



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

EL CUERPO COMO ESPACIO SAGRADO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LORENA VILLANUEVA CARNOMA

TUTOR: DR. MANUEL ANTONIO LAVANIEGOS ESPEJO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MÉXICO, D. F. ABRIL 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción..... 1

Capítulo 1. El cuerpo desacralizado. Prácticas y representaciones del cuerpo en las sociedades modernas..... 10

1.1 La desacralización del cuerpo, de la fábrica del cuerpo a la *anatomización* del hombre..... 12

1.2 El dualismo cartesiano y el cuerpo máquina..... 16

1.3 La mirada médica y el saber biomédico del cuerpo..... 19

1.4 La reificación del cuerpo en la política de la supervivencia en la sociedad de consumo..... 26

1.5 La fusión con la máquina y las biotecnologías del cuerpo..... 28

1.6 El *cyborg* y el fin del cuerpo..... 36

Capítulo 2. El simbolismo sagrado del cuerpo. Prácticas y representaciones del cuerpo en las sociedades premodernas..... 45

2.1 El cosmos del hombre pre-moderno. Las relaciones macrocosmos-microcosmos..... 45

2.2 La sexualidad cósmica y el ciclo vida-muerte-renacimiento..... 49

2.3 Los saberes tradicionales del cuerpo. Simpatías, analogías y correspondencias..... 52

2.4 La impronta griega en el pensamiento judeocristiano del cuerpo.....	60
2.5 El hombre como <i>imago dei</i> y el cuerpo como templo.....	62
2.6 El cuerpo místico.....	64
Capítulo 3. Hermenéutica simbólica del cuerpo.....	70
3.1 El cuerpo y el origen de las simbolizaciones.....	70
3.2 El cuerpo como corporeidad: espacio simbólico.....	73
3.3 El simbolismo corporal y el trayecto antropológico.....	76
3.4 Mito, símbolo y contacto. Hermenéuticas instaurativas y el retorno al cuerpo.....	84
3.5 El cuerpo como espacio sagrado.....	92
Conclusiones.....	95

Introducción

El ser humano es cuerpo, presencia corporal, la experiencia *inmediata* de ser y estar en el mundo, medio-*medium* que de suyo dota de consistencia *real* nuestro existir. Hay en nuestra conciencia de las cosas una condición ‘intra-ontológica’ o ‘presupuesto corporal’: la “carne del cuerpo” es indisociable de la “carne del mundo” (M. Merleau-Ponty). Más que un conjunto de órganos, es una estructura simbólica, realidad unitaria e indivisible, nuestro rostro expresivo en el espacio-tiempo concreto que nos permite habitarlo y hacerlo propio; la corporeidad, el cuerpo vivido es nuestro espacio de la vida, territorio de “espacialidad existencial”, finito, ambigüo y cambiante, que nos abre al mundo. Para Merleau-Ponty, el cuerpo humano es el punto cero de la percepción, nos permite definir, concretar y articular nuestro ser y estar en el mundo cotidiano. Para Husserl, el cuerpo, que es lugar de intercambio entre la naturaleza y la cultura, posibilita la instalación espacio-temporal en el cosmos y es mediador de la existencia humana, del sujeto y el objeto, del mundo de la vida; significa el punto cero de todas las orientaciones.¹ Es vehículo activo de la existencia humana y la simbólica general del mundo: el simbolismo corporal está en el origen de todos los simbolismos, siendo su referente permanente; todos los mitos permanecen vinculados a la realidad corporal del ser humano y dependen del él.² Como escribe Carlos Sierra: “El cuerpo, ese singular templo del universo exaltado por Novalis, constituye el enigmático territorio desde el que se dimensiona el mundo, es decir, el tejido de relaciones

¹ Duch y Mélich, *Antropología de la vida cotidiana II. Escenarios de la corporeidad*. Trotta, Madrid, 2005, p.143

² Duch, *o.c.* p. 247

primordiales que posibilitan la vinculación con lo real a través de su capacidad de irradiar sentido (Nietzsche).”³ La corporeidad es el *escenario* simbólico de la contingencia y la experiencia humana, su espacio teatral de representaciones, vínculos y máscaras, zona de “visibilidad de lo invisible”, ámbito de contactos entre lo exterior y lo interior, la alteridad y la mismidad.⁴ Es lugar y fuente de identificaciones y extrañamientos, de límites y posibilidades del proyecto personal; “potencia siempre elusiva”, se abre necesariamente a “infinitud de órdenes metafóricos”; su matriz somática está modelada por procesos de simbolización y colonización, dando lugar a hábitos, códigos o *ethe* orientadores de su pulsionalidad o sensibilidad, que sin embargo, no pueden domesticar por completo sus potencialidades, latencias y reminiscencias primordiales.

Las representaciones del cuerpo son polisémicas, y cada cultura configura los sentidos corporales según su visión del mundo, por lo que su interpretación debe ser interdisciplinar, participar de los aportes de la medicina, la filosofía y la antropología, entre otras. Para hablar de la sacralidad del cuerpo o del cuerpo como espacio sagrado, es necesario indagar en el fenómeno concreto de la religiosidad humana, aún en una civilización en la que el sentido del mundo como un cosmos sagrado ha sido desplazado. El sujeto contemporáneo occidental que vive de cierto modo escindido del mundo, del otro y de sí mismo, en un mundo desacralizado y nihilizado, donde se restan los valores ontológicos y se extienden los efectos del sin-sentido. En la era tecno-científica actual, el hombre tiende a comprender el fenómeno vital de manera mecanicista, instrumental y depredadora, donde lo orgánico se reduce a lo inorgánico como estrategia de dominación de la naturaleza y del cuerpo mismo;

³ Carlos Hugo Sierra Hernando *Cuerpo*, en A.A.V.V. “Diccionario de la existencia”, Ed. A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, Barcelona, Anthropos/UNAM, 2006 p. 112

⁴ *Ibid*, p. 255

su manipulación conlleva implicaciones éticas, políticas y culturales, como lo han sido las crisis ambientales y sociales que en los siglos XX y XXI han puesto al mundo en situación de alto riesgo. En este contexto, acudimos a la Hermenéutica Simbólica, que ha sumado a la Filosofía de la Religión una perspectiva desde la cual se puede abordar la crisis de nuestro tiempo como crisis *espiritual* y apuntar a una “ética de la especie” (Habermas) que pueda articular nuestra sensibilidad moral con mensajes universalmente accesibles mediante una Antropología filosófica más compleja e integral, centrada en la comprensión del hombre como ser simbólico y religioso.

A través de la categoría del ‘cuerpo humano’ pretendo en este trabajo, atravesar el análisis del hombre del *extremo contemporáneo* y contrastarlo con la concepción del hombre *tradicional* o *cósmico*; re-pensando el papel de *lo sagrado*, del mito, el símbolo y la intuición, en los principales debates de las Ciencias Humanas, para la construcción de un discurso filosófico que los inserte como dimensiones constitutivas, fundantes, del *Ánthropos* que son.

El utilitarismo nos ha llevado a la pérdida de la visión de conjunto; el desencantamiento de la naturaleza y la despersonalización del mundo resultó en una visión técnica del cuerpo humano. Hoy el cuerpo es territorio de consumo y de nuevas patologías sociales, incluso la ‘autopercepción’ de los procesos corporales se encuentra en crisis. El desgaste, el envejecimiento, la enfermedad o el dolor, se han vuelto insoportables y solitarios, se realizan grandes esfuerzos para modificar la condición humana mediante un sinnúmero de increíbles intervenciones técnicas del cuerpo, desde lo mecánico hasta lo genético y, sin embargo, la degradación existencial se acrecienta. El mejor conocimiento del cuerpo y de sus procesos nos ha servido también para crear desigualdad, armas más eficaces, mejores

métodos de destrucción o de tortura. El miedo, la angustia y la ansiedad del hombre contemporáneo le impiden su conciliación con el cuerpo, más aún, con la vida, sentirse acogido en un cosmos del que forma parte. Cada vez más seres humanos se habitúan a acotar la corporalidad de su experiencia del mundo a un “sistema de órganos fisiológicos autorregulado”, que en momentos de crisis o “disfuncionalidad” requiere de estrategias de intervención médico-clínicas especializadas, para, por medio de atinados ajustes técnicos, restablecer su “rendimiento normal”; sin embargo, esta imagen del cuerpo, tan generalizada en nuestros días que se la vive como “natural” y “objetiva”, se fue abriendo paso en el ámbito del desarrollo de la civilización occidental, construyéndose paulatinamente el *cuerpo-máquina* como la imagen adecuada al nuevo sujeto moderno.

En el primer capítulo, abordaré algunos hitos significativos del proceso de constitución del cuerpo maquínico, no pretendiendo realizar una reconstrucción histórica exhaustiva, sino básicamente entresacar ciertas claves genealógicas que nos permitan interpretar y comprender algunos de los desplazamientos esenciales de la figura moderna del cuerpo-máquina que se construye en un nuevo *paradigma epistémico e histórico-ontológico* (códigos de ‘visibilidad’ e ‘inteligibilidad’, organizadores de un *saber/poder*: Michel Foucault). Se hace una revisión del cuerpo moderno, el estado actual del cuerpo, que recorre una amplia gama de significaciones (representaciones) y prácticas ambiguas; es un objeto denigrado, despreciado, negado, por un lado, y por otro, es agrandado, exaltado, seducido; el cuerpo, como el resto de la materia viva, está desencantado, banalizado y colonizado, se produce y se reproduce industrialmente. La concepción moderna del cuerpo en las sociedades occidentales, codificada de modo individualista, es resultado del proceso de desacralización que han sufrido las diferentes modalidades de vida y la entronización de las antropologías dualistas que han roto los lazos tradicionales entre la persona, la sociedad,

la naturaleza y lo trascendente. En el mundo griego hay una sospecha dirigida al cuerpo, Empédocles, Pitágoras, Platón, los gnósticos, lo entienden como tumba del alma, en un contexto en el que el mundo sensible es obra de un demiurgo, una degradación de las formas perfectas. A partir del Renacimiento, el individuo se vuelve más racional, su cuerpo es la frontera con el otro. El cuerpo a lo largo del siglo veinte, fue banalizado al extremo, se utilizó como instrumento de dominio y coerción y como mercancía; hoy todo el cuerpo humano es comerciable. Se le entiende bajo la metáfora de la máquina, racionalizado a partir de las prácticas anatómico-fisiológicas y dualistas de las ciencias y técnicas médicas basadas en la desarticulación que lo vacía de su misterio: al abrirlo en el quirófano pasó a institucionalizarse. El cuerpo se abre epidérmicamente al interior, se *anatomiza*, paradójicamente cerrándose al todo; se le trata como una realidad signífica: la corporeidad humana ya no remite a nada más que a sí misma, porque ya no representa un vínculo con la comunidad o con el cosmos, se disocia incluso de la persona a la que encarna, transmutada en una máquina a la que se gestiona bajo una lógica funcional y mercantil, como todo lo vivo. La realidad corporal que se entiende bajo el modelo disciplinario de objetualización o cosificación por la 'mirada clínica' (Foucault), está pasando a ser, con la posmodernidad, una realidad obsoleta y superable: las fronteras de la carne con la máquina se diluyen y ya se proyecta su desaparición, una existencia virtual, liberada de la organicidad contingente de la naturaleza y genéticamente optimizada (en las perspectivas posthumanistas y tecnofílicas radicales). Es un objeto más: una máquina que, sin embargo, no está a la altura de los artefactos fabricados por el hombre (Anders, 2011). Así, el hombre lucha por la perfección, ir más allá de sus propios límites, aprovechando la maleabilidad de la vida, que permite intervenir lo orgánico para vencer su finitud, hoy la ciencia trabaja para reconstruir e incluso desaparecer el cuerpo, después de librarlo de la enfermedad, el dolor y la muerte.

Se tiene delante “el tiempo del fin del cuerpo,” un tiempo en que sea posible vencer la idea esencialista de la condición humana como necesariamente corpórea, de que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga su ser en el mundo. Pero la corporeidad constituye una esencia básica, una condición fundamental de lo humano y de su *eticidad* que no conviene eliminar, so pena de las presentes y futuras atrocidades producidas inhumanamente sobre su cuerpo/psique, sobre el de los otros hombres y los seres vivientes que conforman su entorno planetario.

Por otro lado, en alto contraste, existe una concepción del cuerpo como microcosmos (*compendio del ser*) en el hombre *pre-moderno*. El *homo religiosus* de las sociedades tradicionales vive en un mundo que es íntegramente experimentado como un organismo vivo y sagrado, concibiéndolo como la unidad indisociada de cosmos-comunidad-individuo, por lo que el cuerpo no es más una frontera que un espacio de relación, la persona en su totalidad, abierta al cosmos y a la comunidad. El hombre se percibe como parte del todo, está religado, enlazado en un tejido simbólico del que es corresponsable y copartícipe. Reconoce en él correspondencias y analogías mediando entre los ritmos cósmicos y corporales, referentes de todo simbolismo; el fenómeno religioso y cultural tiene raíces corporales, y los saberes y técnicas del cuerpo tienen lugar en el tejido simbólico que articula su existencia. Además, establece en el complejo templo-casa-cuerpo-cosmos, el contexto en el que el cuerpo es captado, elaborado, proyectado y escenificado como un espacio sagrado y comunicado con la totalidad, el cuerpo puede ser casa de dios, recinto del alma y *Axis mundi*; enlace entre lo inmanente y lo trascendente, lugar donde se encuentra lo finito con lo infinito, lo eterno en lo efímero, lo masculino con lo femenino, el bien con el mal, dios con el hombre. El cristianismo incluso, concibe el fenómeno de la *Encarnación*

como una entrada corporal de Dios en la trama humana, y la doctrina de la Resurrección reivindica las antropologías que conciben al hombre como un todo unitario. En el Renacimiento europeo se entendió el acceso al absoluto mediante la naturaleza, por la concepción de la unidad Dios-mundo y se buscó la coincidencia con el *Anima mundi*, divinidad y principio orgánico del universo. En muchas tradiciones místicas, lo corporal es medio de transformación, acceso a lo Uno, es sede de un poder divino susceptible de activarse, el cuerpo es cuerpo de la deidad. Es el cuerpo que será explorado en el segundo capítulo.

Sin embargo, el 'teos' queda fuera en el triunfo de la civilización global, los dioses han muerto y en el mismo movimiento, la imaginación, el cuerpo, la vida, lo femenino, el mal y la muerte, han pasado, una vez más, del lado de lo reprimido, generando vacíos morales y angustias difusas y proyectándose en forma de violencia. La crisis de las instituciones religiosas tradicionales dificulta los cambios de conciencia que exige la sociedad global, y a la vez ha permitido la proliferación de discursos emergentes con los que se intentan llenar estos vacíos y re-significar viejos valores; el recurso creciente a las religiosidades posmodernas o a las *medicinas blandas*, por ejemplo, manifiesta esa *hambre de alma* que es parte de una *anemia simbólica*.

Por ello, este trabajo pretende dar cuenta del cuerpo como símbolo y de la articulación que ofrecen para esta territorialidad el mito y el pensamiento religioso, mediante una Hermenéutica simbólica, apoyada en algunos autores del Círculo de Eranos. En el tercer capítulo, trato de orientar mediante el recurso a la *Imaginación Simbólica* (Gilbert Durand) y la *Logomítica* (Lluís Duch), ciertas propuestas de las hermenéuticas instaurativas que proporcionen pedagogías eficientes y sugieran nuevas formas morales y políticas que resuelvan las contradicciones a las que hemos arribado, a falta de cosmologías efectivas que

den sentido a nuestra existencia. El cambio que tiene que hacer el hombre en su conciencia, lo han simbolizado los mitos desde siempre; la imagen, el símbolo y el mito, que tienen alcances transhistóricos, porque proyectan una forma social y existencial de estar en el mundo y nos ponen en contacto con nuestra propia interioridad; su eficacia pasa necesariamente por la individualidad, por el cuerpo y la emocionalidad, el otro y lo trascendente: *funcionamos como ha funcionado el hombre de todos los tiempos y lugares*.⁵

El cuerpo como estructura simbólica es una realidad ambigua pero unitaria y lo “espiritual” es, a la vez, corporal; hay que atender la corporeidad cotidiana como esencia de la vida, cuya fragilidad requiere de límites a nuestro dominio, de ahí la necesidad de conectar con el cuerpo, con lo reprimido de él, enlazarlo con el mundo, con nuestra organicidad, articulada en conocimiento interior. Dice Bergson que el abandono de las energías intuitivas es lo que nos impide avanzar; pues las intuiciones son centrales para representarnos en unidad el impulso vital y sobrevivir en una comprensión radical de nuestro ser más íntimo, aprehender el movimiento interior de la vida (*la mecánica llama a la mística*). Las experiencias vitales empáticas permiten vínculos profundos con otras formas de vida, y con la vida misma como valor universal; no basta la vía psicológica; el crecimiento psíquico está entrelazado con el crecimiento orgánico y se construye religiosamente. El mito transforma la psicología individual en metafísica y transita por lo ecológico: el paso del yo al sí mismo es el paso de lo psicológico a lo religioso, *religare* es entrar al tejido del ser, notar cómo en la vida de un individuo se resume la vida del universo, es relación con lo irreductible, lo que trasciende la condición humana y limita su devastadora arrogancia antropocéntrica.

⁵ Jung, C. *Aion, contribución a los símbolos del sí mismo*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 39-40

Así, el objetivo de este trabajo, es desarrollar un discurso que mediante la perspectiva del hombre como realidad simbólica, nos permita recuperar el valor del cuerpo y de la vida, y apuntalar el lugar del mito y el pensamiento religioso en los debates de la filosofía contemporánea.

Agradezco profundamente al Programa de Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, sus cursos, seminarios y profesores, por la formación académica de excelencia que ofrece, a la cual me abrieron las puertas y por el apoyo que recibí en la elaboración de este proyecto. De igual manera, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que financió mis estudios de Maestría de tiempo completo, y a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, (DGAPA), por la beca que recibí para la obtención del grado por parte de su Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, PAPIIT, Proyecto IT400212: “Hermenéutica e Historia del Mito. El mito en la música contemporánea”.

I. El cuerpo desacralizado. Prácticas y representaciones del cuerpo en las sociedades modernas

¿Todo es posible? ¿Todo lo posible es deseable?
¿Todo lo deseable está permitido?
¿Para quién y para qué?
Georges Canguilhem

En la Europa Medieval, el imaginario corporal estuvo alimentado de concepciones complementarias. En Europa del norte, una persona mantenía su identidad hasta la descomposición natural de su cadáver, un cuerpo era un hombre digno, inviolable inclusive a pesar de estar muerto. En Italia, el cuerpo muerto, en cambio, era un objeto inanimado. Entre los siglos XII y XIII, se abrían cadáveres para facilitar su transportación a la sepultura, embalsamarlos, establecer las causas de la muerte, justificar procesos de canonización u obtener reliquias de los cuerpos de los santos⁶. El imaginario colectivo de la impureza del cadáver, la identidad de la persona y el cuerpo, la integridad del cuerpo para la vida eterna, o la sacralidad del cuerpo como templo, alimentaron la resistencia popular a las disecciones y autopsias,⁷ aunque la recepción de la medicina greco-árabe incrementó

⁶ Ver por ejemplo de Katharine Park, *The life of the corpse: division and dissection in Late Medieval Europe*. The Journal of the history of Medicine and Allied Sciences, No. 50, 1995, Joseph Ziegler *Practitioners and saints: medical men in canonization processes in the thirteenth to fifteenth centuries*, Social History of medicine, No. 12, 1999, cit. Rafael Mandresí, *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en occidente*. Universidad Iberoamericana, 2012 (Montevideo, 1966)

⁷ Véase Heinrich Von Staden, *The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece*. Journal of the History of Medicine and Allied Sciences No. 62, 1992. En Alemania, Inglaterra o Francia fueron muy escasas antes del siglo XV (Park 1995, o.c.). Se menciona explícitamente una autopsia en unas crónicas de 1286, O'Neil, Ynez Violé *Innocent III and the evolution of anatomy*” Medical History, núm. 20, 1976, cit. Mandresí 2012, o.c. p. 48, y uso de cadáveres en un manual de disección (Mondino de Liuzzi en 1313, *Anathomia*) Ernest Wickersheimer (ed) *Anatomies de Mondino deiLuzzi et de Guido de Vigevano*, Ginebra, Slatkine, 1977.

para el siglo XIII el interés por la investigación anatómica.⁸ Bonifacio VIII, que se oponía a la división del cuerpo, bajo la creencia de que la resurrección se da a través de ese mismo cuerpo al que había que respetar, emitió un decreto, la *Detestande feritatis*, según la cual los cirujanos debían obtener privilegio pontifical para abrir cadáveres incluso con fines de estudio.⁹ A finales del siglo, en las universidades de Padua, Salerno y Bolonia, los médicos ya enseñaban la anatomía y la fisiología humana exponiendo los textos galénicos, luego guiaban a un cirujano en la disección de un cadáver humano, para confirmar las lecciones. Aún la jerarquía académica y social de quienes manipulaban el cuerpo enfermo, dependía de cierta distancia atávica a la “carne”, pero ya se estaba desarrollando una manera especial de explorar el cuerpo; la curiosidad anatómica y la disección empezaban a considerarse necesarias e irían desatando todo un acontecimiento epistemológico y ético de consecuencias socio-culturales más allá de la restructuración de las ciencias médicas. Para Grmek y Bernabeo, en ese último ámbito, “lo que se oponía al desarrollo de la anatomía era (...) la orientación de la medicina hacia una fisiología de los humores, las dificultades técnicas de la disección y sobre todo, el inmenso respeto por el saber clásico.”¹⁰ El cuerpo

⁸ Bien conocido el papel de las traducciones de los textos médicos greco-árabes al latín, entre ellas, las de Constantino el Africano o Gerardo de Cremona, que tradujeron el *Canon* de Avicena, el *Colliget* de Averroes y otros tratados hipocráticos y galénicos: Jacquart y Micheau *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, París, Maissonneuve et Larose, 1990, Siraisi, N. *Medieval and Early Renaissance Medicine, an introduction to knowledge and practice*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

⁹ Brown, E. *Death and the human body in the Latter Middle Ages. The legislation of Boniface VIII on the division of the corpse*. Viator, Vol. 12, Brepols Publishers, 1981.

¹⁰ Grmek, M. “La Machine du corps” en Mirko D. Grmek (ed) *Histoire de la pensée médicale en Occident 2: De la Renaissance aux Lumières*, París, Seuil, 1997, cit. Mandresi o.c. Celso, en su *De medicina libri octo* indica que Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Cos, de la secta médica de los Dogmáticos, realizaban investigaciones anatómicas en el siglo III a.C., sin embargo, no era la escuela del pensamiento médico más preminente en Alejandría; los Empíricos refutaron la utilidad de las disecciones (no se puede conocer al hombre vivo con base en el hombre muerto). Después de Herófilo, no hay noticia de cirugías hasta el siglo XI. A partir de aquí hubo disecciones en situaciones cada vez más diversas, hasta alcanzar el ámbito público del espectáculo. (Mandresi 2012; 54, 63, 64, 175, Romero, R. *Andreas Vesalius, fundador de la anatomía moderna*. Int., J. Morphol., 25(4), 2007, LeBreton, *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 48)

indivisible y ligado a la influencia de los astros o regulado por equilibrios humorales, fue perdiendo su vigencia hasta que fue desplazado por el mecanicismo del siglo XVII.

1.1 La desacralización del cuerpo, de la fábrica del cuerpo a la anatomización del hombre

Andreas Vesalius, anatomista flamenco, médico de Carlos V, ha sido reconocido como la figura emblemática de la “anatomización” del hombre y la concepción moderna de la medicina, fundador de un saber empírico, fisiológico-racional y visual del cuerpo. Vesalio, que abría los cadáveres él mismo, convirtió la disección en la parte principal de su clase de anatomía, destacando el método empírico como única fuente confiable.¹¹ Su tratado de anatomía moderna, conocido como *La Fábrica del cuerpo (Humani Corporis Fabrica)* se publicó en 1543. Basado en observaciones directas, es un libro científico riguroso que discute la morfología tradicional.¹² Expone la estructura completa del cuerpo y sus órganos como una edificación estática, arquitectónica, una "fábrica" o edificio. Contiene más de trescientos grabados hechos por pintores del taller de Tiziano, todos de gran precisión y

¹¹ Aún había escasez de cuerpos porque según Benedetti, los cadáveres tenían que ser de personas desconocidas, criminales o extranjeros, “para no perjudicar a los vecinos ni provocar la vergüenza de parientes y amigos” (Benedetti *Historia corporis humani sive anatomice*, Venecia, Bernardino Guerralda, 1502. Giovanna Ferrari (ed), Florencia, Guinti, 1998), además sólo se conseguían uno o dos durante el invierno, y no duraban lo suficiente. También había hostilidad popular hacia los anatomistas, porque muchos trabajaban clandestinamente y con poca higiene, además de que no respetaban a los muertos, y habían propiciado un mercado negro de cadáveres, indica Peter Linebaugh, *The Tyburn Riot Against Surgeons*, en Douglas Hay *et al*, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, London, Allen Lane, 1975 cit. Mandresi *o.c.* p. 184. Katharine Park, *The life of the corpse... op.cit* 111- 132, 107.

¹² “*Andrea Vesalii, Bruxellensis, Scholae Medicorum Patauinae professoris, de Humani Corporis Fabrica Libri Septem*” Corrigió a Galeno, que se basaba en la disección de monos y otros animales, reinterpretándolo pero desde Galeno mismo, incluso dice en su prólogo que “identificar errores es proceder como él”, pues el mismo Galeno se corrige entre una obra y otra, ver Galeno, *De l'utilité des parties du corps II.3*, cit. Charles Daremberg (ed) *Euvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, t. I, Paris, Bailliere, 1854 p. 174, cit Mandresi *o.c.* p.92.

calidad artística, muy superiores a los de los atlas anatómicos de la época.¹³ El orden de descripción que sigue Vesalio, no era el orden de la disección, siguiendo un orden de descomposición del cuerpo, que consistía en comenzar por el vientre inferior por cuestiones prácticas y por el criterio de perfección creciente.¹⁴ La lectura del texto, como la del cuerpo, se efectuaba desde la superficie hacia el interior.¹⁵ Vesalio, en cambio, sigue el orden de composición del cuerpo, expone primero los sistemas que fundamentan la estructura corporal (huesos y cartílagos, ligamentos y músculos), la ordenación es bizantina (*capite ad calcem*) pero topográfica y espacial; que se pretende puramente fisiológica, científica, sin recurrir a simbolismos. Luego trata los sistemas conectivos: corazón y vasos sanguíneos, venas, arterias y sistema nervioso, lugar intermedio entre las partes arquitectónicas y los sistemas de la *facultas vitalis*, seguido de la morfología de los órganos de la nutrición, reproducción y generación: los órganos del tórax, cerebro y órganos de los sentidos.¹⁶ Son las primeras descripciones válidas de ciertos órganos y tejidos, aunque desconoce algunas estructuras y el enfoque sigue siendo galénico.

¹³ Para el Siglo XVI, los anatomistas son como geógrafos y cartógrafos que describen el territorio recién descubierto del cuerpo, además, nombran sus partes y lo representan a manera de Atlas; el “Atlas Anatómico”. Las ilustraciones anatómicas permiten observar ese interior en cualquier momento que se requiera.

¹⁴ Porque sus partes se pudren primero, y porque cuanto menos noble y perfecta es una parte, “más bajo es el lugar que le está reservado en el orden de la naturaleza (...)” (Wickersheimer, *op.cit.* p 8, cit. Mandressi *o.c.* p.133).

¹⁵ Así lo exponía el plan de la *Anathomia* de Mondino (1475) que influyó sobre varias generaciones de anatomistas. (Mandressi *o.c.* p. 129) Otros que también siguieron el orden de la disección fueron Alessandro Benedetti, en su *Historia corporis humani sive Anatomice* (1497) y Gabriele Zerbi, *Liber anathomiae*, (1502).

¹⁶ Romero, *op.cit.*, Charles Estienne enuncia el principio de composición: “Hemos decidido seguir el orden de la naturaleza como si tuviésemos que componer un cuerpo (...)comenzando por los huesos como fundamentos del cuerpo y siguiendo hasta el cuero exterior” (Estienne, Charles, *La dissection des parties du corps humain divisée en trois livres, faictz par Charles Estienne docteur en Medecine: avec les figures & declaration des incisions, composees par Estienne de la Riveiere Chirurgien*, París, Simon de Colines, 1546 p. 7), este orden también fue adoptado entre otros, por Avicena, en el libro III del *Canon*. Dice Vesalio: “He seguido a Galeno, cuya opinión es que después de haber recorrido la historia natural de los músculos, se debe pasar al estudio anatómico de las venas, arterias, nervios y por ultimo las vísceras” (Vesalio, *De Humani corporis fabrica*, Prefacio). Porque, dice Galeno, los huesos sostienen el cuerpo y de ellos depende su forma, como los muros en las casas. (Vesalio, p. I).

El cuerpo como *fábrica*, atiende a la connotación arquitectónica del término latín, como un edificio de estructura perfecta: Vesalio apoyó su arquitectura corporal en el tratado *De Architectura* de Vitrubio (siglo I a.C.), que fue punto de partida para quienes buscaron demostrar las coimplicaciones entre el cuerpo y la arquitectura, donde el cuerpo humano puede ser la máxima obra de arte, la obra más perfecta del *obrero inimitable*, modelo de las proporciones arquitectónicas “armónicas” (media articulación equilibrada entre las partes y el todo).¹⁷ El frontispicio de la obra de Vesalio es una escena del “teatro anatómico”, una estructura desacralizada en la que se monta un cuerpo abierto rodeado de observadores; un teatro en el que vuelve a ocurrir la *anagnórisis* del cuerpo, y la *kátharsis* del espectador: sobre la mesa de disección yace la condición humana.¹⁸

En Vesalio, la iconografía anatómica conlleva una estética y una narrativa, los personajes anatomizados muestran actitud y expresiones de sufrimiento, David LeBreton considera que manifiestan un debate interno entre el inconsciente personal y cultural del anatomista, entre su tenaz curiosidad por el interior del cuerpo y la gravedad de la tradición sobre la integridad humana que el cuerpo lleva incorporada, pues los cuerpos desollados siguen siendo hombres. “Reducido al estado de cuerpo, el desollado no deja de manifestar a través de la humanidad de su pose [...] un anclaje social que sigue intacto: es un hombre bajo una

¹⁷ Schultz, Bernard, *Art and Anatomy in Renaissance Italy*, Ann Arbor (Michigan) UNI Research Press, 1985, p 40, cit Mandressi p. 143. Como el *hombre vitrubiano* de Da Vinci, inscrito en el círculo y el cuadrado, de proporciones perfectas. Vesalio también recurre al equilibrio de proporciones al elegir el cuerpo a anatomizar; dice en el capítulo XIX de su *Fábrica* que remite a lo dicho por Galeno acerca de la estatua del *Doríforo* de Policlete (tenida por el Canon plástico-anatómico por excelencia) “en virtud de que posee la *symmetria*, la relación más exacta de todas las partes las unas relativamente a las otras”; los cuerpos que se alejan mucho del canon humano pueden confundir a los estudiantes. Así también se constituye una anatomía patológica a partir de un cuerpo que se desvía de la anatomía normal, la cual va de la variabilidad de los cuerpos, a lo monstruoso, dice Mandressi, *o.c.* p. 146.

