pequeños cuadros, véase Galienne y Pierre Francastel, *Le portrait*, París, Hachette, 1969, p. 61.

tanto, esencialmente, por el rostro, tendrá cada vez más importancia con el correr de los siglos (la fotografía reemplazó a la pintura: por eso existen los documentos de identidad con foto, que utilizamos ahora; la individuación por medio del cuerpo se vuelve más sutil a través de la individuación por medio del rostro).

Para comprender este dato hay que recordar que el rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más singular. El rostro es la marca de una persona. De ahí su uso social en una sociedad en la que el individuo comienza a afirmarse con lentitud. La promoción histórica del individuo señala, paralelamente, la del cuerpo y, especialmente, la del rostro. El individuo deja de ser el *miembro* inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social, y se vuelve un *cuerpo* para él solo. La nueva inquietud por la importancia del individuo lleva al desarrollo de un arte centrado directamente en la persona y provoca un refinamiento en la representación de los rasgos, una preocupación por la singularidad del sujeto, ignorada socialmente en los siglos anteriores. El individualismo le pone la firma a la aparición del hombre encerrado en el cuerpo, marca de su diferencia y lo hace, especialmente, en la epifanía del rostro.

El ascenso del individualismo

Como corolario a este desarrollo del individualismo en Europa occidental, la gloria alcanza a cada vez más hombres: los poetas gozan, mientras viven, de un considerable renombre. Dante o Petrarca sirven como ejemplo. Otro rasgo revelador es la aparición de la firma en las obras de los pintores. Los creadores de la Edad Media permanecían en el anonimato, unidos a la comunidad de los hombres, como sucedió con los constructores de las catedrales. Los artistas del Renacimiento, por el contrario, le imprimen su sello personal a las obras. En el libro *Le grand atelier d'Italie*, André Chastel dice que

en la segunda mitad del siglo XV, el autor de cuadros tiende a presentarse con menos discreción que antes. Es el momento en que aparece la firma con la forma del *cartellino* (hoja o tablita que presenta el nombre del artista u otras indicaciones sobre la ejecución de la obra). Así, es posible encontrar con frecuencia la inserción del retrato del autor en el ángulo derecho de la composición, tal como lo hiciera Boticelli en *La adoración de los Magos*, de los Medicis (alrededor de 1476). Estos nuevos rasgos, que abundan a partir de

1460, revelan, evidentemente, una conciencia más clara de la personalidad.¹⁷

Vasari se vuelve el cantor de estos hombres que alcanzan, de pronto, un reconocimiento social considerable. El artista deja de ser la ola de superficie llevada por la espiritualidad de las masas, el artesano anónimo de los grandes objetivos colectivos, para convertirse en un creador autónomo. La noción de artista está cargada de un valor social que la distingue del resto de las corporaciones.

Las ciudades italianas del Renacimiento se honran de haber cobijado a hombres célebres entre sus muros: santos, pero también políticos, poetas, sabios, filósofos, pintores, etcétera. Como correctivo frente a una gloria y frente a ambiciones que ya nada limita, surge la burla, cuyas formas se van desarrollando a partir del *Quattrocento*.¹⁸ Forma de compensación, pero también de resistencia del grupo frente a la autonomía de los individuos en su propio detrimento. Pero estas burlas, y la ironía, no pueden compararse con la risa de la cultura popular, de esencia comunitaria. Es, de algún modo, una ideología del rostro, marca la preocupación por la medida, supone la distancia individual. Inversamente, la risa popular recoge la esencia carnavalesca de un cuerpo que estalla en risotadas; indiferenciado del hombre, un cuerpo que desborda sin cesar hacia la naturaleza, el cosmos, la multitud, el exceso (véase *infra*).

El movimiento de autonomía relativa de los sujetos de ciertos grupos sociales se acentúa cada vez más, a medida que los marcos sociales de la economía medieval vuelan en pedazos ante la proliferación de los intereses privados. En efecto, la economía medieval se opone estructuralmente al enriquecimiento de uno en detrimento de los demás. Está basada en la medida, en la preocupación por controlar con justicia las sumas adeudadas por un servicio. Este *justum pretium* traduce la noción "de un sacrificio razonable pedido al consumidor" (Henri Hauser) que es suficiente como para que viva la familia del productor. Las reglas canónicas en vigencia prohíben el préstamo con intereses. Calvino, en 1545, distingue entre leyes celestes y leyes humanas para justificar el crédito y darle legitimidad decisiva a la empresa comercial o bancaria. Paralelamente, por otra parte, los reformados, al opo-

nerse a las instituciones eclesiásticas, rechazan el magisterio del cura y hacen de la religión un problema de conciencia personal, colocando a cada hombre ante Dios sin ningún otro intermediario. Este es un momento importante del avance individualista. Es en este contexto que el capitalismo toma impulso a fines del siglo xv, y durante el xvi, y le da al individualismo una extensión cada vez mayor en el curso de los siglos.

El cuerpo, factor de individuación

Con el nuevo sentimiento de ser un individuo, de ser él mismo, antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro. "Factor de individuación", se vuelve un blanco de intervención específica: el más sobresaliente es el de la investigación anatómica a través de la disección del cuerpo humano. El tejido comunitario que reunía desde hacía siglos, a pesar de las disparidades sociales, a los diferentes órdenes de la sociedad bajo la protección de la teología cristiana y de las tradiciones populares, comienza, pues, a distenderse. La estructuración individualista progresa lentamente en el universo de las prácticas y de las mentalidades del Renacimiento. Limitado en primer término, y por varios siglos, a ciertas capas sociales privilegiadas, a ciertas zonas geográficas, especialmente a las ciudades..., el individuo se diferencia de sus semejantes. Simultáneamente, el retroceso y luego el abandono de la visión teológica de la naturaleza lo conduce a considerar al mundo que lo rodea como una forma pura, indiferente, una forma ontológicamente vacía que sólo la mano del hombre, a partir de este momento, puede moldear. Este cambio con respecto al lugar del hombre dentro del cosmos se da especialmente en los sectores burgueses. La individuación del hombre se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza. En este mundo de la ruptura el cuerpo se convierte en la frontera entre un hombre y otro. Al perder su arraigo en la comunidad de los hombres, al separarse del cosmos, el hombre de las capas cultivadas del Renacimiento considera el hecho de su encarnación desde un ángulo contingente. Se descubre cargado de un cuerpo. Forma ontológicamente vacía, si no despreciada, accidental, obstáculo para el conocimiento del mundo que lo rodea (*infra*). Pues, ya lo

¹⁷ André Chastel, *Le grand atelier d'Italie (1500-1640)*, París, Gallimard, 1965, p.177 y ss.

¹⁸ J. Burckhardt, *op.cit.*, p.118 y ss.

veremos, el cuerpo es un resto. Ya no es más el signo de la presencia humana, inseparable del hombre, sino su forma accesoria. La definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contracciones.

El hombre anatomizado

Indicio fundamental de este cambio de mentalidad que le da autonomía al individuo y proyecta una luz particular sobre el cuerpo humano es la constitución del saber anatómico en la Italia del *Quattrocento*, en las Universidades de Padua, Venecia y, especialmente, Florencia, que marca una importante mutación antropológica. A partir de las primeras disecciones oficiales, de comienzos del siglo XV, y luego, con la trivialización de la práctica en los siglos XVI y XVII europeos,¹⁹ se produce uno de los momentos claves del individualismo occidental. En el orden del conocimiento, la distinción que se realiza entre el cuerpo y la persona humana traduce una mutación ontológica decisiva. Estos diferentes procedimientos culminan en la invención del cuerpo en la *episteme* occidental.

Antes, el cuerpo no era la singularización del sujeto al que le prestaba un rostro. El hombre, inseparable del cuerpo, no está sometido a la singular paradoja de *poseer* un cuerpo. Durante toda la Edad Media se prohíben las disecciones, se las considera, incluso, impensables. La incisión del utensilio en el cuerpo consistiría en una violación del ser humano, fruto de la creación divina. También significaría atentar contra la piel y la carne del mundo. En el universo de los valores medievales y renacentistas, el hombre se une al universo, condensa el cosmos. El cuerpo no es aislable del hombre o del mundo: es el hombre y, a su escala, es el cosmos. Con los anatomistas, y especialmente a partir de *De corporis humani fabrica* (1543) de Vesalio, nace una diferenciación implícita dentro de la *episteme* occidental entre el hombre y su cuerpo. Allí se encuentra el origen del dualismo contemporáneo

¹⁹ Marcada especialmente por la fabricación de los primeros teatros anatómicos: el construido por Rondelet, en la Universidad de Montpellier, es de 1556; el de Padua es de mediados del siglo XVI.

que comprende, también de manera implícita, al cuerpo aisladamente, en una especie de indiferencia respecto del hombre al que le presta el rostro. El cuerpo se asocia al poseer y no al ser. Pero las ambigüedades que plagan la obra de Vesalio sirven para ilustrar la dificultad del paso de un estado a otro.

Las primeras disecciones practicadas por los anatomistas con el fin de obtener formación y conocimiento muestran un cambio importante en la historia de las mentalidades occidentales. Con los anatomistas, el cuerpo deja de agotarse por completo en la significación de la presencia humana. El cuerpo adquiere peso; disociado del hombre, se convierte en un objeto de estudio como realidad autónoma. Deja de ser el signo irreductible de la inmanencia del hombre y de la ubicuidad del cosmos. Si definimos al cuerpo moderno como el índice de una ruptura entre el hombre y el cosmos, encontramos por primera vez estos diferentes momentos en la empresa iconoclasta de los primeros anatomistas y, especialmente, a partir de Vesalio. Sin embargo, esta distinción que se produce entre la presencia humana y el cuerpo, que le otorga a este último el privilegio de ser interrogado científicamente con preguntas específicas, con indiferencia de cualquier otra referencia (al hombre, a la naturaleza, a la sociedad...) sólo se encuentra en su período de nacimiento, y será atormentada aún durante mucho tiempo por las representaciones anteriores, tal como puede verse en los grabados de la gran obra de Vesalio o en muchos tratados de anatomía de los siglos XVI y XVII.

En principio —escribe R. Caillois al respecto— no deberían existir imágenes más ajustadas a la documentación estricta, ya que, en este terreno, toda fantasía es culpable y peligrosa.²⁰

Al deseo de una figura anatómica objetiva se agregan suplementos que surgen de un imaginario inquieto, hasta torturado.

