

ONTOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD. LA DIMENSIÓN EXTERIOR DE LA PERSONA HUMANA

Dra. María L. Lukac de Stier

- Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía
- Profesora Titular Ordinaria de Filosofía en la UCA (Facultad de Filosofía y Letras, Fac. de Ciencias Sociales y Económicas e Instituto de Bioética)
- Investigadora independiente del CONICET.
- Presidenta de la *Asociación de Estudios Hobbesianos*, Tesorera de la *Sociedad Tomista Argentina*, Miembro correspondiente de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*, Miembro Fundador del *Consejo Académico de Ética en Medicina*, dependiente de la *Academia Nacional de Medicina*, Miembro del *Instituto de Bioética* de la *Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*.
- Entre sus publicaciones se destacan dos libros de su autoría: *El neomarxismo yugoslavo. Aspectos doctrinarios* (1981) y *El fundamento antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes* (1999), doce volúmenes colectivos y cerca de un centenar de artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

Palabras clave

- Corporeidad
- Espíritu
- Unidad Sustancial
- Dualismo
- Exterioridad
- Interioridad
- Historicidad
- Identidad Personal

RESUMEN

"El hombre no es ángel ni bestia" - decía Pascal- porque es un *espíritu encarnado* o bien un *cuerpo espiritualizado*. Ontológicamente, el hombre es la frontera entre los que son sólo cuerpo y los que existen totalmente sin cuerpo. Sin embargo, en la historia de la Filosofía, la posición dualista tuvo mucha incidencia, en la antigüedad clásica a través de Platón y a partir de Descartes en la modernidad. La filosofía contemporánea, especialmente la de orientación fenomenológica y existencial (Husserl, G.Marcel, Merleau Ponty, Edith Stein) presenta un nuevo enfoque integrador que no considera al cuerpo como un mero objeto material, un ente perceptible que se mueve en el espacio, sino como parte integrante del ser-en-el-mundo de quien lo vive.

En el presente trabajo se sostiene la unión sustancial de lo corpóreo y lo espiritual en el hombre como la respuesta más adecuada de una Filosofía realista. A la clásica doctrina hilemórfica sostenida por Aristóteles y continuada por Tomás de Aquino se incorporan los aportes de la fenomenología y del existencialismo para tratar temas tales

como: la exterioridad y la interioridad del ser humano, la experiencia de la corporeidad, su papel en la construcción de la identidad personal, corporeidad e historicidad, corporeidad e indigencia.

"El hombre no es ni ángel ni bestia, y lo malo es que el que quiere ser el ángel, hace la bestia"

Blas Pascal, *Pensée*, n.358

Las palabras de Pascal nos ubican en la realidad humana, realidad peculiar y compleja que nos permite hablar del hombre como de frontera entre dos mundos: el material y el espiritual, pues por una parte es el ápice del mundo material, la creatura corpórea más perfecta y por otro, pero simultáneamente, es una creatura espiritual que participa de la espiritualidad perfecta pero goza de una espiritualidad limitada por el mismo cuerpo en el que se encarna. [1] Explicitando el pensamiento de Pascal decimos que el hombre no es espíritu puro por lo que no es un ángel, ni es cuerpo bruto por lo que no es una bestia, no es ni más ni menos que un ser humano. Y su humanidad radica, precisamente, en esa insoluble y sustancial unidad en el viviente entre los coprincipios corpóreo y espiritual, por lo que denominamos a todo humano como "espíritu

[1] La temática del hombre como horizonte o límite fue tratado por Tomás de Aquino. Véase *Contra Gent.*II, 68, 5: "De este modo, el alma intelectual es cierto horizonte y confin entre lo corpóreo y lo incorpóreo en cuanto es sustancia incorpórea y no obstante forma del cuerpo".