¹⁸ En el primer capítulo de la *Historia corporis humani sive Anatomice*, de Alessandro Benedetti (Venecia, Bernardino Guerralda, 1502; Giovanna Ferrari (Ed.), Florencia, Giunti, 1998) se expone una descripción detallada de los teatros anatómicos, que se erigen en favor de la vista: su función es mostrar el cuerpo. Ver Mandressi *o.c.* p.102-104. En algunos países protestantes, las mesas de disección se llegaron a poner en el lugar del altar de las capillas, según Heckscher, W. *Rembrandt's Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp: an Iconological Study*, New York University Press, 1958, p 114-115.

mirada”.¹⁹ Finalmente, el saber anatómico instaura un cuerpo autónomo; el cuerpo que se abre va a pasar a ser un *cuerpo-cosa* que se cierra al cosmos porque sólo remite a sí mismo. No sólo la medicina, también la pintura occidental nutrió y se dejó nutrir por la “perspectiva anatómica” del cuerpo humano. La anatomía ya era indispensable en la enseñanza de la pintura y la escultura, sobre todo a partir del Renacimiento y en el siglo XVIII las academias de *Beaux Arts* la confirman como disciplina obligatoria: comprender la estructura corporal para representar la figura humana con mayor exactitud.²⁰

Desde las páginas de la *Encyclopedie*, de 1751, Diderot habla de la necesidad de donar el cuerpo a la ciencia, en una sociedad civilizada, propone generalizar la apertura de cadáveres para perfeccionar la medicina. La utilidad de los conocimientos anatómicos es universal, incluso la práctica de “vivisecciones” humanas (intervenciones operadas en cuerpos vivos, comúnmente sin anestesia). En la entrada de *Cadáver* sugiere que antes de ser ejecutado, un condenado a muerte pueda optar por contribuir al progreso de la medicina sometiéndose a transfusiones, mutilaciones y otros experimentos.²¹ Es el Siglo de las Luces francés, XVIII, expropiando el cuerpo y subordinando ciertos valores esenciales al interés

¹⁹ LeBreton, 1990, *o.c.* p. 53. En autores posteriores, el desollado se levantaba su propia piel con actitud despreocupada.

²⁰ El frontispicio del tratado de Vesalio muestra un escorzo como el del tratado de Durero sobre las proporciones corporales, o como el Cristo de Mantegna (1500, apex.), seguramente inspirado en las disecciones de la época, como lo está la *Lección de Anatomía del Doctor Tulp*, de Rembrandt (1632). Ya Da Vinci (1452-1519) dibujaba y describía en sus láminas el interior del cuerpo muerto, el útero y el feto, músculos, órganos, con la misma perspectiva de imaginación visual distanciada con la que diseñaba sus máquinas: “He anatomizado más de diez cuerpos humanos”, escribe Leonardo, cit. Ihde, D. *Bodies in Technology*. University of Minnesota, Minneapolis 2001, p. 55. “El plan del cuerpo humano te será expuesto como si tuvieras delante de ti al hombre verdadero”, dice sobre su proyecto anatómico, donde también menciona que el ojo es el instrumento del saber en anatomía (MacCrudy, E. (ed.), *The Notebooks of Leonardo da Vinci, I*. Londres, Jonathan Cape, 1948). Masaccio (1401-1428), Donatello (1386-1466) se han llegado a considerar artistas pioneros en la actividad anatómica. Ya Alberti, con su teoría de la figura humana, dice en *De pictura* (1435): “al pintar un desnudo[...] es necesario disponer primero los huesos y los músculos que recubren ligeramente de carne y de piel de manera que se comprenda sin dificultad donde están los músculos.” Alberti, tr. de Jean-Louis Schefer, París Macula, 1992, p 161. Miguel Ángel también tuvo grandes conocimientos de la estructura ósea, véase *Vie de Michelangelo Buonarroti écrite par Ascanio Condivi, son disciple* (1553) tr. Bernard Faguet, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 1997.

²¹ Diderot, D. *Encyclopedie*, art. “Cadavre”, “Anatomie” en *Euvres*, Laurent Versini (ed.), París, Robert Laffont, 1994 pp 1315-1316, 409-411.

general.²² Algunos años después de la *Fábrica*, la anatomía se convertía en una metáfora más amplia en la cultura. No sólo era una ciencia del hombre, también un modo de proceder del conocimiento, la resolución o disección, análisis, corte, división, descomposición artificial de algo para conocer y manipular las partes que lo componen. Anatomizar era exponer una verdad debajo de lo superficial y lo aparente, devaluado como falso y engañoso. Ya Francis Bacon se basaba en la metáfora anatómica para significar los principios de la “ciencia experimental”, el acceso a la naturaleza “tal como es” se logra por el camino de la disección sistemática del mundo.

1.2 El dualismo cartesiano y el cuerpo máquina

El cuerpo moderno es una invención del individualismo occidental moderno; paralelamente a la desacralización de la vida y la naturaleza, la pérdida del arraigo holista tradicional se manifiesta en la ruptura del sujeto consigo mismo, con el resto de la comunidad, y con el resto del cosmos. Para esta emergente *Weltanschauung*, el hombre no es su cuerpo, sino su pensamiento racional (*Homo sapiens*), el individuo sólo es singular en la medida en que es autosuficiente, es decir, independiente de los otros (individualismo) y del universo.²³ Durante el siglo XVII se va imponiendo la idea de que el cuerpo es una frontera bastante precisa, “clara y distinta” entre una persona y otra, de la que el rostro sería su parte más singular²⁴. Esta diferenciación o escisión ontológica y epistemológica entre el

²² Es importante observar que análogos argumentos de “interés general (o estatal)” serán esgrimidos para los experimentos realizados en los campos de concentración en los siglos XX y XXI sobre prisioneros, una vez reducidos a la condición de “sub-hombres”.

²³ En la concepción de *tener* un cuerpo en vez de *serlo*, promovida por la estructura social individualista y no comunitaria, se disuelven las analogías y correspondencias entre el hombre y el resto de la naturaleza. Durkheim y Mauss notan cómo el cuerpo como factor de individuación implica un distanciamiento del cuerpo social, impuesto por la *Weltanschauung* occidental en un proceso conjunto de evangelización y capitalismo.

²⁴ LeBreton, 1990, *o.c.*, Altuna, B. *Una historia moral del rostro*. Pre-Textos, Madrid, 2011.

hombre y su cuerpo, se evidencia en el dualismo cartesiano que separa al alma del cuerpo, privilegiando el alma (*res cogitans*) y dejando un cuerpo autónomo desvalorizado (*res extensa*), sin poder pensar siquiera en una realidad ambigua. El modelo de la mecanización del mundo, que triunfa en el siglo XVI, explica todo en términos de materia y movimiento.²⁵ Escribe Descartes en la *Sexta Meditación*: “Soy una cosa que piensa... Mi alma por la que soy lo que soy es distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él. Lo racional no es categoría del cuerpo sino del alma... La máquina corporal reductible a su extensión, convive con un alma que adquiere sentido al pensar... la facultad de pensar es independiente del cuerpo... no soy de ningún modo este ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano”. Luego, “me consideré en primer término como poseyendo un rostro, manos, brazos y toda esta maquinaria compuesta de huesos y carne tal como se ve en un cadáver, a la que le di el nombre de cuerpo [...] además de esto, consideré que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba y relacioné todas estas acciones con el alma”.²⁶ El individuo urbano moderno toma conciencia de sí, pero como *Cogito*, dejando desvalorado al cuerpo y a todas sus manifestaciones sensibles y emocionales, como un *cuerpo-cosa*, listo para su utilización instrumental por las regulaciones de la razón.

En el contexto de la filosofía mecanicista el cuerpo participa de la representación euclidiana del universo infinito de Copérnico y Galileo, un universo matemático y geométrico

²⁵ Paolo Rossi, *Les philosophes et les machines, 1400-1700* París PUF, 1996, p. 145. El modelo hidráulico de Fabrizi inspiró a su discípulo William Harvey, que en su teoría de la circulación de la sangre *Exercitatio anatómica motu cordis et sanguinis in animalibus*, (Francfort, G. Fitzer, 1628) hablaba de la presión de la sangre, de válvulas, del corazón como bomba. Para Dionis “la mecánica de que se ha servido la naturaleza al fabricar el corazón y las arterias es tan bella que ha sido el modelo de las máquinas más útiles y más industriales que el hombre ha inventado. (Dionis, P. *L'anatomie de l'homme, suivant la circulation du sang, et les dernières découvertes, démontrées au Jardin royal*, 4ª ed., París, Laurent d'Houry, 1705 (1690) p 677). La mecanización del cuerpo empieza con el lenguaje, que ya trata a sus partes como piezas.

²⁶ Descartes, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Colección Austral. Espasa-Calpe Mexicana. México 1978, p.139-148

codificado en fórmulas para cuyo conocimiento el cuerpo, impregnado de *pathos*, es sólo un obstáculo; la percepción sensorial y la imaginación son engañosos porque el hombre es sustancialmente su inteligencia, y el mundo es inteligible para su sometimiento; la racionalidad moderna se funda en esta ruptura de los sentidos y las pasiones respecto de la realidad lógico-matemática conceptualizada. Para Descartes, la naturaleza se descifra con los ojos del alma y no del cuerpo, y la razón debe controlar las pasiones, que son meros efectos del cuerpo. El mundo ya no es un organismo vivo, sino una máquina regulada por un dios mecánico, es una cosa indiferente, vacía y anónima, la vida se piensa como simple materia movida por un impulso exterior sobre un espacio geométrico y un tiempo cuantitativamente espacializado, como los objetos fabricados.²⁷ El hombre también se agota en leyes previsibles y recurrentes, se le estudia y se le modifica bajo el modelo de las ciencias exactas, se le posee y utiliza como al resto de la naturaleza, un juguete mecánico (Robert Lenoble), del que tiene cada vez mejor control. El cuerpo se banaliza, se vacía de sentido para ser manipulado y racionalizado como materia inerte, para disminuir sus defectos o irregularidades. El *Tratado del hombre* de Descartes lo considera “como un reloj compuesto por ruedas y contrapesos”.²⁸ Cien años después de Descartes, Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) da un paso más, expone en *El hombre máquina* (1747) una perspectiva totalmente materialista. Opina que fue erróneo considerar al hombre compuesto de dos sustancias distintas, porque para él, todas las facultades del alma dependen únicamente de la organización del cerebro y de todo el cuerpo, que no son otra cosa sino partes de esa organización misma; queda pues, reducido a una estructura en movimiento, un

²⁷ *Ibid*, p. 58-63. En la quinta parte, expone su teoría del animal-máquina; el animal es una especie de autómeta, sin alma ni pensamiento ni decisiones (una perspectiva capaz de justificar experimentos, disecciones y vivisecciones de animales para comprender mejor la máquina de la naturaleza y transformarla radicalmente), p.64-66

²⁸ *Ibid*, p. 61.

reloj.²⁹ Ésta es la representación del hombre para una minoría ilustrada burguesa que impondrá una concepción del cuerpo que ya no refiere a la naturaleza ni al hombre al que encarna; las tradiciones populares podían seguir viendo y viviendo al hombre inserto en el tejido del mundo, (hombre que es cuerpo), pero la cultura erudita y la medicina moderna rompen con esta mirada, fundando el cuerpo moderno en el horizonte del pensamiento racional, positivo y laico, sobre el conjunto de la naturaleza. En el proyecto de dominio tecnocientífico del mundo, el cuerpo precario ha de ser descifrado, reconstruido, e ilusionistamente “superado”.

1.3 La mirada médica y el saber biomédico del cuerpo

El saber moderno del cuerpo es un ideario de cultura visual, desde los anatomistas.³⁰ Es un saber de la *distancia* que irá aumentando la mediación a través de instrumentos técnicos, para completar la disociación del cuerpo y la insuficiencia cognoscitiva de los sentidos.³¹ Las pantallas y las cámaras de la ciudad moderna potenciarán a escala monumental este privilegio de la mirada que se posa sobre el cuerpo. El coleccionismo europeo del siglo XVIII alcanza a exponer también al cuerpo a una curiosidad insólita, acicateado por su

²⁹ “El cuerpo humano es un reloj inmenso y construido con tanto artificio y habilidad”, La Mettrie, J.O. de, *El hombre máquina*, París, Denöel-Gonthier, 1981, p. 152. La Mettrie ignora cómo la materia de inerte y simple se vuelve activa y orgánica... materia dotada de un principio motor: la vida sigue escapándosele a la pura razón anatómica.

³⁰ Ver Don Ihde, *o.c.* p. 41. La sociedad moderna reprime aquello que pone en evidencia la existencia corporal, repudiando todos sus “productos”: sus fluidos y excrecencias, el eructo, el pedo, etc; inventa o al menos incrementa, la fobia del contacto físico con el otro, que sólo se suspende momentáneamente en la inercia de la *masa*, que anula los límites privados (E. Canetti). En esta racionalidad, la epistemología moderna pasa pues, de la boca y la nariz, a privilegiar los ojos; la comida, el olor o el habla, son asuntos del contacto con los otros, de la nutrición, de las pulsiones básicas del individuo. El olfato es reprimido, los olores corporales se ocultan y distorsionan con desodorantes y perfumes, porque incluso hay una discriminación basada en el mal olor del otro: el hombre es un animal que no quiere oler a algo que le recuerde lo que es (LeBreton *Antropología del cuerpo y modernidad o.c.* p. 119).

³¹ El microscopio abrió nuevos horizontes para la fragmentación. El primero en poner en práctica ese programa de investigación anatómica a través de la utilización del microscopio fue Marcello Malpighi, quien habló de cuerdas, cisternas y canales; las máquinas del cuerpo que tienen que ser exploradas (*De viscerum structura*, Londres, 1686).

propio extrañamiento gusta de ver el cuerpo, muerto y disecado, sano, enfermo, monstruoso o exótico, en sus gabinetes de curiosidades y en las salas de los museos (hasta muy recientemente “ejemplares aborígenes” humanos disecados que estaban en exhibición han sido devueltos, a instancia de las comisiones de Derechos Humanos, por los museos metropolitanos a sus países ‘excoloniales’ de origen). Sin embargo, las colecciones de cadáveres y partes humanas, se exhiben hoy con el mayor éxito como obras de arte y ciencia, con el beneficio de técnicas cada vez más desarrolladas (Gunther von Hagens, “cuerpos plastinados”). Pero perder la extrañeza de un órgano disecado no ha sido tan perturbador como la normalización de la violencia ejercida sobre los cuerpos; el cuerpo abierto, operado, decapitado, vejado o asesinado, se puede ver sin horror a través de cualquier medio de comunicación visual, porque es parte del *show*, aderezo imprescindible ‘excitante’ de la acción.³²

Para fines del siglo XVIII, se institucionaliza la clínica médica basada en la mirada y su lenguaje. Foucault, en *El nacimiento de la clínica* (1963) asigna el nacimiento de la clínica médica más a una nueva distribución del espacio corporal que a las investigaciones científicas, es el cambio en la relación entre lo visible y lo invisible, lo visible y lo enunciable. La mirada especializada es la base de la clínica médica y la anatomía patológica, dos saberes que se yuxtaponen en el estudio oficial del cuerpo (Cabannis). Es una mirada que se articula con un discurso preciso y constante, lenguaje que pretende ser riguroso, objetivo y simétrico. Dice Foucault: “Describir es, ver y saber al mismo tiempo

³² Por ejemplo, Fred Botting, *Limits of Horror: Technology, Bodies, Gothic*, Manchester University Press, Manchester, UK, 2008: el significado de monstruos, vampiros, zombis y fantasmas ha cambiado mucho en los últimos 200 años, como lo han hecho los mecanismos mediante los cuales se producen y consumen (cine, televisión y videojuegos). Explora los límites del horror, desde lo gótico o cybergótico, a través de la modernidad tecnológica, la cultura popular y varios materiales literarios y fílmicos.

[...] ya que al decir lo que se ve se lo integra espontáneamente en el saber. Es también aprender a ver ya que es dar la clave de un lenguaje que domina lo visible.”³³ A la vez, la enfermedad ya no está sólo en el cuerpo sino también en el contexto: “...la enfermedad, en una sociedad, está cercada, médicamente investida, aislada, repartida en regiones privilegiadas y cerradas, o distribuida a través de los medios de curación(...) El hospital, como la civilización, es un lugar artificial, donde la enfermedad corre el riesgo de perder su rostro esencial.”³⁴

En *La arqueología del saber*, la relación medicina/saber/poder se describe como el discurso de una misma mirada sobre el hecho patológico en el cuerpo, engloba desde un concepto de la vida, del cuerpo y la enfermedad, hasta la práctica y las instituciones médicas, el reglamento del hospital, los métodos de enseñanza de la medicina o el privilegio social que tiene de definir la salud y la enfermedad, lo normal y lo anormal.³⁵ Es una mirada plana, uniforme, donde la enfermedad es una serie de síntomas y signos anátomo-patológicos totalmente rastreables, como los de una autopsia, son fibras reaccionando a un elemento extraño. “A comienzos del siglo XIX los médicos describieron lo que durante siglos había permanecido en la antesala de lo visible y lo enunciable (...) La relación de lo visible y lo invisible necesaria para todo saber concreto, cambió de estructura e hizo aparecer bajo la mirada y en el lenguaje, lo que estaba más allá y más acá de su dominio”.³⁶

³³ Foucault, M. *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI Editores, México, 1983, p. 177 el pensamiento clínico intenta definir sus métodos y sus normas, bajo el mito de una pura mirada que tenía un puro lenguaje.

³⁴ *Idem*, p. 181, 195 La clínica es: “Una forma de experiencia, un método de análisis y un tipo de enseñanza.”

³⁵ Foucault, M. *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México, 1970, p. 89, 90; *El nacimiento de la clínica*, o.c. p. 177, 181, 195; *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1999.

³⁶ Foucault, M. *El nacimiento de la clínica*, o.c. p. 122.

El diagnóstico por imágenes que permiten las nuevas tecnologías, implica otro cambio de la relación entre lo visible y lo invisible; nos ofrece un cuerpo todavía más transparente, incluso es capaz de dominar la dinámica de órganos y fluidos en “tiempo real”. Pero aunque la tecnología permite ver más, el imaginario es el mismo que el de los grabados de los anatomistas, pues se trata de técnicas de mediación de la mirada que persiguen el dominio visual de los procesos biológicos mediante el fraccionamiento del cuerpo. Radiología, medicina nuclear, resonancia magnética nuclear, ecografía, tomografía computarizada, gammagrafía, y tomografía con emisión de positrones, ultrasonografía detectores de brillo electrónicos, entre otras, son algunas de las técnicas que ofrecen un análisis más exacto mediado por los aparatos; el *ojo clínico* se cruza menos con el cuerpo y más con las imágenes de las placas, pantallas, monitores, etcétera, una iconografía sobreestimada a la que corresponde un nuevo lenguaje, un nuevo lugar del paciente e incluso nuevas enfermedades.³⁷ Esta mirada hiperespecializada e hipertécnica va de la mano con la “objetificación” o “cosificación” del cuerpo y la enfermedad, respaldando el carácter científico y positivo de la medicina, en detrimento, por otro lado, de la atención a las *enfermedades sociales*.³⁸ H. Marcuse había señalado: “la tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación, la reificación en su forma más madura y efectiva”.³⁹

³⁷ La tecnología de imágenes corporales también se ha aplicado con fines de “seguridad” en los aeropuertos internacionales del Primer Mundo, sobre todo en Estados Unidos; escáners de alta resolución hasta de cuerpo completo producen imágenes tridimensionales detalladas de los cuerpos, lo que implica una invasión ilegal del cuerpo. Ya en algunos países europeos fueron prohibidos, porque las imágenes podían ser grabadas y almacenadas, además de que no pueden distinguir entre líquidos explosivos y sudor. Epic.org Electronic Privacy Information Center. *Whole Body Imaging Technology and Body Scanners (“Backscatter” and X-Ray Millimeter Wave Screening)* <http://epic.org/privacy/airtravel/backscatter>. Un ejemplo más del “bio-poder” (tecnología de poder centrada sobre la vida).

³⁸ Carminati, G. (2008) *Reflexiones acerca de una nueva mirada clínica*. En: Revista Médica Universitaria, Vol. 4, no. 3, [5] p. Facultad de Ciencias Médicas. Uiversidad Nacional de Cuyo. <http://bdigital.uncu.edu.ar/2736>.

³⁹ Marcuse, H. *Eros y civilización*. SARPE, Madrid, 1983

La medicina técnica moderna ostenta la representación oficial y científica del cuerpo;

los especialistas, con su verdad del cuerpo, operan con reglas de validez universal, independientes de los saberes populares y tradiciones de curanderos, a partir de fines del siglo XIX, cuando la profesión obtuvo el monopolio del derecho a curar.⁴⁰ Se trata de un saber esotérico y tecnocientífico del cuerpo que parte de una antropología dualista, residual y reductiva en la que el cuerpo es un *alter ego* del hombre (LeBreton), el cuerpo y el hombre se explican por separado porque se perciben por separado. Dado el predominio de la inteligencia y la razón lógica y colonial de occidente, el cuerpo se entiende como un conjunto mecánico de órganos reemplazables, y se maneja bajo los paradigmas del saber anatómico-fisiológico, la especialización y la ilusión fantasmática de “la salud perfecta”⁴¹. La visión instrumental y productivista de la vida y del hombre mismo alcanza al cuerpo como objeto de manipulación técnica, como un activo mercantil. Ese saber del cuerpo también es independiente de otros saberes y no es un saber del hombre, sino de un cuerpo despersonalizado, un mecanismo anónimo descompuesto, lugar donde ocurre una enfermedad sin sujeto y sin historia, un cuerpo sin deseo o angustia.⁴²

Esta medicina es la de la praxis neurótica contra la muerte, vista como ajena ya a la condición humana; repulsiva por ser el signo del fracaso de la técnica cuyo objetivo es “salvar vidas”.⁴³ Pero la muerte puede ser reversible: el cuerpo se conecta con tubos y procedimientos para mantenerlo con vida, o se le aplican técnicas de reanimación si es

⁴⁰ LeBreton *Antropología del cuerpo y modernidad*, o.c. p. 173-192.

⁴¹ Lucien Sfez, *La salud perfecta*. Prometeo Libros, México, 2010.

⁴² LeBreton *Antropología del cuerpo*, o.c. p.179-181.

⁴³ Pensar la muerte como una falla de la máquina corporal, es un primer paso a su banalización. Más allá, para Bauman, el horror y la angustia ante la muerte, pueden exorcizarse a través de su omnipresencia mediática; el morir está ausente en la sociedad posmoderna gracias al exceso de visibilidad de la muerte (se banaliza, desaparece). Bauman, Z. *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2009, p 198. Hasta el final del siglo XVIII el cementerio se consideraba un lugar sagrado (relativamente separado) aunque particularmente delimitado, se hallaba cercano a los habitantes de la ciudad.

necesario. Si el cerebro se apaga, el cuerpo puede seguir vivo, irrigado, como un aparato orgánico sin hombre, un modelo sobre el que se puede experimentar, incluso. Los comités de bioética de los hospitales también trabajan con esta interpretación del cuerpo, tratan de tomar en cuenta al hombre pero llegan un poco tarde a la hora de cuestionar la ética de la investigación e innovaciones en las ciencias de la vida, la eutanasia, la procreación asistida, trasplantes de órganos, manipulación genética, aparatos, prótesis, terapias, dispositivos cada vez más dependientes de la técnica.⁴⁴ Berlinguer observa que “Se afirman en la relación entre médico y paciente nuevos conceptos como el de consentimiento informado, que corresponden al respeto de los derechos humanos individuales. Los enfermos tienen derecho a ser considerados como seres humanos, y no sólo como objetos de una atención médica, aunque sea benéfica”.⁴⁵ Y de aquí los llamados a la humanización del hospital (René Schaefer) y la vuelta de mucha gente a las medicinas populares, que ofrecen más una “terapéutica del sujeto”.

El cuerpo concebido como objeto impone un rechazo de lo reprimido, que es el hombre mismo. Nuestra experiencia biográfica corporal nos recuerda la precariedad de la condición humana y transgrede el ideal moderno del cuerpo: el hombre enfermo, viejo o discapacitado, produce angustia mientras que el confinamiento objetificante de la unitariedad de la experiencia humana a cuerpo-cosa implica un violento reductivismo.⁴⁶ Un cuerpo deforme es un hombre deforme, el hombre reducido a su cuerpo es relegado igual que el viejo, son tratados como materia inútil y estorbosa, que hay que lavar y alimentar en

⁴⁴ LeBreton *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. La Cifra, México, 2007 p.180.

⁴⁵ Giovanni Berlinguer *Psiquiatría y poder*, Granica editor, Barcelona 1977.

⁴⁶ Ervig Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001. Murphy, R. *The Body Silent*. W.W. Norton Nueva York, 1990. Esta actitud es indicio del temor a la propia vejez y a la propia discapacidad o muerte.

tanto no sean, todavía, eliminados.⁴⁷ El cuerpo que envejece va experimentando cada vez más en las sociedades actuales, la reducción de su espacio cotidiano, hasta que no va más allá de la cama o del propio cuerpo inmóvil, dependiente, donde la demencia parece el único escape, porque la vejez es molesta, difícil y “costosa” de asumir; la muerte resulta intolerable y además se aplaza y se produce industrialmente. El cuerpo, vestigio multimilenario e irreductible del *origen no técnico del hombre* (LeBreton, Günther Anders), se puede corregir, perfeccionar, incluso eventualmente, eliminar, “sacarlo de circulación”.

1.4 La reificación del cuerpo y la política de la supervivencia en la sociedad de consumo

Una política de la supervivencia, genera una nueva forma de canibalismo, pues conlleva la legitimación de la acción instrumental sobre el cuerpo dissociado de la persona. La comercialización de las partes del cuerpo manifiesta el progreso de la técnica médica donde el cuerpo es propiedad económica. La reificación general y la auto-reificación individualizada del cuerpo, aunados a los adelantos técnico-clínicos, permite que un órgano descompuesto pueda ser reemplazado, y cada una de sus partes entra en la ley de la oferta y la demanda, como cualquier otra mercancía, porque el cuerpo es un producto más. Como en un aparador de carnicería, se exponen piezas y precios en los contratos de las aseguradoras.⁴⁸ En el mercado de partes humanas se venden por catálogo cadáveres o esqueletos completos para escuelas de medicina e investigadores. También se consigue

⁴⁷ Renee Sebag-Lanoë, *Mourir Accompagne*, Pascal Mereu, Basse-Normandie, Fr., 1986. Simone de Beauvoir, *La vejez*, Hermes Ed. México, 1983.

⁴⁸ Priani, B. y Varga, I. (eds.) *The New Boundaries between Bodies and Technologies*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2008. p. xi

placenta para la industria cosmética, hay “bancos” de sangre y de esperma, órganos, secreciones, glándulas, embriones, el pelo, la piel, la orina, el sudor... todo tipo de tejido tiene otra utilidad y es materia prima para las transacciones, en las que ganan las mafias de intermediarios y pierde el “donador”. “El cuerpo es un bazar, de variadísimas mercancías”⁴⁹

La tecnología de trasplantes ofrece la posibilidad de mantener el funcionamiento de la maquinaria y extender la vida útil de sus partes, y completa colectivizado el sentido industrial de la metáfora de la fábrica del cuerpo.⁵⁰ Actualmente se practican trasplantes de hígado, riñón, córneas, médula ósea, corazón, cartílago, pulmón, páncreas, glándulas endocrinas, estómago, bazo e intestino, incluso ya se han hecho trasplantes de órganos múltiples.⁵¹ Ahora, sólo en Estados Unidos se trasplantan más de diez mil riñones al año; sin embargo la solución técnica al problema corporal de la sociedad ultratecnificada aún lucha contra la escasez de materias primas. La donación de órganos se promueve como un acto altruista de conciencia social; negarse a donar al final de la vida, es reputado como ser ignorante, más que egoísta. La lista de espera de un órgano sigue siendo larga, por lo que se ha intervenido legalmente en favor de la donación. En países europeos, incluso recientemente en la Ciudad de México, la ley permite utilizar los órganos de cualquier persona que fallezca a menos que exista una declaración explícita que solicite lo contrario, aunque en el caso de que la familia lo permita, se puede omitir dicha voluntad. Hoy, la

⁴⁹ Lori Andrews y Dorothy Nelkin, *Body Bazaar. The Market for Human Tissue in the Biotechnology Age*, Crown Publishers, Nueva York, 2001.

⁵⁰ Ya en la primera década del siglo XX se intentaron los primeros experimentos de xenotrasplantes en animales. Para la segunda mitad de siglo se realizaban las primeras operaciones en seres humanos, con poco éxito, hasta que el perfeccionamiento de la inmunología fue haciendo posible el trasplante de órganos de una persona muerta a una viva.

⁵¹ Francisco González Crussi *La fábrica del cuerpo*. Turner/Ortega y Ortiz editores, México 2006. Judit Nagy, *A note on the early history of renal transplantation*. American Journal of Nephrology, Vol. 19; 1999. p. 346-349. Bowcott, O. *World Scramble for Kidneys Exploits Poor*, The Guardian, 5 de abril de 1990.

compra-venta de órganos está prohibida en muchos países, después de que había llegado a la esfera publicitaria, ofreciéndose hasta en los avisos de ocasión.⁵² Pero esta restricción legal alimenta el mercado negro, que comercia de manera injusta, violenta o inhumana. Se sabe que el comercio ilegal de órganos es una industria millonaria que reproduce la lógica de la explotación, porque en este sentido, el cuerpo no es un recurso privado personal sino del mercado; se habla incluso de un “turismo de transplantes”.

Si es posible salvar una vida, la concepción integral del cuerpo debe hacerse a un lado, aunque se ve que receptores y donadores llegan a desarrollar efectos psicológicos de la fragmentación, como crisis de identidad a varias escalas, pueden ser muy bien archivados como “daños colaterales” a la gran cruzada médica salvadora de vidas humanas.

1.5 La fusión con la máquina y las biotecnologías del cuerpo

La civilización occidental vive un proceso tecnológico que vuelve “caduca la ontología de un hombre entero definido a través de su relación corporal con el mundo”,⁵³ paradójica ironía, más bien, siniestra: un culto al cuerpo basado en la negación de la corporeidad, de la vivencia de nuestra encarnación. De ahí emana el revuelo de la experimentación a distintos grados de la *fusión corporal con la máquina*; si todo cuerpo es un medio, una prótesis potencial, de otros y de sí mismo, el intercambio de sus piezas va reforzando la tecnologización de los cuerpos, que ya va más allá de la conexión de terminales nerviosas o musculares con materiales mecánicos o electrónicos; ello apunta hacia la gestación

⁵² González Crussi *La fábrica del cuerpo*, ya citado.

⁵³ LeBreton, *Adiós al cuerpo*, o.c. p. 196.

tecnológica del *cyborg*, de la fabricación de “organismos cibernéticos”.⁵⁴ La tecnología miniaturizada y biocompatible, como los nanobots, del tamaño de una célula, serán los híbridos del diseño de posibilidades para mejorar el cuerpo o la inteligencia humana.⁵⁵ Después de Copérnico, Darwin y Freud, la dilución de las fronteras entre lo vivo y lo no vivo, entre el hombre y la máquina, representa una cuarta ruptura ontológica, una nueva fase en la existencia de la tecnología, preludiando el paso del *Homo sapiens* al *cyborg*.⁵⁶

Las biotecnologías diseñan y controlan el cuerpo incluso desde la gestación; medicina y ciencias genómicas intervienen el ciclo reproductivo, genes, embriones y fetos, cada vez más personas son concebidas en un laboratorio (fecundación in vitro, reproducción asistida). Se proyecta conseguir la gestación completa (ectogénesis) en un útero artificial, que excluya el cuerpo de la madre, y prescindida de la sexualidad y el deseo.⁵⁷ El nacer ya ha entrado en la era de la reproducción industrial, un hijo puede ser el producto de un procedimiento aséptico de control mecánico. Hoy es posible el embarazo de mujeres vírgenes o mayores de 60 años, la concepción sin padre, a partir del espermatozoides, ya se habla de la posibilidad de fecundar óvulos sin espermatozoides, y se piensa incluso en el embarazo masculino. Se venden por internet embriones producidos con óvulos y espermatozoides de donadores anónimos, y todo se puede congelar para una posterior gestación. También se practica cada vez en más países la subrogación de úteros, que ha implicado múltiples retos

⁵⁴ Las máquinas remplazan a las personas en el trabajo físico o creativo en una complejidad de relaciones entre naturaleza, sociedad y tecnologías.

⁵⁵ Ray Kurzweil *Our Bodies, Our Technologies*. Cambridge Forum Lecture (Abridged) May 4, 2005. Reprinted on *KurzweilAI.net* March 16, 2006.

⁵⁶ Pirani y Varga *The New Boundaries between Bodies and Technologies*, o.c. p 12-14. Bruce Mazlish *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press, New Haven y Londres, 1993.