La disección del cuerpo humano no es una empresa desconocida antes del Renacimiento. Aunque raramente, sin duda, parece que los antiguos la practicaban. Quizá Galeno haya abierto algunos cadáveres. Sin embargo Vesalio, irónico, señala que las rectificaciones que se realizaron a sus obras a partir de una práctica más regular de la anatomía humana

nos demuestran claramente que él nunca realizó por sí mismo la disección de un cadáver humano aún fresco. Se equivocó porque

²⁰ R. Caillois, "Au cœur du fantastique", en *Cohérences aventureuses*, Gallimard, p. 166.

disecó monos (admitamos que los haya tomado por cadáveres humanos disecados y preparados para un examen de huesos). A menudo acusó erróneamente a los médicos que habían practicado disecciones de seres humanos. Más aún, es posible encontrar conclusiones erróneas en lo que respecta a los propios monos.²¹

Hasta el siglo XVI, el conocimiento del interior invisible del cuerpo proviene de los comentarios sobre la obra de Galeno. Vesalio, a pesar de las críticas maliciosas que no deja de hacerle, sigue estando, en algunos puntos, influido por su antecesor. De hecho, los rasgos de anatomía anteriores al siglo XVI se apoyan, especialmente, en la anatomía porcina, considerada no muy alejada, desde el punto de vista estructural, de la del hombre. Si el cuerpo humano es intocable, es porque el hombre, fragmento de la comunidad y del universo, también lo es. En el 1300, todavía, el papa Bonifacio VIII se oponía a los cruzados que hervían el cuerpo de los personajes importantes muertos en tierra extranjera para poder transportar con mayor comodidad el esqueleto hasta su tierra natal, para su inhumación. Esto constituye, por otra parte, un signo de que para los contemporáneos el hombre sigue estando indisociado de su cuerpo, y de que no sería posible distinguir a uno del otro. Pero Bonifacio VIII, en su bula *De Sepulturis*, condena vigorosamente la reducción del cadáver al estado de esqueleto en nombre del dogma de la resurrección. El cadáver no debe desmembrarse, arruinarse, dividirse, sin que se comprometan las condiciones de salvación del hombre al que encarna. Esta es una prueba, también, pero de otro orden, de que el cuerpo sigue siendo el signo del hombre. Cortar al cuerpo en pedazos es romper la integridad humana, es arriesgarse a comprometer sus posibilidades ante la perspectiva de la resurrección. El cuerpo es registro del ser (el hombre es su cuerpo, aunque sea otra cosa), todavía no ha sido reducido al registro del poseer (tener un cuerpo, eventualmente distinto de uno mismo).

Pero bajo la égida de un conjunto de factores sociales, económicos, políticos, demográficos, etc. cuyos detalles superan el marco de este estudio, la trama cultural se transforma, los sectores dirigentes combaten las tradiciones populares, la sujeción del espíritu a la teología se va diluyendo poco a poco, con lo que se abre

el camino a una secularización de la mirada sobre el mundo y a una búsqueda de racionalidad que continúa hasta el día de hoy. A partir de Galileo, las lógicas intelectuales que las capas cultas de los siglos XVI y XVII instauraron en una constelación de dominios, no dejan de progresar. Enfrentada a las tradiciones populares y a las posiciones cristianas, la racionalidad recorre su camino. Y la apertura del cuerpo cumplirá un papel nada despreciable en la dinámica de la civilización. Una de las fuentes de nuestra actual representación del cuerpo (y, por lo tanto, del hombre) se cristaliza allí. Con Vesalio se anuncia una antropología de otro orden, que inicia una cesura (no totalmente consumada) con la anterior al convertir al hombre (y, por lo tanto, al cuerpo) en una parcela del universo. La anatomía vesaliana está un tanto alejada de la que hoy caracteriza a las ciencias biomédicas, pero esto no es lo esencial para nosotros. La ruptura epistemológica de Vesalio posibilita el pensamiento moderno del cuerpo, aun cuando sólo sea su anunciador.

Leonardo da Vinci y Vesalio

Oh, tu, que te libras a especulaciones sobre esta máquina nuestra, no te entristezcas porque la conoces a causa de la muerte de otra persona; alégrate, en cambio, de que nuestro creador le haya proporcionado al intelecto tan excelente instrumento.

Estas son las significativas palabras que Leonardo sostuvo en sus *Quaderni*. Y, de hecho, los caminos de la anatomía moderna fueron abiertos por dos hombres muy diferentes. Aunque la historia le otorgue la buena suerte a Vesalio (1514-1564), Leonardo (1452-1519) lo precede en esta aventura al disecar una treintena de cadáveres y al realizar gran cantidad de notas y fichas sobre la anatomía humana. Pero los manuscritos de Leonardo sólo tienen una pequeña influencia en su época y luego permanecen, durante mucho tiempo, prácticamente en secreto, a causa del abandono de su heredero, Francisco Melri, que se limita, durante cincuenta años, a copiar solamente algunos fragmentos del manuscrito dedicado a la pintura. Leonardo da Vinci nunca imprimió sus ideas o dibujos. Inaprehensible para los de su época, por la extensión de sus curiosidades y talentos, también lo fue para los

²¹ André Vesalio, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud-INSERM, 1987, p. 37. Este librito bilingüe (latín-francés) lamentablemente sólo considera el prefacio de Vesalio a su obra. Prefacio que sigue siendo apasionante para una historia de la anatomía y, por lo tanto, también del pensamiento sobre el cuerpo en el mundo occidental.

investigadores de los siglos posteriores. Como lo señala Georges Sarton, Leonardo desdeñó las dos invenciones más importantes de su época: la tipografía y el grabado²² que podrían haber permitido que su obra entrara en el siglo y hacerla perenne, y no dejarla dispersa y yerma. Los tratados proyectados por Leonardo sobre pintura o anatomía y gran parte de las invenciones recopiladas en los *Quaderni* no son conocidos. A la muerte de Melri, pasaron de mano en mano antes de alcanzar una mayor difusión, especialmente a partir de 1769, fecha en la que Chamberlaine reproduce una parte de los dibujos anatómicos en un volumen. La posibilidad de que los impresores reprodujeran los manuscritos en facsímil (es decir, a fines del siglo XIX) permitió conocer definitivamente la amplitud y la calidad del trabajo de Leonardo en materia de anatomía. Vesalio no conoció, sin lugar a duda, estos dibujos y sus comentarios y por lo tanto es él quien conserva el privilegio de haber permitido que el saber anatómico entrara en el corpus de la ciencia moderna.

Las primeras disecciones oficiales se produjeron en las universidades italianas a comienzos del siglo XIV, utilizando cadáveres de condenados. Comienzan a producirse a intervalos regulares, bajo el control de la Iglesia que cuida, con rigor, las autorizaciones que otorga. De ahí la solemnidad de las primeras disecciones: lentas ceremonias que abarcan varios días, realizadas con fines pedagógicos para un público compuesto por cirujanos, barberos, médicos y estudiantes. En el siglo XVI se generalizan y van más allá de su objetivo original: se convierten en un espectáculo para un auditorio variado. Los teatros anatómicos aparecen mencionados en las guías de viaje. M. Veillon²³ cita un texto de 1690 que establece la presencia regular de entre cuatrocientos y quinientos espectadores durante las sesiones públicas de anatomía en los jardines del rey. Por otra parte, en *El enfermo imaginario*, aparece la siguiente propuesta de Daiafoirus a Angélique:

Con el permiso del Señor, la invito a que venga a ver, uno de estos días, para divertirse, la disección de una mujer, asunto sobre el que debo pensar (acto II, escena V).

²² Georges Sarton, "Léonard de Vinci ingénieur et savant", en *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI^e siècle*, PUF, 1953; véase también, en el mismo volumen: Elmer Belt, "Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci".

²³ Marie Veillon, "La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XVI^e-XVII^e siècles)", en *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud-INSERM, 1988, p. 233-250.

Las mentalidades de ese siglo aceptaron sin problemas hechos que hubiesen horrorizado a los hombres de las épocas anteriores, incluidos los discípulos de Galeno, que ejercían la profesión de curar. El cuerpo deja de hablar por el hombre cuyo rostro lleva: se establece la diferencia entre uno y otro. Los anatomistas, indiferentes a las tradiciones y a las prohibiciones, relativamente libres respecto de la religión, parten hacia la conquista del secreto de la carne, penetran el microcosmos con la misma independencia de espíritu que Galileo cuando anula, con un trazo matemático, el espacio milenario de la Revelación. M. C. Pouchelle tiene razón cuando sugiere que, al abrir el cuerpo humano, los anatomistas

abren, quizás, el camino para otros descubrimientos, al fisurar, junto a las fronteras del cuerpo, las del mundo terrestre y las del macrocosmos.²⁴

Las primeras lecciones de anatomía realizadas a partir de un cadáver se organizan como un comentario de Galeno, y la distancia frente al cuerpo disecado traduce una sutil jerarquía social. Una miniatura del tratado de Guy de Chauliac (1363) refleja admirablemente esta topografía simbólica totalmente articulada en torno de la relación con el cuerpo. La escena está montada en la Universidad de Montpellier, en la que se practica la disección, excepcionalmente, desde 1315. Un poco apartado de la mesa en la que están los restos mortales, *el magister*, con una obra de Galeno en la mano, se limita a leer en voz alta el texto consagrado. Con la otra mano, a la distancia, va designando los órganos de los que habla. Los que abren el cuerpo pertenecen a dos categorías diferentes de barberos: el que corta la carne es iletrado, el segundo, que extrae los órganos como apoyatura de las palabras del maestro, es más instruido. En esta miniatura hay varios eclesiásticos presentes. A partir de la bula de Bonifacio VIII, la Iglesia otorga la autorización para proceder al acto anatómico: una religiosa, con las manos unidas en actitud de rezo y un cura están ahí, para velar por la salvación de la mujer expuesta a la curiosidad pública. Los rostros están serios, las poses son solemnes.

Otro grabado, sacado de la *Anatomía de Mondo de Luzzi* (1532), de Latrian y Janot, ilustra aun más la preocupación por la distancia del *magister*. Subido al púlpito, éste lee una obra de Galeno e indica con la mano, sin mayor precisión, los órganos que

²⁴ Marie-Christine Pouchelle, *op.cit.*, p. 137

insólitas de un museo imaginario de la tortura, un catálogo onírico de lo insostenible. El trabajo del anatomista no está indemne de culpa y esto se vislumbra en las figuras. El cuerpo herido, lacera-
do, es testimonio simbólico del hombre al que representaba, recuerdo de su inviolabilidad pasada. Sostiene Roger Caillois:

En estos documentos, valiosos por su precisión, aflora más misterio verdadero que en las más delirantes invenciones de Jerónimo Bosco.²⁷

Vesalio representa desollados o esqueletos con una forma humanizada, no inertes y desprovistos de vida, sino con cierta actitud. El cuerpo se borra ante la presencia humana que se hace transparente en la estilización de los gestos del cadáver. En Vesalio, como en tantos otros, el cuerpo epistemológicamente disociado del hombre, autónomo, es contradicho por el cuerpo figurado, desollado, pero, ante todo, hombre. La preocupación del anatomista por la exactitud es desbordada por la represión cultural a su búsqueda. Algunos grabados explican esto mucho más de lo que el lector pueda creer. El cuerpo protesta contra el gesto que lo aísla de la presencia humana. En esta insistencia en ser afirma que sigue siendo un hombre. El cuerpo, realmente disecado por el anatomista, se toma la revancha simbólica a través del cuerpo representado que asevera su condición de hombre.