encarnado" o "cuerpo espiritualizado". [2] Una Antropología realista, que parte de la propia experiencia del ser hombre, genéricamente hablando, no pone en duda la doble condición del ser humano, corpórea y espiritual, que se da en el ser individual unitario y único que somos cada uno de nosotros. Sin embargo, siempre existió en la historia de la filosofía otra interpretación de la realidad humana, denominada dualismo, que entendió lo corpóreo y lo espiritual en el hombre como dos sustancias completas que sólo se unen en forma accidental. En la antigüedad clásica el representante de este dualismo es Platón, quien incluso presenta el alma encerrada en un cuerpo por castigo de un pecado y como medio de expiación. El alma está unida al cuerpo accidentalmente, como el barquero a la nave, el músico a su instrumento o el caballero al caballo. [3] Por lo tanto, su estado de unión al cuerpo es violento y tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo, [4] o sea, para volver a la contemplación de las Ideas. En el *Fedón* sostiene: "Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté unida a este elemento malo, nunca llegaremos a lo

que deseamos, o sea, a la verdad". [5] Del texto se desprende su valoración negativa del cuerpo a la que se opone su concepción del alma como lo principal del hombre, a punto tal que en el *Alcibíades* y en el *Fedro* se encuentran expresiones reduccionistas como: "El hombre es su alma". [6]

Es conocida la oposición de Aristóteles, en este tema, a su maestro Platón. Con un criterio realista Aristóteles parte de la situación concreta del hombre que es *uno*, es un todo sustantivo, una unidad sustancial. La respuesta aristotélica considera que lo orgánico y lo espiritual son sustancias incompletas, que sólo unidas sustancialmente forman la sustancia completa, vale decir, el hombre concreto. La doctrina de la unión sustancial se funda en el hilemorfismo aristotélico. En el *De Anima*, Aristóteles sostiene que para todo ente natural hay dos coprincipios: materia y forma, que no tienen existencia propia por separado. Lo que existe es la materia informada en el individuo sustancial. [7] Podemos sintetizar la doctrina aristotélica diciendo que el alma es

[2] Sobre la conveniencia de una u otra expresión véase Donadio M. de Gandolfi, "Todo en el hombre es humano", en *Santo Tomás de Aquino, Humanista cristiano*, Jubileo del Cincuentenario, ed. Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1998.

[3] Cfr. Platón, *Fedro* 246a.247c.

[4] Cfr. Platón, *Timeo* 44a ; *Rep* 436a .439e. 444b.

[5] Platón, *Fedón* 66b.66e.68b.

[6] Cfr. *Alcibíades* I,130a ; *Fedro* 247c.

[7] Cfr. Aristóteles, *De Anima* II, 1, 412b 6-8: "Así como el ojo comprende la pupila y la vista, así el alma y el cuerpo forman conjuntamente el ser viviente".

principio de ser y de acción del cuerpo, y por lo tanto, es su forma. En tanto forma específica y actualiza a la materia. Hace existir el cuerpo como sustancia viviente [8]; le confiere su organización y unidad manteniéndolas mientras hay vida. El alma está unida al cuerpo de modo tal que hay un sólo acto de existencia, constituyendo los dos elementos una sola sustancia. Por su parte, el cuerpo, como materia cuantificada (*materia signata quantitate*), es principio de individuación. Las formas idénticas en la especie se diversifican en razón de los cuerpos que informan.

De modo muy sintético hemos reseñado las posiciones dualista y realista, tal como se dieron en la antigüedad clásica. Durante el medioevo siguieron manifestándose las dos posiciones en la medida que los pensadores fueran influidos por el platonismo y neo-platonismo o se fundaran en la doctrina aristotélica, como es el caso de Tomás de Aquino. La antropología tomasiana, de raíces aristotélicas, es profundamente realista y expresa una valoración positiva del cuerpo bastante inusual para su época. Véase, como ejemplo, el siguiente texto: "El alma necesita del cuerpo para la consecución de su fin, en cuanto por el cuerpo adquiere la per-