⁵⁷ El útero viene siendo “el medio más peligroso en el cual [el ser humano] es llamado a la vida” G. Leach, *The test-tube fantasy*. The Observer, 1 de marzo, 1970, cit. Le Breton, 2007, o.c.: “producir personas en masa sin la participación de madre alguna”.

legales y sociales. En este caso, la mujer misma es una prótesis, un medio para producir al hijo de otros, y así han nacido ya miles de personas. Y se siguen desarrollando nuevas investigaciones y buscando más alternativas técnicas para satisfacer la demanda de quienes quieren un *hijo propio*, “transformando la venida al mundo de un niño en un logro deportivo” (LeBreton). La manipulación industrial de embriones implica un reajuste de conceptos: el embrión puede ser un fragmento de humanidad, persona potencial, pedazo de cuerpo, montón de células.⁵⁸ La vida se selecciona artificialmente, se reestructura, se interviene quirúrgicamente desde el útero e incluso se somete al diseño genético. La medicina predictiva posibilita la fabricación de cuerpos perfectos a partir del control genético de un embrión seleccionado y diseñado.⁵⁹ Ya estamos naciendo como objetos, como el resto de materias producidas; el hombre ante la posibilidad de fabricarse, perfeccionarse, ésta es la verdadera empresa del “diseño inteligente” de la vida puesto en acción.

Las biotecnociencias son mecanismos de poder sobre el cuerpo, o del dominio de las fuerzas y potencias de los cuerpos, de los entes vivos, hasta ahora orientadas a la

⁵⁸ LeBreton, *Adiós al cuerpo*, o.c. p. 85. Ver también Phillip Bal, *Contra natura. Sobre la idea de fabricar seres vivos*. Turner, Madrid, 2012.

⁵⁹ Al respecto de este nuevo *eugenismo*, D. Kaplan, del Instituto Mundial del Hándicap, teme que el empleo de la detección prenatal difunda la idea de que “las personas minusválidas no deberían normalmente existir” cit. Nelkin, Lindee, *Media portrayals of genetics*. American Journal of Human Genetics. 1998 August; 63(2)662. National Center for Biotechnology Information, U.S. National Library of Medicine, MD, USA p. 246. Ver Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia Liberal?* Paidós, Barcelona, 2002: cabe preguntarse si “...es compatible con la dignidad de la vida humana ser engendrado con reservas y sólo ser declarado digno de existir y desarrollarse después de un examen genético” (p.34) Hay que hablar de una “ética de la especie” que ponga límites a estas biotecnologías que el liberalismo en la sociedad secularizada no puede poner, porque estos cambios implican modificaciones profundas de los presupuestos éticos de la especie humana: el referente moral de nuestra especie ha sido nacer naturales, sujetos al mismo riesgo que es un componente de nuestra libertad y nuestra autocomprensión como agentes de nuestra propia vida, del que depende el “valor existencial de nuestras opciones”; ¿qué pasará cuando unos seamos diseñados y otros no? Las técnicas de perfeccionamiento genético tienen además al hombre como un medio y no como un fin, respondiendo a las demandas del mercado.

investigación y el conocimiento a los pies del control de la vida enfocada como material bruto de transformación, desde la posibilidad que ofrece la maleabilidad de la materia orgánica y la capacidad técnica ilimitada de su explotación. Dice Foucault, “*El hombre máquina* de La Mettrie es al mismo tiempo una reducción materialista del alma y una teoría general de adiestramiento, en cuyo núcleo reina la noción de docilidad que une al cuerpo manipulable el cuerpo analizable.”⁶⁰ Las ciencias biomédicas, genómicas, en general las “ciencias de la vida”, han implementado un *biopoder* para intervenir en el flujo azaroso de la evolución de la vida mediante un camino que presenta riesgos insospechados e incontrolables, cuyos efectos, de alcances quizá apocalípticos, no podemos alcanzar a calcular. Simplemente, las modificaciones directas a nivel molecular que han realizado la industria farmacéutica, la industria alimentaria y otras, al ofrecer todo tipo de prótesis químicas para los problemas de la máquina corporal y social del hombre, ya presentan escandalosos efectos dañinos en el organismo y en el ambiente. Pero el valor comercial de estas industrias desconoce todo límite, proliferando en el mercado miles de sustancias sin la evaluación concienzuda de sus efectos.⁶¹

El discurso biomédico contemporáneo naturaliza y simplifica las emociones, rebaja clínicamente la compleja afectividad humana, entendiéndola como procesos y reacciones bioquímicas, cómodamente modulables con psicofármacos. El cuerpo se obliga a la modificación inmediata de la actitud; los problemas de la existencia, la intolerancia al conflicto, pasan cada vez menos por el trabajo reflexivo, el sujeto ya no trata de modificar su existencia, ni es agente autoconsciente de su vida o creador de su proyecto, sino que es

⁶⁰ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, México, 1998, p. 140.

⁶¹ Ver Carlos de Prada, *La epidemia química*. Ediciones I. Madrid, 2012.

órgano blanco, pasivo circuito neurológico que responde automatizado, de una pastilla sin sentido: se trata del dopaje de la vida cotidiana.⁶²

La cultura global desarrolla su política del cuerpo a través su particular maquinaria de transformación social cuyas prácticas y discursos acomodan, normalizan los cuerpos al establishment. Foucault menciona la cárcel, la escuela o el hospital (*Historia de la Sexualidad, Vigilar y Castigar*)... disciplinas que como la medicina se imponen como “fórmulas generales de dominación”, dice Foucault, el Estado moderno es un *biopoder* que calcula cuerpos.⁶³ El modelo industrial totalitario impone la supremacía de unos cuerpos sobre otros, el cuerpo se incorpora a la máquina y la máquina produce cuerpos. La tecnología política del cuerpo, para Foucault, es una política de coerción que actúa sobre el cuerpo individual y colectivo, mediante disciplinas eficaces que producen cuerpos dóciles.⁶⁴ Como estrategia, se regula la espacio/temporalidad de la corporeidad cotidiana,

⁶² Ver Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*. Calman-Levy, Pluriel, París, 1995. El cansancio, insomnio, depresión, angustia, pasan a ser disfunciones químicamente reversibles, se banaliza el uso de psicotrópicos (hipnóticos, tranquilizantes, antidepresivos o estimulantes), incluso para regular la conducta social de los niños. Rifkin, J. *The Biotech Century*. Penguin Putnam, Inc., New York, 1998, cit. LeBreton, 2007, *o.c.*

⁶³ Según Foucault, el cuerpo tiene que ser pensado en relación con una nueva racionalidad política, enraizada en el *biopoder* (Foucault *Vigilar y castigar, o.c. Historia de la sexualidad 1... o.c.*). Agamben ofrece una actualización de este pensamiento, por ejemplo, en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998: concluye que el campo de exterminio se convierte en el paradigma biopolítico de la modernidad. Y recordemos cómo la metáfora del organismo humano fue utilizada por los regímenes totalitarios: el corporativo fascista de Mussolini, o la democracia orgánica franquista. “El cuerpo ya no es un drama sagrado que comporta rituales sacramentales; se ha convertido en el objeto de un profesionalismo secular bajo la supervisión del Estado”: Bryan S. Turner, *The Body & Society. Explorations in social theory*. Sage, London, 1996, p 206.

⁶⁴ Georges Vigarello, *El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana*. En “Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte segunda.” Taurus, Madrid, 1991. p.149-199: Desde la edad media se reconoce una tendencia a la perfección corporal: los estigmas de la deformidad y la falta de compostura. Destacan un vigor de conjunto, la fuerza, porte del cuerpo, caminar con dignidad erguida, contener la efusividad y la gesticulación. En el Siglo XVI se insiste en la urbanidad, el decoro del cuerpo. La pedagogía de la postura y del cuerpo busca referencias en la geometría del universo: el cuerpo con sus proporciones tiene que evocar unas proporciones que están por encima de él (p.154). Se pasa de ajustar el vestido al cuerpo a la imposición de una forma convencional (p. 155). El ejercicio como un código de higiene: “la danza sirve para moderar cuatro pasiones peligrosas: el miedo, la melancolía, la ira y la

se afecta las conductas y representaciones de las personas; controlando sus movimientos y posturas, desde los espacios educacionales. Un itinerario asigna las actividades diarias, penetrando la corporalidad personal y ajustándola al tiempo de “los otros”, o mejor dicho, a un tiempo lineal regido por la primacía de una “economía positiva”, que además prohíbe desperdiciar el tiempo. El ejercicio físico o dosis deportiva, dice Foucault, es también una tecnología que impone una tarea repetitiva o difícil al cuerpo, se enfoca en el autocontrol y la obediencia a las reglas, de modo análogo a las que dicta la práctica militar o monástica.⁶⁵ Por otro lado, complementariamente, la civilización moderna exige una domesticación del cuerpo que implica en gran medida la disminución de la actividad física y sensorial, si la movilidad es característica espacial fundamental de la existencia y la estructuración del yo, sirviéndose siempre de las metáforas del “viaje”, de la travesía, la humanidad sentada y fijada a los locales y dispositivos productivos tiene dificultad para asumirse como cuerpo y relacionarse con el mundo porque es moviéndose como el hombre está en relación consciente y auténtica con él; la vida menos tecnificada impone un uso cotidiano del cuerpo que favorece más la orientación corporal de la existencia, el despierto “sentido de la tierra” al que se refería Nietzsche. El cuerpo inmóvil es más torpe, menos flexible y resistente, su campo de acción es más limitado y posee un conocimiento menos directo de las cosas, empobrecido.⁶⁶ Por ello se busca con ansiedad recuperar la movilidad y el arraigo del cuerpo urbano, pero al margen de la vida cotidiana, en grupos terapéuticos y clubes

alegría (p.180). Hay que caminar con la cabeza dirigida al cielo, la rectitud del cuerpo se toma como algo religioso, para los jesuitas.

⁶⁵ Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Madrid/México, 1987, en pleno siglo XIX, parte del proceso civilizador fue el saneamiento sanitario y social, se procuraba la higiene corporal y mental, luego llevada a higiene racial (programa higiénico del nacionalsocialismo).

⁶⁶ Cresswell, T. *Embodiment, power and the politics of mobility*. Transactions of the Institute of British Geographers. 24, 2, 1999 p. 175-192.

deportivos, en el “tiempo libre” de la consolación o el “reciclaje” para regresar al desgaste productivo.

La cultura coerciona y mercantiliza esquizofrénicamente el cuerpo reprimiéndolo por un lado y exaltándolo por otro; la política del cuerpo de la sociedad de consumo expone la desproporción del “cuerpo-placer”; desarrollando una industria del cuerpo que se centra en la producción de la apariencia física, la imagen y las actitudes; la industria del sexo, del deporte, el vestido, la imagen, fomentan una obsesión repentina por el cuerpo, en una suerte de distorsión del “cuidado de sí”, de una “seudo-erótica”, dentro de la ideología del bienestar típica de la sociedad individualista y narcisista del consumo, una sociedad en la que el cuerpo proyecta el diseño de un producto de moda, flexible y efímero, ofertando diversos estereotipos de comportamiento (aspectos que han sido abordados por C. Lasch, R. Sennet, G. Lipovetsky).⁶⁷ Hay un aumento en la incidencia de distorsiones de la percepción del propio cuerpo, clasificadas como trastornos obsesivos, como ciertas formas de anorexia, bulimia, ortorexia o vigorexia, vías de construir el cuerpo a partir de un imaginario estereotipado del cuerpo perfecto: el sujeto somete a su propio cuerpo a una disciplina exigente, porque la imagen del cuerpo opera como el lugar donde se juzga el ajuste social, óptimo, desastroso, de la persona, según una taxonomía de roles.⁶⁸ El cuerpo que se elogia, no es el cuerpo común y corriente, es el cuerpo joven y vital, sano, seductor, esbelto,

⁶⁷ Ver J. Entwistle, *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Paidós, Barcelona, 2002. “La cultura que se había edificado gracias a la renuncia al cuerpo, al alejamiento de la satisfacción de las pulsiones, sobre todo, sexuales, parece transformada en una cultura del cuerpo, en una glorificación del cuerpo erótico, una cultura erótica” Michel Bernard, *El cuerpo*. Paidós, Barcelona, 1985, p. 13.

⁶⁸ Para Richard Sennett, el culto del cuerpo es una forma moderna de la ética protestante: “es por medio de su cuerpo que se le juzga y se le clasifica” (Sennett, R. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza, Madrid, 1979, p. 269).

limpio, liso, suave, deportivo, inclusive jugando el papel de cuerpo exótico y pseudo ‘contestario’, igualmente cristalizado en roles.

La industria del deporte compra y vende cuerpos, el entrenamiento, la fuerza, la destreza, el carisma, se implementan en el cuerpo con un precio, al igual que lo tienen para las aseguradoras, las piernas de un futbolista, un corredor o una modelo. El cuerpo se construye entre aparatos y técnicas cada vez más sofisticadas para darle una forma específica. El cuerpo atlético, que cambia de apariencia con las disciplinas y a través de las generaciones, es erigido en paradigma de la excelencia social recurrentemente, como prueba de retos, resistencia, habilidad y disciplina, audacia o paciencia, inspira respeto y admiración, concreta lo ascético y lo sacrificial, es un producto cultural sofisticado.⁶⁹

Se publicita el estilo de vida *saludable* y se trata de involucrar a la masa con el deporte. La búsqueda de las formas excelsas parecen vaciarse de sentido al dejarse intervenir por la artificialidad; el hombre no se corresponde con sus modelos, como en el caso de los cuerpos generados parcial o totalmente, retocados o confeccionados por computadora que proyectan los mass-media (por ejemplo, la ‘*second life*’: la producción de un *alterego* digitalizado y transmitido en la red).⁷⁰ La práctica tecnocientífica estimula y proporciona las posibilidades técnicas y las normas sociales de los ejercicios, las dietas, la depilación láser o la cirugía estética.

⁶⁹ El auge del deporte moderno, producto del liberalismo occidental fue una reacción contra la marginación del cuerpo que vivía la sociedad burguesa del siglo XIX, cuyos valores eran más intelectualistas. Durante la Guerra Fría, la lucha entre las fuerzas políticas tuvo una importante vertiente en las competencias deportivas, donde se expresaban los límites del poder sobre el cuerpo y el mundo. Hoy incluso se legisla sobre el uso de tecnologías en el deporte que aminoren el esfuerzo o corrompan la competencia equitativa entre los cuerpos.

⁷⁰ Rebecca J. Rosen *On 'Completely Virtual' Bodies*. The Atlantic. Dic. 7, 2011, 4. Sobre la controversia que ha generado el saber que tiendas de ropa utilizan cuerpos generados por computadora para mostrar sus productos; estos cuerpos ‘modelan mejor la ropa que los cuerpos de verdad’. De lo último en distorsión de la apariencia en la industria de la belleza.

1.6 El *cyborg* y el fin del cuerpo

Junto con las nuevas maneras de hablar del cuerpo, se diversifican nuevas maneras de transformarlo fácticamente: el *body builder* crea una escultura de carne, forjada con máquinas, dietas, suplementos y esteroides, que van tecnificando el cuerpo en distintos grados, como lo hacen también los bronceados artificiales o las cremas antiarrugas. La forma del cuerpo está siempre en movimiento, y se modifica por decisión propia, pero se tiene la ilusión de cambiar la vida y la identidad con un cambio corporal, ‘*new look*’, porque se suele reducir la interioridad personal o corporeidad existencial a la superficie epidérmica tratada en exterioridad, haciendo caso omiso de la paradoja fenomenológica expresada por Paul Valery: “lo más profundo es la piel”. En cuanto a marcas corporales (tatuajes, perforaciones, escarificaciones, etc.) por ejemplo, se usan tanto para marcar prisioneros como para expresar ideas o sentimientos y “personalizar” el cuerpo, lo signan con una pertenencia a menudo sectaria, o transfieren un desajuste emocional en la automutilación. Los tatuajes biomecánicos y el llamado *body art* contemporáneo ofrecen una crítica a diversas situaciones, a través de una “tecnización metafórica del cuerpo” (LeBreton). Orlan desfigura y reconfigura su cuerpo a partir de cirugías y modificaciones plásticas en un proceso público y mediático: se lleva al extremo los límites de la carne y de lo “impuesto” a la humanidad en su cuerpo natural, heredado y considerado obsoleto⁷¹. El *body art* pretende cuestionar desde el cuerpo, accionando sobre su fisonomía orgánica como si fuese pura materia de ficción, la naturaleza reducida a artificio, la fusión cosificante con el objeto. Para Sterlac, el cuerpo es la máquina obsoleta que no sirve para nada “La evolución acaba cuando la tecnología invade el cuerpo. El cuerpo no debe entenderse como sujeto,

⁷¹ Orlan, *De l'art charnel au baiser de l'artiste*, Paris, Jean-Michel Place, 1997 p.37

sino como objeto de diseño.”⁷² En sus performances, el cuerpo se robotiza experimentalmente, se hibridiza con componentes electrónicos y cibernéticos.

El imaginario del *Cyborg* va convirtiéndose en un paradigma de vanguardia cada vez más recurrente en las representaciones o *Weltbild* (imágenes del mundo) contemporáneas incluso en la academia.⁷³ El cyborg y lo *posthumano* son metáforas de la ruptura con los cuerpos pasados (heredados o donados por la naturaleza y las generaciones humanas). El discurso científico es aquiescente con estas tendencias, pues construido sobre la subjetividad masculina del dominio de la mente sobre el cuerpo, la razón sobre la emoción, encuentra en ellas el apogeo o el *telos* engeguedido de su propia eficacia. Esta imaginaria también va asociada con el cuerpo blanco, heterosexual y masculino elevado a modelo, incluso “blanqueado” como señala Bolívar Echeverría.⁷⁴

El cyborg de Haraway aspira a liberarse de las connotaciones patriarcales y militaristas, a ser un instrumento de liberación, en su *Manifiesto del cyborg* analiza las implicaciones político-económicas de la integración del cuerpo con las máquinas; la metáfora del Cyborg que propone Haraway conduce a nuevas formas de conceptualizar las relaciones entre los trabajadores, las tecnologías y los cuerpos. Muchos teóricos desde diferentes posturas, manifiestan su tecnofilia adhiriéndose al movimiento de post-humanistas, como Nick Bostrom, para quienes el cuerpo humano con su sola naturaleza orgánica es la imagen de la obsolescencia del hombre; la apuesta de la era post-industrial es por el cuerpo

⁷² Goelner, S., y Couto, E. (2007) *La estética de los cuerpos mutantes en las obras de Sterlac, Orlan y Gunter von Hagens*. Opción 23, 54 p.114-131. Y el sitio web de Sterlac: www.sterlac.va.com.au

⁷³ Haraway, D. *A cyborg manifiesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century*. In “Simians, cyborgs and women: the reinvention of Nature”. Routledge, New York, 1991, p.149-191. Bukatman, S. *Terminal Identity. The virtual subject in postmodern science-fiction*. Duke University Press 1993, Hables Gray, C. *The cyborg handbook*. Routledge, Michigan 1995.

⁷⁴ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*. Era, México, 2010. Sin cuerpo no hay diferenciación sexual ni dominación: Cristina Masters *Bodies of Technology. Cyborg soldiers and militarized masculinities*. International Feminist Journal of Politics 7:1 March 2005 p. 112-132 Taylor & Francis Group Ltd, Oxford, 2005.

artificializado o la máquina casi viva: el *homo silicium*.⁷⁵ Cyborg (*Cibernetic Organism*) es el término que usaron Clynes y Kline en los setentas para un hombre capaz de sobrevivir fuera de la Tierra, un hombre mejorado con prótesis técnicas, incorporaciones bioquímicas o biomecánicas, un híbrido de hombre y máquina.⁷⁶ El cyborg está ya presente en el arte, la ciencia y la vida cotidiana, así como en el imaginario colectivo del “hombre futuro”. Pero las tecnologías no sólo reemplazan partes o funciones corporales, sino que fusionan el cuerpo con las prótesis, generando una nueva persona regulada por la máquina, como sucede en el hospital o en la guerra, además de que subliman la fantasía de la élite tecnocientífica-hiperdesarrollada, que en su despegue se deshace del lastre de un entorno natural y sus subhombres abandonados a la ruina.⁷⁷

En *Vigilar y Castigar*, Foucault explica cómo el soldado ya era una especie de *cyborg* en el siglo XVIII: un cuerpo reconstruido por una maquinaria de poder. La industria militar estadounidense produce soldados diseñados para la era cibernética, la constitución del *cyborg soldier* mediante discursos y experimentos tecnocientíficos militarizados representa el deseo de trascender los límites corporales del soldado, se inserta lo mecánico en lo biológico y viceversa, para generar armas de alta tecnología, hombres que ejecuten sin emociones como la culpa, o sin limitaciones corporales, como el cansancio y sin titubeos

⁷⁵ Personajes como Ray Kurzweil, Hans Moravec, Max More y diversos grupos desde diferentes enfoques como Humanity+ (antes la Asociación Mundial Transhumanista), el Instituto para la ética y las tecnologías emergentes (IEET) o el hoy extinto Extropy Institute, entienden al posthumano como el *telos* tecno-evolutivo del Hombre.

⁷⁶ El cyborg es un “sistema hombre-máquina auto-regulado” (Hables Gray, *The Cyborg handbook, o.c*) Dicho organismo controlado por procesos mecánicos, fue muy explorado en el arte y la filosofía desde la ilustración. Allison Muri presenta evidencia en textos literarios, científicos y filosóficos del siglo XVII y XVIII, de la existencia de hombres “cibernéticos”, u hombres-máquina: Muri, A. *The Enlightenment Cyborg: A History of Communications and Control in the Human Machine, 1660-1830*. Toronto: University of Toronto Press, 2006, p. 7.

⁷⁷ La medicina técnica con todos sus artefactos, sustancias y procesos, es un lugar de evidente transformación del cuerpo en cyborg.

producto de la reflexión.⁷⁸ Las personas ya sólo son puntos y manchas en las pantallas, números y claves; el poder fálico necesitaba ser más fuerte, más listo, más duro, más mortífero y certero, necesitaba transformarse en el *cyborg soldier*, un soldado reconstruido y reprogramado para encajar en los sistemas bélicos.⁷⁹ Para Haraway, todos somos cyborgs, la máquina es un aspecto de nuestra encarnación, somos ella misma. Y es que la técnica ya no se entiende en términos meramente instrumentalistas, ni se puede oponer a lo humano como artificialidad; como sostuvo Leroi-Gourhan, la técnica inventa lo humano, el hombre se inventa en lo técnico, exteriorizándose tecnológicamente, pero lo interior y lo exterior se coimplican simultáneamente, sin llegar a separarse; las tecnologías regulan y definen nuestros cuerpos, que están compuestos de procesos y artefactos sociotécnicos (Latour).

Bajo el imaginario de la cibernética, cualquier materia, viva o inerte, puede ser considerada como un mensaje descifrado semióticamente. Así, la biología converge con la informática y se convierte en una ciencia de la información, que explica al cuerpo como un mecanismo de moléculas en interacción; el cerebro es como una computadora que maneja datos abstractos y la persona se reduce a una serie de instrucciones de funcionamiento: su “programa genético”⁸⁰. La ingeniería genética podría transformar el código, reacomodar genes como ladrillos e interrumpir el trayecto evolutivo, para el perfeccionamiento de la especie y la disolución de fronteras entre el hombre y sus máquinas, adaptar programando cualquier forma de vida a placer. La genética proporciona, pues, un equivalente laico o naturalista, del destino y del alma cristiana, el ADN

⁷⁸ Haraway, Gray, Masters, ya citados. En la Primera Guerra Mundial, la *tierra de nadie*, o *no man's land*, era aquel terreno donde era imposible vivir sin la máscara antigás, una prótesis, como un arma o un tanque, artefactos que se incorporan. En situaciones como esa, el cuerpo sin prótesis no tenía lugar.

⁷⁹ Masters, C. *Bodies of technology...* o.c. p. 113, 116-119. Más aún, el aparato militar estadounidense trabaja en Inteligencia Artificial para poner una conciencia humana específica en un cerebro artificial.

⁸⁰ El proyecto *genoma* trabaja con millones de datos para conocer toda la secuencia y comprender cada gene, un proceso que sería imposible sin las computadoras.

determinante e inmortal, encerrado en el cuerpo.⁸¹ Los cromosomas también son combinatorias sígnicas que ayudan a disolver la responsabilidad humana, porque opacan, y en última instancia, justifican problemas psicológicos o sociales, pues los causantes de la obesidad, la adicción, la violencia, la felicidad o infelicidad son reducidos a un determinismo biológico que se percibe en términos informáticos, como averías de codificación. Ante estos proyectos eugenésicos futuroológicos, se reclama la posible pérdida de la diversidad, y se ventilan otras realidades; mientras una parte muy pequeña de la población sueña con bajar de peso o superar los límites finitos del cuerpo, la mayoría sigue en la miseria, sin acceso al agua necesaria para el diario consumo humano y a los servicios básicos, sin acceso a la categoría de “humano” incluso, según las leyes internacionales; en realidad, el bienestar de los avanzados cyborgs occidentales depende de la salvaje explotación del trabajo corporal de los habitantes del tercer mundo cuyas vidas están llenas de todo tipo de condiciones insalubres, discriminación y violencia, para mantener el confort de otros. Las definiciones del cuerpo, como las del ser humano entero, son menos fijas que nunca, lo que se presta a la más arbitraria adjudicación de “identidades” y esto naturalmente, se refleja en las prácticas y políticas socioeconómicas ejercidas por los poderes fácticos.⁸²

¿Por qué no hackear nuestros cuerpos?⁸³ Ya que se ha conseguido producir ratones sin cerebro, se podrían fabricar “bolsas de órganos humanos” en úteros artificiales; embriones con corazón, riñones, pulmones y páncreas, pero sin cabeza (sin espíritu). El único regulador del *hackeo* del cuerpo, sería la patente, que borraría la distinción entre lo vivo y lo no vivo, entre el organismo y el artefacto, el fin y el medio, la persona y la mercancía;

⁸¹ Nelkin, Lindee, *The DNA Mystique, the Gene as a Cultural Icon*. W.H. Freeman and Company, New York, 1995.

⁸² Gerlach, N., Hamilton, S., (Eds.) *Becoming Biosubjects: Bodies, Systems, Technologies*: University of Toronto Press, Toronto Gerlach, Hamilton, et al, 2011.

⁸³ Tim Chang, cit. April Dembosky, *Invasion of the body hackers*. Financial Times Magazine. Junio 10, 2011.

“es probable que de aquí a diez años cada gene sea patentado, propiedad intelectual de farmacéuticas, químicas agroalimentarias y biotecnológicas”.⁸⁴

La hipercorrección del cuerpo también hace anhelar la “posibilidad técnica” de eliminarlo, dado el creciente alicio de la tecnología digital, la virtualidad y el ciberespacio. Se habla de la “post-humanidad”, como la siguiente etapa de la evolución, desde la nueva lectura racionalista, dualista, ilustrada e imperialista del progreso y su propia teleología de perfección; mejorar el cuerpo, artificializándolo, hasta crear vida *in silicio*. Transferir el espíritu a la máquina podría ser la salvación de la humanidad contra la muerte (Moravec).

El abandono del cuerpo es ya un ideal perseguido por los más extremistas, mientras que las reacciones más conservadoras lo llaman *apocalipsis*, amenaza a la esencia definida y limitada de la naturaleza humana. Fukuyama, Habermas, McKibben, y Paul Virilio, son algunos de los académicos que rechazan esta proyección. Para los tecnofílicos, las biotecnologías no amenazan la pureza ontológica del hombre porque no lo conciben en términos biológicamente esencialistas. En occidente, la *descorporeización* está ligada a la idea del progreso tecnológico desde la sustitución del poder biofísico del cuerpo o la creatividad de la mente, por máquinas y robots. Para David Levy, experto en IA (Inteligencia Artificial), la interacción extrema con la máquina ha revolucionado los procesos de comunicación, movilidad y el concepto y prácticas del cuerpo.

Se implementan cada vez más ambientes virtuales en los que la corporeidad y la movilidad del sujeto han dado un giro (*mobility turn*), en la red se viven nuevas formas de

⁸⁴ Sheryl N. Hamilton, Neil Gerlach, Rebeca Sullivan and Priscilla L. Walton, *Becoming Biosubjects: Bodies, Systems, Technologies* Toronto: University of Toronto Press, 2011. Sobre biopatentes y la propiedad de la vida, bioseguridad, bioterrorismo. ¿Qué significa ser una persona en el siglo XXI?, La relación entre personalidad y el cuerpo y si las personas pueden ser propiedad intelectual, legal y mercantil.

“nomadismo”. Es el movimiento de la mente en un espacio virtual, y la generación de una personalidad más flexible.⁸⁵ La comunicación electrónica que parte de la simulación, cambia nuestra percepción del tiempo y el espacio, reemplaza la movilidad, modifica las reacciones del cerebro incluso las emociones y la percepción sensorial, donde sentidos como el olfato o el gusto están disociados de la experiencia.⁸⁶ Para Baudrillard, las pantallas y las redes son “verdaderas cajas de aislamiento sensorial”. Para Bukatman, el ciberespacio es “celebración del espíritu (...) un reino en donde lo mental está liberado de los límites corporales, un lugar favorable a la omnipotencia del pensamiento”.⁸⁷ Los medios digitales, que nos muestran todo, siempre han producido estándares “estéticos” y sociales de la construcción de la corporeidad. Los videojuegos organizan diferentes formas de mediación y creación técnica para un ser-en-el-mundo, creando espacios e identidades de ficción y ofreciendo redes complejas de interacción en línea. Pero la responsabilidad aparece diluida, la estabilidad psíquica ya no está anclada al cuerpo sino diferida a la información seleccionada, incluso permite generar identidades múltiples o fragmentar al sujeto (LeBreton). En medio de todos los avances, cabe cuestionar, sin embargo, el desfase con los imperativos tradicionales, que plantea nuevos retos a las humanidades, dice Queau: “la generalización de las técnicas de simulación y de representación virtual vendrá seguramente de la mano de una miopía filosófica y moral que tendrá que ocultar la diferencia de naturaleza entre lo real y lo virtual (...) lo virtual se convertirá en un nuevo

⁸⁵ Priani & Varga, *The New Boundaries between Bodies and Technologies*, o.c.

⁸⁶ Priani & Varga, o.c.

⁸⁷ Bukatman, S., *Terminal Identity. The virtual subject in postmodern science-fiction*. Duke University Press, 1993, p. 208-209

“opio del pueblo”.⁸⁸ La virtualidad es otra dimensión de la realidad ambigua que presenta al mundo a través de una pantalla, la distancia se acorta, pero el otro no está presente, como lo muestra la cibersexualidad, donde el sexo es visual, no hay contagios ni embarazos ni encuentros incómodos, pero se pierde la intimidad del cuerpo del otro.⁸⁹ El triunfo de las máquinas, parece dirigirse a la generación de una humanidad mecánica; para Wiener y Moravec (*Mind Children*), si todo es interacción de mensajes, como en la cibernética, algún día será posible sintetizar y reproducir la información de un hombre, escaneando el cerebro átomo por átomo, y así vivir en el ciberespacio, fuera del cuerpo orgánico.⁹⁰ Para Von Newman y Turing, que concibieron la idea de la computadora, el cerebro es una máquina inteligente cuyo equivalente técnico sería posible construir, de hecho la idea de la computadora fue una imitación del cerebro. Si el cerebro es la identidad de la persona, que es algo completamente mecánico, puede seguir siendo la misma sin el cuerpo y sus enfermedades y sin mortalidad. Incluso podrá fabricarse un nuevo cuerpo a partir de su ADN. Una humanidad sin cuerpo es el ideal de la perfección tecnológica, la posthumanidad es la posibilidad gnóstica de liberarnos del cuerpo y existir eternamente en el paraíso del dominio digital.⁹¹ Sin embargo, puede ser un peligro que la intervención tecnológica corrompa un aspecto

⁸⁸ Quéau, Philippe *Lo Virtual. Virtudes y vértigos*. Paidós, Barcelona, 1995. En este mundo de tecnologías de la información, comunicaciones electrónicas e ingeniería biológica ‘la barrera entre ciencia ficción y realidad social es una ilusión óptica’ dice Donna Haraway

⁸⁹ David Levy, *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human--Robot Relationships*. Harper/Collins Publishers, 2007, afirma que pronto podremos “disfrutar de lazos físicos y emocionales con robots aparentemente conscientes”.