Contrariamente a las apariencias, Vesalio no deshace un cadáver, sino algo que sigue siendo un hombre indisociable de su cuerpo, un hombre que aúlla bajo el escalpelo, medita sobre su propia muerte y revela, en sus gestos de ajusticiado, el rechazo (destinado al fracaso, porque la disección ya se hizo) a este

fantastique, op.cit., p. 165 y ss. Cuando en el texto nos referimos a imágenes cargadas de angustia pensamos en ciertos grabados de Vesalio, de T. Bertholin (el frontispicio de su *Anatomia Reformata* (1651) es un modelo del género), de G. Bilos, de Albinus (sus esqueletos meditando, a menudo confrontados con hipopótamos en sus *Tabulae sceleti et musculorum corporis humani*) en cuanto al horror tranquilo, hay muchos ejemplos: Gauthier d'Agauty, por ejemplo, con su famoso "ángel de la anatomía" tan apreciado por los surrealistas; hay otros grabados en los que "abre la espalda o el pecho de sonrientes mujeres jóvenes, admirablemente peinadas y maquilladas, para mostrar la disposición de los tejidos del cuerpo" (Roger Caillois, *op.cit.*, p. 172) o Juan Valverde (1563), Charles Estienne (1546), etcétera. Para tener una visión sobre los tratados de anatomía, remitirse a Jacques-Louis Binet y Pierre Descargues, *Dessins et traités d'anatomie*, Paris, Chêne, 1980.

²⁷ Roger Caillois, *op.cit.*, p. 173.

deslizamiento ontológico que convierte al cuerpo en un puro artificio de la persona y obliga a esta última a tener un destino solitario, apartado del mundo, de los otros y, huérfana, afligida por ese apéndice de carne que le da forma a su rostro.

El hombre de Vesalio —comprueba G. Canguilhem— es un hombre responsable de sus actitudes. La iniciativa de la postura según la cual se ofrece al examen le pertenece a él y no al espectador.²⁸

Más aún, los desollados de Vesalio toman las poses de los actores convencionales de la *Commedia dell'arte*.²⁹

La antigua inserción del hombre como figura del universo sólo aparece negativamente en las figuras de Vesalio. Reducido a la condición de desollado o esqueleto, el hombre despide, simbólicamente, al cosmos. La significación del cuerpo no remite a ninguna otra cosa. El microcosmos se convirtió, para Vesalio, en una hipótesis inútil: el cuerpo no es más que el cuerpo. Y, sin embargo, como antes, el inconsciente personal y cultural del anatomista necesita una transición. Al cosmos, independiente del cuerpo humano, se lo deja, negligentemente, de lado; se lo degrada a la posición de paisaje destinado a suavizar la exposición demasiado cruda de los desollados: entonces aparecen los campos sembrados, los campanarios, los pueblitos minúsculos, las colinas. Un universo socializado rodea a las figuras y atempera su soledad; pero la presencia de otros hombres, al igual que la del cosmos, se reduce a estos únicos signos. A partir de Vesalio, el hombre cosmológico de la época anterior se convierte en la caricatura de sí mismo: un cosmos en jirones se ofrece como telón de fondo del hombre anatomizado, decorado puro (de-cuerpo, podríamos decir, si quisiéramos jugar con la asonancia).³⁰

Vesalio abre el camino pero se queda en el umbral. Ilustra la práctica y la representación anatómica en un período en el que el que osaba realizar una disección no estaba totalmente liberado de sus antiguas representaciones, arraigadas no sólo en la conciencia —en donde es posible combatirlas— sino, sobre todo, en el inconsciente cultural del investigador —donde mantienen durante mucho tiempo su influencia.³¹

²⁸ Georges Canguilhem, "L'homme de Vésale dans le monde de Copernic", 1543, en *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1983.

²⁹ Según lo señala Claude Gandelman, "L'art comme *Mortificatio carnis*", en *Le regard dans le texte*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 54-56.

³⁰ *Décors* (decorado) y *de-corps* (de-cuerpo) son homófonos (N. de la T.).

³¹ Richard Selzer, cirujano norteamericano, se refiere a un retrato de Vesalio

Objetivamente escindido de sí mismo, reducido al estado de cuerpo, el desollado de Vesalio no deja de manifestar, a través de la humanidad de sus poses, el rechazo a este estado de cosas. Objetivamente diferenciado del resto de los hombres, convertido en individuo, la estilización de sus actitudes muestra, sin embargo, un anclaje social que sigue intacto: es un hombre bajo una mirada. Y, finalmente, objetivamente separado del cosmos, está en un paisaje natural, caricatura del microcosmos, pero prueba de que Vesalio no puede hacerlo desaparecer del todo.³²

El hombre de Vesalio anuncia el nacimiento de un concepto moderno: el del cuerpo, pero, en ciertos aspectos, sigue dependiendo de la concepción anterior de hombre como microcosmos. Al cortar la carne, al aislar el cuerpo, al diferenciarlo del hombre, se distancia también de la tradición. Pero se mantiene, aún, en los límites del individualismo y en un universo precopernicano. A pesar de todo, el jalón propuesto por Vesalio es esencial para que el hombre aprenda a hacer el duelo del cosmos y de su comunidad y que se descubra, en seguida, subsumido por el *cogito*. Este es el fundamento, justamente, de la legitimidad del individuo, del hombre que se autoriza, en primer término, a sí mismo. De Vesalio a Descartes, de la *Fabrica* al *Discurso del método*, se produjo el duelo en el pensamiento occidental: en un determinado nivel, el cuerpo se purifica de toda referencia a la naturaleza y al hombre al que encarnaba.

En Descartes al cuerpo se le aplica una metáfora mecánica, hecho que demuestra un deslizamiento. A la inversa, la metáfora

que adorna la entrada de una célebre facultad de medicina. Señala cómo "su rostro tiene una expresión de culpa, de melancolía y de temor. Sabe que se prepara para el mal, para la transgresión, pero no puede abstenerse porque es un fanático... te comprendo Vesalio. Aún hoy, luego de tantos viajes hacia el interior, experimento la misma sensación de transgresión de lo prohibido cuando contemplo un cuerpo por dentro, el mismo temor irracional de estar cometiendo una mala acción por la que seré castigado. Por más que pensemos en ello, está prohibido que miremos nuestros órganos. ¿Cuántos de nosotros podemos contemplar el propio bazo, el corazón y sobrevivir? La geografía secreta de nuestro cuerpo es una cabeza de medusa que engeguece al ojo demasiado presuntuoso que se arriesga a mirarla a la cara", Richard Selzer, *La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien*, París, Seuil, 1987, p. 17.

³² Georges Canguilhem señala que el hombre de Vesalio inscribe su destino en un mundo, en muchos aspectos, precopernicano. "En la tierra, a la que posiblemente todavía considera inmóvil, el hombre de Vesalio conserva la postura aristotélica: está parado, con la cabeza dirigida hacia lo alto, en correspondencia con la jerarquía de los elementos, análoga y espejo de la jerarquía de los seres". Georges Canguilhem, *op.cit.*, p. 29.

orgánica se vuelve más rara y designa el campo social. El individualismo ganó un importante terreno. El cuerpo, "modelo por excelencia de todo sistema finito", según señala Mary Douglas,³³ deja de ser apropiado para representar una colectividad humana cuya dimensión holista comienza a distenderse. Entre los siglos XVI y XVIII nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí mismo (en este caso bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre), de los otros (el *cogito* no es el *cogitamus*) y del cosmos (de ahora en más el cuerpo no se queja más que por sí mismo, desarraigado del resto del universo, encuentra el fin en él mismo, deja de ser el eco de un cosmos humanizado).

Vinculado con el individualismo, es decir con el debilitamiento de los lazos entre los sujetos y al aspecto más voluntario de los contactos, con el aumento de la vida privada opuesta a la vida pública, emerge, en el siglo XVI, un sentimiento nuevo: la curiosidad.³⁴ La disección queda legitimada para la investigación médica o para la enseñanza pero además hay particulares que instalan en sus domicilios consultorios anatómicos en los que reúnen curiosidades que el cuerpo humano puede ocultar e incluso despojos de hombres anatomizados, con predilección por cualquier "monstruosidad". En esta posibilidad de reunir para uso personal cadáveres humanos con fines curiosos o para coleccionarlos, del mismo modo que se juntan otros objetos, sin que se vea en esta práctica ninguna ruptura axiológica, es posible observar nuevamente el deslizamiento del cuerpo fuera de la persona y su caracterización como fin en sí mismo, capaz de servir para investigaciones particulares: objeto anatómico para discernir su estructura interna, objeto de estudios estéticos para definir las proporciones ideales, el cuerpo se convierte también en objeto de exhibición.³⁵

Coleccionan despojos o fragmentos anatómicos porque son singulares o, como Ambroise Paré, para obtener un conocimiento

³³ Mary Douglas, *De la souillure*, Maspero, p. 131.

³⁴ Sobre la curiosidad, véase K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux, Paris, Venice: XVI^e-XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 1987.

³⁵ Hay que señalar también el tráfico de momias entre Egipto y Francia (de hecho, en general confeccionadas poco tiempo antes de la venta con los cadáveres de miserables y enfermos) característico de los siglos XVI y XVII. Algunos médicos, contra los que se levanta A. Paré, recomiendan tener la momia para defenderse de gran cantidad de males y para prolongar la vida. Hay algunas notas sobre este tema en Françoise Loux, *Pierre-Marie de la Martinière, médecins au XVII^e siècle*, París, Imago, 1988, p. 41.

un barbero va descubriendo bajo las órdenes de un clérigo que repite las palabras del maestro. En este grabado no aparecen los religiosos. Entre ambos tratados se inicia un cambio de mentalidad.

La *Fabrica* de Vesalio

Finalmente, en Padua, en la escuela más célebre del universo... dediqué mis cuidados diligentes a investigar la estructura del hombre y, rechazando los métodos ridículos en uso en las otras Universidades, me ocupé de la anatomía y la enseñé de modo tal que nada de lo que nos transmitieron los antiguos quedara en la sombra.²⁵

En 1543 aparece en Bâle *De humani corporis fabrica* de Vesalio, enorme tratado de 700 páginas con 300 grabados, hechos sin duda por Jean de Calcar, alumno de Tiziano. Desde el comienzo, Vesalio afirma su independencia de espíritu respecto de la tradición de Galeno. El frontispicio de la obra (posiblemente realizado por Tiziano) muestra, simbólicamente, a Vesalio que procede a la intervención sobre el cadáver. El grabado siguiente lo muestra nuevamente, e invita al lector a aprender de su obra. Sostiene el brazo de una figura desollada y al costado dispone de una pluma y un papel para anotar el detalle de su observación.

Con Andreas Vesalio la anatomía se libera de su juramento de fidelidad a Galeno. La aparición de la *Fabrica* es explícita sobre los obstáculos mentales que hay que superar todavía para que el cuerpo sea visto, de manera definitiva, como virtualmente distinto del hombre.