fección tanto en la ciencia como en la virtud". [9] También es muy contundente cuando afirma que "el alma no es el hombre" [10] porque ser alma es ser principio espiritual, en tanto ser hombre es también ser cuerpo, tener en común con el animal el sentir que implica un cuerpo. Estos temas están presentes en varias de sus obras filosóficas y teológicas, tanto en su obra de comentador (*Comentario al "Libro De Anima" de Aristóteles*), como en sus obras originales (*Suma Teológica*, *Suma Contra Gentiles*, las *Quaestiones De Anima* y el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*) en las que distingue cuidadosamente dos pasos: la *unibilidad* o posibilidad de que el alma humana, por ser sustancia espiritual, pueda ser forma constitutiva del hombre y la necesidad de pensar esta unión como relación causal (materia y forma). [11]

La modernidad, con la incorporación de las nascentes ciencias naturales matematizables y su predominio modélico, el rechazo de explicaciones teleológicas y el racionalismo como postura filosófica que se inicia con Descartes, vuelve a imponer el dualismo. El hombre para el pensamiento cartesiano se divide en *res cogitans* (ser pensante) y *res extensa* (ser

[8] Cfr. Aristóteles, *De Anima* II, 1, 412a 30: "El alma puede ser definida como la actualidad primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia".

[9] Tomás de Aquino, *Contra Gent.* III, c.144.

[10] Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.75, a.4, c.

[11] Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.76, a.1.

cuerpo). [12] Tanto la noción del *hom-bre-creatura* del medioevo como la del *hombre-microcosmos* del renacimiento son dejadas de lado en la modernidad donde el hombre es reducido a sujeto cognoscente. También cambia la noción de naturaleza, que de ser principio de movimiento dirigido a un fin, queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. Junto con esta noción cambia la de cuerpo, que deja de reflejar el sistema de correspondencia del cosmos y de ser parte constitutiva de un todo orgánico para pasar a ser un objeto cuyos movimientos son explicados en una forma meramente mecánica. Deja de ser indisoluble de la persona humana y pasa a ser una especie de "accesorio" de la misma. [13] El cuerpo, como un objeto más del mundo sensible, es interpretado conforme a la noción mecánica de sustancia puramente geométrica, considerando los cuerpos vivientes como máquinas o autómatas. [14] El lastre del dualismo y su visión negativa del cuerpo signó todo el siglo XX, pasando por las respuestas paralelistas (Spinoza), ocasionistas (Malebranche), monistas materialistas (Hobbes, Marx) y monistas idealistas (Hegel). Hubo, es cierto, algunas excepciones muy valiosas para destacar, como

la de Blas Pascal, contemporáneo de Descartes y opositor férreo a su racionalismo, pero por ser un pensador cristiano de mentalidad filosófica antimoderna no tuvo la repercusión cartesiana.

Recién en la Filosofía contemporánea algunas corrientes logran sacudirse el lastre y proponen una filosofía del cuerpo con un desarrollo filosófico positivo. Me refiero concretamente a la corriente fenomenológica representada, en este terreno, por Husserl, Merleau Ponty y Edith Stein, y a la corriente existencialista, particularmente, en la figura de Gabriel Marcel. Si bien puede disentirse con la elaboración del tema que cada uno de estos filósofos presentan, es indudable que aportan un nuevo enfoque integrador, de modo tal que rescataremos de cada uno de ellos los conceptos que permiten enriquecer la clásica doctrina hilemórfica, con el fin de abordar algunas cuestiones interdisciplinarias de especial interés para las relaciones interpersonales y los temas vinculados con la mujer.

Edmund Husserl introduce la distinción entre *Leib* y *Körper*, traduciendo el primero como corporeidad-viviente y el segundo como corporeidad-objetiva.

[12] Cfr. Descartes, R, *Meditaciones Metafísicas*, VI: "De una parte poseo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa que piensa, e inextensa, y, de otra parte, una idea precisa de cuerpo; en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo y que puedo existir sin él".

[13] Cfr. Le Breton, D, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

[14] Cfr. Donadio M de Gandolfi, M., op. cit.