⁹⁰ Ver también de Marvin Minsky y H. Harrison, *The turning option* (1992). Fuera incluso de la fantasía literaria, los extropianos (fuera de la entropía) una comunidad virtual en Estados Unidos, proyectan perfeccionarse con recursos biotecnológicos y también quieren transferirse a la red. D. Ross, su teórico, propone reconstruir cada neurona y cada sinapsis en una computadora para poder transferirse.

⁹¹ El posthumanista tecnofílico posee *su* cuerpo en la misma manera en lo haría un espíritu incorpóreo; la carne es subordinada a una conciencia abstracta, al mismo tiempo el cuerpo es poseído como se posee una pertenencia; Ver N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman, virtual bodies in cybernetics, literatura and informatics*, University of Chicago Press, 1991: la mirada posthumana privilegia la conciencia como el paso final de la evolución. El cuerpo se presenta también entonces como una prótesis original y se igualan el mecanismo cibernético y el organismo biológico, en el “tener un cuerpo” los post-humanistas tecnofílicos

central de nuestra humanidad esencial. Un cambio en nuestro genotipo podría modificar nuestra única naturaleza humana, y así el orden moral que deriva de ella.⁹²

como Moravec no ven peligro político, ético u ontológico en el mejoramiento o abandono del cuerpo. Nick Bostrom, es director del Future of Humanity Institute, de la Universidad de Oxford, el movimiento cultural e intelectual que afirma la posibilidad y deseabilidad de mejorar la condición humana desarrollando tecnologías para eliminar el deterioro y mejorar el intelecto humano, capacidades físicas y psicológicas. Sobre un nuevo modelo de sujeto post humano, ético y corpóreo y la importancia de observar en el futuro nuestra responsabilidad como seres corpóreos conectados al mundo material: Vint, S. *Bodies of tomorrow. Technology, Subjectivity, Science Fiction*. University of Toronto Press, 2006.

⁹² Ver Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future, consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Strauss, Giroux, Ney York, 2002, Habermas, *El futuro de la naturaleza humana... o.c.*

II. El simbolismo sagrado del cuerpo. Prácticas y representaciones del cuerpo en las sociedades premodernas

Dijo [Plotino al morir]:
“Estoy tratando de conducir lo divino que hay en mí
a lo divino que hay en el Universo
-Porfirio (*Vida de Plotino*)

2.1 El cosmos del hombre premoderno. Las relaciones macrocosmos-microcosmos

El hombre cósmico de las sociedades premodernas vive en un universo sacralizado, la realidad es ontológicamente sagrada, y para dar sentido a su existencia debe religarse al cosmos, que es una totalidad creada o emanada a partir de un principio divino o absoluto, en algunos casos, completada por un demiurgo. La propia estructura del mundo revela su valor religioso; al contemplarlo y descifrar sus claves, el hombre descubre los múltiples modos del ser y comprende el lugar que ocupa y el *milagro de estar en el mundo*. Los ritmos cósmicos y corporales se corresponden, hay un orden cuya armonía y fecundidad expresan la cualidad del mundo como un organismo vivo y sagrado, en el que un tejido de correspondencias enlaza todo lo que existe. El hombre de las sociedades agrícolas aprecia, por ejemplo, las relaciones entre la tierra, la agricultura, la fertilidad, la mujer, la madre, el vientre y la simiente masculina o descubre en la vegetación la renovación sin fin de la vida. Los aportes de la etnología en el siglo XX muestran las concepciones holistas del cuerpo y la persona en sociedades no occidentales, donde el vocabulario anatómico, por ejemplo,

proyecta las categorías del mundo vegetal y animal, donde es clara la cosmización del hombre y la antropomorfización del cosmos.⁹³

El hombre se conoce al conocer el mundo, pues está inserto en un sistema sagrado de correspondencias y analogías que le dan sentido a su experiencia fisiológica, la cual siempre tiene un correlato cósmico; su cuerpo participa de la sacralidad del mundo y se construye religiosamente. El hombre religioso de las sociedades tradicionales ordena su casa y su templo como un cosmos, que figura y se configura con el cuerpo. Para orientarse en el mundo establece un centro que lo hace habitable, el simbolismo del centro que involucra al corazón, el sol, el *axis mundi* y la eternidad, es universal; el centro es el punto fijo, principio inmutable en torno al cual se da el movimiento (la vida)⁹⁴. El centro es lugar de contacto con los dioses, comunica los niveles cósmicos: tierra, cielo e inframundo, y organiza el sentido de lo real, es el sentido de la montaña cósmica, pirámides, ombligos del mundo, santuarios y ciudades sagradas.⁹⁵ La casa y el templo reproducen el cosmos a escala humana y el cuerpo humano es el primer cosmos, su postura vertical es la de un *axis*, como el árbol sagrado y tiene un centro orgánico desde el que se irradia el flujo vital, pero también es un principio existencial, condición de presencia en el mundo, agente de las simbolizaciones y espacio donde se experimenta la unidad con lo otro, donde se vive la

⁹³ Maurice Leenhardt muestra cómo los canacos (Nueva Guinea Oriental), proyectan el cuerpo en el vegetal: la piel, es la corteza, carne y músculos son la pulpa del fruto, el esqueleto, el corazón de la madera...” Leenhardt, Maurice (1961) *Estructura de la persona en el mundo melanesio. La noción de cuerpo*. En: “Do Kamo”, Eudeba, Buenos Aires, p. 20-36, 212-234. La lengua vasca es rica también en vocabulario que vincula naturaleza y anatomía. Frazer destaca la frecuencia con que se representa al espíritu arbóreo en figura humana: Frazer, J. G., *La rama dorada. Magia y religión*. F.C.E, México, 1991, p. 731. Ver el concepto de participación de Levy-Bruhl en lo que llama *mentalidad primitiva*.

⁹⁴ Guenon, R. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Eudeba, Buenos Aires, 1988, p. 51-61.

⁹⁵ En el Rig Veda, el universo se desarrolla a partir de un punto central. En la cosmogonía hebrea, Dios crea el mundo desde el ombligo (Tierra Santa). Dice Campbell: “El héroe como encarnación de Dios es el ombligo del mundo, el centro umbilical a través del cual las energías de la eternidad irrumpen en el tiempo[...] el ombligo del mundo es el símbolo de la creación continua...” Campbell, J. *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 45

experiencia religiosa, el enlace entre lo inmanente y lo trascendente. Ahí descubre el sentimiento de espanto ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum y fascinans*, una aplastante superioridad de poderío, donde se despliega la plenitud perfecta del ser (Otto). Lo sagrado se manifiesta en el cuerpo como en el cosmos y una vida humana sintetiza la vida en su totalidad. A partir de estas aperturas simbólicas que se descubren donde se manifiesta lo sagrado, se establece la diferenciación del espacio en sagrado/profano y se funda el territorio (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*). El mito cosmogónico proporciona el modelo para organizar y crear el mundo humano; es el relato ejemplar, historia sagrada, que narra cómo organizaron el mundo los dioses o los héroes civilizadores, los primeros fundadores, y en la *imitatio dei* que rige sus actos creativos, el hombre se hace también copartícipe y responsable del mantenimiento del mundo, reactualiza la cosmogonía y accede al tiempo primordial (Eliade, *Mito y Realidad*). El mito es una realidad cultural compleja que orienta nuestra existencia construyendo un puente entre lo profano y lo sagrado; los mitos fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre proporcionando principios morales y sabiduría práctica, como sucede, por ejemplo, en un acto terapéutico, donde es necesario acudir al mito de origen del remedio, vinculado generalmente al relato cosmogónico. (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*).

El hombre es un compendio del universo, un microcosmos que refleja al macrocosmos: “el hombre es un mundo en miniatura” (Demócrito). El concepto de Microcosmos en la antigüedad griega, fue observado por los presocráticos, los pitagóricos, los estoicos y Platón, el cosmos era un organismo viviente que generaba microcosmos vinculados al macrocosmos de simpatía universal, luego tuvo gran resonancia en la Edad Media y el Renacimiento, donde también se le llamó *Minor mundus* y *Parvus mundus*. El hombre del

renacimiento concibe la unidad Dios-naturaleza-mundo, siendo la naturaleza el lugar de mediación entre el hombre y lo divino, el microcosmos y el macrocosmos.⁹⁶ “...Dios...fabricó toda la máquina del mundo según la simetría del cuerpo humano, por lo que se llama a aquél macrocosmos y a éste micro-cosmos...” (Agrippa).⁹⁷ “...Puesto que el Hombre es obra de Dios, lo más bello y perfecto, su imagen y el resumen del mundo universal, llamado por ello microcosmos, y consiguientemente encierra en su composición armonía medidas, pesos, movimientos, elementos y todas las demás cosas que lo componen... así se entiende por qué los antiguos, a imitación de las articulaciones del cuerpo humano... construyeron sus templos, edificios, casas, teatros, navíos, máquinas...” (Agrippa).⁹⁸

⁹⁶ Hablaron de Microcosmos o *pequeño universo*: Boecio, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Pietro Pomponazzi, Paracelso, Cornelio Agrippa, Girolamo Cardano, Giordano Bruno y Tomasso Campanella, entre otros, (Ver Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Emecé, Argentina, 1951, p. 54, 85). Bruno, en *De la causa, principio y uno*, sigue a Eckhart y De Cusa, al afirmar que el absoluto no es algo distinto al mundo, sino la *unidad complicante de la multiplicidad desplegada en el mundo*. No se puede pensar naturaleza sin Dios ni Dios sin naturaleza. Las cosas se implican en una sola sustancia (Spinoza), Dios incluye en sí al mundo pero no se reduce a él pues al mismo tiempo lo trasciende. Dios es todo y nada a la vez, esencia del Espíritu y de la Naturaleza (Kant).

⁹⁷ Agrippa, H.C. *Filosofía Oculta*. Libro II La magia celeste, p.68.

⁹⁸ *Idem.*, p.67. En la *Histoire anatomique* de André du Laurens se habla de la Anatomía Astral: que todas las cosas que están contenidas en ese gran universo, se encuentran en el cuerpo humano. (Du Laurens, *Histoire anatomique*, 1600, Cit. Mandressi, *o.c.* p. 11). Incluso Leonardo da Vinci se extiende sobre las correspondencias entre el hombre y el mundo. Existió también la Meteorología del microcosmos: asimilación de procesos corporales con eventos meteorológicos, como los vientos y torbellinos del rugido de los intestinos, las piedras, y cálculos de los riñones y de la vejiga, se parecen a los minerales. Estas metáforas están todavía vigentes en el primer tercio del siglo XVII, como lo muestran textos de Harvey, Helkiah Croke y Robert Fludd. En *El discurso sobre la Mitología* de Schlegel toda particularidad, incluido el cuerpo, es símbolo de la totalidad.

2.2 La sexualidad cósmica y el ciclo vida-muerte-renacimiento

El cuerpo es un acontecimiento simbólico-social.⁹⁹ El tiempo corporal, por su regularidad, genera una orientación en el mundo (Marcel Mauss); el ritmo es orden, y la ritualidad rítmica asegura el orden espacial y temporal, como el punto fijo, se opone a lo imprevisible y lo desconocido. La ritualidad es el imprescindible de la cultura (*cultus*, culto) y del habitar,¹⁰⁰ el ritual es necesario para fundar y recrear un territorio, o un nuevo estado existencial, implica repetir las cosmogonías; el retorno sucesivo al cosmos es una dominación provisional del caos, para que subsista el movimiento, que también está sostenido en la instauración del cuerpo sexuado del hombre, como síntesis de las dualidades del cosmos, fundadas por la hierogamia entre un principio masculino y uno femenino, como Shiva y Shakti, o el dios cielo y la madre tierra, como Gea y Urano; el espacio inició su fragmentación a partir de ellos; el mundo es producto del ritmo sexual de los dioses y así es como el hombre mismo puede generar vida.

En Mesoamérica, las cosas, como los dioses, se explicaban por medio de la dualidad complementaria de lo masculino-femenino: lo masculino era calor, fuerza, vida, perfume, gloria, mientras que lo femenino fue frío, debilidad, muerte, fetidez, sexualidad. A lo largo del calendario agrícola, lo masculino representaba el estío y lo femenino, la época de lluvias, el maíz era macho, y el frijol, hembra, los Mexicas, guerreros, fueron lo masculino,

⁹⁹ Mary Douglas proporciona un ejemplo de los procesos de simbolización social de la fisiología humana, en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI, 1973. En “Símbolos naturales”, cap. IX, subraya las coimplicaciones afectivas y efectivas de lo fisiológico y lo simbólico. En el Rig Veda (10, 90, esp vv 11-12) se afirma que los sacerdotes fueron creados de la boca del primer hombre; los reyes y los guerreros, de sus brazos; los productores de alimentos y los mercaderes, de sus piernas; los servidores y los esclavos, de sus pies. También está en algunos textos eslavos y griegos (Platón, *Timeo* 69 d-70^a; *República*, 431 a-d). En muchas sociedades, el orden social es representado, sancionado y legitimado a través de la imagería corporal, como si fuera un orden natural, estático y eterno.

¹⁰⁰ Duch y Mélich, *Antropología de la vida cotidiana II. Escenarios de la corporeidad*. Trotta, Madrid, 2005 p. 204, 205.

hijos del Sol, mientras que los otomíes, agricultores, eran hijos de la tierra y por cierto, se conocían por su activa vida sexual. Desde el neolítico, las sociedades agrícolas practican el culto a la fertilidad, los mitos de la hierogamia divina y la *sexualización* de la naturaleza, junto con los ritos de *fecundación de la tierra*, como la orgía ritual, y constan en las abundantes representaciones de vulvas y falos, senos y vientres, así como en la regulación social de la sexualidad, por ejemplo, en torno al incesto, la prostitución o la castración, entre otros fenómenos afines ampliamente investigados.¹⁰¹ Lo femenino y lo masculino, como símbolos, son también la alternancia de la vida y la muerte, el Caos y el Cosmos, la luz y la oscuridad, el *yin* y el *yang*, como dos modalidades de la existencia, la polaridad que rige al universo.

Las fundaciones participan de esta *dualéctica*, cuyo punto de partida es la distinción entre lo sagrado y lo profano (Cassirer, Eliade) y dentro de la cual tiene sentido la instauración ritual del caos, la disolución mediante el agua o la destrucción mediante el fuego o la orgía y la tumba, el regreso al útero, al que sigue un renacimiento, un nuevo modo de existencia. El Cosmos y el tiempo, como el mundo, la vida, y como el hombre y la sociedad, como las cosechas, mueren y renacen cada año, se desgastan y se renuevan periódicamente; el tiempo sagrado primordial de las fiestas y el ritual, se alterna con el tiempo profano homogéneo de la vida cotidiana, mediante un regreso al caos, una muerte iniciática de la que todo renacerá purificado y en un modo de existencia más elevado (Eliade).¹⁰² Ese caos es la preexistencia, un tiempo embrionario ejemplar. El hombre necesita poder ser hombre

¹⁰¹ Como lo hace Freud, en *Tótem y Tabú*.

¹⁰² Recordamos por ejemplo, el Carnaval medieval, donde se establece la *regla de la transgresión*; es un espacio dedicado a la comunión, y a la liberación de las pulsiones cotidianamente reprimidas. Es un *Intervallum mundi*, un espacio-tiempo diferente que irrumpe en el espacio-tiempo ordinario. En el Carnaval y la Cuaresma, como en otras fiestas rituales, se simboliza la vuelta al caos, el fin del mundo y la nueva cosmización, su renacimiento.

nuevo, cambiar y reactualizarse, mediante la reactualización de sus tradiciones, que realiza en la narración cultural del mito.

El arquetipo del héroe en las mitologías reproduce un trayecto antropológico transhistórico al ser modelo ejemplar de las iniciaciones, una forma narrativa simbólica y ritual que dio sentido a la existencia finita y deseante del hombre. En muchas iniciaciones, el cuerpo del novicio se transforma a través de diferentes tipos de muertes simbólicas, llevando su experiencia corporal al límite, se le separa de la madre, se le abandona en el bosque o se le entierra en postura fetal, se le tortura y mutila, y si sobrevive, renace renovado y adquiere un nuevo status en la sociedad; los ritos de pubertad marcan en el cuerpo el paso al mundo adulto, los de sociedades secretas, la iniciación a sus misterios. Estas marcas son reconocidas por la sociedad, confirman un cambio, una pertenencia, una fe, una posición social, una alianza. El héroe, el iniciado, el enfermo y el difunto, vuelven a nacer.¹⁰³

La coimplicación entre el individuo y el cosmos en el ciclo vida-muerte-renacimiento también cubre la red simbólica de los sacrificios sangrientos que tienen como modelo el acto divino primordial, un sacrificio ontológico originario: así como la orgía reproduce la hierogamia, matar y ser matado, reproduce el hecho de que los dioses se inmolan para crear, siendo entonces la vida, un don, un desprendimiento del dios; cortar los cuerpos es organizar nuevamente el cosmos.¹⁰⁴

¹⁰³ En India un rito de pubertad para castas altas, consiste en que el novicio nace como Brahman, *dos veces nacido*, después de ofrecer su carne, que es devorada por los demonios, todo esto mediante meditaciones en que invocan a diosas que “cortan su cuerpo” y luego monstruos “se comen sus entrañas”. Eliade, M. *Nacimiento y Renacimiento, el significado de la iniciación en la cultura humana*. Kairós, Barcelona, 2007. Cap VI. Muchos actos curativos reproducen el retorno al origen enterrando al enfermo, y los ritos mortuorios son también la iniciación a la siguiente etapa.

¹⁰⁴ El dios se despedaza a sí mismo o despedaza el cuerpo del monstruo marino, como en el *Enuma Elish*: Marduk vence a Tiamat en combate, la corta en dos; con una parte crea las redes de los cielos y con la otra, los fundamentos de la tierra. Por esto, Mesopotamia se erguía sobre el cadáver simbólico de una madre monstruosa, su pueblo yacería nuevamente en su vientre. Ver Eliade, *Nacimiento y Renacimiento o.c.* p.73. En India, el sacrificio original de Prajapati es la creación del mundo mediante el desmembramiento de su cuerpo como inmolación. También está en el mito de Dioniso Zagreo; luego de nacer, fue perseguido,

2.3 Los saberes tradicionales del cuerpo. Simpatías, analogías y correspondencias

Hasta antes del siglo XVII, la medicina antigua, la alquimia, la magia y la astrología estaban unidas, compartían los saberes prácticos de un mundo en el que todo se movía de acuerdo con las simpatías y antipatías de los elementos y su circularidad, sustentados en una visión organicista del universo, cuya *anima mundi* se corresponde con el principio vital del hombre. La circularidad entre los cuatro elementos consiste en que todo vuelve al uno inicial: “El fuego poco a poco por acción del calor, se transforma en aire, éste se convierte en agua por la influencia de la humedad, el agua deviene en tierra a causa del frío y la tierra se une con el fuego a través de lo seco, y así se transmutan gradualmente entre sí[...] después cambian de nuevo en sus contrarios... etc”.¹⁰⁵ La magia como técnica busca el dominio de la realidad material través del conocimiento y la acción en la manipulación de estas correspondencias; el mago sabe cómo encontrar *los hilos que mueven este teatro mágico*. Materia, forma y espíritu están vinculadas entre sí: una sola fuerza actúa a través de la continuidad de relaciones, el orden divino, el natural y el humano se encuentran unidos, sin oposición: “Existe una correspondencia compartida entre los mundos natural,

capturado y desmembrado por los titanes, al fragmentarse la unidad primordial, se generaron las particularidades. Pero luego de morir, y convertirse en el tejido de lo fragmentario e individual, Dioniso renace, porque permanecer en la multiplicidad sin reintegrarse a lo uno equivale simbólicamente a la muerte. El dios vuelve a ser la totalidad que contiene lo diverso. Así también se celebraba en los misterios de Eleusis y de modo similar en otros cultos. *Kali*, la madre negra del hinduismo, decapitaba a sus víctimas y las absorbía en su seno y, por otro lado, les daba protección y renovaba sus vidas en otro estado de existencia, como la *Tlaltecuhli* mexicana, la deidad telúrica que devora a los muertos y se la representa en posición de parto. Como en otras mitologías, con sus partes desmembradas se fundó el cielo y la tierra y brotaron los árboles frutales, yerbas, fuentes y montañas para beneficio del hombre.

¹⁰⁵ Della Porta *De humana physiognomia*, Nápoles, 1586. Celestis physiognomiae, Jean Belot, 1630, cit. Magli, P. *El rostro y el alma*. En: “Fragmentos para una historia de cuerpo humano” Feher, M. (Ed.), Taurus, Madrid, 1991, p. 106.

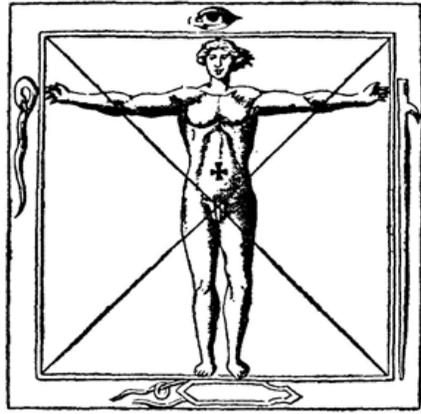
celeste e intelectual, relación mágica entre el soberano creador, la naturaleza y el hombre. No es sin razón que los Magos creen que podemos penetrar naturalmente por los mismos grados y por cada uno de estos mundos, hasta el mismo mundo arquetípico fabricante de todas las cosas, que es la causa primera de la que dependen y proceden todas las cosas ...”¹⁰⁶ La magia simpática o simpatética y homeopática trabajan bajo la ley de que lo semejante produce lo semejante, el contacto entre las cosas deja un vínculo entre ellas y se pueden seguir influyendo a distancia, así trabajan muchos rituales, encantamientos y curaciones; se obtienen las cualidades físicas intelectuales y morales de lo que se come, la carne, el corazón, el hígado y la sangre de animales o personas, transmiten bravura, sabiduría o valor, así también la ingestión del dios representado en un hombre o animal, o en una figura de pan permitía obtener sus poderes.¹⁰⁷

También así se entiende cómo la estructura del cuerpo en correlación con el cosmos estaba ordenada jerárquicamente, a la manera aristotélica; la cabeza que está en el lugar más alto, se corresponde con el espíritu y el cielo, los intestinos que están abajo, en la zona de corrupción alojan los excrementos y son más impuras.¹⁰⁸ Las medidas y proporciones del cuerpo también se corresponden con una armonía divina y remiten a la perfección geométrica del universo, y siempre a algo más que a él mismo:

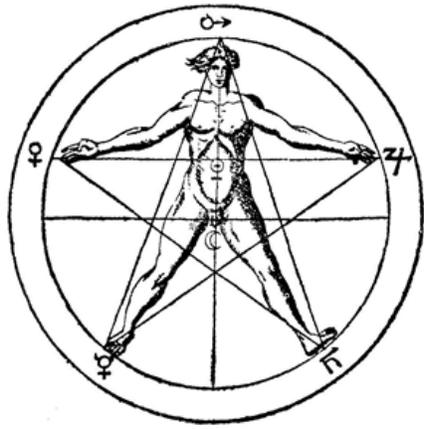
¹⁰⁶ Cornelio Agrippa, *Filosofía Oculta*, Libro I, Cap. I, p. 7

¹⁰⁷ Frazer *o.c.* p. 34, 560. “El grano y el vino, carne y sangre, participan del cuerpo de su dios”. Por esto mismo es que puede destruirse a la bruja destruyendo su efigie en paja, p. 544, 661, 730.

¹⁰⁸ Aristóteles, *De partibus animalium*: “Las partes naturales del cuerpo siguen el orden de la naturaleza de tal manera que la parte superior está orientada a la parte superior del universo (IIB.10, 65^a, 10).. lo que es mejor y más noble... en relación a lo alto y lo bajo, tiende a encontrarse en lo alto; en relación a lo que está delante y a la derecha, delante... posición del corazón incluso, más hacia lo alto y más hacia adelante... la naturaleza coloca aquello que es más noble en las partes más nobles (665^a, 15-20). Dice Agrippa: “...los ojos, ubicados en el sitio más alto, son muy puros, siendo naturalmente aliados de la luz y del fuego natural; luego, las orejas, que tienen el segundo rango en cuanto a sitio y pureza, se comparan con el aire; las fosas nasales tienen el tercer rango que está en medio del aire y del agua; después está el órgano del gusto, que es más burdo y pesado, y que es muy semejante al agua; por fin, en el último grado y en el último rango, el tacto, que se halla extendido por todo el cuerpo, se atribuye a lo grosero y a la masa de la tierra...”(Agrippa *o.c.* Libro I *La magia natural*)



Fuente: *Filosofía Oculta*, libro II La magia celeste. La proporción, la medida, y la armonía del cuerpo humano. (Agrippa, C. 1543) "...se pone a un hombre de pie sobre sus dos pies uno contra el otro, los brazos extendidos a ambos lados. Ese hombre constituirá un cuadrado perfecto cuyo centro está en la base del pene...."



Fuente: *Filosofía Oculta*, libro II La magia celeste. La proporción, la medida, y la armonía del cuerpo humano. (Agrippa, C. 1543) "...Si sobre el mismo centro se traza un círculo que pase por la parte superior de la cabeza, los brazos bajos hasta que los extremos de los dedos toquen la circunferencia de su círculo, y los pies abiertos en esa misma circunferencia, mientras los extremos de las manos se hallan alejados de la parte superior de la cabeza, entonces este círculo constituido sobre el centro debajo del pene está dividido en cinco partes iguales que constituyen un pentágono perfecto; y los extremos de los talones, en relación con el ombligo, constituyen un triángulo equilátero..." que en el hombre no hay miembro alguno que no responda a un signo, una estrella, una inteligencia, un nombre divino, en el Arquetipo mismo que es Dios..." (Agrippa, C. *op.cit.*).

Los planetas y los signos del zodiaco gobiernan a los órganos y funciones corporales, dice Paracelso, "...nuestra sola razón, contenida en el cerebro, es demasiado débil para proporcionar luz a un médico. Así pues...todo lo que la astronomía ha aprendido... es necesario aplicarlo a la explicación del firmamento corporal. Aquel que entre vosotros

ignore la astronomía, no podrá llegar a nada en la medicina... si sabe aplicar esta ciencia al hombre conocerá los dos cielos... que el astro superior y el astro inferior son una misma cosa y que, por separado, no son nada...”.¹⁰⁹ Entiende al hombre como puente ontológico entre lo celestial y lo espiritual. Dice, el corazón es el Sol del cuerpo, lo influye igual que el Sol a la tierra, así también resultan equivalentes la luna y el cerebro. “El bazo realiza su movimiento de manera semejante a Saturno... la bilis corresponde a Marte... todo el firmamento posee su modo y substancia propia, en perfecta relación con el sujeto corporal al que aparece destinado... La naturaleza y la exaltación de Venus se encuentran en los riñones... Mercurio es el planeta correlativo de los pulmones... Júpiter corresponde al hígado...”¹¹⁰. Así, “... Todas las operaciones y todas las ventajas de los medicamentos dependen del cielo según su concordancia y sus conjunciones... las grandes virtudes, escondidas, colocadas en las cosas por la Naturaleza e ignoradas por los hombres, sólo se revelan a través de la alquimia... Toda realidad natural puede ser fármaco, si el médico, mediante la observación y la alquimia, sabe descubrir los diversos modos de su acción sobre el organismo humano.¹¹¹ Los astros no sólo influyen sobre la condición orgánica, también sobre las apariencias, carácter y destino de los seres humanos; “Mercurio gobierna la facultad fantástica y el genio del hombre; la facultad concupiscible depende de Venus; la

¹⁰⁹ Paracelso cit. Rivière, P. *Paracelso médico-alquimista*. Editorial De Vecchi, Barcelona, 2000, p. 45-47. En *Celestis Physiognomonía, o.c.* cada parte del rostro tiene sus afinidades planetarias y zodiacales, en *Familieres instructions pour apprendre les sciences de Chiromance et Physionomie* (1624), la frente se corresponde con Marte, el ojo derecho con el Sol, el ojo izquierdo con Venus, la oreja derecha con Júpiter, la izquierda con Saturno, la nariz con la Luna, la boca con Mercurio. En cuanto a los signos del Zodiaco, Cáncer preside la frente, Leo la ceja derecha, Virgo la mejilla derecha, Escorpio la nariz y así sucesivamente. También la fisiognomía hace corresponder rostros humanos con rostros animales y sus respectivas cualidades temperamentales: las *Transposiciones* de LeBrun. Ver también de Ernest Wickersheimer (Ed.) *Anatomies de Mondino dei Luzzi. Mondino deiLuzzi et de Guido de Vigevano*, Ginebra, Slatkine, 1977, p 7.

¹¹⁰ Paracelso (1681) *Obras completas (Opera Omnia)*. Schapire. Corrientes, Buenos Aires- Madrid, 1945, p. 62. M.T. Prokes, *Towards a theology of the body*, IX Edinburgh, Clark, 1996, p. 38.

¹¹¹ Paracelso cit. Rivière, *o.c.* p. 48-49. Paracelso, 1945, *o.c.* p. 41.

vital, del Sol; la moviente o impulsiva, que también se llama irascible, de Marte; la natural, de Júpiter; y toda virtud pasiva y receptiva depende de Saturno....”¹¹²

La teoría de los elementos y la de los humores, que estuvieron en el Corpus Hipocraticum de Polibio, luego en el Timeo y en el Copus Hermeticum estaban también sustentadas en las correspondencias microcosmos-macrocosmos. Para Hipócrates y los galenistas, los cuatro elementos que conforman el mundo (agua, fuego, aire, tierra) se asocian en el cuerpo con las cuatro cualidades (lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo) y los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) para formar las partes sólidas y líquidas del organismo, hacer funcionar los fenómenos vitales y determinar el temperamento de la persona. Cada uno de los humores está asociado con uno de los elementos y con un órgano: agua-flema-encéfalo, fuego-bilis amarilla-hígado, tierra-bilis negra-bazo, aire-sangre-corazón. Y se ordenan según pares antagónicos de propiedades: caliente-frío, dulce-amargo o acerbo-insípido (la bilis amarilla es humor caliente, la bilis negra es fría, etcétera). Un desequilibrio excesivo es lo que causa la enfermedad, por lo que la terapéutica está

¹¹² Agrippa, C. 1543 *o.c.* Libro II p.79. La exploración del hombre interior a través del hombre exterior fundamentó también una especie de fisiología moral, ver *La moral de los gestos* de Jean-Claude Schmidt (En: “Fragmentos para una historia del cuerpo humano”, Feher, M. (Ed.) Taurus, Madrid, 1991, p. 129-146): La moderación y la modestia, idea del comportamiento estoico, corresponden a una presencia serena, la sensación de rectitud que manifiestan los hombres de juicio, la prudencia, la firmeza, se portan en las actitudes del cuerpo. Luego también las emociones afectan los órganos, lo fisiológico: “...En la dicha el corazón se dilata poco a poco hacia afuera, en la tristeza se encierra poco a poco hacia dentro...La cólera y el deseo de venganza producen también calor, rubor, sabor amargo y flujo del vientre. El miedo genera frío, palpitaciones del corazón, afonía y palidez. La tristeza produce transpiración y acuerda una palidez azulada...” (Agrippa *o.c.* Libro I La magia natural p.98). Y a su vez, mente y cuerpo se implican con los elementos naturales y las vibraciones: “...el alma tiene correspondencia con la tierra mediante el juicio, con el agua mediante la imaginación, con el aire mediante la razón, con el cielo mediante el entendimiento. Los antiguos sabios conocían cantos musicales tanto para conservar y restablecer la salud corporal como para conducir los espíritus hacia las buenas costumbres...” (Agrippa, C. *o.c.* 1543 libro II p.79).

orientada a reestablecer el equilibrio natural, que también depende de la relación entre los fluidos internos del cuerpo y las condiciones exteriores del medio natural y los astros.¹¹³

Chamanes, magos, brujos, curanderos, hechiceros, alquimistas, están insertos en la comprensión unitaria del cosmos como un tejido de correspondencias entre los animales, las plantas, el hombre y el mundo invisible, en el que cabe la transmutación de unos seres en otros. Claro ejemplo es la capacidad del *nahual* para transmutarse en animales, o el intercambio de almas entre el hombre y su tótem. Al mismo tiempo, el chamán tiene facultades sobrenaturales para modificar su propio cuerpo como la clarividencia, la levitación, caminar sobre el fuego, volar, estar en dos lugares al mismo tiempo, el control del sistema nervioso autónomo.¹¹⁴ En las medicinas antiguas, la enfermedad surge como consecuencia de la ruptura de vínculos y armonías macrocosmos-microcosmos, mente-cuerpo, individuo-sociedad, o *yin-yang*; la salud es también integridad moral, unidad psicobiológica y espiritual, por eso la curación mágica y los saberes milenarios tratan de reestablecerla mediante el uso de remedios, descanso, ejercicio, dietas y plantas medicinales, pero también de formas simbólicas y/o anagógicas: el chamán, cuya función principal es la terapéutica, se ha curado a sí mismo y el éxtasis, estado de conciencia no ordinario, es la técnica chamánica de conocimiento por empatía, inmersión

¹¹³ Véase *La medicina hipocrática*, en Laín Entralgo, P. (Dir.) *Historia universal de la medicina. Tomo II. Antigüedad clásica*. Salvat, Barcelona, 1972, p.146-148. Los astros gobiernan los movimientos de los fluidos humanos y los líquidos terrestres. Los tratados hipocráticos, especialmente *Sobre el régimen y sobre las semanas*, sistematizan las antiguas teorías del cuerpo como microcosmos, establecen las comparaciones entre la tierra y la carne, la sangre y el agua de los ríos, el calor del cuerpo y el del Sol, etc... Consideran los cuatro temperamentos que derivan del predominio de cada uno de los humores (melancólico, colérico, sanguíneo y flemático) y corresponden también a cuatro animales: el colérico tiene la naturaleza del fuego y también la del león, el flemático, la del agua y el cordero, el sanguíneo, la naturaleza del aire y el mono, el melancólico la de la tierra y el cerdo (en el *Speculum Physionomiae de Savonarola*).