Vesalio nació en Bruselas en 1514. La casa de sus padres no estaba alejada de los lugares en los que se producían las ejecuciones capitales. Históricamente, además, una parte de la naciente ciencia anatómica se perfila a la sombra de los patíbulos (o en la soledad nocturna de los cementerios). Los cadáveres permanecen ahí hasta que se los descuartiza. Las primeras observaciones de Vesalio sobre la anatomía humana se originan en esa mirada alejada que olvida, metodológicamente, al hombre, para considerar tan sólo su cuerpo. Vesalio cursó sus estudios en Lovaina y

luego en París donde, según la leyenda, frecuentó a menudo los cementerios y patíbulos para conseguir los cadáveres necesarios para las disecciones clandestinas. Luego partió hacia Italia del Norte, lugar entonces propicio para las experiencias iconoclastas. En 1537 se convierte en doctor en medicina de la Universidad de Padua.

Los grabados de la *Fabrica* dibujan una mutación epistemológica con consecuencias muy importantes, pero pagan un tributo significativo a las anteriores representaciones del hombre y del cosmos. El anatomista y el artista no calcan sobre las planchas una observación objetiva del interior visible del cuerpo humano. La transposición del espesor del cuerpo en el espacio bidimensional de la página imposibilita cualquier duplicación. El artista, al trazar las figuras anatómicas, bajo la mirada exigente y cómplice de Vesalio, se inscribe en el interior de una convención, de un estilo. Opera una transposición simbólica en la que el cuidado por la exactitud, la fidelidad al objeto se encabalga con el juego confuso del deseo, de la muerte, de la angustia. La pintura de los desollados está muy lejos de ser afectivamente neutra en este momento en el que recién nace la reproducción realizada por el grabador. El inconsciente del artista, el del anatomista, que vela por la fidelidad del detalle, intervienen en el trazado de las figuras, en la elección de las posturas, del fondo sobre el que se las pinta. Más allá de este aspecto individual, pero dirigiendo todo, intervienen, negativamente, la trama sociocultural, es decir la sumatoria de prohibiciones, resistencias arraigadas en las mentalidades con respecto al acto anatómico. La angustia, la culpa, rodean las disecciones y provocan numerosas objeciones en el lugar de esta violación de la integridad humana y de este *voyeurismo* mórbido del interior del cuerpo. Durante mucho tiempo, hasta el siglo XVIII y más allá aún, cada tratado de anatomía constituye una resolución particular de este debate interno que opone la sed de conocimientos del anatomista a su propio inconsciente y a las resonancias afectivas de los valores implícitos de la época que tiene incorporados.

Los grabados de la *Fabrica* y los de muchos otros tratados producidos hasta el siglo XVIII, presentan cuerpos ajusticiados; en estos alternan imágenes cargadas de angustia o de tranquilo horror.²⁶ Ofrecen, con el correr de las páginas, las situaciones

²⁵ Roger Caillois, al intentar una definición fantástica fuera de las conocidas, fuera de la investigación intencional de los escritores o de los artistas, dedica hermosas páginas a estos tratados de anatomía: Roger Caillois, *Au cœur du*

²⁶ A. Vesalio, *La fabrique*, op. cit., p.35

directo y más metódico del cuerpo que le permita mejorar la práctica médica. Separado del hombre al que encarnaba y del que sólo es un signo desprovisto de valor, vestigio indiferente de alguien que ya no es, se vuelve lícito, a través de esta representación, buscar y guardar, para gusto personal, tumores, cálculos, fetos, miembros deformes, o conservar los despojos anatomizados. En 1582, Ambroise Paré explica la posesión de restos humanos utilizados para estudiar la anatomía:

Puedo decir que tengo un cuerpo en mi casa. Me lo dio el teniente del crimen llamado Seguier, señor de La Verrière, luego de que la justicia lo ejecutara, hace veintisiete años que lo anatomicé: y saqué casi todos los músculos del cuerpo de la parte derecha... la izquierda la dejé entera: para conservarlo mejor, lo pinché con un punzón en varios lugares para que el líquido penetrase hasta lo profundo de los músculos y de otras partes: aún hoy se ven pulmones enteros, corazón, diafragma, mediastino, estómago, bazo, riñones, así como el pelo de la barba y otras partes, hasta las uñas, a las que vi volver a crecer después de haberlas cortado varias veces.³⁶

La invención del cuerpo como concepto autónomo implica una mutación de la situación del hombre. La antropología racionalista que ciertas corrientes del Renacimiento anunciaron, y que se llevó a cabo en los siglos siguientes, ya no está incluida dentro de una cosmología sino que plantea la singularidad del hombre, su soledad y, paralelamente, actualiza un resto que se denomina cuerpo. El saber anatómico consagra la autonomía del cuerpo y una especie de ingravidez del hombre al que aquél, sin embargo, encarna.³⁷ En *Opus nigrum*, Marguerite Yourcenar cuenta la historia de Zenón, personaje ficticio pero plausible, al mismo tiempo médico, alquimista, filósofo, que nació en 1510. Durante sus peregrinaciones se dedica a disecciones clandestinas, especialmente con un amigo cuyo hijo acaba de morir. Zenón recuerda:

³⁶ Citado por Marie Veillon, *La naissance de la curiosité...*, op.cit., p. 237.

³⁷ La hiperespecialización de la medicina actual respecto de ciertas funciones o ciertos órganos sigue esta misma lógica. Esta es la mayor contradicción de cualquier medicina que no se ocupe de la persona: ¿quién está enfermo, el hombre o alguno de sus órganos o funciones? ¿Qué hay que curar, al enfermo o a la enfermedad? Al considerar, con frecuencia, al hombre como un epifenómeno de una alteración que sólo alcanza al cuerpo, una gran parte de la medicina contemporánea proclama su fidelidad a la división que anunciaba Vesalio. El argumento más común en contra de la medicina moderna es que se interesa por la enfermedad (por el cuerpo, por el órgano enfermo) más que por el enfermo en sí mismo. La historia personal del sujeto es desdeñable.

En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos, ese muerto había dejado de ser el hijo o el amigo, para convertirse sólo en un bello ejemplo de la máquina humana...³⁸

La medicina moderna nace de esta fractura ontológica y la imagen que se hace del cuerpo humano tiene su fuente en las representaciones anatómicas de estos cuerpos sin vida en los que el hombre no existe más.

Una imagen de este distanciamiento, de este despojo ontológico es la siguiente: en 1560, el español Juan Valverde publica su *Anatomia del Corpo humano* inspirándose en los trabajos de Vesalio. Uno de los grabados del tratado muestra a un desollado que, donde termina el brazo, muestra su piel, como si fuese una tela; en ella se adivinan los orificios del rostro. La mano izquierda sostiene con firmeza el cuchillo de su propio suplicio. Pero hay un artista que abre el camino: en el muro de *El juicio final*, en la capilla Sixtina (1536-1541), Miguel Ángel se representa a sí mismo como a un desollado. Pinta su rostro sobre la piel arrancada al mártir de San Bartolomé, personaje imponente situado no lejos de Cristo.

El cuerpo como resto

En los siglos XVI XVII, especialmente a partir del emprendimiento de los anatomistas, se abrió el camino que desdeña los saberes populares y que, por lo tanto, reivindica el saber biomédico naciente. El saber del cuerpo se convierte en el patrimonio más o menos oficial de un grupo de especialistas protegido por las condiciones de racionalidad de su discurso. La cultura erudita que se desarrolla en el siglo XVII sólo alcanza a una minoría de la población europea, pero es una cultura que provoca acciones. Transforma, poco a poco, los marcos sociales y culturales. Por eso las tradiciones populares de cura continúan manteniendo su influencia contra viento y mareas, preservando saberes sobre el hombre y el cuerpo, buscando otras fuentes, situándose en las antípodas del saber anatómico y fisiológico. El divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental remite, históricamente, a la escisión entre la cultura erudita y lo que queda de las culturas

³⁸ Marguerite Yourcenar, *L'oeuvre au noir*, Le Livre de Poche, p. 118.

populares, de tipo comunitario.³⁹ Estos son los orígenes del borramiento ritualizado del cuerpo, tan típico de la modernidad. Desvalorizado por los sectores sociales privilegiados de los siglos XVI y XVII, en las capas populares el cuerpo sigue ocupando un lugar central, pivote del arraigo del hombre al tejido del mundo. Aparecen, por lo tanto, dos visiones del cuerpo opuestas:⁴⁰ una lo desprecia, se distancia de él y lo caracteriza como algo de materia diferente a la del hombre al que encarna; se trata, entonces, de poseer un cuerpo; la otra mantiene la identidad de sustancia entre el hombre y el cuerpo; se trata, entonces, de ser el cuerpo.

El saber anatómico vuelve plano al cuerpo y lo toma a la letra de explicaciones que surgen del escalpelo. Se rompe la correspondencia entre la carne del hombre y la carne del mundo. El cuerpo sólo remite a sí mismo. El hombre está ontológicamente separado del propio cuerpo que parece tener (por supuesto que clavado al hombre) su aventura singular.

No es casual que la filosofía del *cogito* confiese su fascinación por la anatomía. Una anécdota cuenta que, a un visitante que le preguntaba por sus lecturas, Descartes le responde señalando un ternero desollado sobre una mesa: "Ahí está mi biblioteca." Recordemos esta asombrosa frase de las *Meditaciones*:

Me consideré en primer término como teniendo un rostro, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver y a la que designé con el nombre de cuerpo.

La imagen del cadáver aparece con naturalidad bajo la pluma de Descartes y con ésta denota la reificación, la ausencia de valor del cuerpo. Descartes prosigue con su descripción:

³⁹ R. Muchembled analizó muy bien el proceso de estigmatización de los saberes populares que realizaron los sectores privilegiados de la "cultura erudita". "Las capas dirigentes tienen, sin duda, cada vez menos conciencia de que se enfrentan a un todo cultural. Desde su punto de vista, sólo existe una civilización: la propia. Enfrentada a ésta reinan la ignorancia, las supersticiones y los abusos, es decir las desviaciones respecto de la norma, desviaciones que es necesario corregir para imponer a todo el mundo la misma adhesión a los mismos valores para asegurar la estabilidad y la permanencia del orden social", R. Muchembled, *op.cit.*, p. 227

⁴⁰ Véanse los trabajos de Norbert Elias, que muestran hasta qué punto el "saber vivir", las etiquetas corporales que instauran los sectores sociales privilegiados en las relaciones de interacción, a partir del siglo XIV, explican la preocupación por diferenciarse de lo vulgar, de las costumbres del campesino, consideradas como algo feo; véase Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Pluriel, "Livre de Poche".

Además de esto, consideré que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba y relacioné todas estas acciones con el alma.

La axiología cartesiana eleva el pensamiento al mismo tiempo que denigra el cuerpo. En este sentido, esta filosofía es un eco del acto anatómico, distingue en el hombre entre alma y cuerpo y le otorga a la primera el único privilegio del valor. La afirmación del *cogito* como toma de conciencia del individuo está basada, paralelamente, en la depreciación del cuerpo y denota la creciente autonomía de los sujetos pertenecientes a ciertos grupos sociales respecto de los valores tradicionales que los vinculaban solidariamente con el cosmos y el resto de los hombres. Al plantear el *cogito* más que el *cogitamus*, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en el que el individuo prima por sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro. Después de todo, el cuerpo es sólo un resto.