Esta distinción no debe entenderse como dualismo sino como la bipolaridad esencial en que se ofrece la corporeidad humana. La corporeidad-viviente es distinta de la corporeidad-objetiva, aunque forma con ella una unidad. Hay una faz por la que el cuerpo, como ente espacial, se ubica en el mundo circundante, como objeto entre objetos, dotado de peso, cualidades físico-químicas y biológicas. Esto es lo que Husserl denomina *Körper*. Y hay otra faz denominada "sentiente", que no se identifica con ninguna sensación particular pero que es la base de todas ellas, que es lo que nos permite experimentar el cuerpo como nuestro, como perteneciente a nuestra subjetividad. Esto es lo que Husserl denomina *Leib*; es el cuerpo en cuanto centro vital por el que el sujeto humano se abre a un mundo. Para Husserl cada cuerpo humano es, a la vez, sujeto y objeto: es el centro que recibe las sensaciones en un sentimiento fundamental, y al mismo tiempo algo que puede ser percibido y observado como "cosa", incluso como cosa orgánica. En las *Meditaciones Cartesianas* podemos leer: "si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi cuerpo viviente y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo viviente y por medio de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la

acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos de relación del yo y de la vida con el cuerpo físico y el cuerpo viviente". [15] El cuerpo viviente es lo que marca la frontera entre la interioridad del yo y la exterioridad del mundo espacio-temporal. En la autorizada opinión del P. Leocata, la antropología desarrollada por Husserl en *Ideen II* (alrededor de 1916) es substancialmente coherente con la visión que brinda en su última obra *Krisis*; y en sus últimos escritos referidos a la intersubjetividad, pone en relación lo anímico y lo espiritual con lo corpóreo por mediación del cuerpo-viviente. De este modo el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu confluyen en el hombre. [16]

La corporeidad tiene en el ser humano un carácter ambiguo, pues, por un lado se utiliza como instrumento, ya que a través del cuerpo conocemos el mundo o amamos a nuestros seres queridos, pero por otro lado, la corporeidad trasciende el marco de la instrumentalidad, por ser el lugar donde el yo crece y se desarrolla. No es un mero instrumento de comunicación o expresión o desplazamiento, sino un elemento constitutivo de la identidad personal y por esto la consideración meramente instrumental del cuerpo es un reduccionismo. El cuerpo humano

15. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979, p.160-161.

16. Leocata, F., *Persona, lenguaje, realidad*, EDUCA, Buenos Aires, 2003, p.99-110.

tiene integridad y dignidad y no puede ser utilizado única y exclusivamente como instrumento al servicio de otro fin. Esto ha sido muy bien observado por Gabriel Marcel, que en su diario metafísico sostiene: "esta comunidad es indivisible, yo no puedo decir legítimamente: yo y mi cuerpo. Dificultad que radica en que pienso mi relación con mi cuerpo por analogía a mi relación con mis instrumentos". [17] Otro tema bien trabajado por Marcel es la relación entre historicidad y corporeidad, porque el cuerpo es el testigo de la historia y de la vida. Son distintas las manos de un campesino que las de un cirujano. Al respecto dice Marcel: "Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. Por lo tanto, no puedo decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas las posibilidades de tener". [18] Según el pensador existencialista no tendríamos que decir "tengo un cuerpo" sino "tengo lo que tengo en razón de mi cuerpo" porque el cuerpo es pre-requisito, la condición indispensable de toda posesión real. Cuando tengo algo, trato de establecer entre la cosa y yo la misma forma de intimidad que existe entre mi cuerpo y yo mismo.