¹¹⁴ Ver Garibay, A.; León-Portilla, M.; López Austin, A. *Estudios de Cultura Náhuatl, Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, Vol. VII; Primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, D.F. 1967, p. 87-111, Eliade, M. *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976. Frazer, 1991, *o.c.*, p. 775, 183.

en el inconsciente individual y colectivo.¹¹⁵ Según Eliade, la embriaguez narcótica producida por el humo y combustión de ciertas plantas aumenta el poder del calor místico; el trance le hace abandonar su cuerpo y adquiere la condición de los difuntos y de los espíritus. El éxtasis es el poder de volar con el que pasa a los otros mundos y adquiere la comprensión de secretos y verdades metafísicas.¹¹⁶

La medicina tradicional china y japonesa observa también las correspondencias entre el universo físico, el orden social y el microcosmos del cuerpo humano, se enfoca más en la terapéutica preventiva y busca restablecer la armonía entre los componentes *yin* y *yang* mediante métodos naturales, como el alimento, las plantas medicinales, los masajes y la acupuntura.¹¹⁷ A principios de la dinastía Han, los chinos utilizaban un sistema de correspondencias basado en la *teoría de las cinco fases*, que reúnen “calidades de energía” en cinco grupos encabezados por la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua, a diversos fenómenos como los puntos cardinales, las estaciones, los colores, el tiempo atmosférico, los planetas, los modos de gobierno, las emociones, los sabores, los animales, entre otros, explica Pockert.¹¹⁸ La “medicina mágica” ya sólo se trabaja con los curanderos religiosos

¹¹⁵ Está el *Tetlacuicuilqui*. "El que saca algo a la gente": el *tícitl* masticaba *iztáuhyatl* (estafiate) y con él rociaba y frotaba al enfermo; palpaba después las partes doloridas y fingía sacar de ellas papel, obsidiana, pedernal, trozos de madera, unas piedras llamadas *azcaxalli* y otras cosas pequeñas, que eran las enfermedades materializadas..." (Garibay, A., *o.c.*). Ver también Eliade, M. *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis o.c.*, Duch *Simbolismo y salud, o.c.* p. 325-331, Susan Sontag *La enfermedad y sus metáforas*, Madrid, Taurus, 1996 p. 303: imagería de la enfermedad, símbolos creencias y rituales. L.E.Sullivan, "Diseases and cures" en M. Eliade (Ed.) *Encyclopedia of History of Religion VI*, New York/London, Macmillan, 1987 p. 366-371.

¹¹⁶ Eliade, 1976, *o.c.* p. 364-368.

¹¹⁷ Mary Picone, *El espíritu de la máquina: curación religiosa y representaciones del cuerpo en Japón*. En: "Fragmentos para una historia del cuerpo humano", M. Feher, Taurus, Madrid, 1991, p. 470. Las medicinas frías, se recetan cuando el paciente presenta un exceso de *yang* (fiebre, por ejemplo). Muchos descubrimientos biomédicos se integran en este sistema: la vitamina B se considera *yang*, y la penicilina, *yin*. Ver Onuki-Tierney, Emiko. *Illness and culture in contemporary Japan*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Yoga y Budismo insisten en el dominio espiritual y la salvación mediante el cuerpo.

¹¹⁸ M. Pockert, *The theoretical foundations of chinese medicine*, Cambridge, Mit. Press, 1974, p. 43-45. Cit. Picone *o.c.* Una breve lista encabezaba por *madera*, contiene: este, primavera, azul, verdoso, viento, el planeta Júpiter, gobierno liberal, agrio, pollo, enfadado, ácido, etc, todo lo cual está relacionado con el hígado, la

populares, pero por ejemplo, la medicina científica japonesa mantiene la concepción tradicional del *ki* (el *ch'i* de origen daoísta), que aunque tiene muchos significados, se asocia también con la energía electromagnética y térmica: fluye por el cuerpo y por la tierra, a través de los canales *meridianos* pero si está estancado en algún órgano, hay desequilibrio y enfermedad, por lo que se le estimula en el meridiano correspondiente.¹¹⁹

La visualización de las partes del cuerpo por introspección, la trasmisión del *ki* propio al cuerpo del paciente o ciertos masajes son técnicas de la antigua tradición, que también asigna las causas de la enfermedad a la incomodidad de los ancestros o la orientación de la casa.¹²⁰ Y como en muchas tradiciones, la curación también se puede conseguir mediante buenas obras, ritos, confesión, meditación, recitación de sutras y hechizos, porque la enfermedad proviene también de las intenciones de otra persona, los espíritus, las influencias demoniacas y la mente que mediante el karma, enlaza actos de la vida pasada, presente y futura, que resultan en buena salud o deformidades y enfermedades crónicas, haciendo responsable al individuo por su conducta moral y motivando incluso la conversión religiosa.¹²¹

En India, la oposición de pureza e impureza genera una preocupación casi narcisista por el cuerpo, a la vez que prácticas ascéticas para dominarlo y ritos mortuorios para destruirlo por completo. En las Upanisads los cuerpos son como vestiduras que se renuevan, la

vesícula biliar, los ojos, los tendones, etc. Ver también Lock, M. *East asian medicine in urban Japan*, Berkeley, University of California Press, 1980.

¹¹⁹ Lock, *o.c.*, Porkert, *o.c.*, Picone, *o.c.* Aún quedan reductos de la medicina china premoderna, para la que cuerpo, *Shen*, significa también deidad o espíritu; el mapa del cuerpo que está en los pies se ha recuperado para la terapéutica llamada “alternativa” en el mundo moderno civilizado, entre otras técnicas paralelas a la medicina institucionalizada.

¹²⁰ Sugiura, K. *Mizukorei kuyo (Ritos conmemorativos para los espíritus mizuko)*, Take Shobo, Tokyo, 1980, p. 233-238, cit. Picone, *o.c.* p. 476.

¹²¹ Picone, *o.c.* p. 478-485. Mark Elvin *Cuentos de Shen y Xin: el cuerpo-persona y el Corazón-mente en China durante los últimos 150 años*. En: *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, *o.c.* p. 271- 277, 285, 291.

trasmigración se detiene sólo con la evolución espiritual hasta reintegrarse en el Absoluto. Si la división de Brahma implica degradación, el cuerpo también se va degradando, lo que orienta gran parte de la medicina tradicional a perfeccionar y purificar el cuerpo, que causa lujuria, ira, codicia y pasión, como en otras tradiciones.¹²² El *Ayurveda* trata de reestablecer el equilibrio humoral y térmico, el yogui controla su respiración (*pranayama*) y adquiere longevidad, hay templos y ciudades sagradas que reproducen la estructura del cuerpo humano, las ofrendas y funerales deben presidirse por una persona con el cuerpo más perfecto posible y se desfigura a los enemigos. Pero hay que renunciar al cuerpo y haber tenido una buena vida para tener una buena muerte; el alma entra y sale por el cráneo, pero la de una persona mala sale por el ano junto con los excrementos.

2.4 La impronta griega en el pensamiento judeocristiano del cuerpo

Se tiene, por lo común, la idea de que sobre la tradición judeocristiana y el pensamiento grecolatino se erige la perspectiva moderna del cuerpo, sin embargo, la problemática no es nada sencilla, pues, en el fondo se entrecruzan varias capas genealógicas, que se superponen y son difíciles de discernir. En Grecia convivieron dualismo, hilemorfismo, ascetismo, y divinización, pero fue claramente el dualismo cuerpo-alma la perspectiva que más influyó en los hebreos, un poco antes de la aparición del cristianismo, lo que fundamenta la subsistencia del alma individual tras la disolución del

¹²² Jonathan Parry, *El fin del cuerpo* en Fragmentos para una Historia del cuerpo humano II. M. Feher (Ed.) Taurus, Madrid, 1991, p. 491,492, 499, 500. También conciben la relación entre los elementos naturales y el cuerpo (la tierra tiene relación con el olfato, el agua con el gusto, el viento con el tacto, el fuego con la vista y el cielo con el oído).

cuerpo (Libros de la Sabiduría y de los Macabeos), entre otras cosas: el cuerpo de los dioses inmortales era plenitud, potencia, longevidad, belleza, el cuerpo humano joven y sano era un reflejo de este cuerpo divino ideal, pero el de los hombres en general, mortales y precarios, era finitud y degradación, imperfección.¹²³ Es en la tradición platónica y pitagórica que se considera al cuerpo como sepulcro o prisión del alma de origen celeste, su salvación es liberarse de él y de la transmigración.¹²⁴ Para Platón (Timeo), la caída del alma en el cuerpo le hace olvidar su impronta divina, pero la contemplación del cielo la puede despertar, aunque el cuerpo, con sus sentidos y pasiones siempre será una amenaza para el alma; el cuerpo es incapaz de saber porque es irreductible a lo universal y además es el causante del error y las guerras (orfismo), sólo el alma garantiza el conocimiento y el cumplimiento ético, por lo que debe someter al cuerpo, mediante una disciplina rigurosa que lo mantenga digno de ella, y así la gimnasia, la dietética y el ascetismo son valores fundamentales en la construcción del cuerpo civil.¹²⁵ En Aristóteles el cuerpo y el alma son materia y forma, dos principios interdependientes que no existen uno sin el otro, pero esta doctrina permitió el desarrollo del materialismo y en la Edad Media influye sobre la

¹²³ Ver Marcel Detienne, *Mortals and immortals. Collected essays*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1991 p 27-49 cit. Duch *Escenarios o.c.* p. 36. B. Lincoln *Human body. Myths and symbolism*, en M. Eliade (ed) *The encyclopedia of Religion, VI*, New York/London, Macmillan, 1987 p. 409, 505 cit. Duch *Simbolismo y salud o.c.* p. 332 Se tiene a Apolo como inventor de las artes médicas, su hijo Asclepio fue el médico divino que curaba a los mortales y resucitaba a los muertos, el centauro Quirón, su tutor, introdujo el poder terapéutico de las plantas medicinales. Ver Kerenyi, K. *El Médico divino*. Sexto Piso, México, 2009, expone en este contexto la curación como encuentro con lo divino.

¹²⁴ Ver las corrientes principales del pensamiento gnóstico. Una aproximación: *Divine image, prisión of the flesh. Perception of the body in ancient gnosticism* de Michael Williams, en: "Fragmentos para una historia del cuerpo humano" Vol.I. Feher, Naddaff y Tazi (Eds.) Taurus, Madrid, 1991.

¹²⁵ Soma-sema: el cuerpo es la tumba del alma (Platón: *Fedón, Fedro, Gorgias y Cratilo*). *Las reflexiones del alma* Eric Alliez y Michel Feher en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano o.c.* p. 47-84. Acerca de los tabúes dietéticos de la vida órfica: el vegetarianismo supone una ruptura con el mundo organizado de la ciudad, para conseguir la divinización del hombre en la antropología dualista. *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada*. Compilado por Radhakrishnan y P.T. Raju. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

construcción del conocimiento científico y la racionalización del alma o lo divino, en los Padres de la Iglesia.¹²⁶

El pensamiento cristiano tomó el dualismo dominante de los griegos en oposición al monismo de la tradición semita. En la antropología bíblica, el hombre es su cuerpo, un ser de carne y sangre, hecho de polvo y del aliento vital divino, creado a imagen de Dios, para ser su interlocutor.¹²⁷ La revelación de Dios en el mundo permite entonces afirmar la divinidad en lo natural: por eso en el Renacimiento, el acceso del hombre a Dios solo es posible mediante la contemplación de la naturaleza, pero en esta concepción llevada al extremo, el absoluto queda “naturalizado” y la naturaleza divinizada.

2.5 El hombre como *imago dei* y el cuerpo como templo

En el pensamiento judío, el hombre es el único símbolo de dios, su alma y su cuerpo participan de lo divino y representan algo ausente (Deuteronomio XXI, 23). El Talmud prohíbe la representación de la figura humana que es reflejo de Dios, porque el hombre no ha de tener un símbolo de Dios, sino ser el símbolo de Dios.¹²⁸ En la mística judía,

¹²⁶ Ver *De Anima*, de Aristóteles. También *El rostro y el alma*, Patrizia Magli, en *Fragmentos para una historia de cuerpo humano, o.c.*

¹²⁷ Ver de Claude Tresmontant *Estudios de metafísica bíblica*. Gredos, Madrid, 1961 y Westermann *Antropología del antiguo testamento*. Salamanca, Sígueme 1997. Luego, la relación sexual que manifiesta el amor entre dos personas, refleja su capacidad de Dios, y se expresa con el verbo *lada'at* que también es *conocer*, acto que se da sólo a través del cuerpo. Ver Moses *L'eros et la loi. Lectures bibliques*. París, Seuil, 1999, p. 71 cit. Duch, *Escenarios o.c.* p. 62, 72. Ver también la cognición como acción corporizada (Varela, 1973).

¹²⁸ Ver *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada*. ya citado. El Concilio de Nicea resolvió a favor la disputa por la representación de Cristo en imágenes, lo que permitió el despliegue mundial del arte cristiano que exalta la encarnación, el Dios hecho hombre.

representada en la Cábala, el árbol sefirótico es reflejo de la creación, el símbolo de la unidad del universo, que se corresponde con el cuerpo humano y manifiesta un camino de ascenso al mundo divino, el poder que le ha dado al hombre de elevarse hasta el ser divino. “La imagen de dios por excelencia es el hombre[...] solo él incorpora la figura del todo[...] Dios[...] deseaba que el hombre en todas partes, arriba y abajo, fuera su expresión, su revelación, su símbolo.”¹²⁹

Esta idea del hombre como *Imago dei* es la que encabeza la doctrina más importante del Cristianismo que es la Encarnación. El verbo se hizo carne (Jn 1, 14), Dios deja de ser la radical alteridad que era para la ortodoxia judía para convertirse en carne mortal sujeta al tiempo histórico. Algunas corrientes gnósticas tienen este hecho como la divinización del hombre, para otros, es sólo la relación directa con lo divino, su presencia en lo inmanente.¹³⁰ Dios, dice Hegel, es asequible a la autoconciencia (el espíritu está en su casa). El mundo es Dios pero como un momento en que el espíritu se hace mundo. Para Eliade, la historia se hace susceptible de ser santificada, a través de la eucaristía, en que el regreso al tiempo primordial divino es un regreso al tiempo histórico de la revelación.

¹²⁹ El hombre de abajo y toda la creación están hechos a imagen y semejanza del hombre de arriba, que no es sino Dios. El árbol sefirótico refleja esta relación que a la vez es la relación arquetípica templo-casa-cuerpo-cosmos. El cerebro oculto es *Kether*, la corona divina, principio supremo y superinteligible. Su cerebro derecho es su sabiduría ontológica, *Hokhmah*, por medio de la cual el Uno se contempla a sí mismo. Su cerebro izquierdo es su inteligencia onto-cosmológica, *Binah*, que usa como un espejo en el que contempla su unidad pura y como un prisma, con el fin de ver su unidad en todas sus posibilidades. Su brazo derecho es su inconmensurable gracia, *Hesed*, misericordia divina, su brazo izquierdo es su rigor, la medida de todas las cosas, *Din*, el juicio universal. Su corazón o tronco es *Tifereth*, belleza suprema o amor divino, la plenitud, armonía y unión de todas las posibilidades increadas y creadas. El alma humana y el mundo sutil provienen de sus dos muslos y el órgano generador masculino. Su muslo derecho es su poder cósmico negativo, *Hod*, la gloria del señor, su órgano generativo masculino es su acto eterno, creativo y redentor, *Yesod*, el fundamento de los mundos. Sus pies o aspecto femenino son su receptividad universal, *Malkhuth*, el reino, receptáculo increado de las emanaciones divinas y el principio inmediato de la manifestación cósmica (el cuerpo humano y todo el mundo corpóreo emana de *Malkhuth*). Schaya, L. *El significado universal de la Cábala*. Editorial Dédalo, Buenos Aires, p. 138-151

¹³⁰ Ver M. Henry *Encarnación, una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p.23

Entonces se presenta la paradoja: la doctrina de la Encarnación convive con el desprecio cristiano del cuerpo que ha heredado del dualismo, hasta demonizarlo. Sin embargo también Cristo, como muchos héroes o semidioses, ejerce su milagro en el cuerpo de los enfermos e incluso de los muertos, así como también la moral cristiana se erige en el tratamiento que se le da al cuerpo propio y al cuerpo de los otros.¹³¹ Por otro lado, dice Duch “el cuerpo (carne) de Cristo es en el cristianismo, la mediación indispensable, el puente obligado (*pontifex*) para llegar a Dios”.¹³² El cuerpo de Cristo fue metáfora de la sociedad cristiana, “Pues vosotros sois el cuerpo de cristo, y miembros en parte” (I Cor. 12, 27).¹³³ Y Cristo resucita en su cuerpo, señal de la salvación. “La resurrección de todos los hermanos completará el cuerpo místico de Cristo” (Apoc 6, 11): el día del juicio resucitará un solo cuerpo.¹³⁴

Para San Pablo, la santidad del cuerpo de Cristo manifiesta el templo del espíritu santo en el cuerpo humano. Dice “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguien destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él (I Cor. 3, 16-17). Lo siguen Tertuliano, Agustín y Tomás de Aquino, pero las autopsias y disecciones

¹³¹ En su teología del cuerpo, Juan Pablo II, insiste en que hay que saber elevar el cuerpo a su verdadera dignidad personal para que viendo el cuerpo, el hombre vea a la persona y experimentando el cuerpo encuentre su valor sagrado y lo realice, viviendo la entrega al amor en su entera dimensión corpórea, véase de Juan Prieto Solana *Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y 'ethos' del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II*. Universidad Católica de San Antonio, Murcia, 2004. “En cuanto se abre al beso, la boca se vuelve realmente boca”, dice Agamben, G. (“El cuerpo glorioso” en *Desnudez*. Anagrama, Barcelona, 2011. p. 115-129): el placer y el uso de los gestos, no pueden ser nunca privados, sino sólo comunes.

¹³² Duch, *Un extraño en nuestra casa* o.c. p. 183 y 184.

¹³³ Véase Lincoln “Human Body. Mith and Symbolism” en M Eliade (ed) *The encyclopedia of History of Religion*, VI, New York/London, Macmillan, 1987, p. 499-505; R. Lipsey, “Human body. The human figure as a religious sign” en Eliade (ed), o.c., VI, p. 505-511.

¹³⁴ El momento de desintegración es momento de integración con un dios; se reintegra al Ser. Ver de Jonathan Parry, *El fin del cuerpo*, o.c., Turner, B.S. *The body and society: Explorations y social theory*, Londres, Oxford University Press, 1984, p. 667. Como en el libro egipcio de los muertos, el difunto recita las partes de su cuerpo y sus órganos, todos son parte de algún dios cuando el muerto pasa al inframundo y se desintegra. (Campbell, o.c. p. 329)

necesitan justificar el despedazamiento del Templo, que debería mantener su integridad para la resurrección.¹³⁵

El Templo es una *imago mundi* y un *axis mundi*, pero también es arquetipo de la interioridad, que guarda un tesoro vivo: es en el Templo donde ocurre la teofanía, la unión del cielo y la tierra, lo masculino y lo femenino, síntesis a la que tiende la psique. En el Islam hay una Ka'ba esotérica, que es el corazón del hombre (Corbin), el centro, el lugar de la Alianza de Dios con los hombres.¹³⁶

2.6 El cuerpo místico

El cuerpo como Templo es el espacio sagrado, lo inmanente donde se manifiesta lo trascendente, lo revela la *experiencia mística*, que es una experiencia total de religación.

El estado místico produce la sensación de unificación y una especie de comprensión cósmica. Como fundamento de la experiencia religiosa, la unión de la divinidad con lo humano, la participación del ritmo cósmico como ritmo interior, la supraconciencia, se

¹³⁵ Jonathan Parry, *El fin del cuerpo. o.c.* p.513 Así, dice Tertuliano que los cuerpos mutilados antes o después de la muerte, recuperarán su perfecta integridad en la resurrección.¹³⁵ También Agustín: “Donde los miembros fueron golpeados o perdidos... reaparecerán restituidos en su lugar y no perdidos” Agustín *Ciudad de dios* XXII p. 635. En la resurrección, el alma retomará el mismo cuerpo pero en la perfección de su juventud y sometido al dominio del alma racional y la voluntad divina, un cuerpo impasible, ágil, sutil, cuya organicidad resulta inoperosa y suspendida, ver Agamben, G. “El cuerpo glorioso”, ya citado. También de Elizabeth Brown *Death and the human body in the later middle ages, the legislation of Boniface VIII on the division of the corpse*. En el contexto de este debate, Bonifacio VIII emite la *Detestande feritatis*, “El cuerpo... debe ser protegido como un templo y no padecer violencia alguna luego de la muerte” p. 248. Para Bonifacio VIII “el cuerpo humano... ha sido figurado a imagen de Dios y no puede ser mancillado ni desfigurado” Paravacini Bagliani *Le corps du Pape*, París, Seuil, 1997. p 256, esta bula se utilizó más para regular las disecciones que para prohibirlas.

¹³⁶ Ver Raimón Arola *El simbolismo del Templo*. Ediciones Obelisco, Barcelona, 1986.

alcanza en el cuerpo.¹³⁷ *Si existe un paradigma perenne, es el de la mística,*¹³⁸ a lo largo de los milenios y culturas el objetivo primordial de toda filosofía mística, hinduista, budista, cristiana, sufí es la iluminación, *moksa, samadhi*, conciencia cósmica, experiencia clímax, un sentimiento de carácter inefable, esta experiencia esencial del crecimiento espiritual se da en contextos teístas y no teístas, en términos de una deidad personalizada o de un universo impersonal, varía de un éxtasis extremo a una quietud austera.¹³⁹ Se ha identificado como visión directa de la deidad, encuentro interior entre Shiva y Sakti; los principios masculino y femenino, como fusión del ego y la conciencia; como “el encuentro entre la amada y el amado” (San Juan de la Cruz), lo absoluto en lo limitado, lo eterno en lo efímero, lo sobrenatural en lo natural, lo divino en lo humano. También como la reabsorción del Atman en Brahma, la disolución en el espíritu del mundo.¹⁴⁰ Es también el ser incondicionado, el tao (el camino, que es su propio destino). La resolución de los contrarios, percepción de la unidad del mundo. Como ha señalado Jung, el inconsciente colectivo es la fuente de la experiencia mística y religiosa, que es tendencia natural de la

¹³⁷ Agustín Díaz de Mera, *La mística en el siglo XXI*. Centro Internacional de Estudios Místicos. Trotta, Madrid, 2002.

¹³⁸ Fernando Diez *Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada*. En: *La mística en el siglo XXI o.c.* p. 75.

¹³⁹ El *satori* del zen es de la variedad impersonal y sin éxtasis.

¹⁴⁰ En el *Chandogya Upanishad* se describe a Brahma, la realidad absoluta, el estado de conciencia absoluta: el absoluto es “uno sin segundo”... es lo que no tiene nada fuera de sí, carece de opuesto como Zen: ningún lugar fuera de la mente de Buda... penetra y contiene todo (Ken Wilber *El estado de conciencia absoluta*, en “La experiencia mística”. John White (Ed.), Kairós, Barcelona, 1982, p. 273). “No hay nada fuera del tao”. El mundo real tal cual es, totalmente vacío de toda elaboración conceptual (p. 276). El infinito se encuentra totalmente presente en cada punto del espacio y del tiempo, es atemporal es eterno, un momento sin tiempo (p. 278). Ya que Brahma constituye el ser de una persona, no es algo que la persona deba alcanzar (p. 279). Nuestra mente ordinaria, sólo eso es el *dao*... cualquier estado de conciencia es absolutamente el estado de conciencia absoluta.. (p. 282) Eckhart: si ese estado nos abandona, ese Dios nos abandona con él... por eso los estados alterados son parciales y exclusivos (p. 287). La experiencia del *Satori* es la médula central del Zen, se encuentra instalado en el ahora eterno... una tranquilidad absoluta que no es otra cosa que el momento presente, el despertar de algo que ya se encontraba ahí: Edwar W. Maupin, *Budismo Zen, un examen psicológico*, en “La experiencia mística”, o.c. p. 171, 179.

psique.¹⁴¹ La mística sigue el principio de enantiodromía, la ley de la compensación de los opuestos, donde el mal incluso ocupa su lugar. Se trasciende la separatividad sujeto-objeto y hay un sentimiento de gratitud y solidaridad con los otros y con el todo. Esta experiencia visionaria ha producido una de las más grandiosas vertientes de la literatura religiosa del mundo,¹⁴² el hombre ha buscado acceder al estado místico en todos los tiempos y culturas, ha perseguido el éxtasis mediante técnicas corporales, llevando al límite el cuerpo para transgredir el equilibrio cotidiano, provocar un trance: el frenesí colectivo, la danza extática,¹⁴³ cantos, sonidos percutientes y repetitivos, el ayuno y la dieta, la autoflagelación, el shock eléctrico, aislamiento sensorial,¹⁴⁴ episodios psicóticos, el trauma, la fatiga extrema, privación del sueño, relaciones sexuales, orgías, ingestión de drogas alucinógenas y enteógenas,¹⁴⁵ oración, yoga, tantra, formas de meditación, hipnosis, introspección.¹⁴⁶ Se

¹⁴¹ Claire Myers Owens, *La experiencia mística: hechos y valores*. En: "La experiencia mística", *o.c.* p. 134,137.

¹⁴² Las *Upanisads*, el *Dao de ching*, ensañanzas de Buda, la Cábala, el Corán, los libros de la Biblia, poemas místicos de los Sufís, Simón el Mago, Meister Eckhart, Ruysbroeck, Jacob Bohème, Rumi, Sankara, Ramakrishna... La conversión de San Pablo por una visión extática en el camino a Damasco (Segunda Epístola a los Corintios). Mahoma, Plotino, William Blake (el *estado visionario*), Geogre Russell, *mundo luminoso que se encuentra dentro de la mente*. San Bernardo de Clairvaux, Juliana de Norwich, Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, Santa Catarina de Siena, Dostoievsky. En el siglo XIX en Europa, poetas y artistas como Baudelaire, Gautier y Delacroix experimentaban con hachís y otras drogas: En el siglo XX D.H. Lawrence, usaba la experiencia sexual como camino hacia el éxtasis y Aldous Huxley buscaba sus experiencias en la mescalina, William James...

¹⁴³ La danza ritual, de orígenes muy antiguos, ha propiciado el éxtasis colectivo, que se experimenta como unidad con lo divino, se logra un estado de esperanza reforzada, un sentimiento de liberación, de salvación, de euforia sagrada: Erika Bourguignon, *La danza en trance*. En "La experiencia mística" *o.c.* p. 249.

¹⁴⁴ Los ermitaños y santos que vivían en cuevas, montañas y el desierto, como San Antonio, San Pablo Ermitaño y los monjes de Tebaida en el siglo IV d.C., o los ermitaños del Himalaya, practicaron la respiración y las posturas corporales, similares a las muy extendidas entre tibetanos e hindúes que vivían aislados en cuevas (como Milarepa). Aldous Huxley, en *La experiencia visionaria*, (en "La experiencia mística" *o.c.*) comenta que la limitación o suspensión de estímulos externos genera en la mente experiencias visionarias tremendas, a veces desagradables. En estos lugares, Dios está más cerca, pero también los demonios.

¹⁴⁵ Venenos sagrados como el soma, la coca y el opio, el hongo alucinógeno, peyote, LSD, el hachís y el alcohol, se utilizan como drogas de transformación mental, la sustancia se considera divina, así por ejemplo, los mexicas utilizan el nombre de *Teonanacatl*, o "carne de los dioses" para los hongos, que además de producir visiones, invocar a los dioses o difuntos, curaban algunas enfermedades.

¹⁴⁶ *Upanisad*. Ed. de Consuelo Marin. Ed Trotta, Madrid 2001. *Svetasvara Upanisad*. Cap 2 p.191-197. La meditación es una disciplina del cuerpo-psyque para ser consciente del ser supremo. Se comienza por invocar la luz del sol para adquirir estas experiencias (p.191) verso 8 (II,8): "Manteniendo el cuerpo recto en sus tres partes (tórax, cuello y cabeza), con los sentidos y la mente en el corazón, el sabio atravesará las tempestuosas

ha estudiado la actividad cerebral durante el éxtasis, y se habla de un posible fenómeno de bioluminiscencia interna, para explicar esa luz que es común denominador en este tipo de experiencias visionarias, epileptoides (Freud) y experiencias cercanas a la muerte.¹⁴⁷

En la Grecia antigua los profetas eran videntes extáticos, la iniciación en los misterios eleusinos requería un éxtasis, así como los ritos dionisiacos, el orfismo y otros parecidos en diversas culturas, incluso en los monasterios medievales se utilizó ampliamente la flagelación para alcanzar la visión beatífica. Y cuando no se podían controlar los trances o las histerias colectivas, se consideraban demoniacas, dando cabida también a los exorcismos.

En el proceso de liberación o divinización del hombre, el budismo Vajrayana sigue ciertas tradiciones esotéricas, influido por el tantrismo indio; a través de rituales y prácticas místicas trabaja con lo corporal como medio de desarrollo espiritual, para activar el poder divino.¹⁴⁸ Se insiste en la concepción del cuerpo como microcosmos, y la reintegración de

corrientes del miedo en la barca segura del Absoluto[...] el sistema nervioso tiene que purificarse primero, estar preparado para la práctica del *pranayama*. Cerrando la apertura derecha de la nariz con el pulgar, hay que inhalar el aire a través de la izquierda, según la capacidad de cada uno. Inmediatamente después, liberar la apertura derecha y exhalar por ella de la misma manera cerrando la izquierda[...] quien practica así de tres a cinco veces durante los cuatro periodos del día, al atardecer, al amanecer y al anochecer y a la media noche se purifica en quince días o un mes. El *pranayama* consta de tres partes: exhalación, inhalación y retención... Después de practicar las posturas[...] de acuerdo a las escrituras, sentado en la postura en que se consigue la perfección, debes practicar el *pranayama*. Con la mano derecha sobre la izquierda, el cuello y la cabeza rectos, la boca cerrada completamente, inmóvil, mira al este o al norte, fija los ojos en la punta de la nariz y evita con el adecuado esfuerzo comer mucho o poco. De este modo se purifica el sistema nervioso... la conexión entre la exhalación y la inhalación se llama *pranayama* [...] la sílaba *aum* comprende estas tres partes [...] son comparadas con la creación, preservación y destrucción [...]; el control de las energías vitales en el cuerpo (193-194). Quien practica *pranayama* todos los días después del baño, elimina los errores morales en tres años, incluso si hubiera matado a su padre, su madre o su maestro” (p.195)

¹⁴⁷ Francisco José Rubia Vila *Religión y cerebro* en “El estudio de la religión”. Francisco diez De Velasco y Francisco García Bazán (eds). Enciclopedia Iberoamericana de religiones. Trotta. Madrid 2002.