LOS ORIGENES DE UNA REPRESENTACION MODERNA DEL CUERPO: EL CUERPO MAQUINA

La revolución galileana

A partir de las diferentes etapas epistemológicas que marcan los trabajos de Copérnico, Bruno, Kepler y, especialmente, Galileo, la sociedad "erudita" occidental, infinitamente minoritaria pero activa, pasa del mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista. Se desplaza, según las palabras de Koyré, del "mundo del aproximadamente, al universo de la precisión".¹ Se trata de un paso de un modo de inteligibilidad a otro, más preciso respecto de ciertos criterios culturales que introducen con fuerza las nuevas nociones de medida, exactitud, rigor, etc. Los hombres del Renacimiento

viven cómodos en un mundo singular en el que los fenómenos no son señalados con exactitud, en el que el tiempo no introduce un orden

¹ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard, 1973. Por supuesto que no tiene sentido que desarrollemos aquí el desenvolvimiento de esta metamorfosis radical de la visión del mundo occidental, que comienza en el siglo XVII y se prolonga hasta nuestros días con una eficacia cada vez mayor, al menos en el plano del control de la naturaleza y del hombre, que es su proyecto esencial. Remitimos a los lectores a las obras cautivantes de Robert Lenoble, Georges Gusdorf, Alexandre Koyré... Solamente nos interesan las incidencias de este *change of mind* en las representaciones modernas del cuerpo. Sin embargo, tenemos que indicar que esta mutación de la imagen del mundo es producto de las "capas eruditas" y que las tradiciones populares se verán afectadas muy lentamente.

riguroso de sucesión, entre los acontecimientos y las existencias en el que lo que ha dejado de ser puede todavía existir, en el que la muerte no impide que un ser siga existiendo y desaparezca en otros seres, siempre que muestre ciertas similitudes... ellos no tienen, en cualquier momento y en cualquier lugar, nuestra instintiva certeza de que existen leyes.²

En el siglo XVII, con el advenimiento de la filosofía mecanicista, Europa occidental pierde su fundamento religioso. La reflexión sobre la naturaleza que realizan los filósofos o los sabios se libera de la autoridad de la Iglesia y de las causas trascendentes para situarse en otro nivel: a la altura del hombre.

Pero si el mundo tiene la medida del hombre, es a condición de racionalizar al hombre y de relegar las percepciones sensoriales al campo de lo ilusorio. La astronomía y la física de Galileo se escriben con fórmulas matemáticas; son abstractas, refutan los datos provenientes de los sentidos y el sentimiento de orientación del hombre en el espacio. Son, también, absolutamente extrañas a las convicciones religiosas, pues reducen el espacio de la Revelación a un punto ínfimo que se ahoga en un universo infinito. Relativizan el lugar del Dios creador. La tapa del mundo que encerraba la escena de la Revelación y de la Pasión se abre hacia los espacios infinitos que tanto asustaban a Pascal. Las nuevas formas de conocimiento, el naciente individualismo, el ascenso del capitalismo, liberan a algunos hombres de su fidelidad a las tradiciones culturales y religiosas. Pascal, en quien conviven el espíritu de geometría del Nuevo Mundo y el espíritu de fineza del filósofo sensible al fundamento de la existencia del hombre, vive con angustia esta diferencia entre una época y otra... En las *Provinciales* caracteriza con una fórmula luminosa estas tres modalidades del conocimiento que, a partir de este momento, estarán radicalmente dissociadas:

Los tres principios de nuestros conocimientos: los sentidos, la razón y la fe, tienen, cada uno, objetos separados y certezas en esta extensión.

Pero ya puede ver el peligro que el espíritu de geometría puede hacer correr al hombre: de qué le sirve al hombre conquistar el universo si llegará a perder el alma.

A partir de la ruptura epistemológica que Galileo introduce con

fuerza definitiva, las matemáticas proporcionan la fórmula del mundo. Y los ingenieros se convierten en los nuevos constructores. En 1632 Galileo describe en sus *Dialoghi* un encuentro de ingenieros en el arsenal de Venecia para disertar sobre los sistemas del mundo. Con esta descripción Galileo produce el acta de fundación simbólica del control humano sobre una naturaleza que, a partir de este momento, carecerá de trascendencia. Con Copérnico y, especialmente, con Galileo, la estructura del universo se desplaza de su eje anterior, milenario, y proyecta a la tierra en el anonimato de un espacio infinito en el que es imposible situar el lugar de la Revelación. El hecho de que la astronomía de Galileo haya sido refutada por mandatarios de la Iglesia, absolutamente ignorantes en la materia, y de que éste se haya visto obligado, para salvar su vida, a abjurar de sus descubrimientos es sólo una peripecia de la historia, el último coletazo de la Iglesia romana para retener un mundo que se le escapa cada vez más. El éxito provisorio que logra sobre el hombre no alcanza para detener la difusión de sus ideas a través de Europa. Una nueva etapa del saber, en germen en las épocas precedentes (especialmente en Vesalio y en Leonardo) inicia su progreso. Se trata del paso de la *scientia contemplativa* a la *scientia activa*.

De ahora en más ya no habrá que maravillarse del ingenio del creador en cada una de sus obras, sino desplegar una energía humana para transformar la naturaleza o conocer el interior invisible del cuerpo. Bajo la égida de las matemáticas, conviene establecer las causas que rigen la recurrencia de los fenómenos. El conocimiento racional de las leyes le debe dar al hombre la capacidad para provocarlas a gusto o para contrariarlas de acuerdo con su interés. Carente de sus misterios, la naturaleza se convierte en un "juguete mecánico" (Robert Lenoble) en manos de los hombres que participan de esta mutación epistemológica y técnica. Lo importante ahora es convertirse en "dueños y poseedores de la naturaleza". La continuidad entre el hombre y su entorno, la comunidad entre el hombre y la naturaleza son denunciados, pero siempre en el sentido de la subordinación de la segunda al primero. Con la llegada del pensamiento mecanicista, que le otorga a la creación una relación de dominio sobre el conjunto de las características del mundo, desaparecen los himnos sobre la naturaleza, que aparecían en la mayoría de los pensadores de las épocas anteriores, desde Platón hasta los filósofos del Renacimiento.³ La consagración del modelo matemático para la com-

² Lucien Febvre, *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, op. cit., p. 409.

³ Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de la nature*, París, Albin Michel, 1969,

preensión de los datos de la naturaleza malogra durante mucho tiempo el sentimiento poético vinculado con ésta. En nombre del dominio se rompe la alianza. El conocimiento debe ser útil, racional, desprovisto de sentimiento y tiene que producir eficacia social.⁴ El hombre deja de ser eco del mundo y el mundo eco del hombre, las únicas correspondencias posibles entre el sujeto de conocimiento y su objeto provienen de las matemáticas. La naturaleza no es más el signo propicio en el que se inscribe la existencia del hombre, naturaleza maternal en la que los fines de Dios, impenetrables, dejan siempre lugar al milagro en el que nada es imposible.

Las causalidades milagrosas ceden ante las causalidades físicas, en un mundo en el que todo está concebido bajo el modelo del mecanicismo. La perspectiva teológica se borra. La máquina proporciona la fórmula de este nuevo sistema del mundo:

El universo es una máquina en el que no hay otra cosa para considerar que las figuras y movimientos de sus partes,

escribe Descartes, suministrando así los principios y el programa del mecanicismo. La naturaleza se identifica con un conjunto sistemático de leyes, de carácter impersonal, anaxiológico. El mundo deja de ser un universo de valores para convertirse en un universo de hechos. Y hechos subordinados a un conocimiento racional, sometidos a la exigencia de lo posible pues, a partir de este momento, el *non posse* puede engendrar el *non esse*.⁵ No hay misterio que la razón no pueda alcanzar.

El reloj que se utiliza para llevar a cabo la reducción del tiempo en el desplazamiento en el espacio, exorcismo de lo inaprehensible como tangible, es la metáfora privilegiada, el modelo depurado del mecanicismo; el recurso que legitima la asimilación de todos los aspectos de la naturaleza en un conjunto de engranajes invariantes cuyos desplazamientos, causados por el choque inicial y exterior, son previsibles, pues dependen de leyes inmutables. Pero el éxito del mecanicismo implica que todos los contenidos, en

p. 326. Se producirá poco a poco el fin del paradigma del *anima mundi*, el paso de una concepción metafísica del mundo a una concepción legal y mecanicista.

⁴ Por ejemplo, René Descartes en el *Discurso del método*, pone el acento en conocimientos que "sean muy útiles para la vida". Rechaza "esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas". El ingeniero es el vector de este conocimiento sin escorias y productivo.

⁵ Lucien Febvre, *op.cit.*, p. 407.

apariciencia irreductibles, sean sometidos a este modelo o eliminados. Y la conquista del tiempo a través del reloj, la espacialización de la duración, ofrecen una imagen triunfal de que, finalmente, no hay nada que no sea reductible al mecanismo. Y sobre todo el hombre o, más bien, esa parte aislada de él que es el cuerpo.

Con el siglo XVII llega el tiempo de lo racional para una fracción del campo social que revoluciona los sistemas simbólicos anteriores. Pero la inmensa mayoría de los hombres sigue utilizando el mismo marco de pensamiento precopernicano, aunque en sus existencias comiencen a repercutir los efectos de esta nueva empresa sobre la naturaleza, especialmente en las condiciones de trabajo en las manufacturas. La ruptura epistemológica galileana es sólo una ola superficial: aunque haya alterado el orden del mundo, no afectó en nada las mentalidades populares.

Nada pudo escapar a esta voluntad de control. Así, cuando Descartes intenta identificar la naturaleza de las pasiones, comprueba que son sólo un efecto de la maquinaria del cuerpo: una consecuencia del desplazamiento de los espíritus animales. Pero piensa que el hombre puede aprender a controlarlos:

No creo de ningún modo... que uno deba abstenerse de tener pasiones, basta con que se sujeten a la razón (carta a Elisabeth, 1º de septiembre de 1645).

Robert Lenoble analizó cuidadosamente los presupuestos de esta actitud:

A las preguntas ansiosas del moralista, inquieto por las causas del pecado, (Descartes) las suplanta por la tranquilidad objetiva del técnico que se enfrenta a un problema de equilibrio de fuerzas.⁶

En Maquiavelo o en Hobbes se encuentran posiciones muy cercanas pero aplicadas a las pasiones políticas. El movimiento del pensamiento que busca reducir el conjunto de los movimientos del hombre o las turbulencias de la condición humana a un conjunto de leyes objetivas con recurrencias previsibles, toma fuerza en el siglo XVII y nunca, en adelante, deja de ejercer su influencia.

⁶ Robert Lenoble, *op.cit.*, p. 335.