El pensamiento de Marcel deja una profunda impronta en otros existencialistas que cobra forma original en Maurice Merleau-Ponty, cuyo pensamiento fenomenológico tiene influencias del existencialismo. En su obra *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty con claro sentido anti-cartesiano, afirma: "nuestro cuerpo no es un objeto para un *yo pienso*: es un conjunto de significaciones vividas". [19] También es relevante su aporte en cuanto a la experiencia de la corporeidad. En la obra citada sostiene: "ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia". [20] La acentuación del hombre como corporeidad en función del mundo trae aparejada una nueva perspectiva en la consideración de los dinamismos humanos. Lamentablemente, Merleau-Ponty cae en un monismo corporal. Junto a la verdad de algunas afirmaciones está latente en su pensamiento la negación de la metafísica y la prescindencia de una realidad trascendente. En cuanto a lo antropológico, todos sus aciertos no pue-

[17] Cfr. Marcel. G., *Ser y Tener*, Madrid, 1996, p.24.

[18] *Ibid.*, p.87.

[19] Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*, Planeta, Barcelona, 1984, p.170.

[20] Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p.215.

den compensar la reducción del hombre a la corporeidad. [21]

Una evolución totalmente diferente tuvo el pensamiento de Edith Stein, quien desde la fenomenología su "lengua filosófica materna", [22] como ella misma escribe en el Carmelo de Colonia, se abre a la metafísica tomista. "Ni después de su conversión, ni tampoco en el convento, renegó jamás Edith de su maestro Husserl o de los hábitos mentales que adquirió con él", nos dice Gómez Robledo en su estudio sobre esta judía conversa, beatificada por Juan Pablo II en 1987. [23] Como discípula de Husserl tiene muy incorporada la distinción de *Leib* y *Körper*. Al respecto de su propia experiencia de la corporeidad nos dice: "La cabeza, así como el cuerpo entero, es una cosa física, perceptible para los sentidos externos. Pero mi percepción está sometida allí a limitaciones extrañas que no aparecen a propósito de otros cuerpos. Respecto de él no poseo una libertad entera de movimiento, no puedo observarlo por todos lados, puesto que no puedo separarme de él. Al contrario, no dependo respecto de él solamente de la percepción externa. Lo percibo también

de dentro, porque es el *cuerpo animado (Leib)* y no sólo *masa corporal (Körper)*; es *mi cuerpo* y me pertenece como no pertenece nada de lo exterior. Habito en él como en mi domicilio innato, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo lo percibo. La sensación de los procesos físicos es también mi vida como mi pensamiento y mi alegría, aunque se trate de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente". [24]

Una vez hecha, aunque a vuelo de pájaro, una síntesis histórica del tratamiento filosófico de la corporeidad, quisiera plantear sistemáticamente algunas cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con el subtítulo de este trabajo: la **dimensión exterior de la persona humana**. Debemos reconocer en todo ser humano una doble dimensión: su *interioridad* estrechamente unida a su centro vital espiritual, para usar términos de Guardini, [25] y su *exterioridad*, que vinculamos a su corporeidad y que se manifiesta en el lenguaje, en el vestido, en los gestos. Ya en San Pablo, y luego repetido por San Agustín y Santo Tomás, encontramos las expresiones *homo interior* y *homo exterior* [26] haciendo alu-

21. Cfr. Delfino, R., *Cuerpo y alma en Merleau-Ponty*, Tesis doctoral, Buenos Aires, 1964.

22. Cfr. Stein, E., *Endliches und ewiges Sein*, 1950, traducción castellana: *Ser finito y ser eterno*, México, 1994.

23. Cfr. Gómez Robledo, A., *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, UNAM, México, 1988, p.31.

24. Cfr. Stein, E., op. cit., p.382.

25. Cfr. Guardini, R., *Mundo y Persona*, cap. "Estructura del ser personal", Guadarrama, Madrid, 1967.

26. Cfr. II Corintios 4, 16: "Por esto no desfallecemos, pues aunque nuestro hombre exterior vaya perdiendo, nuestro hombre interior se renueva de día en día".

sión a estas dos dimensiones, que en términos más fenomenológicos podríamos llamar sujeto exterior y sujeto interior. Si bien es la interioridad la que eleva al hombre a su máxima expresión, el conocimiento de la dimensión exterior de la persona es fundamental pues es la puerta de acceso a la interioridad y es, a la vez, un elemento fundamental de su identidad personal.