¹⁴⁸ *Tantra* significa tejido, telar, doctrina, regla; todo está entrelazado y hay una continuidad de causas y efectos. La tradición tiene unos 5 mil años de antigüedad, y se caracteriza por sus principios místicos e iniciáticos. En el pensamiento budista, es la última fase, el tercer vehículo, que es el tercer giro del *dharma*, lo que enseñó el *Buddha* a los más avanzados: que todos los seres poseen naturaleza búdica, y se puede alcanzar la iluminación en una vida; es la vía rápida. Y es que *Tantra* también es lo que *encierra la liberación*, cuyo

las fuerzas cósmicas en el interior de cada persona. En una tensión entre sensualidad y ascetismo, el cuerpo, la palabra y la mente, se purifican mediante posturas, cantos, mandalas, mudras, mantras,¹⁴⁹ danzas, técnicas respiratorias, oraciones celibato, ayuno y la unión sexual, (*Maithuna*) que buscan producir estados de expansión de la conciencia y activar la corriente energética corporal.¹⁵⁰

La apoteosis, deificación o desmortalización es un fenómeno transhistórico que se conjuga con la intuición universal de encarnar al héroe: “sabe, pues, que tú eres un dios” (Cicerón). La “divinización” del hombre está en el centro de innumerables técnicas y disciplinas del cuerpo; mediante una experiencia de la conciencia arcaica, lo inmanente y lo trascendente convergen en el ser humano, Wescott resalta la paradoja: “...que al recuperar su naturaleza animal, el hombre se convierta en dios.”¹⁵¹ Según Abraham Maslow, la fuente de todas las religiones ha sido la iluminación o revelación de algún profeta, por lo cual todas llevan enseñanzas comunes, sin embargo, al ser organizadas por las élites religiosas y filosóficas, la revelación llega mediada a las masas y no siempre se mantiene la enseñanza; al final se rechaza la mística, que es un proceso afectivo, en aras del pensamiento religioso

objetivo original es la reintegración de la conciencia individual en la conciencia primordial (Shiva), para el despertar, la supraconciencia. Ver de Nitschke, G., *The silent orgasm*. Taschen, Italia, 1995.

¹⁴⁹ El *Mandala* es un mapa simbólico del universo espiritual, círculo sagrado, palacio, laberinto, una técnica para despertar la naturaleza búdica y descubrir la inmanencia de lo divino en el universo y en cada uno, simboliza el cuerpo y la mente del buda y su presencia. Los *Mudras* son gestos y posturas que evocan ideas o simbolizan poderes divinos. Los *Mantras* son oraciones que repetidas miles de veces sirven para suscitar la apertura espiritual: *Om mani padme hum* es el mantra principal del tibetano, para transformar cuerpo y mente en aspectos de un buda, sus partes evocan los principios cósmicos masculino y femenino; los sonidos sacros contienen los patrones del universo, su fuerza creativa y curativa. Los armónicos de tonos bajos que cantan los lamas, facilitan la entrada en un estado de conciencia alterado.

¹⁵⁰ Kundalini, es la energía Shaktí que representa la fuerza femenina creadora corporeizada, la más poderosa, el impulso de vida; la energía sexual sagrada es un vehículo para los estados elevados de conciencia. Los yogas tántricos canalizan esta energía sexual a través del despertar equilibrado de los *Chakras* mediante técnicas que combinan posturas corporales, respiración y concentración.

¹⁵¹ Roger W. Wescott, *Estados de Conciencia*. En “La experiencia mística” John White (Sel.) Kairós, Barcelona, 1982: En la mente arcaica hay una fusión con todo lo viviente. p. 15. Ver también de Francisco de Oleza Le-Senne, *La mística. Un argumento para el futuro*. En *La mística en el siglo XXI*. Centro internacional de estudios místicos, Trotta, Madrid, 2002 p. 184, 189.

racionalista como ocurre con las ortodoxias arábigo-judaica y cristiana.¹⁵² Maslow usa el término *anaclimáxico* para referirse al tipo de persona que teme, niega y suprime sus experiencias clímax, que al final olvida; por su visión del mundo, personas y pueblos enteros sostenidos en la racionalidad y el materialismo, rechazan y descalifican las experiencias que consideran pérdidas de control, ya Wordsworth (*Ode on the intimations of immortality from recollections of early childhood*), notaba cómo la educación racional le va quitando a los niños la capacidad de ver ese otro mundo.¹⁵³ Pero el cuerpo, como la naturaleza, es sede del ser divino, lo santo se expresa en la mística, y el hombre puede despertar, conocer la entrega, en el amor, palabra clave de la mística, que es relación, vínculo. “El afán de clasificar, dividir, separar, enfrentar, excluir, será un invento ‘maligno’ de los filósofos (*diablo*, de origen latino significa “separador”).”¹⁵⁴ *Sin la mística estamos perdidos*, porque la mística es fuente de transformación, de humanización, es necesaria para refundar el sentido moral de la vida, erigir una ética del compromiso, ahí donde el ego individual está muy desarrollado.¹⁵⁵ Dice Merton: “Sin el silencio y el recogimiento de la vida interior el hombre pierde contacto con sus verdaderas fuentes de energía, de claridad y de paz.”¹⁵⁶

¹⁵² Abraham Maslow, *La experiencia núcleo-religiosa o “trascendental”* En “La experiencia mística” John White (Sel.) Kairós, Barcelona, 1982 p. 257, 258. Agustín Díaz de Mera, *o.c.*, p. 12.

¹⁵³ Maslow, *o.c.* p. 259.

¹⁵⁴ Palacios, I. J., *Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna*. En “La mística en el Siglo XXI” Centro Internacional de Estudios Místicos, Ayuntamiento de Ávila, Trotta, Madrid, 2002. P. 45- 69.

¹⁵⁵ Beltrán Llavador, F. *Mística y educación. Perspectivas zen y cristiana*. En “La mística en el Siglo XXI” Centro Internacional de Estudios Místicos, Ayuntamiento de Ávila, Trotta, Madrid, 2002, p. 153, 73. Roger W. Wescott, *Estados de Conciencia*, *o.c.* p. 48.

¹⁵⁶ Thomas Merton *La experiencia interior*. Oniro, Barcelona, 2004.

III. Hermenéutica Simbólica del cuerpo

*La esperanza del símbolo es
que se cuele la ausencia*
Manuel Lavaniegos

3.1 El cuerpo y el origen de las simbolizaciones

En la actualidad, el entramado simbólico que permitía al hombre premoderno orientarse y darle sentido a su existencia, está fracturado. El proceso moderno de desencantamiento del mundo ha cambiado la percepción que se tiene de la realidad: el cuerpo, como el mundo, es un objeto plano y disgregado, el hombre ya no se percibe como hombre cósmico, al separarse de sí mismo, del otro y de lo otro, amenaza no sólo a *la naturaleza*, al conjunto de su entorno, sino también, a su propia *naturaleza*. La posibilidad de la destrucción del cuerpo, reaparece en el imaginario colectivo bajo el anhelo tecnocientífico “ultra-gnóstico” de una élite que trabaja para fabricar al *homo silicium*, un hombre *virtual*, desencadenado de la contingencia y la fragilidad de su cuerpo. Pero a pesar de ello, el hombre no deja de ser un ser simbólico, su existencia es ineludiblemente corporal y su cuerpo es un emisor de sentido, de relacionalidad, lugar que posibilita la vinculación con lo real y el trasfondo común de su moralidad; es lo que le pone en contacto empático con el otro y con la vida misma: “Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna” (LeBreton). El mundo es prolongación del cuerpo, en tanto que se habita (Merleau-Ponty, Marcel). Para Merleau-Ponty, el cuerpo habilita la percepción, es un espacio expresivo a partir del cual se organiza la vida cotidiana y se configura la subjetividad y la trama social. Dice: “Mi cuerpo [...] es la textura común de todos los objetos y es al menos en relación con el mundo percibido, el

instrumento general de mi *comprensión*[...] es originalmente una inteligencia del mundo”.¹⁵⁷

Cada cultura construye su propia experiencia específica del cuerpo; le inculca o educa en hábitos según su visión del mundo y su concepto de persona, de acuerdo al tipo de sujeto que se propone producir. Estas praxis corporales son las “técnicas del cuerpo” (Mauss), las actitudes corporales tradicionales, formas de posarlo, usarlo y moverlo; desde las maneras concretas de caminar, comer y trabajar, hasta las actividades más complejas. Son los códigos que tienen en común los miembros de una sociedad, y son clave de la relacionalidad.¹⁵⁸ Además, para Mauss, el cuerpo es el primer objeto técnico.¹⁵⁹ George H. Mead (1993) utiliza la noción de ‘*gesto*’, en vez de ‘*técnica corporal*’; la *gestualidad* expresa los movimientos y actitudes del cuerpo en general, su carácter rítmico y cultural; el hombre organiza su vida social en torno a las regularidades de su cuerpo, que son las regularidades del universo, así, el medio cósmico y social dejan su impronta en la carne a través de las representaciones, prácticas y saberes del cuerpo.¹⁶⁰ De este modo, la

¹⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975. Subraya la importancia del cuerpo fenoménico o vivido. Culmina en la descripción de la espacialidad, movilidad, expresividad y carácter sexuado, atributos más característicos del cuerpo humano: “Soy mi cuerpo[...] la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto.” p. 191.

¹⁵⁸ Ver Mary Douglas, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza 1978. Ver en Víctor Turner, sobre el origen de las clasificaciones y los roles sociales, el organismo corporal humano: Turner, V. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1980 p. 100. También F. Dolto, *L’image inconsciente du corps*, París, Seuil, 1984.

¹⁵⁹ Mauss, *Les techniques du corps* en “Sociología y antropología”, Tecnos, Madrid, 1979. p 363-368: indica criterios clasificatorios de las técnicas corporales, como la división entre sexos, variaciones por edad, por rendimiento, transmisión. O por etapas del crecimiento, p 373-375: técnicas de nacimiento, infancia, adolescencia, edad adulta, como los ritos de paso, ver Duch, L. *Antropología de la vida cotidiana o.c.* p. 204-208. André Leroi-Gourhan también opina que la instrumentalidad primera es el cuerpo: Leroi-Gourhan, A. *Evolución y Técnica*. Taurus, Madrid, 1988.

¹⁶⁰ Ver Sennet, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza 1997 C. Bell, *Ritual theory, ritual practice*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992, cap. V. De Bordieu, su análisis del lenguaje y la competencia lingüística como técnicas corporales, relaciones entre técnicas corporales, trabajo y simbolismo. Entwistle *o.c.* p. 28: las técnicas corporales tienen género porque hombres y mujeres hablan, se mueven y actúan de manera diferente. p. 248 “En las culturas primitivas, casi por definición, la diferencia de los sexos es la diferencia social primordial”: Douglas, *Pureza y peligro* p. 189, 190-212. El *statu quo* implicaba casi siempre la dominación del mundo y las representaciones masculinas.

corporeidad está inscrita en un tejido de transmisiones que le dan forma, que son los ámbitos donde se lleva a cabo la *humanización*: las “estructuras de acogida” (Lluís Duch) alojan y elaboran, educan y comunican la *corporeidad cotidiana* del hombre, in-corporan al sujeto en su tejido social, religioso y cultural. Según Lluís Duch, la función de las tres principales estructuras de acogida (de *co-descendencia*, familia; de *co-residencia*, ciudad y de *co-trascendencia*, religión) es “cosmizar”, transmitir los modelos de orientación en el mundo, y de *empalabramiento* de la realidad: proveer el paso de la naturaleza (in-fans) a la cultura en su mundo concreto y establecer vínculos *afectivos* y *efectivos* con los otros y lo otro, (la naturaleza, los demás, la interioridad y lo inefable). Las estructuras de acogida, se constituyen como *praxis siempre provisionales, de dominación de la contingencia* (el mal, la enfermedad, el dolor, la muerte y las acotaciones a la libertad humana).¹⁶¹ Pero la ruptura de las tradiciones religiosas, y culturales anteriores, supuso una desestructuración simbólica a partir del pensamiento liberal individualista del primer capitalismo del siglo XVII.¹⁶² Para Duch, el consumismo, la depresión, la frustración, la angustia colectiva y la abolición del respeto son algunos de los síntomas de esta crisis que en muchos sentidos es pedagógica, una crisis expresiva que deriva del reduccionismo al lenguaje económico, donde la capacidad simbólica no puede actualizarse.

¹⁶¹ Duch y Mélich *Escenarios de la corporeidad*. Trotta, Madrid, 2005 p. 373. Las estructuras de acogida son: *Codescendencia* (familia).- Lugar inicial y decisivo del encuentro del cuerpo humano con la realidad mundana[...] mediante las transmisiones que tiene que llevar a cabo a través de los sentidos corporales, configuración cultural y cultural de la corporeidad humana. Da un sentido social, estético, histórico, emocional a las dimensiones de espacio y tiempo (p. 35-36). Se aprende la gramática de los sentimientos en lengua materna, palabras, gestos. (p. 37). *Corresidencia* (ciudad).- En el ámbito de la ciudad, se articula la acción y la vida pública, donde los hombres se relacionan entre sí. La crisis de la ciudad lleva a la crisis del hombre público, renuncia a responsabilidades compartidas y hay fracaso en la gestión del destino colectivo. *Cotrascendencia* (religión).- Plantear preguntas fundamentales acerca del sentido de la vida, qué hay después de la muerte, el por qué de la creación, la injusticia y el sufrimiento, etc. Preguntas que subyacen a la estructura humana y que encontraban en la religión un espacio adecuado para ser planteadas si bien nunca respondidas definitivamente. El ser humano jamás podrá dejar de ser un *homo religiosus*.

¹⁶² Ver Laín Entralgo, *El cuerpo humano*. Teoría actual. Madrid, Espasa-Calpe 1989 p. 25. R. Sennet *Carne y piedra*. o.c. p. 273-274. A. Heller y F. Feher, *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995, cap. I.

3.2 El cuerpo como corporeidad: espacio simbólico

Ser cuerpo implica no sólo una estructura biológica sino también imaginaria, porque el mundo se in-corpora y se constituye por mediación de la imagen y del concepto, lo consciente y lo inconsciente. El cuerpo es un espacio simbólico, siempre obligado a interpretarse, porque *apunta a algo situado más allá de cualquier más allá*.¹⁶³ Dice Croatto: “El símbolo es un elemento de este mundo fenoménico (cosa, persona, suceso) que ha sido *trans-significado*, en cuanto significa más allá de su propio sentido primario o natural [...] el sentido está detrás o más allá de lo que es [...] lo trascendente que el símbolo convoca, para el *homo religiosus*, no es objetivable ni definible en palabras. Se percibe como misterio, como claroscuro, por eso se necesita la mediación de las cosas de nuestra experiencia [...] es intuición de lo desconocido”.¹⁶⁴ El símbolo es una imagen que manifiesta un sentido (del alemán *Sinnbild*, *imagen y sentido*), pero no lo agota, no lo explica por completo, es abierto, sujeto a la recreación en una red simbólica. Recuerda Solares: “La palabra griega *symbolon* (*σύμβολον*), proviene de las raíces *symbollo*, relacionar, y *ballo*, lanzar. Alude a un objeto que al ser lanzado abre la posibilidad de relacionarnos con el *misterio que lo anima*”.¹⁶⁵ En Eliade y otros, el entramado de la religiosidad se da a través de un lenguaje simbólico. Por esto, la Hermenéutica Simbólica que parte de la potencia simbólica y la proyección religiosa de lo simbólico como dimensiones constitutivas del *anthropos* (*homo symbolicum* y *homo religiosus*), considera

¹⁶³ Cassirer, Filosofía de las Formas Simbólicas vol. 3 p. 446 en Duch *Antropología... o.c.* p. 32 “el símbolo[...] posee la íntima exigencia de ir *más allá de cualquier más allá...*” (E. Bloch)

¹⁶⁴ Croatto, S. *Las formas del lenguaje de la religión*, en Francisco Diez de Velasco (ed) “El estudio de la religión”. Trotta, Madrid, 2002 p 65.

¹⁶⁵ Solares, B. Blanca. *Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico*. “Perspectivas teóricas”. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales vol.56 no.211 México abr. 2011, p. 17.

que el fenómeno de la vida y del hombre, que se entrelazan arraigados a nuestra propia corporalidad, no se pueden comprender al margen de una hermenéutica de su articulación en el lenguaje del símbolo y el mito.¹⁶⁶

En Gilbert Durand encontramos una metodología basada en un proyecto de “convergencia de las hermenéuticas” (Ricoeur).¹⁶⁷ Promueve, adoptando el giro hermenéutico-lingüístico contemporáneo, un cambio en el concepto del hombre y su interpretación estableciendo la “imaginación simbólica” como la estructura fundante de la psique humana, de la cultura misma. Concibiéndola bajo la forma de “trayecto antropológico”, es decir, como un proceso estructural, ontológico, que articula el incesante intercambio en el nivel de lo imaginario *entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras del cuerpo-psyque y las conminaciones objetivas del medio cósmico y social*, entre naturaleza/cultura y trascendencia. Trayecto antropológico que se despliega en una gradación entre un “modo directo” y un “modo indirecto” de la conciencia, dos modos del proceso humano de vivir y conocer su entorno, de producción significativa de la *realidad*, dos formas de representar el mundo que se corresponden con dos horizontes de interpretación, uno semiótico y uno simbólico, como el *logos* y el *mitos*, formas complementarias de configuración de imágenes y de *empalabramiento* de la realidad.¹⁶⁸ A

¹⁶⁶ “El símbolo es la clave de toda expresión de la vivencia religiosa[...] lenguaje originario y fundante de la experiencia de la Realidad trascendente, el Misterio, etc., que es el núcleo del hecho religioso” Croatto, S. *o.c.* p 63. Ver los trabajos de Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica, Símbolo, Mito y Filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007; *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989.

¹⁶⁷ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, *Estructuras antropológicas del imaginario*. FCE, Madrid, 2005.

¹⁶⁸ Lo romántico (imagen, narración, intuición, nocturnidad, alusión, etc.) y lo ilustrado (concepto, abstracción, diurnidad, razón histórica, progresiva, evolutiva), dice Lluís Duch, están coimplicados en la existencia concreta del ser humano, así como siempre se da el *mito* en el *logos* y el *logos* en el *mythos*. Lo que lleva a la crisis de la cultura es contraponerlos y pretender el predominio de alguno, en el caso de la civilización occidental, el sólo *logos*. Es importante enlazar a ambos en el estudio del hombre, así, la *Logomítica* expresa la situación paradójica del ser humano, como animal simbólico: Lluís Duch, *Mito, Interpretación y Cultura*. Herder, Barcelona, 1998.

través del modo directo de la conciencia, el objeto se presenta como *signo*, funcional y referencial como el concepto, en un lenguaje referido a datos perceptuales. En el modo indirecto, se presenta a través del *símbolo*, artefacto que hace *mediatamente presente lo inmediatamente ausente* (Duch); porque evoca, por medio de su forma significante, a una dimensión trascendente, a un significado invisible o inaccesible, que no se puede presentar de modo directo a la percepción, y que por la polisemia, propia de la imagen, llama a una *hermenéutica simbólica* para su interpretación, exige una lectura que atenderá también a la resonancia interior del símbolo en el intérprete, porque es en la interioridad donde se da la captación significativa y unitaria del mundo. La imagen simbólica está necesariamente cargada de emotividad, es vivida corporal y psíquicamente, afecta a la individualidad, articulándose en la tensión entre consciente e inconsciente; el símbolo, al ser interiorizado provoca con su revelación una ruptura, moviliza un cambio de nivel de la existencia (Eliade), al ligar su presente inmediato con la tensión trascendente. El símbolo posee las cualidades de ser: cósmico, onírico, poético y epifánico,¹⁶⁹ no está atado al objeto, como el signo.¹⁷⁰ Durand llama a desentrañarlo intuitiva, afectiva e interpretativamente, tal cual transcurre en el ritual, por una persistente “redundancia” o “repetición perfeccionante”, resonando asociado a otros símbolos en una “red simbólica”, que se manifiesta a través de todos los lenguajes en los que se encarna: el gesto en el ritual, la palabra en el mito, la imagen plástica en el ícono y las sonoridades rítmicas en la música. Los *acontecimientos*

¹⁶⁹ Dice Ricoeur: el símbolo es *cósmico* (porque la parte que lo representa proviene de la realidad circundante); es *onírico* (porque suscita la ensoñación, en el sentido de la *anamnesis*, profundización en la experiencia); y es *poético* (porque extrae su expresión del lenguaje más íntimo del hombre) cit. Durand *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires 1987 p 15. Véase Solares, B. o.c. p 17. Y, agregamos, es *epifánico* porque *aparece* como el hacerse aparecer de lo sagrado.

¹⁷⁰ Chevalier, en su introducción al *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1986, p. 25, recorre una gama de figuras del lenguaje, que va del signo al símbolo, identificando con precisión metáfora, emblema, parábola, síntoma, ídolo, icono, alegoría, fábula. Ver el cuadro comparativo que elabora Durand entre los “modos indirectos del conocimiento”: signo, alegoría y símbolo en *La imaginación simbólica*, ya citado, p. 22-23.

simbólicos (Trías) son entidades vivas, continuamente abiertas a variación, *hormonas del sentido* (Bachelard) generadoras de imágenes.

3.3 El simbolismo corporal y el trayecto antropológico

La imagen corporal del hombre es un símbolo. Si como hemos insistido, el cuerpo se presenta como la “mediación de mediaciones” del ser del hombre en la naturaleza y el mundo, por cuanto que es a través de los sentidos corporales que *está* vinculado a los otros entes y existentes, y porque el mismo hombre se apercibe de sí en su autoimagen corporal, no es extraño que el cuerpo sirva asimismo de vínculo, aluda a un vínculo con lo trascendente, que se abra al arquetipo, y a partir de su imagen comunique todo el universo (a menudo ocupando el lugar del *Axis Mundi*, como el árbol sagrado).¹⁷¹ Pues el *símbolo* conecta lo material-sensorial con lo ideal y espiritual; siendo, sin embargo, inadecuado porque concentra un exceso de sentido que alude a un significado que no se puede alcanzar íntegramente. El *dominio predilecto del simbolismo* es lo no-sensible en todas sus formas: de las zonas de lo sagrado, de lo indecible, lo inefable, lo invisible, lo sobrenatural, lo surreal; de los temas propios de la metafísica, del arte, la religión, el mito, la magia: *ápeiron*, *arjé*, que apuntan hacia sus misterios últimos y originarios: “causa primera”, “fin último”, “finalidad sin fin”, alma, espíritus, dioses, nacimiento, muerte etc... (Durand). “Todo símbolo representa una hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre

¹⁷¹ La Imagen del cuerpo, según LeBreton, es la representación que el sujeto se hace del cuerpo. Forma (sentimiento de unidad de las partes del cuerpo, aprehensión como un todo y sus límites en el espacio) y contenido (imagen del cuerpo como un universo coherente y familiar en el que se inscriben sensaciones previsibles y reconocibles), otros dos ejes, el del saber como conocimiento (saber cómo está constituido, como funciona) y el saber que la sociedad se hace del espesor invisible del cuerpo. LeBreton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 146.

con lo sagrado”.¹⁷² En esta dirección, la religión, entonces, a través de los símbolos desplegados en el culto, hace interhumano lo divino, orienta el sentido de la vida hacia el misterio, porque el hombre siempre tiene la intuición de lo inconmensurable y percibe lo trascendente en lo inmanente, lo infinito en lo finito. “El símbolo...aflora espontáneamente en el alma para anunciar alguna cosa que no puede expresarse de otra manera; es la única expresión de una realidad que [...] se hace transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión” (Corbin), es, en síntesis, la *epifanía de un misterio* (Durand).

El “trayecto antropológico”, señala Durand, es un trayecto interpretativo del mundo, al que Lluís Duch denomina también trayecto *Logomítico*, el cual, para su correcta comprensión, precisa del cruce o articulación entre las “hermenéuticas reductivas”, que trabajan con la causalidad del fenómeno humano (como las de Freud, Dumézil y Lévi-Strauss) y las “hermenéuticas instaurativas”, que tratan de construir las premisas de una interpretación simbólica llevada hasta sus últimas consecuencias, a través de su arraigo en las estructuras antropológicas que permite enfocarlas en su instancia instaurativa, creativa de nuevas posibilidades de mundo (Cassirer, Jung, Bachelard, Eliade, Campbell, Corbin y, en general, el *Círculo de Eranos* reúne algunos de los más decisivos mitólogos y hermeneutas del símbolo).

Para Gilbert Durand, el despliegue imaginario del trayecto antropológico se estructura de acuerdo a la tensión entre dos regímenes arquetípicos: lo *diurno* y lo *nocturno*, que ya prefiguraba Nietzsche al referirse a lo apolíneo y lo dionisiaco, como las dos tendencias estructurantes de la cultura. El antagonismo entre la luminosidad de la vigilia y la oscuridad

¹⁷² Manuel Maceiras Fafian, *Dios en la filosofía de Paul Ricoeur*, en “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”. Manuel Fraijó (ed) Tercera edición, 2005 Trotta Madrid p. 699

nocturnal es núcleo simbólico primordial de la generación de las imágenes de la cultura, en torno a las cuales se construye mundo. Las constantes simbólicas emanan en esta eterna tensión de un ritmo bipolar que atraviesa el cuerpo a partir de tres reflejos dominantes propios de la especie de *anthropos*, contribuyendo a generar las simbolizaciones y a materializarse en tecnologías, narrativas y metanarrativas.¹⁷³ Durand muestra cómo la crisis del mundo actual está asociada con la polarización de estas dos matrices del imaginario. Estas “dominantes reflejas corporales” son: la *postural*, la *digestiva* y la *copulativa*.¹⁷⁴

La *dominante postural* corresponde al gesto de levantarse a la postura verticalizante de la bipedestación que es la clave de la especie, un movimiento de ascensión que yergue el predominio de la vista en la captación del entorno. Es el acto de *separarse* del mundo, diferenciarse autísticamente de la tierra, de lo otro, se trata de una estructura *esquizomorfa*, privilegiada por el régimen diurno de la imagen (el levantarse del Sol), que genera los símbolos diaréuticos (de la división), y que se construye en la confrontación con las valencias de la noche: de lo femenino, la oscuridad, la tierra. Simbolizaciones de elevación, verticalidad, diferenciación y luminosidad que delimitan el ámbito del héroe, el padre, el soberano. Predominan en esta vertiente diurna los antagonismos irreconciliables, tales como día/noche, luz/sombra, vigilia/sueño, arriba/abajo, bien/mal, en su esfuerzo heroico por controlar y vencer simbólicamente el caos del tiempo y la muerte. El régimen diurno de la imagen produce la valorización de la luz, la *claridad* y *distinción*, clasifica, divide,

¹⁷³ Para André Leroi-Gourhan, los artefactos técnicos se producen en la combinatoria de una *lógica funcional* y una *función simbólica*, en el hombre paleolítico el instrumento es prolongación de una red de gestos, según la organización de su tecnología: Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1971; *Evolución y Técnica*. Taurus, Madrid, 1988.

¹⁷⁴ La escuela rusa de reflexología comprueba que ante la respuesta adaptativa predominante de un reflejo o gesto psicósomático del cuerpo tienden a “inhibirse” los otros reflejos. Ver Durand, *La imaginación simbólica*, ya citado.

calcula, se enfoca en el concepto y la razón...¹⁷⁵ Occidente, como las sociedades hieráticas, se polariza civilizatoriamente en este régimen maniqueísta que no tolera la síntesis, ejerce una separación tajante cultura-naturaleza, percibe un mundo desmembrado y hostil que pesa tanto a nivel individual y global, porque el imaginario no sólo produce simbolizaciones abstractas sino que se concreta en pedagogías completas, proyectos prácticos que estructuran el mundo. Este imaginario es el que se vincula a las tecnologías percutientes, penetrantes, punzocortantes, que parten del gesto de la separación y la fuerza, como el cetro, la espada y la palabra, las técnicas que permiten controlar lo otro a distancia. Es un régimen misógino en general, por su centramiento patriarcal. Así es como se tiene una balanza simbólica desequilibrada, porque se privilegia lo masculino-intelectual, *espiritual*, y se rechaza lo femenino, la *mater*-materia, sensible, sensorial, ligada al inconsciente pulsional amorfo; la inteligencia se autonomiza y explota el cuerpo, que concibe como mera materia pasiva a disposición de su formalización. De esta manera, el arsenal imaginario esquizomorfo ha nutrido a las configuraciones socioculturales de signo patriarcalista, jerárquico-autoritarias, así como a las vertientes religiosas ascéticas y monoteístas en su denodada lucha contra la materialidad del cuerpo y sus pasiones, identificadas unilateralmente con lo femenino, infravalorado como inconsciente, caótico, negativo y fatal.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Símbolos ascensionales, lo alto, el cielo, alas, elevación, vuelo, purificación, espiritualización, alma (en el cuerpo está el síntoma del tiempo), cabeza y ojo, lejos de las partes bajas, la putrefacción e impureza de la carne. Simbolismos del miedo y el terror, lo trágico, lo nefasto, la angustia ante el cambio. Símbolos teriomorfos, nictomorfos, catamorfos, (amenaza de la animalidad, la noche y la caída y la culpa). El padre, el falo, el cuerno. Gigantismo, etc. Ver Durand, G. *Estructuras Antropológicas del imaginario o.c.*

¹⁷⁶ En culturas patriarcales de las religiones abrahámicas, se establece la represión del cuerpo femenino para evitar la tentación propia de la carne. Ver E. Bosch, V.A. Ferrer y M. Gili *Historia de la misoginia*, Barcelona, Anthropos, 1999. Eva conduce a la caída, y Tertuliano condena a la mujer por su naturaleza sexual. Para San Agustín, alma (hombre) y cuerpo (mujer) establecen relaciones semejantes de orden armónico de autoridad y obediencia. p.128-130. Ante este desequilibrio, Lluís Duch afirma que en el mundo actual, sólo las mujeres podrán ser el antídoto eficaz contra la barbarie y el desprecio de la vida.

El *régimen nocturno* de la imagen, mientras tanto, está figurado por las otras dos dominantes refexológicas, la digestiva y la copulativa. La *dominante digestiva* alude a la función básica nutricia y de asimilación del mundo. Privilegia las imágenes místicas de descenso (el descenso del Sol), acurrucamiento, introversión; remite a las profundidades al evocar el gesto del descenso/penetración de las cavidades digestivas y reproductivas, así como la interiorización en el inconsciente y el sueño. Produce las imágenes *antifrásicas*, que invierten las valorizaciones de la imagen, para acceder al sentido oculto de las cosas, eufemizan las aversiones que vive el régimen diurno. En vez de separar, acerca, en vez de ordenar jerárquicamente, relaciona, en vez de controlar a distancia, toca, palpa, se introduce en lo otro.¹⁷⁷ Corresponde a la intuición primitiva de refugio, de la interioridad del cuerpo. Es el ámbito de la Diosa, la Madre, pero entendida con todas sus contradicciones: la madre benéfica y a la vez terrible, la muerte como la otra cara de la vida. Se privilegia el contacto, la fusión con lo otro. Durand también la califica como estructura *mística*, cuyo trayecto se orienta a una *catábasis* o *regressus ad uterum*, a todas las valencias tonales cobijadas por las penumbras del reposo y la indiferenciación.