El cuerpo en la filosofía cartesiana

Hombre del *cogito* y no del *cogitare* o del *cogitamus*, hombre del "En cuanto a mí, yo...", Descartes se plantea claramente como un individuo. La duda metódica que instaura en el *Discurso* constituye la más flagrante ilustración. Descartes pertenece a una época en la que el individuo comienza a convertirse en una estructura significativa de la vida social, no en su conjunto, por supuesto, pero sí en sus franjas más activas. Además, se trata de un hombre errante por Europa, que elige permanentemente el exilio o al menos el exilio interno, por medio de la disciplina de la duda metódica y al que el propio cuerpo no puede no aparacersele como una realidad ambigua. Esta atención circunspecta hacia el cuerpo es una actitud de viajero confrontado en todas partes a lo irreducible de un cuerpo que se cansa, que debe modificar sin cesar los hábitos de confort, las maneras de ser, etcétera. Este sentimiento de dualidad, siempre provisorio en el nivel de la vida cotidiana, es eternizado por Descartes, hace de él un absoluto por medio del dualismo. Pero entre la dualidad y el dualismo se abre un abismo, ya que si la primera está atada a la presencia humana, es lábil, sin consecuencias, el segundo provoca la autonomía del cuerpo, privilegia el polo espiritual de modo absoluto. Por supuesto, hay algo más que este sentimiento de viajero o de exilio voluntario; las lógicas sociales y culturales que llevan a la disociación del sujeto y que iluminan negativamente el cuerpo son anteriores a Descartes. La filosofía cartesiana revela la sensibilidad de una época, no la inaugura. No es el resultado de un solo hombre, sino la cristalización, a través de la palabra de un hombre, de una *Weltanschauung* difundida en las capas sociales más avanzadas.

Es propio de Descartes, que vivió con insistencia su propia individualidad e independencia, pronunciar de manera de algún modo oficial las fórmulas que distinguen al hombre del cuerpo, convirtiéndolo en una realidad aparte y, además, despreciada, puramente accesoria. No es que el dualismo cartesiano sea el primero en operar una ruptura entre el espíritu (o el alma) y el cuerpo, sino que este dualismo es de otra suerte, no tiene un fundamento religioso, nombra un aspecto social manifiesto cuyas etapas evocamos antes: la invención del cuerpo occidental; la confinación del cuerpo a ser el límite de la individualidad. En una sociedad en la que el carácter individualista ejerce sus primeros efectos significativos, el repliegue del sujeto sobre sí mismo

convierte al cuerpo en una realidad ambigua, la marca misma de la individualidad.

Fruto de una partición social, el individuo se encuentra ontológicamente dividido en dos partes heterogéneas: el cuerpo y el alma, unida por la glándula pineal. La dimensión corporal de la persona recoge toda la carga de decepción y desvalorización; por el contrario, como si fuese necesario que el hombre conservara una parcela de divinidad, a pesar del desencantamiento del mundo que se insinúa, el alma permanece bajo la tutela de Dios. El cuerpo molesta al hombre; ese cuerpo tiene una desventaja, aun cuando sea considerado como una máquina no es lo suficientemente confiable y riguroso en la percepción de los datos del entorno. Lo racional no es una categoría del cuerpo, pero es una de las categorías posibles del alma. Para los filósofos mecanicistas es, por otra parte, su cualidad más eminente. Como no es un instrumento de la razón, el cuerpo, diferenciado de la presencia humana, está consagrado a la insignificancia. Para Descartes, el pensamiento es totalmente independiente del cuerpo y está basado en Dios; su inmanencia respecto del alma se basa en la doble exclusión, impensable algunas décadas antes, del niño y del loco: "Del hecho de que la facultad de pensar esté adormecida en los niños y de que en los locos no esté, en realidad, apagada, sino perturbada, no hay que concluir que esté atada a los órganos corporales, que no pueda existir sin ellos. Pues del hecho de que veamos, con frecuencia, que está impedida por dichos órganos, no se concluye, de ninguna manera, que sea producida por ellos."⁷

El dualismo cartesiano prolonga el dualismo de Vesalio. Tanto en uno como en otro se manifiesta una preocupación por el cuerpo descentrado del sujeto al que le presta su consistencia y su rostro. El cuerpo es visto como un accesorio de la persona, se desliza hacia el registro del poseer, deja de ser indisociable de la presencia humana. La unidad de la persona se rompe y esta fractura designa al cuerpo como a una realidad accidental, indigna del pensamiento. El hombre de Descartes es un *collage* en el que conviven un alma que adquiere sentido al pensar y un cuerpo, o más bien una máquina corporal, reductible sólo a su extensión.⁸

⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, París, Flammarion, 1966, p. 206.

⁸ En otro plano, el "dualismo" entre el hombre y el cuerpo se encuentra en las primeras manufacturas en las que el "trabajo fragmentario", monótono, agotador, mal pago, sólo le pide al obrero que ponga en juego su fuerza física, su "cuerpo" y no su identidad humana. Marx hará un magistral análisis de esta alienación del trabajo al evocar la fábula de Agripa en la que un hombre es reducido a uno solo de sus órganos.

Más allá de las innumerables dificultades para justificar esta irrupción del hombre, Descartes escribe en la *Sexta Meditación*:

Y por lo tanto, del hecho mismo de que yo conozco con certeza que existo, y que, sin embargo, no encuentro que pertenezca necesariamente ninguna otra cosa a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, posiblemente (o, más bien, ciertamente, como diré dentro de poco) tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él.⁹

En el *Discurso*, la formulación de la certeza de la propia existencia por el *cogito* sobreentiende el poder absoluto del pensamiento y elimina la dificultad de asociar, a pesar de todo, un cuerpo a este pensamiento. La naturaleza del hombre no es angelical y Descartes lucha contra un obstáculo insuperable, la imposibilidad de pensar al hombre fuera de su arraigo corporal. Sólo comprueba que la unión sustancial del cuerpo y del alma es una permanencia de la vida.

No niego, sin embargo —escribe en sus *Meditaciones*— que este estrecho vínculo del alma y del cuerpo que experimentamos todos los días sea la causa de que no descubramos, con facilidad, y sin una profunda meditación, la distinción real entre uno y otra.¹⁰

Desarrolla, por otra parte, la idea de que si tomamos un miembro del cuerpo, como por ejemplo la mano, ésta es una sustancia incompleta sólo si se la vincula con el cuerpo, pero en sí misma es considerada como una sustancia completa.

Y, del mismo modo —concluye este singular razonamiento—, el alma y el cuerpo son sustancias incompletas, cuando se relacionan con el hombre que componen, pero, separadamente, son sustancias completas.¹¹

⁹ René Descartes, *Méditations metaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 118-119.

¹⁰ René Descartes, *ibid.*, p. 206.

¹¹ René Descartes, *ibid.*, p. 202.

El cuerpo es, axiológicamente, extraño al hombre, se lo desacraliza y se convierte en un objeto de investigación entendido como una realidad aparte. El nacimiento a escala colectiva de una sociabilidad en la que el individuo tiene preponderancia por sobre el grupo se corresponde con la idea moderna del cuerpo. La reducción de la noción de persona transfiere al cuerpo una luz ambigua que lo designa, ya lo hemos dicho, como “factor de individuación”, frontera del sujeto. Pero hay que constatar, también, que el cuerpo adquiere un índice despreciativo.¹² Descartes lleva la paradoja hasta el límite de negarse a reconocerse en él:

No soy, de ningún modo —dice— ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano.

Ya hemos hablado del pasaje de las *Meditaciones* en el que Descartes asimila, sin pestañear, su cuerpo a un cadáver. En el pensamiento del siglo XVII el cuerpo aparece como la parte menos humana del hombre, el cadáver en suspenso en el que el hombre no podría reconocerse. Este peso del cuerpo respecto de la persona es uno de los datos más significativos de la modernidad. Recordemos cómo esta distinción ontológica entre el cuerpo y el alma es sólo claramente accesible para los hombres de los sectores privilegiados y eruditos de la burguesía. Los sectores populares se inscriben en tradiciones muy alejadas y no aíslan al cuerpo de la persona. La epistemología del siglo XVIII (siguiendo el camino abierto especialmente por Vesalio respecto del problema del cuerpo) está indisolublemente ligada con este divorcio del cuerpo. Esta misma epistemología, en sus ulteriores desarrollos va a fecundar los valores y prácticas científicas y técnicas de la modernidad. El divorcio también se plantea, y el hecho es significativo, respecto de la imaginación considerada como poder de ilusión, fuente de constantes errores. Además, la imaginación es, en

¹² Véanse, en otro plano, los trabajos de Norbert Elias, ya citados. Algunas fracciones de la burguesía que elaboraron etiquetas corporales rigurosas comienzan a poner distancias respecto del cuerpo, a considerar despreciable todo lo que evidencia con demasiada crudeza la existencia corporal del hombre: el eructo, el pedo, el escupitajo, etcétera. Regulan con fuerza la parte del cuerpo en el campo social. Inventan la “fobia del contacto” (Elias Canetti) que sigue caracterizando la vida social occidental contemporánea. Incluso la sexualidad comienza a plantear algunos problemas. Montaigne se subleva: “que fue obra de la carne...”. También podemos ver cómo la cuestión del cuerpo preocupa a las capas privilegiadas de la sociedad del Renacimiento y del siglo XVII que acceden a una amplia autonomía de sus actos, se individualizan, pero tropiezan con el cuerpo y regulan minuciosamente los ritos de la interacción social.

apariencia, una actividad inútil, improductiva, irracional, pecados mayores para el joven pensamiento burgués. En una palabra, la imaginación es supernumeraria, del mismo modo que el cuerpo.

El cuerpo supernumerario

La inteligibilidad mecanicista convierte a las matemáticas en la clave única de comprensión de la naturaleza. El cuerpo es, por lo tanto, fuente de sospechas. El universo que se vive y que se siente tal como aparece, gracias a las actividades perceptivas, cae en desgracia a favor de un mundo inteligible, puramente conceptual. Del mismo modo que la imaginación, los sentidos son engañosos, no podríamos basar en ellos la menor certeza racional. Las verdades de la naturaleza dejan de ser accesibles a la evidencia sensorial, hay que distanciarlas, purificarlas, someterlas a un cálculo racional. Hay que suprimir las escorias corporales a las que las verdades de la naturaleza pueden revestir. Y Descartes da un memorable ejemplo en la *Segunda Meditación* con la parábola del trozo de cera. Este, sacado de la mecha, manifiesta a la evidencia cierto número de cualidades sensibles en apariencia irreductibles: forma, olor, volumen, consistencia, etcétera. Pero en contacto con la llama, el pedazo de cera comienza a perder su consistencia original, se derrite y se vuelve líquido, quema, desaparece su olor, etcétera. Finalmente, las cualidades que proporcionan los sentidos demuestran ser ilusorias: ni el color, ni el olor, ni la consistencia siguen siendo los mismos y, sin embargo, el pedazo de cera sigue estando allí. Descartes le niega a la imaginación cualquier prerrogativa al respecto. La realidad del pedazo de cera no es más accesible a la imaginación que a la mediación de los sentidos. Lo único importante es que "el único poder de juicio es el de mi pensamiento". Es conveniente aislar el momento en que la inteligencia se apropia del mundo apartándolo del "testimonio variable de los sentidos o de los juicios engañosos de la imaginación". A través de la confusión de la sensorialidad y de la imaginación del hombre, la razón se abre camino, disipa los equívocos, impone su verdad abstracta enfrentada a las evidencias sensibles. Acceder a la verdad consiste en despojar a las significaciones de las marcas corporales o imaginativas. La filosofía mecanicista vuelve a construir el mundo a partir de la categoría de pensamiento, disocia el

mundo habitado por el hombre, accesible al testimonio de los sentidos, del mundo real, accesible únicamente a la inteligencia. Descartes es totalmente lúcido respecto de las consecuencias de un divorcio de esta naturaleza, y vuelve a este asunto en sus *Respuestas a las cinco objeciones*. Así como Pascal establece tres órdenes de verdades según el ángulo desde el que se enfoque el fenómeno: según el sentido, la razón o la fe, Descartes opone una aprehensión de la realidad de las cosas desde el punto de vista de la vida cotidiana y otro desde el punto de vista de la razón:

Pero, sin embargo, hay que prestar atención a la diferencia entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, que tantas veces inculqué; pues, cuando se trata de la conducta de la vida, sería ridículo no tratar con los sentidos, de ahí que siempre nos hayamos burlado de esos escépticos que niegan hasta tal punto las cosas del mundo que los amigos debían cuidarlos para impedir que se tiraran de los precipicios.¹³

Asimismo, Descartes le escribe a Elisabeth:

sólo valiéndonos de la vida y de las conversaciones ordinarias y absteniéndonos de meditar y de estudiar las cosas que ejerce la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma y del cuerpo (28 de enero de 1643).