Los diversos mundos que aparecen en la vida relacional del hombre también guardan relación fundamental o bien con la interioridad o bien con la exterioridad, pero cualquiera sea el caso hay una resonancia en la otra dimensión. Efectivamente, el mundo reflexivo y el mundo trascendente dicen relación a la interioridad, pero siempre tienen una manifestación externa. Así la relación hombre-Dios que surge de lo más íntimo e interior del hombre se expresa en actitudes y lenguajes externos que constituyen el rito, la liturgia, la oración comunitaria, etc. Por otra parte, el mundo natural, el mundo tecnológico, e incluso el mundo afectivo se desarrollan, fundamentalmente, en la exterioridad del sujeto pero conllevan una vivencia interior que da sentido a la expresión del cariño, a la contemplación de la belleza natural, o a la valoración de lo útil en su verdadera dimensión.

Ahora bien, la exterioridad del ser humano puede ser considerada de dos modos: a) como todo lo que está más allá del yo y b) como el mundo exterior que percibe por los sentidos. A este tema se ha referido E. Stein cuando dice: "Podemos distinguir dos áreas en las que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior...El mundo exterior puede ser comprendido en dos sentidos: o bien todo lo que no pertenece al yo, a la unidad monádica de mi ser, y en este caso comprendería también los mundos interiores de otros espíritus; o bien lo que es sólo accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo con todo lo que le pertenece; en ese caso los mundos interiores de otras personas pertenecerían también al mundo interior". [27] Nos inclinamos, junto a E. Stein, por lo último, pues más allá del yo existen otros mundos interiores y esos mundos no forman parte de mi exterioridad, sino que puedo conocerlos y amarlos a través de la relación interpersonal.

Otro tema es la **experiencia de la corporeidad**. Cada ser humano tiene su propia e intransferible experiencia de la corporeidad. El cuerpo, con sus rasgos particulares, nos es dado, pero cada persona convierte esa facticidad en modos de vida. El cuerpo que somos explica

[27] Cfr. Stein, E., op. cit., p.380-381.

nuestra facticidad y nuestro perspectivismo. La facticidad, porque en razón del cuerpo somos varón o mujer, joven o viejo, fuerte o débil, enfermo o sano. El ser humano no inventa ni crea su corporeidad, sino que se halla viviendo en un cuerpo que no ha elegido. Pero el modo como reaccionamos ante esta facticidad depende de cada uno de nosotros. Uno puede aceptar su corporeidad o rebelarse frente a ella, recibirla de buen modo y sacarle el mayor provecho o establecer una relación enfermiza de no aceptación que tiene terribles consecuencias de tipo anímico e interpersonal. Pensemos, simplemente, en los trastornos de anorexia y bulimia, donde intervienen incluso mandatos culturales sobre la figura corporal que "se debe" poseer, que constituyen presiones exteriores difíciles de manejar. Los mismos trastornos prueban que el cuerpo real no equivale al cuerpo vivido, a la experiencia de la corporeidad. De todos modos mi cuerpo me coloca aquí o allí, me hace vivir en el tiempo presente. Por él estoy sometida a las coordenadas cartesianas de espacio y tiempo. Por lo mismo se explica nuestro perspectivismo, es decir, la restricción que tenemos cuando observamos la realidad, ya que en razón de mi cuerpo no puedo ver lo que tengo delante y lo que tengo detrás al mismo tiempo, ni puedo mirar el río desde ambas orillas, pues mi cuerpo me impone una cierta perspectiva. Ontológicamente diríamos que el cuerpo