La siguiente dominante refleja es la *copulativa*, que tiende a privilegiar el ritmo arquetípico de *lo cíclico*, que sintetiza la polaridad sin eliminarla; se genera a partir de todas las estructuras rítmicas del cuerpo: el amamantar, el acunamiento, toda la diversidad de acompañamientos del cuerpo en interacción lúdica con otros cuerpos, interacciones que prefiguran la cópula. Es un régimen que va a desplegarse en un imaginario sintético-

¹⁷⁷ Símbolos de intimidad, como la morada íntima, palacio, habitación, el centro, ombligo del mundo, el recipiente, el microcosmos, cuna, arca, barca, copas, vasos sacrificiales, los prototipos de vientre digestivo o sexual, cofres, tumba, caverna, Muerte, carne, corporalidad, noche, madre nutridora, oscuridad acogedora y terrible. Durand, G., *Estructuras antropológicas del imaginario*, o.c.

dramático, de vinculación y conjunción de los opuestos; que también se observa en el movimiento circular y sincronizado de los cuerpos celestes en el cosmos, fundado en los arquetipos del retorno y la renovación y en las correspondencias y colaboración macrocosmos-microcosmos: *así como es arriba, es abajo, adentro es afuera*. Es el régimen de la *coincidentia oppositorum*, simbolizado en un sinnúmero de culturas en las figuras: del andrógino, el *ouroboros*, el *hierogamos*, la cruz, la *shejináh*, el *ying-yang*, la *esvástica*, el fuego, y todos los lugares de mediación y generación fructificante: el hijo, el árbol sagrado, el *axis mundi*. Proliferación de símbolos de la unificación de los espacios en el tiempo cósmico. Va a ser en este horizonte del devenir, tanto cíclico como progresivo, en el que el *microcosmos* del cuerpo humano cobra todo su relieve como compendio del universo; lleva inscrito en la forma de su columna vertebral la verticalidad del árbol y el *axis mundi*, el centro del universo en el corazón, el plexo solar o el ombligo; eje y centro por los que se atraviesa hacia el movimiento de la supraconciencia del cosmos, la “apertura de un tercer ojo”. Las tecnologías cíclicas y rítmicas están, asimismo expresadas en la talla, el fuego (por frotación), el pulido, el tejer, la rueda, la obtención del calendario agrícola, los mitos astrobiológicos, la música, la danza, es decir, provenientes de los gestos rítmicos y conjuntivos.

La polaridad entre lo diurno y lo nocturno, aquí esquemáticamente expuesta, tiende a producir dos pedagogías culturales contrapuestas en torno a la imagen: la *iconodulia* y la *iconoclastia*. La *iconoclastia* privilegia la conciencia directa, la referencialidad sígnica, mientras que la *iconodulia* ve por la conciencia indirecta o simbólica. Occidente es paradójicamente la civilización iconoclasta por excelencia, a pesar de ser la máxima productora y reproductora de imágenes. Reproduce y distribuye industrialmente las

imágenes pero vaciándolas de sentido, las trivializa, las tiende a reducir a meros signos de rápido consumo.¹⁷⁸ Así mismo hace con la muerte, el dolor y el cuerpo, cuya significación no sólo es empírica sino simbólica, no los soporta, y los banaliza saturándolos mediáticamente. Pero iconoclastia e idolatría son también polaridades necesarias para que los sistemas simbólicos y religiosos evolucionen, según Lluís Duch, así es como se mantiene la dialéctica profano-sagrado y las teologías negativa y afirmativa se necesitan mutuamente. Y es que sabemos que imagen y concepto, son dos tipos de mediación esenciales del animal simbólico (Cassirer), que implican dos funcionalidades distintas. Alan Watts nos recuerda que el modo mítico del pensamiento “consigue expresar lo que el lenguaje basado en los hechos casi siempre elimina... [éste] desintegra la experiencia en categorías y oposiciones que no se pueden resolver [...] no se puede asimilar lo que está en el lado oscuro de la vida (la muerte, el mal, el sufrimiento). Llama a atender al Mito, que es una forma de conocimiento que ofrece *intuición aguda de la ambivalencia del mundo*¹⁷⁹. Para Eliade, el mito revela una estructura de lo real inaccesible a la aprehensión empírico-racionalista¹⁸⁰. En este sentido habla Durand, que está interesado en la felicidad del hombre (eudaimonía); de alguna manera las sociedades tradicionales tenían en el mito esa posibilidad, permitiéndole cumplir con los dos regímenes de manera más o menos equilibrada. Y es que la exclusión de lo antagónico siempre ha generado totalitarismos. El

¹⁷⁸ La imagen-símbolo se va volviendo imagen-signo; el símbolo se degrada hasta convertirse en signo y en ídolo. “Idolatría pretende hacer coincidir el significante (la imagen) con el significado (la divinidad).” La civilización iconoclasta posmoderna sucede a la iconoclastia bizantina, la iconoclastia escolástico medieval, la iconoclastia científico racionalista cartesiana y la iconoclastia científico-empirista (Ver Durand, *La imaginación simbólica*, o.c). A este respecto, dice LeBreton: “El hombre exorciza una falta de control sobre la existencia y el entorno. La comprensión moderna de la imagen no ayuda a la distancia, a ese juego de luces y sombras, modulación de la mirada que le otorga su mayor fuerza al simbolismo”. *Antropología del cuerpo...* o.c. p.194.

¹⁷⁹ Watts, A. *Las dos manos de Dios* (1963) Kairós, Barcelona, 1990, p 17, 31, 33.

¹⁸⁰ Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones*. Era, México, 2003, p. 372

modelo estructural del mundo tiende hacia la *coincidentia oppositorum*, la operación simbólica compensatoria por excelencia, que mantiene la unidad en la diferencia.

3.4 Mito, símbolo y contacto. Hermenéuticas instaurativas y el retorno al cuerpo

La corporeidad humana es un espacio ambigüo y abierto, sujeto siempre a un trabajo de interpretación,¹⁸¹ que sólo puede articular parcial y precariamente todas sus tensiones, según las situaciones y contingencias concretas que se le presentan, obligada a interpretar, a “actuar” o “personificar”, su ambigüedad implicada en su condición a la vez natural y social, situada y transhistórica, divina y monstruosa, pues “somos cuerpo y a la vez tenemos cuerpo”.¹⁸² El cuerpo, nuestro cuerpo, es el escenario simbólico y narrativo (Duch), de un ser dramático siempre situado, que se “presenta” y se “representa” y se va dando identidad mediante la imagen y la palabra.¹⁸³ Lugar donde a través de la experiencia

¹⁸¹ En los niveles de interpretación de la Hermenéutica medieval, el nivel simbólico es en el que siempre hay algo que no queda dicho por completo. El *anagógico* es más profundo, tiene que ver con un estado extático de contemplación, algo nos dice Eckhart: negar hasta la idea de Dios, para penetrar en la divinidad, en el símbolo religioso.

¹⁸² El cuerpo es una dualidad condición-objeto; el hombre experimenta dos formas de presencia en el mundo, un ser-cuerpo (*Körper*, conciencia del cuerpo) y un tener-cuerpo (*Lieb*, naturaleza del cuerpo), *Leibkörper* designa la singularidad de lo humano como *complexio oppositorum* entre lo biológico y lo cultural, y la conciencia de la corporeidad es lo que permite sentir la vida en todas sus expresiones (Plessner). (Duch y Melich *Escenarios de la corporeidad*, o.c. p 154).

¹⁸³ *Idem*, p. 208-210; El ser humano siempre se encuentra *situado*, según Heinrich Rombach, lo que llamamos cuerpo es una situación construida e interpretada (espaciotemporalidad) en la que estamos ubicados, nuestra personalidad es múltiple: la identidad se constituye de una situación a otra, así, el cuerpo humano es un trayecto biográfico, no un “dato masivo” (recordemos por ejemplo a Ricoeur, para quien la identidad humana es una identidad narrativa). Agrega Duch: situación y contingencia expresan el estatuto del cuerpo de un ser finito que sin embargo posee deseos y esperanzas de infinitud, (p. 302). Luego, recuerda una amplia tradición que sigue una concepción de la vida humana como representación, (*Idem*, p. 20-24), resalta la concepción de Plessner del ser humano como un ser teatral; sólo un ser excéntrico que experimenta escisión respecto a sí mismo, puede representar un papel, el hombre vive y se expresa por medio de un rol y co-existe (p. 159). El cuerpo es nuestra máscara, tiene un rostro prometeico y dinámico y otro trágico y limitado (Bernant, M. (1985) *El cuerpo*. Paidós, Barcelona, p. 8 cit. Duch *Escenarios... o.c.*).

sensible se da la interacción y la comunicación.¹⁸⁴ Contacto, empatía, calor, solidaridad, son gestos que permiten una auténtica esperanza humana; cuando el dolor rasga nuestra realidad, ese contacto humano, corporal, sentido, presencial, y comunicativo es el único que puede ofrecer algo de consuelo.¹⁸⁵ Porque el hombre es un ser social y *excéntrico*: busca su ser fuera de sí, a través del otro (Plessner).¹⁸⁶ Esta excentricidad le permite *distancianciarse*, reflexionar y ser crítico, abrirse a lo desconocido y superar sus límites, por un lado, pero, también, posibilita el *separarse* demasiado de sí mismo y de todo. Por eso necesita de igual manera ser *concéntrico*, no dejar de tener un centro común con los otros. Dice Georg Simmel: “El hombre es el ser que liga (mediante el puente), que siempre tiene que separar (mediante la puerta) porque sin separar no puede ligar”.¹⁸⁷

En esta perspectiva de concepción de la corporalidad enfocada como proceso, se insiste en la complementariedad básica para el pleno desarrollo de lo humano; separarse y volverse a reunir, interiorizar y exteriorizar, se trata de un *religarse*, que se singulariza entre los otros, que se “personaliza”; una religación que ofrecía la religiosidad y que enseñaban los mitos en las culturas tradicionales, un proceso de “separación-iniciación-retorno” del *trayecto antropológico*, cuyo imperativo es volver a concebirse en unidad, a través del ir y venir del día y la noche, la salud y la enfermedad, o las etapas de la vida, las rupturas, el caos, para cosmizar de nuevo. El conflicto interior se presenta en el mito a través de imágenes simbólicas que tiene alcances transhistóricos porque “funcionamos (arquetípicamente)

¹⁸⁴ Mediante el cuerpo, el ser humano expresa los sentimientos más profundos. Ver de Plessner *La risa y el llanto*, Madrid, Revista de Occidente, 1960 y Levinas, *Totalidad e infinito*.

¹⁸⁵ Duch, *Simbolismo y Salud o.c.* p. 223-225, “El consuelo es la única posibilidad humana que sitúa a la muerte en el ámbito de lo humano y del sentido” (p. 304), porque el dolor provoca una escisión persona-cuerpo-mundo y el simbolismo participa en su articulación, de otro modo, se lucha contra un extraño, como sucede en la somatización y la *sinistrosis*: el dolor como medio para el reconocimiento y la aprehensión de la existencia.

¹⁸⁶ Ver Duch, L. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid, Trotta, 2002. p. 68-69.

¹⁸⁷ George Simmel, “Puente y puerta”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 2001 p. 53 cit. Duch *Escenarios o.c.* p. 177.

como ha funcionado el hombre de todos los tiempos y lugares”,¹⁸⁸ recreando las constantes que funcionan en todas las narrativas humanas (Campbell). Diría Jung: “El arquetipo[...] indica que en la psique existen determinadas formas que están presentes siempre y en todo lugar.”¹⁸⁹

Los mitos nos enseñan a modular los cambios corporales y la transformación afectiva que requiere el individuo y la comunidad para asumir las diversas ubicaciones, identificaciones o “máscaras” en el cosmos, en correspondencia con los cambios estacionales, sociales y orgánicos.¹⁹⁰ Eliade señala que su función principal es *fixar los modelos ejemplares de todas las acciones humanas significativas*.¹⁹¹ Según Campbell, su función cosmológica es dar una imagen del mundo, la sociológica es mantener cierto orden social, y la pedagógica, ofrecer una guía por las crisis de las etapas de la vida. Bruno Bettelheim, por ejemplo, en su *Psicoanálisis de los cuentos de Hadas* muestra cómo el niño, a través de los símbolos arquetípicos de los personajes y episodios “fantásticos”, va confrontando los dilemas del crecimiento del cuerpo, la maduración sexual y otras metamorfosis que van emergiendo desde el inconsciente y estallan en su corporalidad. El psicoanálisis de las profundidades nos permite comprender las enseñanzas que los mitos cifran en su lenguaje simbólico, porque los símbolos son productos espontáneos de la psique: se comunican con un lenguaje en imágenes. Por ejemplo, la perspectiva de Jung busca aliar el psicoanálisis con la dimensión mítico-religiosa, pues el enfoque del psicoanálisis intenta reestablecer al individuo para adaptarlo a su mundo, mientras que el mito y la religión buscan el

¹⁸⁸ Jung, C., *Aion, contribución a los símbolos del sí mismo*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 39-40

¹⁸⁹ Jung *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Segunda edición. Trotta, Madrid, 2010, p. 5.

¹⁹⁰ Campbell, *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*. FCE, México, 2000, p. 338

¹⁹¹ Eliade *Tratado de historia de las religiones o.c.* p. 367

perfeccionamiento del hombre, suprimir el engaño de la individualidad y de la cultura misma para acceder a lo trascendente. Las estructuras míticas, reflejan el *proceso de individuación*; lo que busca restituir el psicoanálisis es esta concepción del hombre como totalidad. En ambos se trata lo que escapa a la conciencia inmediata, donde el acceso sólo puede ser simbólico.

En el trayecto antropológico narrado por el mito se cruzan las perspectivas *ontogenética* y *filogenética*: las correspondencias macrocosmos-microcosmos, bajo el cual se han construido las ontologías religiosas de los pueblos. La aventura humana se presenta como un proceso iniciático, de individuación, que reproduciendo el *ouroboros* del cosmos, entrelaza en su despliegue, el movimiento cíclico de la vida y el de la psique, que es también orgánica, trata de preparar a los hombres para vivir una transformación interior, hacia un modo de ser más elevado, profundo y maduro consigo mismo y con lo que le rodea.¹⁹² El llamado a la maduración, desencadenado a la vez como impulso genético-biológico y psico-social, atraviesa el cuerpo, lleva a una aventura llena de pruebas para enfrentar las figuras simbólicas del yo y lo inconsciente, lo masculino y femenino, que sintetizan las oposiciones de la conciencia hacia la integración de la personalidad.¹⁹³ En la apoteosis y la gracia última, a nivel corporal y simbólico, que se halla en el corazón de la *experiencia religiosa*, opera una reunión *divinizadora*, gozosa y pacificadora en la que

¹⁹² Eliade, *Nacimiento y Renacimiento, el significado de la iniciación en la cultura humana*. Kairós, Barcelona 2007, p.15. y Campbell, *El héroe de las mil caras... o.c.* p. 242

¹⁹³ El símbolo de la superación de la dualidad es el andrógino como la solución apolíneo-dionisiaca del Budismo; Sangharákshita, comenta que el *bodhistava*, cuyo ideal es el altruismo, es psicológica y espiritualmente bisexual, ya que integra lo masculino y lo femenino en cada nivel de su experiencia psicológica y espiritual, por ejemplo, combina paciencia y vigor, sabiduría trascendental y compasión (Sangharákshita, 2007, p. 173-209). La religiosidad occidental es tan dramática, en parte porque los opuestos racionales se convierten en insuperables.

también opera la reunión de los hemisferios.¹⁹⁴ Se cumple la circularidad psicosocial del trayecto antropológico, la coincidencia de la meta con el origen, la reunión de lo múltiple en lo Uno, a la que aspira toda religión, un misterio que se descubre en interioridad pero con el otro y lo Otro: se da en el cuerpo/psique la *coincidentia oppositorum*, operación simbólica básica; la humanidad tiene sentido donde el ser toma conciencia de sí mismo, en la potencia de amar. Es así como a través del mito se transforma la psicología individual en metafísica: el paso del *yo* al *sí mismo* es el paso de lo psicológico a lo religioso, del inconsciente a la supraconciencia, del héroe al dios, de la existencia al ser, del espacio-tiempo a la eternidad, del *Atman* a *Brahman* y del *bios* a la *Zoe*; un camino de vivencia total del Universo (Campbell). En el trayecto antropológico, la psique está apoyada por las simbolizaciones que hagamos de hacia dónde vamos y de dónde venimos, de la *protología* a la *escatología*. El mito tiende a abolir el peso de la finitud.

La *coincidentia oppositorum* es función del mito y la religiosidad, que tratan de hacer coincidir lo inmanente con lo trascendente, el destino del Cosmos con el destino individual. La religión es un *religare*, entrar en el tejido del ser, vincular con la otredad, lo distinto, lo irreductible, lo que trasciende la condición humana y la racionalidad, porque a pesar de las simbolizaciones, hay una parte inaccesible que sólo se puede intuir. El mito, las religiones y la imaginación simbólica manifiestan un vínculo *cosmoteátrico* (R. Pannikar) (mundo-dioses-hombres), aspiran a abarcar la totalidad en un tejido de símbolos, donde los procesos espirituales tienen un correlato somático, pero lo que se quiere captar y expresar con sus simbolizaciones, es la fuerza del ser, el *milagro de estar en el mundo*. Son por ello, la

¹⁹⁴ Ver los trabajos que se han hecho en la investigación de los procesos cerebrales implicados en la experiencia mística, la conciencia unificada.

fuerza del *ethos*, el principio creativo y afectivo que fundamenta las costumbres morales; nuestra manera de estar en el mundo está mediada simbólicamente y tendemos a volver a estar unidos al todo, porque contenemos la energía psíquica, de la naturaleza, *Zoe*, que mana de todo cuerpo vivo, es lo sagrado contenido en la vida, en el espacio del cuerpo.

El mito, que es fuente de comunidad y comunión, pone de manifiesto la fraternidad universal de todos los seres humanos, pero hoy, “todos estos misterios han perdido su fuerza; sus símbolos ya no interesan a nuestra psique. La noción de una ley cósmica, que sirve a toda existencia y ante la cual debe inclinarse el hombre mismo[...] ahora es algo que se da por sabido en términos meramente mecánicos”¹⁹⁵, desaparece este nivel de articulación y aparece un individuo más escindido del universo; tras el proceso de desacralización, la trascendencia ha quedado como lo totalmente otro e incommunicable, la imagen trivializada y el mito repudiado como historia falsa. Pero lo trascendente, la fuerza o voluntad de la vida, sigue palpitando desde dentro; no se ha roto aún el vínculo con el universo ni con la vida. El impulso vital, para Bergson, es el flujo de conciencia que unifica la vida, la esencia de lo animado. La vida es conciencia, como interioridad subjetiva, es una ontología de primera persona, un acceso directo a la esencia o *self*, presupone la presencia del cuerpo.¹⁹⁶

La intuición, ese modo indirecto y nocturno de la conciencia, puede aprehender el movimiento interior de la vida (Bergson), desde el interior de la vida misma, accedemos a

¹⁹⁵ Campbell, *o.c.* p. 344

¹⁹⁶ Para Bergson, la vida implica un tiempo singular, interiorizado que vivimos e intuimos, un *continuum* siempre cambiante y creador, esa concentración temporal es la conciencia; un *siendo* que se capta en introspección. La conciencia tiene una ontología de primera persona y por ello no puede ser reducida a fenómenos con una ontología de tercera persona. Un estado psicológico innato, permanente, no reflexivo y que compartimos con los animales. (Searle, “La conciencia”. *Filosofía y ciencias de la vida*. González, J. [coord] FCE, México, 2000).

una comprensión radical de nuestro ser más íntimo. Sin cuerpo sólo quedaría un proceso mecánico, de ensamblaje funcional, desconectado de la *Zoe*, y no habría posibilidad de entender el valor intrínseco de la vida, ni por supuesto, de defenderla, porque no podríamos empatizar, experimentar en carne propia al otro, a lo vivo. Intuición es una experiencia vital que nos permite vínculos más profundos con otras formas de vida, “la materia está de acuerdo con la inteligencia y la intuición lo está con la vida.”¹⁹⁷ Porque para Bergson, la inteligencia es pragmática, mecánica y técnica, se representa el mundo como hecho de objetos ensamblados, reduce lo orgánico a lo inorgánico: “una organización es estudiada de modo científico si el cuerpo organizado ha sido primero asimilado a una máquina.”¹⁹⁸ No es capaz de comprender la vida, porque separa, conceptualiza, analiza, esquematiza. El predominio de la inteligencia representa una crisis, más que un progreso, de la cual podremos sobrevivir sólo si desarrollamos la intuición (Bergson), que es contacto y requiere de cuerpo; por esto insiste en un proyecto filosófico que equilibre, lo que busca Durand con las “hemenéuticas instaurativas”. Necesitamos con urgencia experimentar y comprender el símbolo, el mito y el cuerpo, abrimos a las experiencias intuitivas, místicas, al sueño, al juego, al erotismo; ser capaces de ese otro estado de conciencia que es la conciencia simbólica, corporal e inconsciente, la conciencia imaginaria o *imaginal*.¹⁹⁹

La mecánica exigirá ser corregida por una mística: “a la humanidad corresponde si quiere sólo vivir o que se cumpla la función del universo, que es una máquina de hacer dioses.”²⁰⁰

Dice Hans Jonas, en su *principio de responsabilidad*: “Obra de tal manera que los efectos

¹⁹⁷ Bergson, *La evolución creadora*. Segunda edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 163

¹⁹⁸ *Idem*, p. 92

¹⁹⁹ Ver Corbin, H. *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Siruela, Madrid, 1996

²⁰⁰ Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Porrúa, México, 1997, p. 153-183

de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana sobre la tierra.” Esto no se puede realizar, a decir de Bergson, con la moral estática, fijada en las instituciones, sino con la moral dinámica, la intuitiva, que propagan los mitos (mediante su *función fabuladora*). La *religión dinámica* según Bergson, coincide con el impulso vital creador y se manifiesta en el misticismo que asegura la serenidad del hombre de manera superior, la plena realización de este ideal de comunión universal donde se da constituiría un verdadero salto evolutivo.²⁰¹ Al respecto de esta mística, dice un pasaje del *Maitrayana Upanishad*: “[...] habiéndose dado cuenta de que su propio ser es el ser, el hombre se hace profundamente desinteresado[...] este es el más alto de los misterios”. El acceso se ha dado a través del cuerpo-psyque. Pero a falta de mística y de pedagogías que suavicen la diurnidad, no tenemos una macroética, diría Apel, sino un “desequilibrio civilizatorio”, un “empobrecimiento simbólico” (Jung). Por ello tenemos que equilibrar nuestras capacidades racionales y emotivas, no dejar de reunir después de diferenciar.

Ese empobrecimiento simbólico se vive en nuestras sociedades como un monumental problema de salud, porque el individuo y la sociedad están aquejados de falta de articulación y de sentido. Si el concepto de salud está asociado en general con la idea de equilibrio e *integridad*, la relación con el mundo, el uso del símbolo, se hallan necesariamente implicados en el proceso salud-enfermedad.²⁰² El símbolo en su potencia y función holística puede proveer un ámbito de reconciliación con uno mismo, con los demás y con la naturaleza, por eso se llama a la hermenéutica a la base de una acción terapéutica. Las prácticas terapéuticas tradicionales han ido siempre más allá de la fábrica del cuerpo, tratando de facilitar el “paso del caos al cosmos”; el psicoanálisis emerge de esta necesidad

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² Duch, L. *Simbolismo y salud*, o.c. p. 313-316, 373-377. (Hilgard von Bingen *homo constitutus, homo destitutus, homo restitutus*).

en las sociedades individualistas tan proclives a la falta de sentido como “malestar de la cultura”; pero la orientación industrial y utilitarista de la modernidad dominante rechaza todo paradigma de *armonía cósmica*. Aún así, “el éxito del psicoanálisis y la curación religiosa muestra que la determinación psicológica y moral de los estados del cuerpo es una necesidad humana y que el pluralismo médico es indispensable”.²⁰³ Para LeBreton, las “medicinas blandas” que recurren a la sensibilidad y al imaginario, proporcionan el *sentido* que necesita el enfermo, quien puede organizar simbólicamente un trastorno complejo y a la vez sentirse comprendido por el curandero, quien propicia la movilización de su voluntad de sanar. Ofrecen un proceso de *re-simbolización*, basado en un amplio abanico de representaciones del cuerpo que le dan sentido a los procedimientos técnicos.²⁰⁴

3.5 El cuerpo como espacio sagrado

El cuerpo, la corporeidad, es un espacio sagrado, el lugar antropológico en el “Alma del mundo”, espacio vivido, con sentido existencial, donde se despliega libremente la ambigüedad humana (Merleau Ponty) y en él opera la *concidentia oppositorum*. Si perdemos el cuerpo perdemos el lazo con la *Zoe*, nos artificializamos en la desorientación, este es el nuevo dilema moral del hombre. La vida nos pide contacto, cumplir el trayecto antropológico, sin lo cual estamos desestructurados, extraviados; la resolución del mito es diurna finalmente, como lo es el proceso civilizatorio, pero hay un paso por la síntesis matricial y la permanencia depende del movimiento, del fluir vital. Y es que el predominio de la luz se sufre como carencia de la oscuridad, de los matices de penumbra y claroscuro. Por eso Durand insiste en el mecanismo de la enantiodromía (Jung), que es el movimiento

²⁰³ Picone, M. *El espíritu de la máquina: curación religiosa y representaciones del cuerpo en Japón*, en “Fragmentos para una historia del cuerpo humano” o.c. p. 469

²⁰⁴ LeBreton, *Antropología del cuerpo...* o.c. p.189

de la compensación simbólico-cultural con la polaridad contraria. En este sentido, no se da únicamente un predominio absoluto del régimen diurno, porque siempre hay *islotas* de nocturnidad; la compensación emerge casi de manera automática en la psique, e, incluso, expresándose en los cambios generacionales, pero sí habría que tratar de ablandar, de desintegrar las estructuras patriarcales dominantes, trabajar en las compensaciones entre las élites, beneficiadas por los recursos tecno-científicos, y la cultura popular, con sus vestigios de saber tradicional, por ejemplo. Así es como las “hermenéuticas instaurativas” procuran conducir a un nuevo paradigma, sin intentar racionalizar integralmente –por lo demás imposible-, al inconsciente. Si religión es *religar*, la religiosidad es el cultivo de relaciones con uno mismo, con la comunidad y lo indisponible, se trata de una instancia *estructural* del *Anthropos*, cuyas manifestaciones son, en su esencia, creativas y polimorfas; de tal manera que su fuerza herética es irrenunciable. Es también *releer* un texto, o tejer el mundo, crear textura, descifrar, interpretar y *reelegir*: es un acto hermenéutico radical. La palabra sagrada cura, el equilibrio psíquico y social está en la capacidad de simbolizar, el cuerpo está abierto a la espiritualización, porque tal vez, dice Jung, la vida misma esté, desde su fondo, abierta a la espiritualización. El cuerpo es espacio sagrado porque es símbolo, no sólo conecta y es nuestro soporte vital, sino que como símbolo, le es inherente la búsqueda de un nivel trascendente, que organiza el sentido total de *ser* y *estar* (*Dasein*, “ser ahí”, Heidegger) en la Naturaleza y el Mundo; es clave de espiritualización, en la tendencia *teleonómica* del símbolo (Durand): todos los conjuntos simbólicos se enlazan en un valor supremo al que aspiran, que es darle respuesta sapiencial a las preguntas vitales, a las perplejidades e interrogantes fundantes, acerca del *Uno-Todo* (*Hen-Pan*) propiamente contenido de la religión.

Así pues, la Filosofía de la Religión y la Historia de las religiones, trabajan en la Hermenéutica contemporánea por la “*coimplicación*” (A. Ortíz-Osés) de Cuerpo, Mito e Imaginación simbólica para la comprensión del *Homo Religiosus*: la *imagen simbólica* aún puede orientar el sentido de la vida.²⁰⁵

²⁰⁵ Solares, B. *o.c.* p. 45

Conclusiones

La realidad corporal es el primer saber humano, la experiencia originaria que subyace a toda comprensión de la realidad, la clave fisiológica que articula los marcos de sentido humanos y produce las condiciones de una ‘espacialidad existencial’ (Heidegger). El cuerpo es la inmediatez, el centro de gravedad que nos enlaza con el mundo, imagen, símbolo del horizonte vital-existencial que reproduce el carácter jánico de la existencia: estructura lo visible y lo invisible mediante su doble funcionalidad “diabólica” (límite-limitante) y “simbólica” (límite-liminal); articula lo interior y lo exterior, posibilita e imposibilita la comunión interhumana (Sierra). El cuerpo es un misterio central, la *terra incognita* que el hombre jamás podrá colonizar por completo aunque esté tan íntimamente implicado en ella, es la “proteica profundidad donde se vislumbran las bases expresivas de toda cultura”.²⁰⁶

El sujeto contemporáneo occidental vive desconectado del otro y de sí mismo; el monopolio de la civilización técnica, mecanicista y económica, y su comprensión incipiente de la vida, ha tenido implicaciones éticas importantes y efectos ambientales y sociales devastadores. La colonización se centra en la corporeidad y la ciencia médica es parte de la estrategia de dominio de la naturaleza, cuyas técnicas pueden modificar y reprogramar los cuerpos de manera sorprendente, porque el dualismo que disocia al hombre del medio y del cuerpo, lo hace remitir sólo a sí mismo, dejándolo plano y cerrado al cosmos; al querer

²⁰⁶ Carlos Hugo Sierra Hernando *Cuerpo*, en A.A.V.V. “Diccionario de la existencia”, Ed. A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, Barcelona, Anthropos/UNAM, 2006, p.112-116. También de Jean Starobinsky *Breve historia de la conciencia del cuerpo*. En: “Fragmentos para una historia del cuerpo humano II”. Michel Feher (Ed.). Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, p.353

prescindir de sus elementos simbólicos, la representación oficial del cuerpo por parte de la cultura erudita, ha trazado un obstáculo a su terapéutica, porque a pesar de que parece ya una máquina compuesta de piezas sustituibles, sigue siendo una unidad identitaria cuya modificación altera la relación del sujeto con el mundo. Por esto, hay una crisis de la institución médica y su concepción anatomofisiológica del cuerpo y de la confianza en las biotecnologías; el mercado de la salud se diversifica, pues se busca cada vez más la alternativa de otras visiones del cuerpo y la enfermedad, en las medicinas tradicionales, donde la terapia es ritual y cubre lo simbólico, a partir de un conocimiento existencial del hombre como un ser de relaciones, de sentido. El individuo busca el cuerpo perdido que es la búsqueda de una comunidad perdida (LeBreton); el curandero cubre una necesidad antropológica fundamental, ya que trabaja con la palabra y las relaciones buscando equilibrios orgánicos y existenciales, bajo el entendimiento del hombre como microcosmos, un ser religado cuyas materias primas también componen al mundo. La curación es simbólica cuando lo que está roto es la capacidad de simbolizar, el vínculo con la *terra imaginalis*.

El fantasmagórico tránsito al *homo silicium* trastoca el universo simbólico y el orden moral que sostiene la coherencia del mundo (LeBreton): lo virtual desgarró la identidad, el contacto con los otros, la afectividad, los vínculos y el sentido, la información desplaza a la comunicación (Duch) y el software *anula la muerte*, proyectando una humanidad fuera del cuerpo, pero la desaparición del cuerpo sería una desaparición del símbolo, del contacto y la conciencia de unidad, que está ligada a lo vivo, tiene lugar en lo biológico. Sin ir más allá, las prótesis técnicas del cuerpo propician una mutación antropológica, pensemos simplemente en las “memorias externas”, la “servitud a la pantalla”, los cambios en la

alimentación, la medicación, el clima o la iluminación artificial en espacios cerrados, etcétera. Luego, como lo pone Habermas, el hecho de nacer naturales es común a todos y nos une éticamente, ¿qué pasará cuando seamos diseñados y producidos en el laboratorio unos sí y otros no?

Dice Duch que para reencontrar, personal y comunitariamente la verdadera significación del ser humano como unidad en la diferencia (*coincidentia oppositorum*) se necesita buscar la recuperación de una concepción holística, misma que han intentado las teorías sistémicas. El Holismo metodológico (y ontológico), precisa poner atención al *homo symbolicum* que es *homo religiosus*, lo que motivó la articulación en este trabajo, de la filosofía del cuerpo con la filosofía de la religión. El cuerpo nos es simbólico y sígnico a la vez. Somos cuerpo y tenemos cuerpo, y lo que es exterior es interior. Se ha querido resolver la paradoja sin notar que la alienación del cuerpo se interioriza, que no tenemos suficiente conciencia de él, como tampoco de los efectos de nuestras intervenciones en el ámbito de lo vivo.