Pero la filosofía sólo se entiende como radicalmente disociada del cuerpo y Descartes proporciona, en el comienzo de la *Tercera Meditación* esta fórmula fulgurante:

Ahora cerraré los ojos, me taparé 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.

Esta frase suena como el manifiesto de la epistemología mecanicista. Legimita la distinción entre el hombre y el cuerpo. A pesar de la resistencia de los románticos, del psicoanálisis, de la fenomenología de Husserl, la ruptura entre los sentidos y la realidad aparece, hoy, como una estructura fundadora de la modernidad. El perfeccionamiento técnico profundiza aún más este distanciamiento. Spinoza proporciona una fórmula clara de la nueva

¹³ René Descartes, *Meditations metaphysiques*, op.cit., p. 227.

episteme: no es con los ojos del cuerpo que hay que descifrar los misterios de la naturaleza, sino con "el ojo del alma".¹⁴ El cuerpo se vuelve supernumerario.

Para los filósofos mecanicistas, la naturaleza deja de ser la forma viva del Renacimiento, está compuesta de una multiplicidad de objetos en interrelación, mutuamente subordinados a leyes intangibles. Se extiende en un espacio geométrico, absolutamente extraño a las categorías corporales, un espacio accesible sólo a un entendimiento muy sagaz. Una serie de descubrimientos, como el del telescopio, el del microscopio o el de la imprenta, por ejemplo, o el comienzo del maquinismo, contribuyen también a disociar la actividad de los sentidos y la de la inteligencia. Con estas diferentes mediaciones técnicas que amplían el dominio que el hombre utilitario tiene del mundo que lo rodea, aparece otro uso de los sentidos, pero disociado del cuerpo. El hombre llega a observar astros que no se ven con la simple mirada, percibe lo infinitamente lejano y lo infinitamente pequeño. Y estos descubrimientos son, para los mecanicistas, la confirmación experimental de las insuficiencias de la sensorialidad humana.

"El universo es una máquina en la que no hay otra cosa para considerar que las figuras y movimientos de sus partes" es la fórmula que proporciona Descartes; en ella se condensa el mecanicismo. Para estos hombres radicalmente alejados de las fuentes y del espíritu del Renacimiento, la naturaleza no es más una forma de vida regida por un Dios mecánico o calculador. El universo se compone de engranajes invariantes, pero inertes, sin dinamismo propio. El movimiento les llega siempre del exterior (de aquí la idea del famoso papirotazo que da Dios en el momento de la creación).

Según la visión de Descartes¹⁵ todos los movimientos del mundo

¹⁴ Descartes, en las *Meditaciones* opone el sol sensible, que ven los ojos del hombre, y el sol astronómico. Los ojos perciben como pequeño lo que el astrónomo evaluará como "varias veces más grande que la tierra". La misma imagen aparece en Spinoza aplicada a la distancia: los ojos del hombre conciben al sol como muy cercano, "a alrededor de doscientos pies" mientras que el sol de la inteligencia nos enseña que está a una distancia de "más de seiscientos veces el diámetro terrestre". Véase Spinoza, *Ética*, París, Garnier-Flammarión, 1965, p. 109.

¹⁵ Claude Tresmontant observa que entre los diferentes movimientos posibles, Descartes, y luego Malebranche y Hume, sólo estudian el movimiento de desplazamiento, es decir, el más alejado del organismo. "El universo cartesiano es un universo de 'cosas', es decir de objetos fabricados. Se caracteriza por un desconocimiento total de lo orgánico. Descartes confunde orgánico y mecánico, es decir, creación y fabricación". Véase Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, op. cit., p. 32.

serían su consecuencia. El mecanicismo está basado, en efecto, en un dualismo entre el movimiento y la materia. El tiempo, la duración, no aparecen en este sistema más que de manera espacializada (el reloj). El hombre es objeto de la misma escisión entre el alma, vector de movimientos, y el cuerpo, materia, máquina, en la que repercuten los movimientos del alma.

El advenimiento del modelo mecanicista como principio de la inteligibilidad del mundo está asociado a la difusión de mecanismos de todo tipo a partir del siglo XVI, como por ejemplo la imprenta y el reloj, que le dan al hombre un sentimiento de poder sobre el mundo que antes era desconocido. Asimismo, la asimilación del cuerpo y de sus funciones a un esquema mecanicista supone la anterioridad de la construcción de autómatas ingeniosos que parecen bastarse a sí mismos en sus movimientos.¹⁶ La explicación matemática de los fenómenos naturales no evita la esfera de lo biológico. Lo vivo está subordinado al modelo de la máquina y se agota en éste por completo.

Este modelo supone, también, nuevas prácticas sociales que la burguesía, el capitalismo naciente y su sed de conquista, inauguran. Una voluntad de dominio del mundo que sólo puede ser pensada a condición de generalizar el modelo mecanicista. Si el mundo es una máquina, está hecho a la medida del ingeniero y del hombre emprendedor. En cuanto al cuerpo, razonable, euclidiano, está en las antípodas de la *hybris*, cuerpo secuencial, manipulable, de las nuevas disciplinas, despreciado en tanto tal, lo que justifica el trabajo segmentario y repetitivo de las fábricas en las que el hombre se incorpora a la máquina sin poder, realmente, distinguirse de ella. Cuerpo despojado del hombre, que puede ser pensado, sin reticencias, a partir del modelo de la máquina.

El animal-máquina

El dualismo entre el pensamiento y el cuerpo, la prevalencia del primero a través del *cogito*, lleva a la conclusión de que el animal (pensado como desprovisto de lenguaje y de pensamiento) tiene una naturaleza puramente corpórea. Los comportamientos del animal se ubican bajo el paradigma de la máquina. El animal es

¹⁶ Véase Georges Canguilhem, "Machine et organisme", en *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 1965, p. 104 y subs.

una figura del autómeta. En la quinta parte del *Discurso*, Descartes proporciona la teoría del animal-máquina.¹⁷ Si los animales no hablan, no es porque carezcan de los órganos adecuados, sino por ausencia de pensamiento. El automatismo de sus acciones se concluye a partir de la falta de libertad de acción, pero ésta es producto de la disposición de los órganos y no del uso de la razón. Además, atribuirles un pensamiento sería lo mismo que otorgarles alma, hipótesis que Descartes rechaza. La teoría del animal-máquina manifiesta la sensibilidad de una época (o, más precisamente, de ciertos sectores sociales de una época, los que elaboran la cultura erudita) y funciona incluso como un lugar común. Mersenne lo enuncia también en su *Harmonie universelle*, en donde se maravilla de la composición y de los movimientos de una mosquita "de modo que si se pudiese comprar la visión de todos los resortes presentes en este animalito, o aprender el arte de confeccionar autómetas o máquinas que tuviesen la misma cantidad de movimientos, todo lo que el mundo ha producido en frutos, oro y plata no sería suficiente para pagar el justo precio de la simple visión de dichos resortes".¹⁸ Estas son las famosas proezas del Dios mecánico.

Y Descartes, al negarle cualquier tipo de sensibilidad al animal, justifica la gran cantidad de disecciones y vivisecciones de animales que hizo durante toda su vida para comprender mejor "la máquina del cuerpo" (justifica también que el hombre utilice servilmente a los animales y los experimentos de los hombres de ciencia con ellos: ¿cómo un mecanismo podría sufrir?). En una carta, Descartes deja entender que su

opinión no es tan cruel con respecto a los animales, comparada con lo piadosa que es respecto de los hombres, liberados de las supersticiones de los pitagóricos, pues los absuelve de la sospecha de cometer una falta cada vez que comen o matan animales (carta a Morus, 21 de febrero del 1649).

Los animales y, en cierto modo, los hombres, se encuentran con la naturaleza bajo el mismo paradigma del mecanicismo: unos y

¹⁷ Hipótesis destinada a una respetable suerte histórica, pues llegó hasta Pavlov y los conductistas y contribuye, todavía, a nuestra visión del animal. Véase Jean Baudrillard, "Les bêtes: territoire et métamorphoses", en *Simulacres et simulations*, Galilée, 1981. Véanse, también, las páginas esclarecedoras de Georges Gusdorf, *La révolution galiléenne*, t. II, París, Payot, 1969, p. 148 y ss.

¹⁸ Citado en Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 1943, pp. 74-75.

otros son purificados de cualquier resabio vitalista o hilozoísta. La desacralización gana todos los dominios a los que puede acceder la condición humana, inclusive el campo de lo vivo. Las mentalidades esclarecidas concuerdan en hacer pensables y posibles una acción de transformación radical de la naturaleza y una experimentación sobre el cuerpo del hombre o del animal que no provoque ninguna indignación moral.

El cuerpo según el modelo de la máquina

El dualismo, a pesar de sus tortuosos razonamientos para probar la unión del alma y del cuerpo, no le ahorra al hombre el deslizamiento hacia el mecanicismo. Para Descartes, el cuerpo, hasta el hombre en su totalidad, es una máquina. En la estela del *cogito*, el hombre aparece como un autómeta al que un alma hizo madurar.

Como un reloj compuesto por ruedas y contrapesos... considero al cuerpo del hombre (*Sexta meditación*).

Analogía del reloj todopoderoso que funciona como un paradigma para explicar tanto los movimientos de las estrellas como los de la naturaleza o los del cuerpo humano.

El cuerpo vivo difiere tanto del de un hombre muerto, como un reloj, u otro autómeta, cuando está armado, y el mismo reloj u otra máquina, cuando está roto y el principio del movimiento deja de actuar (*Tratado del hombre*).

Por supuesto que la fisiología y la anatomía de Descartes tienen lagunas y son aproximativas, como se ha observado con frecuencia, pero el interés de este reparo es secundario. El elemento más significativo es su propuesta de un cuerpo plano, carente de simbolización, como el de los anatomistas, pero al que la filosofía mecanicista lleva más allá a través de la reducción mecanicista y del consentimiento a su divorcio del hombre al que le otorga consistencia. El cuerpo humano es una mecánica diferenciable de las demás por la singularidad de sus engranajes; es, como mucho, un capítulo de la mecánica general del mundo. El hecho de

encarnar la presencia humana no le otorga ningún privilegio. En el *Tratado del hombre*, Descartes lleva bien lejos la metáfora mecanicista:

y, verdaderamente, es posible sin ningún problema, comparar los nervios de la máquina que les describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes; sus músculos y tendones con los diversos mecanismos y resortes que sirven para moverlos; sus mentes animales con el agua que los mueve, cuyo corazón es el principio y cuyas concavidades del cerebro los respiraderos. Además, la respiración y otras acciones de este tenor que le son naturales y ordinarias y que dependen del curso de los espíritus, son como el movimiento de un reloj de un molino a los que el curso ordinario del agua puede hacer continuo.

El organismo no sólo está separado de hombre sino que, además, se ve privado de su originalidad, de la riqueza de sus respuestas posibles. El cuerpo no es más una constelación de herramientas en interacción, una estructura de engranajes bien aceitados y sin sorpresas. Que el organismo humano no sea tan especializado como puede serlo una herramienta o un mecanismo, que el cuerpo y la presencia humana sean un todo, no provocan ninguna objeción. Ya hemos visto anteriormente que los sentidos, la experiencia que el hombre tiene del mundo no son fuentes fiables de conocimiento si la razón no las purifica previamente. La Razón persigue el despojo del cuerpo al reducirlo a un autómata.

El autómata que surge de las manos del artesano aparece como una figura de la creación y, por otra parte, ilustra el sentimiento de poder absoluto que invade a los filósofos mecanicistas. El hombre aparece menos como un creador que como un rival del Dios mecánico. Como mucho Descartes le otorga a Dios el privilegio medido de ser un artesano más hábil que los demás:

todo cuerpo es una máquina y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que, por eso, dejen de ser máquinas. Si sólo se considera el cuerpo no hay ninguna diferencia de principio entre las máquinas fabricadas por hombres y los cuerpos vivos engendrados por Dios. La única diferencia es de perfeccionamiento y de complejidad (*Discurso del método*, p. 102).

Una "anatomía política"

Una "tecnología política del cuerpo" bien analizada por Michel Foucault prolonga la metáfora mecánica en los propios movimientos del cuerpo y racionaliza la fuerza de trabajo que el sujeto debe proporcionar, coordina en las instituciones (fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, prisiones, etc.) la yuxtaposición de los cuerpos según un cálculo que debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada por la acción emprendida. Objeto entre otros objetos caracterizados sólo, quizá, por una relatividad mayor, por el hecho de que es el cuerpo humano y, por lo tanto, es tributario de una inalienable subjetividad. El cuerpo está sometido al principio de un ordenamiento analítico que se esfuerza por no omitir ningún detalle.

En los siglos XVII y XVIII las disciplinas se imponen como "fórmulas generales de dominación" (Michel Foucault) que tendrán un próspero futuro.

El gran libro del Hombre-máquina fue escrito simultáneamente en dos registros, dice Michel Foucault, el anátomo-metafísico cuyas primeras páginas fueron escritas por Descartes y continuadas por los médicos y filósofos; el técnico-político, constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo... *El Hombre-máquina* de La Mettrie es, al mismo tiempo, una reducción materialista del alma y una teoría general del adiestramiento, en cuyo núcleo reina la noción de "docilidad" que une al cuerpo manipulable el cuerpo analizable.¹⁹

A una concepción racional del mundo, a partir de los siglos XVII y XVIII se agrega una racionalización minuciosa del cuerpo y de sus actitudes, una analítica social de su funcionamiento que inscribe la relación natural del hombre y el cuerpo en una dualidad que Marx, con la imagen de Agripa del hombre reducido a uno solo de sus miembros, utilizará con fuerza.

Descartes le proporciona garantía filosófica a la utilización instrumental del cuerpo en diversos sectores de la vida social. La metafísica que inicia con seriedad encuentra en el mundo industrial a su principal ejecutor: Taylor (y Ford), quien cumple *de facto*

¹⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 138. Remitimos a esta obra para un análisis profundo de las disciplinas.

el juicio pronunciado implícitamente por Descartes. El *analogon* de la máquina, es decir el cuerpo, se alinea con las otras máquinas de la producción, sin beneficiarse con una particular indulgencia. El cuerpo es "apéndice vivo de la máquina" con ese residuo necesario y molesto: el hombre al que encarna. Pero efectivamente, es menos el hombre que trabaja que tal segmento de sí mismo obligado a la repetición incansable de los mismos gestos. Chaplin en *Tiempos modernos* hace una crítica admirable de esta industrialización del hombre. Canguilhem, al evocar los trabajos de Georges Friedmann, comprueba que el hecho de que "los movimientos técnicos superfluos sean movimientos biológicos necesarios del animal humano a la máquina".²⁰ A pesar de sus estrechos límites y de las críticas de que fue objeto, la metáfora mecánica del cuerpo conoció una gran suerte histórica. La encontraremos con frecuencia en nuestra ruta a través de este camino sinuoso al centro de la modernidad.

Aperturas

Desde el siglo XVII se inicia una ruptura con el cuerpo en las sociedades occidentales: su posición a título de objeto entre otros objetos, sin una dignidad particular, el recurso común, a partir de esa época, a la metáfora mecánica para explicarlo, las disciplinas, las prótesis correctoras que se multiplican.²¹ Indicios entre otros que permiten adivinar la sospecha que pesa sobre el cuerpo y las voluntades dispersas para corregirlo, modificarlo, si no someterlo totalmente al mecanismo. Una fantasía implícita, imposible de formular, por supuesto, subyace: abolir el cuerpo, borrarlo pura y

simplemente; nostalgia de una condición humana que no le debería nada al cuerpo, lugar de la caída.

La técnica y la ciencia contemporáneas se inscriben en el camino de esta búsqueda que, a partir de ese momento, nunca se vio desmentida: ¿cómo hacer de ese borrador que es el cuerpo un objeto fiable, digno de procedimientos técnicos y científicos? La ciencia mantiene una relación asombrosamente ambivalente con el cuerpo: éste es su anti-modelo, aquélla lo rodea, intenta desembarazarse de él, al mismo tiempo que intenta, sin cesar, duplicarlo con sus propios medios y torpemente. Posiblemente la historia de la ciencia no sea más que la historia de las correcciones operadas sobre las insuficiencias (a su entender) del cuerpo, de las incontables tachaduras para escapar de su precariedad, de sus límites. Tentación demiúrgica de imitar, de actuar mediante la técnica sobre él. Hoy se despliega otra faceta, más evidente: la lucha contra el cuerpo despliega su estructura oculta, lo reprimido que la sostenía: el temor a la muerte. Corregir el cuerpo, hacer de él una mecánica, asociarlo con la idea de la máquina, es escapar de este plazo, borrar "la insoportable levedad del ser" (M. Kundera). El cuerpo, lugar de la muerte del hombre. ¿No era lo que se le escapaba a Descartes, cual lapsus, cuando en sus *Meditaciones* la imagen del cadáver se impone espontáneamente ante el razonamiento para nombrar su condición corporal?

Me consideré en primer término como poseyendo un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne tal como se ve en un cadáver, a la que le di el nombre de cuerpo.

Imagen tanto más perturbadora cuanto es innecesaria y, por lo tanto, insólita.

La asimilación del cuerpo al mecanismo choca con un residuo al que se ve obligada a dejar de lado, so pena de invalidarse a sí misma: el hombre. La complejidad infinita de la condición humana vinculada con la dimensión simbólica, es un límite con el que se enfrenta la analogía corriente entre el cuerpo (incluso el individuo) y la máquina. El cuerpo, confrontado con estos procedimientos de racionalización, aparece como un animal que se aloja en el corazón del ser, inaprehensible, salvo de modo provisorio y parcial. El cuerpo, vestigio multimilenario del origen no técnico del hombre.

Muchos procedimientos intentan corregir esta falta de orígenes. La asimilación mecánica del cuerpo humano, que deja, extrañamente, el espesor humano de lado, muestra la única

²⁰ Georges Canguilhem, *op.cit.*, p. 126

²¹ "En el siglo XVII la cirugía multiplica de manera decisiva los ejemplos de aparatos correctores. El nuevo pensamiento mecanicista despliega su fecundidad sobre un cuerpo convertido en máquina. El arsenal terapéutico crece bruscamente en mecanismos que, a pesar de sus engranajes rústicos y primitivos, permiten que ciertos individuos se mantengan parados, tienden a incorporar a los sujetos. Era necesario que el espacio corporal se volviera común y que se generalizara el mecanismo para que nacieran este tipo de propuestas", Georges Vigarello, "Panoplies redresseuses: jalons pour une histoire", *Traverses*, 14-15 (Panoplies du corps), 1979, p. 121; véase también, del mismo autor, *Le corps redressé*, París, Delarge, 1978.

dignidad que es posible conferirle al cuerpo en la modernidad. La admiración de los cirujanos y de los biólogos ante el cuerpo cuyos arcanos intentan penetrar, o la más cándida del profano, se traducen por medio del mismo grito: "¡Qué máquina maravillosa que es el cuerpo humano!". Ya hemos dejado de contabilizar la cantidad de obras o de capítulos que hablan de esta asimilación. Hasta el lenguaje común hizo un estereotipo de esta noción. La mejor manera de expresar actualmente la admiración que produce el cuerpo, es vincularlo con la máquina. La filosofía mecanicista le ganó, históricamente, a las otras visiones del cuerpo. La carne del hombre se presta a confusión, como si éste debiera caer de una realidad tan poco gloriosa. La metáfora mecánica aplicada al cuerpo resuena como una reparación para otorgarle al cuerpo una dignidad que no podría tener si fuese sólo un organismo.

Capítulo 4

EL CUERPO HOY...

¿Qué sucede con las representaciones del cuerpo en las sociedades occidentales? Hemos visto que el racionalismo naciente de los siglos XVI y XVII renueva totalmente los criterios de conocimiento. Lo verdadero ya no está basado en la herencia ancestral de la cultura. El saber, en parte consensuado, que está basado en las tradiciones y que es potencialmente compartido por el conjunto de la comunidad, es sustituido poco a poco por un saber de especialistas, los únicos aptos para apreciar los criterios de lo verdadero a partir de un conjunto de reglas que pretenden una validez independiente de las culturas y de la historia. El divorcio entre los saberes populares del cuerpo, aún activos en nuestros días, fundamentalmente en las tradiciones de cura, y la cultura erudita, especialmente la biomédica, es, por lo tanto, pronunciado.

El saber biomédico

Hablar del cuerpo en las sociedades occidentales contemporáneas significa referirse al saber anátomo-fisiológico en el que se apoya la medicina moderna. Y suponer un consenso en torno del saber y de las prácticas subyacentes, olvidando, como lo recuerda Georges Balandier, que "las sociedades nunca son lo que parecen ser o lo que pretenden ser; se expresan en, al menos, dos niveles: uno, superficial, presenta las estructuras 'oficiales'... el otro, profundo, permite acceder a las relaciones reales más fundamentales y a las