Desde la Hermenéutica Simbólica, tenemos un argumento que permite reconocer el lugar del pensamiento religioso en el discurso de una ética de la especie, al vislumbrar la crisis ecológica y social de nuestro tiempo como crisis espiritual, resultado de un proceso de desacralización con el que se ha banalizado el mundo, lo vivo y la propia existencia. El paso del hombre premoderno al moderno es ontológico: pasa a vivir en un mundo desacralizado, y experimenta la ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano. Se tiene una cultura diurna en exceso, de supremacía de la cabeza, el espíritu, la inteligencia, porque hay un problema de desimbolización general, una masculinización que exalta lo racional desplazando la interioridad, lo femenino simbólico, derivando en la objetivización y nihilización de la vida y del propio cuerpo; los ritos de decapitación que pervivían en

muchas culturas también son actos simbólicos de la medida que necesita esa inteligencia. El proyecto mecanicista, individualizador, atomizador, colonizador de occidente moderno, resultó en una cultura hegemónica que tiene un cuerpo demasiado agrandado por la técnica pero desespiritualizado; despojado de toda simbólica cósmica, se iguala a la concepción desacralizada de la naturaleza y se manipula con la misma razón instrumental con que se manipula la materia inorgánica. El cuerpo ha pasado a lo reprimido, a ser un accesorio provisorio y modificable, administrado, controlado, intervenido. El proceso civilizatorio es finalmente diurno, sí hay un predominio de la cabeza, la inteligencia, pero precisa el ciclo completo; el hombre individual y cultural ha de reconocerse como habitante y corresponsable de un tejido cósmico, religado, vital. Eliminar el error, la muerte, la deformidad, lo no claro y distinto, en vez de reconocerlo e integrarlo como enseñan los mitos y los cuentos populares tradicionales, nos pone en la angustia difusa ante el otro, por ejemplo, un cuerpo que envejece es el rostro de la alteridad absoluta (Duch): la sociedad que practica el culto de la juventud ya no sabe simbolizar el hecho del envejecimiento, no puede integrar existencialmente el hecho de envejecer (LeBreton) y mucho menos el hecho de morir, lo cual da lugar a un sinnúmero de patologías sociales. Modificar, pues, la naturaleza corporal de modo que se garantice la supervivencia, la “eternidad” pero como individuos, es parte de una falsa ideología naturalista de la sobrevivencia, que persigue vencer la muerte, el mal, el dolor, la responsabilidad, cuando son parte de la ambigüedad de la existencia.

En todas las culturas hay hombres con capacidad de percibir lo trascendente, con intuición, eso que nos comunica con lo otro, que es el sí mismo, la vida, la *Zoe*, el todo. Donde se ha retirado el *teos* de lo *cosmoteándrico* (Panikkar), es necesario que se le de espacio a las

mitologías, los saberes populares, las disciplinas del cuerpo y la curación simbólica. En las hermenéuticas instaurativas, el cuerpo remite a algo más, a lo otro (Dios o el resto de la naturaleza), y al otro social, se insiste en el ciclo completo de separar-reunir. Porque se ha discriminado a la fuerza humana de imaginación, el pensamiento religioso, o la parte mítica, lo femenino, lo intuitivo. Se ha despejado lo nocturno por un predominio de lo diurno, de lo patriarcal. Se ha discriminado lo corporal como un objeto a superar, porque no fue diseñado por la técnica (aunque guarda relación simétrica con ella, porque el hombre se ha modelado a sí mismo técnicamente). Se le ha hecho desplazar su parte religiosa, que es lo que le da sentido a la totalidad de la experiencia humana, y lo que dota a la persona de su lazo comunitario. La crisis espiritual es crisis corporal y la religión enlaza para defender el cuerpo, pues la religiosidad es corporal, el simbolismo es corporal, sucede en el cuerpo, que como símbolo, enlaza, media, canaliza, expresa, produce humanidad, humaniza. El hombre es ontológicamente un ser simbólico, un ser corporal y religioso, el cuerpo está religado con el cosmos por medio del símbolo y el símbolo es corporal, una ruptura que se vive en el cuerpo. Porque somos organismos vivos anclados a una *Zoe*, el cuerpo nos une al todo. Hablar de lo religioso, hacer el cuerpo, es tratar de equilibrar la balanza simbólica. El cuerpo se construyó ritualmente, mediante artes y técnicas corporales que no sólo erigían y forjaban el cuerpo, sino que lo dotaban de un sentido cósmico y social y lo arraigaban a la tierra; los movimientos corporales comunitarios llevaban también a un ámbito otro en el éxtasis colectivo y se ha hablado entonces de regresar al cuerpo mediante antiguas ritualidades, por esto hay que explorar en la religiosidad contemporánea, buscar conectar la mente con su cuerpo y vivir experiencias unificadoras.

Ante el desplazamiento de los dioses, uno de sus centros de contención moral, el hombre necesita poner límites a su racionalidad desmedida y a la falta de proyectos vitales. El mito

y la religiosidad tratan de atender este problema, *impedir que el rey se vuelva tirano*: cargan el mensaje de amor universal y atienden procesos de maduración de la psique, buscando que el hombre renovado cumpla lo que le corresponde como parte del rompecabezas que no estaría completo sin él, pues cada uno es ese viaje de la humanidad por el cosmos, un viaje de la vida hecha autoconciencia. De igual manera, soportan la intuición de que hay algo más ante lo cual inclinarse, detenerse; es lo sagrado que impone, lo terrible, lo inasible, lo petrificante, lo mortal: el hombre cósmico es ese que se mira análogo al universo, hay algo sagrado en él, vinculado al impulso vital. Con el universo infinito, en cambio, el hombre se descubre a sí mismo solo y responsable de su propia vida, sin formar parte de ningún tejido y su cuerpo es sólo un límite que lo separa del otro. Hemos quitado el alma, el misterio, el velo, el límite... hemos despojado al mundo, a la vida, al cuerpo, de su sacralidad. El cuerpo es el espacio de la vida, el espacio sagrado, el lugar antropológico; al racionalizarlo en extremo, diluímos la experiencia de unidad, la capacidad de una conexión intuitiva con la totalidad; el cuerpo es la vía que nos une a la vida, y el vínculo básico es el vínculo amoroso en la carne. El cuerpo es pues un *axis mundi*, un templo, cuya clave está en su apertura al macrocosmos, que tampoco es un mundo otro, ajeno, distinto, inerte, desalmado, mecánico, e indiferente, sino un cosmos vivo, sagrado, lleno de sentido.

El cuerpo es, ontológica y simbólicamente, un espacio sagrado. El hombre mismo es un ser simbólico y religioso; la crisis social y ecológica de nuestro tiempo es una crisis espiritual, una crisis de mito, símbolo y cuerpo, un desequilibrio civilizatorio derivado del proceso de desacralización y sufrido por el "cuerpo/psique". Entonces, la transformación de la conciencia que se exige al hombre contemporáneo, no es ajena a la consideración del valor

sagrado de nuestra propia naturaleza, que es nuestro propio cuerpo. Para defender la vida hemos de percibirnos como la vida misma, recuperando nuestra conciencia simbólica de la corporeidad, mediante hermenéuticas que instauren nuevas y recuerden ancestrales pedagogías de *compensación*: en un solo movimiento se puede recuperar la imaginación simbólica, el mito y el cuerpo.

Bibliografía citada

- Agamben, G. (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos.
- Agamben, G. (2011) *El cuerpo glorioso*. En: “Desnudez”. Anagrama, Barcelona.
- Alberti, R. (1435) *De pictura*. Jean-Louis Schefer (Trad.), Macula, París, 1992.
- Alliez, E. Feher, M. (1991) *Las reflexiones del alma*. En: “Fragmentos para una historia del cuerpo humano” Vol.I. Feher, Naddaff y Tazi (Eds.) Taurus, Madrid.
- Altuna, B. (2011) *Una historia moral del rostro*. Pre-Textos, Madrid.
- Anders, G. (2011) *La obsolescencia del hombre*. Pre-Textos, Madrid.
- Andrews, L. y Nelkin, D. (2001) *Body Bazaar. The Market for Human Tissue in the Biotechnology Age*. Crown Publishers, Nueva York.
- Arola, R. (1986) *Simbolismo del templo*. Obelisco, Barcelona.
- Bagliani, P. (1997) *Le corps du Pape*, París, Seuil.
- Bal, P. (2012) *Contra natura. Sobre la idea de fabricar seres vivos*. Turner, Madrid.
- Bataille, G. (1991) *Teoría de la Religión*, Taurus Humanidades, Madrid.
- Bauman, Z. (2009) *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid.
- Bauman, Z. (2003) *La globalización, consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Beauvoir, Simone de, (1983) *La vejez*, Hermes Ed., México.
- Bell, C. (1992) *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press, New York/Oxford.
- Beltrán Llavador, F. (2002) *Mística y educación. Perspectivas zen y cristiana*. En “La mística en el Siglo XXI” Centro Internacional de Estudios Místicos, Ayuntamiento de Ávila, Trotta, Madrid.
- Benedetti (1502) *Historia corporis humani sive anatomice*, Venecia, Bernardino Guerralda. Giovanna Ferrari (ed), Guinti, Florencia, 1998.
- Bergson, H. (1997) *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Porrúa, México.

- Bergson, H. (1985) *La evolución creadora*. Segunda edición, Espasa-Calpe, Madrid.
- Berlinguer, G. (1977) *Psiquiatría y poder*, Granica Ed., Barcelona.
- Bernant, M. (1985) *El cuerpo*. Paidós, Barcelona.
- Bettelheim (2010) *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Segunda reimpresión. Paidós, Buenos Aires.
- Beuchot, M. (2007) *Hermenéutica Analógica, Símbolo, Mito y Filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Beuchot, M. (1989) *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Universidad Autónoma de Puebla, México.
- E. Bosch, Ferrer, V.A. y Gili, M. (1999) *Historia de la misoginia*. Anthropos, Barcelona.
- Botting, F. (2008) *Limits of Horror: Technology, Bodies, Gothic*. Manchester University Press, Manchester, UK.
- Bourguignon, E. (1982) *La danza en trance*. En “La experiencia mística” John White (Ed.), Karós, Barcelona.
- Bowcott, O. (1990) *World Scramble for Kidneys Exploits Poor*. The Guardian, U.K., 5 de abril.
- Brown, E. (1981) *Death and the human body in the Latter Middle Ages. The legislation of Boniface VIII on the division of the corpse*” <http://brepols.metapress.com/content/k375260505p17177/01/oct/2008>. Fecha de consulta: 14/abril/2012
- Bukatman, S. (1993) *Terminal Identity. The virtual subject in postmodern science-fiction*. Duke University Press.
- Campbell, J (2000) *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México
- Carminati, G. (2008) *Reflexiones acerca de una nueva mirada clínica*. En: Revista Médica Universitaria, Vol. 4, no. 3, [5] p. Facultad de Ciencias Médicas. Universidad Nacional de Cuyo. URL <http://bdigital.uncu.edu.ar/2736>. Fecha de consulta: 31/07/13
- Cassirer, E. (1977) *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México
- Cassirer, E. (1951) *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Emecé, Argentina
- Chevalier, Jean (1986) *Diccionario de los símbolos*. Herder, Barcelona.

- Condivi, A. (1553) *Vie de Michelangelo Buonarroti écrite par Ascanio Condivi, son disciple*. Bernard Faguet (trad.) Éditions Climats, Castelnau-le-Lez, 1997.
- Croatto, S. (2002) *Las formas del lenguaje de la religión*, en Francisco Diez de Velasco (Ed.) “El estudio de la religión”. Trotta, Madrid.
- Cresswell, T. (1999) Embodiment, power and the politics of mobility. *Transactions of the Institute of British Geographers*. 24, 2.
- Daremberg, C. (Ed.) (1854) *Euvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, t. I. Bailliere, Paris.
- Deleuze y Guattari (2000) *El cuerpo sin órganos*
- Dembosky, A. (2011) *Invasion of the body hackers*. Financial Times Magazine. Junio 10, 2011. <http://www.ft.com/cms/s/2/3ccb11a0-923b-11e0-9e00-00144feab49a.html#axzz2amPOCYUB>
- De Oleza Le-Senne, F. (2002) *La mística. Un argumento para el futuro*. En “La mística en el siglo XXI”. Centro Internacional de Estudios Místicos, Trotta, Madrid.
- De Prada, C. (2012) *La epidemia química*. Ediciones I. Madrid.
- Descartes, R. (1978) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Colección Austral. Espasa-Calpe Mexicana, México.
- Detienne, M. (1991) *Mortals and immortals. Collected essays*, Princeton University Press; Princeton, New York.
- Díaz de Mera, A. (2002) *La mística en el siglo XXI*. Centro Internacional de Estudios Místicos. Trotta, Madrid.
- Diderot, D. (1994) *Encyclopedie*. Art.: Cadavre, Anatomie en “Euvres”, Laurent Versini (ed.) Robert Laffont, París.
- Diez, F. (2002) *Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada*. En “La mística en el siglo XXI” Centro Internacional de Estudios Místicos. Trotta, Madrid.
- Dionis, P. (1690) *L’anatomie de l’homme, suivant la circulation du sang, et les dernières découvertes, démontrées au Jardin Royal*, 4^a ed.,. París, Laurent d’Houry, 1705.
- Dolto, F. (1984) *L’image inconsciente du corps*, Seuil, París.
- Douglas, M. (1978) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza, Madrid.

- Douglas, M. (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. En: “Símbolos naturales”, Siglo XXI, Madrid.
- Duch (1998) *Mito, interpretación y cultura*. Herder, Barcelona.
- Duch (2002) *Antropología de la vida cotidiana I. Simbolismo y salud*. Trotta, Madrid
- Duch y Mélich (2005) *Antropología de la vida cotidiana II. Escenarios de la corporeidad*. Trotta, Madrid.
- Dumont, L. (1983) *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París.
- Durand, G. (1971) *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Durand, G. (2005) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. FCE, Madrid.
- Echeverría, Bolívar (2010) *Modernidad y blanquitud*. Era, México.
- Ehrenberg, A. (1995) *L'individu incertain*. Calman-Levy, Pluriel, París.
- Electronic Privacy Information Center. (2009) *Whole Body Imaging Technology and Body Scanners (“Backscatter” and X-Ray Millimeter Wave Screening)* Epic.Org <http://epic.org/privacy/airtravel/backscatter> Washington D.C., 2009. fecha de consulta: 31/jul/2013.
- Eliade, M. (1976) *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Eliade, M. (1998) *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, Barcelona.
- Eliade, M. (2010) *Mito y Realidad*. Kairós, Barcelona.
- Eliade, M. (2003) *Tratado de historia de las religiones*. Era, México.
- Eliade, M. (2007) *Nacimiento y Renacimiento, el significado de la iniciación en la cultura humana*. Kairós, Barcelona.
- Eliade, M. (Ed.) (1987) *The encyclopedia of Religion, VI*, Macmillan, New York/London.
- Elias, N. (1987) *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid/México.
- Elvin, M. (1991) *Cuentos de Shen y Xin: el cuerpo-persona y el Corazón-mente en China durante los últimos 150 años*. En: “Fragmentos para una historia del cuerpo humano”, Michel Feher (Ed.) Taurus, Madrid.

- Entwistle, J. (2002) *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Paidós, Barcelona.
- Estienne, C. (1546) *La dissection des parties du corps humain divisée en trois livres, faitz par Charles Estienne docteur en Medecine: avec les figures & declaration des incisions, composees par Estienne de la Riveiere Chirugien*, Simon de Colines, París.
- Fitzurka, Cristine (2003) *Religiosidad popular y espacio sagrado. El icono en la teología oriental* En: "Teología y vida" Vol XLIV. No. 44, 2-3 Santiago, Chile.
- Foucault, M. (1983) *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI, México.
- Foucault, M. (1970) *Arqueología del saber* Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, M. (1999) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1998) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, México.
- Frazer, J. G. (1991) *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México .
- Free, Michel; Naddaff, Ramona; Tazi, Nadia (Eds.) (1990) *Fragments para una historia del cuerpo humano* 3v. Taurus, Madrid.
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future, consequences of the biotechnology revolution*. Farrar, Strauss, Giroux, New York.
- Garibay, A; León-Portilla, M; López Austin, A. (1967) *Estudios de Cultura Náhuatl, Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, volumen VII; Primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México, D.F. pp.87-111.
- Gevaert, Joseph (2001) *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme, Salamanca.
- Goelner, S., y Couto, E. (2007) *La estética de los cuerpos mutantes en las obras de Sterlac, Orlan y Günter von Hagens*. Opción 23, 54.
- Ervig Goffman, (2001) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- González Crussi, F. (2006) *La fábrica del cuerpo. Turner/Ortega y Ortiz Editores, México*.
- Mirko D. Grmek (Ed.) (1997) *Histoire de la pensée médicale en Occident 2: De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, París.

- Guenon, (1988) *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Eudeba, Buenos Aires.
- Habermas, J. (2002) *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia Liberal?* Paidós, Barcelona.
- Hables Gray, C. (1995) *The cyborg handbook*. Routledge, Michigan.
- Hamilton, S., Gerlach, N., et al (2011) *Becoming Biosubjects: Bodies, Systems, Technologies*: University of Toronto Press, Toronto.
- Hani, Jean (2000) *El simbolismo del templo cristiano*. Sophia Perennis, Barcelona
- Haraway, D. (1991), *A cyborg manifiesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century*. In Simians, cyborgs and women: the reinvention of Nature. Routledge, New York, p.149-191.
- Hayles, K. (1991) *How We Became Posthuman, virtual bodies in cybernetics, literatura and informatics*, University of Chicago Press, Chicago.
- Heckscher, W. (1958) *Rembrandt's Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp: an Iconological Study*, University Press, New York.
- A. Heller y F.Feher (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona.
- M. Henry (2001) *Encarnación, una filosofía de la carne*. Sígueme, Salamanca.
- Howard Eilberg Schwartz (Ed) (1992) *People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective*. Albany, NY: State University of NY Press.
- Huxley, A. (1982) *La experiencia visionaria*. En: "La experiencia mística", John White, Kairós, Barcelona.
- Ihde, Don. (2001) *Bodies in Technology*. University of Minnesota, Minneapolis
- Innerarity, D. (2001) *Ética de la hospitalidad*. Península, Barcelona.
- Jacquart y Micheau (1990) *La Médecine árabe et l'Occident médiéval*, Maissonneuve et Larose, París.
- Jonas (2000) *El principio vida, hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid.
- Jonas (1998) *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder, Barcelona.
- Jung, C. (1997) *Aion, contribución a los símbolos del sí mismo*. Paidós, Barcelona

- Jung, C. (2010) *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Segunda edición. Trotta, Madrid
- Kerenyi, K. (2009) *El Médico divino*. Sexto Piso, México.
- Kurzweil, R. (2005) *Our Bodies, Our Technologies*. Cambridge Forum Lecture (Abridged) May 4, 2005. Reprinted in Science & Theology News. Reprinted on KurzweilAI.net March 16, 2006. <http://www.kurzweilai.net/our-bodies-our-technologies-ray-kurzweil-s-cambridge-forum-lecture-abridged>
- La Mettrie, Julien Offroy de (1747) *El hombre machine*, Denöel-Gonthier, París, 1981.
- Laín Entralgo, P. (1963) *Historia de la medicina moderna y contemporánea*. Editorial Científico-Médica, Madrid
- Lain Entralgo (1989) *El cuerpo humano*. Teoría actual. Espasa-Calpe, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (Dir.) (1972) *Historia universal de la medicina. Tomo II. Antigüedad clásica*. Salvat, Barcelona.
- Lara, José (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, Anthropos.
- Lavaniegos, M. (2008) *Lluis Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana. El extraño y sus dialectos*. Cuadernos de Hermenéutica 2. Duch, Lavaniegos, Capdevilla, Solares. CRIM, UNAM.
- Leach, G. (1979) *The test-tube fantasy*. The Observer, U.K., 1 de marzo.
- LeBreton, David. (2007) *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. La Cifra, México
- LeBreton, David (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires
- Leenhardt, M. (1961) *Estructura de la persona en el mundo melanesio. La noción de cuerpo*. En: "Do Kamo", Eudeba, Buenos Aires.
- Leroi-Gourhan, A. (1971) *El gesto y la palabra*. Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- Leroi-Gourhan, A. (1988) *Evolución y Técnica*. Taurus, Madrid.

- Levy, D (2007) *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human--Robot Relationships*. Harper/Collins Publishers.
- B. Lincoln (1987) *Human body. Myths and symbolism*, en M. Eliade (ed) *The encyclopedia of Religion*, VI, Macmillan, New York/London.
- Linebaugh, P. (1975) *The Tyburn Riot Against Surgeons*, en Douglas Hay *et al*, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, London, Allen Lane.
- R. Lipsey, "Human body. The human figure as a religious sign" en Eliade (ed), *o.c.*, VI, p. 505-511.
- Lock, M. *East asian medicine in urban Japan*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- López Austin, (2010) *La sexualidad en la tradición mesoamericana*. Arqueología Mexicana, Vol. XVIII, Num. 104. Raíces S.A de C.V, agosto-septiembre, pp. 28-35
- Luhmann (1985) *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Península, Barcelona.
- MacCrudy, E. (ed.) (1948) *The Notebooks of Leonardo da Vinci, I*. Jonathan Cape, Londres.
- Maceiras Fafian, M. (2005) *Dios en la filosofía de Paul Ricoeur*, en "Filosofía de la Religión. Estudios y textos". Manuel Fraijó (ed) Tercera edición, Trotta, Madrid.
- Magli, P. (1991) *El rostro y el alma*. En: "Fragmentos para una historia de cuerpo humano" Feher, M. (Ed.), Taurus, Madrid.
- M. Malpighi *De viscerum structura* p 51-144
- Mandresi, R. (2012) *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en occidente*. Universidad Iberoamericana, México.
- Marcel, G. (1969) *Diario metafísico 1928-1933*. Guadarrama, Madrid.
- Marcuse, H. (1983) *Eros y civilización*. SARPE, Madrid.
- Mardones, J.M (2003) *La vida del símbolo, la dimensión simbólica de la religión*. Sal Terrae, Santander
- Mardones, J. M (2000) *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*. Síntesis, Madrid,
- Marin, C. (Ed.) (2001) *Upanisad*. Trotta, Madrid.

- Maslow, A. (1982) *La experiencia núcleo-religiosa o "trascendental"* En "La experiencia mística" John White (Sel.) Kairós, Barcelona.
- Mauss, M. (1979) *Les techniques du corps*. En: "Sociología y antropología", Tecnos, Madrid.
- Masters, C. (2005) *Bodies of Technology. Cyborg soldiers and militarized masculinities*. International Feminist Journal of Politics 7:1 March 2005 p. 112-132 Taylor & Francis Group Ltd, Oxford.
- Maupin, E. (1982) *Budismo Zen, un examen psicológico*. En: "La experiencia mística", John White (Ed.), Kairós, Barcelona.
- Mazlish, B. (1993) *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press, New Haven y Londres.
- Mead (1993) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós, México.
- M. Merleau-Ponty (1975) *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Merton, T (2004) *La experiencia interior*. Oniro, Barcelona.
- Marvin Minsky y H Harrison, en su novela *the turning option* (1992)
- Maslow, M. (1982) *La experiencia núcleo-religiosa o "trascendental"* En "La experiencia mística" John White (Sel.) Kairós, Barcelona.
- Moses (1999) *L'eros et la loi. Lectures bibliques*. Seuil, París.
- Muri, A. (2006) *The Enlightenment Cyborg: A History of Communications and Control in the Human Machine, 1660-1830*. University of Toronto Press, Toronto.
- Murphy, R. (1990) *The Body Silent*. W.W.Norton Nueva York.
- Myers Owens, C. (1982) *La experiencia mística: hechos y valores*. En: "La experiencia mística", John White (Ed.), Kairós, Barcelona.
- Nagy, J. (1999) *A note on the early history of renal transplantation*. Emerich (Imre) Ullmann", *American Journal of Nephrology*, Vol. 19.
- Nancy, Jean Luc (2003) *Corpus* Madrid, Arena Libros.
- Nelkin, Lindee, (1998) *Media portrayals of genetics*. American Journal of Human Genetics. August; 63(2)662 National Center for Biotechnology Information, U.S. National Library of Medicine. U.S.A..

- Nelkin, Lindee, (1995) *The DNA Mystique, the Gene as a Cultural Icon*. W.H. Freeman and Company, New York.
- Nietzsche, F. (1981) *La voluntad del poderío*. EDAF, Madrid.
- Nitschke, G. (1995) *The silent orgasm*. Taschen, Italia.
- Oliveras Rozas, M. (2010) *Enfermedad y muerte en el budismo tibetano*. Universitat Oberta de Catalunya.
- O'Neil, Ynez Violé (1976) *Innocent III and the evolution of anatomy*. Medical History, núm. 20.
- Onuki-Tierney, Emiko (1984). *Illness and culture in contemporary Japan*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Orlan, (1997) *De l'art charnel au baiser de l'artiste*, Jean-Michel Place, París.
- Otto, Rudolf. (2001) *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza Editorial,
- Padma Sambhava. (2009) *El libro tibetano de los muertos*. Thurman, R, (Trad.). Kairós, Barcelona
- Palacios, I. J., (2002) *Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna*. En "La mística en el Siglo XXI" Centro Internacional de Estudios Místicos, Ayuntamiento de Ávila, Trotta, Madrid.
- Paracelso (1945) *Obras completas (Opera Omnia)*. Schapire. Corrientes 1681, Buenos Aires- Madrid.
- Park, K. (1995) *The life of the corpse: division and dissection in Late Medieval Europe*. The Journal of the history of Medicine and Allied Sciences, No. 50.
- Parry, J. (1991) *El fin del cuerpo*. En: "Fragmentos para una Historia del cuerpo humano" II. M. Feher (Ed.) Taurus, Madrid.
- Picone, M. (1991) *El espíritu de la maquina: curación religiosa y representaciones del cuerpo en Japón*. En: "Fragmentos para una historia del cuerpo humano", M. Feher, Taurus, Madrid.
- Plessner (1969) *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid.

- M. Pockert, *The theoretical foundations of chinese medicine*, Cambridge, Mit. Press, 1974.
- Priani, B y Varga, I. (eds.) (2008) *The New Boundaries between Bodies and Technologies*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK
- Prieto Solana, J. (2004) *Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y 'ethos' del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II*. Universidad Católica de San Antonio, Murcia.
- Prokes, M.T. (1996) *Towards a theology of the body*, IX, Clark, Edinburgh.
- Quéau, Philippe (1995) *Lo Virtual. Virtudes y vértigos*. Paidós, Barcelona, 1995.
- Radhakrishnan y P.T. Raju (Comp.) (1977) *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ries, Julien (Coord) (1995) *Tratado de antropología de lo sagrado*. 3 vol. Madrid.
- Rico Bovio, Arturo (1989) *Las fronteras del cuerpo, crítica de la corporeidad'*. Joaquin Mortiz Ed., México.
- Rifkin, J. (1998). *The Biotech Century*, Penguin Putnam, Inc., New York.
- Rivière, P. (2000) *Paracelso médico-alquimista*. Editorial De Vecchi, Barcelona.
- Romero, R. (2007) *Andreas Vesalius, fundador de la anatomía moderna*. Int., J. Morphol., 25(4), 2007
- Rossi, P. (1996) *Les philosophes et les machines, 1400-1700*, PUF, París.
- Rosen, R. (2011) *On 'Completely Virtual' Bodies. The revelation that H&M uses computer-generated models has courted controversy*. The Atlantic. Dec. 7, 2011, 4. <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2011/12/on-completely-virtual-bodies/249634/>
- Rubia Vila, F. J. (2002) *Religión y cerebro*. En: "El estudio de la religión". Francisco Diez De Velasco y Francisco García Bazán (eds). Enciclopedia Iberoamericana de religiones. Trotta. Madrid.
- San Agustin (2007) *Ciudad de dios XXII* Gredos, Madrid
- Sangharákshita (2007) *El ideal del bodhisatva*. Pax, México.
- Schaya, L. *El significado universal de la Cábala*. Editorial Dédalo, Buenos Aires.

- Schmidt, J.C. (1991) *La moral de los gestos*. En: "Fragmentos para una historia del cuerpo humano", Feher,
- Schultz, Bernard (1985) *Art and Anatomy in Renaissance Italy*, Ann Arbor. UNI Research Press, Michigan, M. (Ed.) Taurus, Madrid.
- Searle (2000) "La conciencia". *Filosofía y ciencias de la vida*. González, J. [coord] FCE, México
- Sebag-Lanoë, L. (1986) *Mourir Accompagne*, Pascal Mereu, Basse-Normandie, Francia.
- Sennett, R. (1979) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza, Madrid.
- Sfez, L. (2010) *La salud perfecta*. Prometeo Libros, México.
- Sideroff, Matti (1993) *Man as the icon of God* en Greek Orthodox Theological Review. Vol 38 No. 1-4.
- Sierra Hernando, C. H. (2006) *Cuerpo*, En: "Diccionario de la existencia", A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, (Ed.), Anthropos/UNAM, Barcelona.
- Simmel, G. (2001) "Puente y puerta", en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona.
- Siraisi, N. (1990) *Medieval and Early Renaissance Medicine, an introduction to knowledge and practice*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Solares Altamirano, Blanca y Valverde Valdés María del Carmen (2005) *Symbolon, ensayos sobre cultura, religión y arte*. UNAM. Cuaderno del Instituto de Investigaciones Filológicas, 30
- Solares, Blanca (2011) *Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico*. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales vol.56 no.211 México abr. 2011
- Sontag, Susan (1996) *La enfermedad y sus metáforas*, Taurus, Madrid.
- Starobinsky, J. (1991) *Breve historia de la conciencia del cuerpo*. En: Fragmentos para una historia del cuerpo humano II. Michel Feher. Taurus, Madrid.
- Sullivan, L.E. (1987) "Diseases and cures" en M. Eliade (ed) *Encyclopedia of History of Religion VI*, Macmillan, New York/London, p. 366-371
- Tertuliano De resurrectione carnis, "La résurrection des morts". Trad M. Moreau, París, 1980

- Tresmontant, C. (1961) *Estudios de metafísica bíblica*. Gredos, Madrid.
- Turner, Bryan S. (1996) *The Body & Society. Explorations in social theory*. Sage, London.
- Turner, V. (1980) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, Madrid.
- Uppsala Studies in Cultural Anthropology. (1991) *Body and space. Symbolic models of unity and division in african Cosmology and experience*. No.18, Acta Universitatis Upsaliensis, Stockholm, Sweden
- Van Der Leeuw, G. (1964) *Fenomenología de la religión*, FCE. México.
- Vigarello, G. (1991) *El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana*. En “Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte segunda.” Taurus, Madrid.
- Vint, S. (2006) *Bodies of tomorrow. Technology, Subjectivity, Science Fiction*. University of Toronto Press.
- Von Staden, H. (1992) *The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece*. Journal of the History of Medicine and Allied Sciences No. 62.
- Watts, A. (1990) *Las dos manos de Dios* (1963) Kairós, Barcelona.
- Wescott, R. (1982) *Estados de Conciencia*. En “La experiencia mística” John White (Sel.) Kairós, Barcelona.
- Westermann (1997) *Antropología del antiguo testamento*. Sígueme, Salamanca.
- White (Ed.) (1982) *La experiencia mística* (“The highest state of consciousness”). Kairós, Barcelona
- Wickersheimer, E. (ed) (1977) *Anatomies de Mondino deiLuzzi et de Guido de Vigevano*, Slatkine, Ginebra.
- Wilber, K. (1982) *El estado de conciencia absoluta*. En: “La experiencia mística”. John White (Ed.), Kairós, Barcelona.
- Williams, M. (1991) *Divine image, prisión of the flesh. Perception of the body in ancient gnosticism*. En: “Fragmentos para una historia del cuerpo humano” Vol.1. Feher, Naddaff y Tazi (Eds.) Taurus, Madrid.
- Zambrano, M. (1955) *El hombre y lo divino* Fondo de Cultura Económica, México.

- Ziegler, J. (1999) *Practitioners and saints: medical men in canonization processes in the thirteenth to fifteenth centuries*, Social History of medicine, No. 12.