me permite experimentar físicamente mi contingencia y mi indigencia, pues el cuerpo humano es una estructura precaria y frágil que sufre el desgaste del tiempo. Nos percatamos de la indigencia a través del sufrimiento, de la enfermedad, del dolor que padecemos en el cuerpo. La fractura de la corporeidad, los padecimientos físicos, tienen enormes consecuencias en el estado anímico del sujeto, en su interioridad. Por lo mismo el dolor, como manifestación de la sensibilidad externa, muchas veces va acompañada de tristeza, manifestación de la sensibilidad interna. Ciertamente, también el dolor puede tener un sentido expiatorio, y desde una vivencia personal de fe puede ser sobrellevado incluso con alegría, pero esto sólo puede ser explicado por la fuerza de la interioridad personal que puede transformar mi vivencia del sufrimiento corporal en entrega gozosa por amor. El ejemplo máximo lo tenemos en la Pasión y Muerte de Cristo, seguido luego por los mártires y por todo cristiano sufriente que se une al dolor de Cristo para completar personalmente su redención.

Volviendo a la experiencia de la corporeidad, ésta nos conduce al tema de la **identidad personal**. La consideración positiva de la corporeidad y su lugar preeminente en la construcción de la identidad personal es una tesis muy contemporánea en la Antropología Filosófica

occidental. [28] Siendo cada uno de nosotros una realidad encarnada, la conciencia de cada uno de los aspectos de la corporeidad alimenta el sentimiento de identidad al ligarse con impresiones de potencia o fragilidad, torpeza o agilidad, gracia física o desgarbo, fuerte o tenue diferenciación sexual. Ya desde la infancia la aceptación del propio cuerpo opera sobre la autoestima y permite ir configurando una personalidad normal, en la medida de que haya armonía en el crecimiento y perfección de ambas dimensiones –exterior e interior– del sujeto. La corporeidad es parte constituyente de la situación existencial de cada persona porque mi cuerpo es el cuerpo que yo vivo, que yo experimento, y en definitiva que *yo soy*. Desde luego, el tema de la identidad es un tema fronterizo con la psicología. En su clásica obra *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, P. Schilder, pionero en la psiconeurología, define el esquema corporal o imagen del cuerpo como “aquella representación que nos formamos mentalmente de nuestro propio cuerpo”, que no es sólo percepción o conglomerado de sensaciones, porque entran también en ella inclinaciones, impulsos, intenciones y recuerdos que confluyen en la imagen tridimensional que todo el mundo tiene de sí mismo. [29] A lo largo de la vida, diver-

sos tipos de situaciones, motivaciones, conflictos, frustraciones, expectativas, íntimamente ligadas a la interioridad del sujeto, influyen en la evolución y modificación del esquema, pues el ser humano no tiene un cuerpo como si se tratara de una realidad extrínseca o elemento accidental a su identidad, sino que vive, crece y se desarrolla en un cuerpo. Precisamente, la posibilidad de reconocerse uno mismo en cada modificación y cambio reafirma la identidad. La masculinidad o la femineidad, la juventud o la vejez no son elementos extrínsecos a mi identidad personal, sino que me definen y me delimitan. Piénsese, en el caso de la mujer, como su cuerpo la define y delimita con respecto a la maternidad. No sólo me refiero aquí a la elasticidad de su musculatura y a la protección que sus hormonas brindan a su corazón y aparato circulatorio, sino a la especificidad más propia de la mujer que es, sin lugar a dudas, ser *portadora de la vida, portadora del principio generador*. Me animo a decir que la mujer se siente más identificada con su cuerpo que el varón, y esto, a su vez, la lleva a sentirse más fuertemente unida a todo lo vital. Como la relación con lo vital se expresa en la afectividad, en la mujer se da una mayor capacidad de “sentirse afectada” y de emocionarse. “La afectividad femenina

[28] Cfr. Aisenson Kogan, A., “Cuerpo real, cuerpo vivido”, en *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, Vol.V, Nº1, Buenos Aires, 1996, p.83-87.

[29] Schilder, P., *Imagen y experiencia del cuerpo humano*, Paidós, Buenos Aires, 1958.

vibra con más vehemencia, lo cual se debe a su mayor capacidad de percibir las ondas de la energía vital y divina que por dentro anima a los seres y los sacude, según situaciones de perfección o de frustración, de felicidad o de angustia, de bienestar o de dolor" sostiene el P. Ismael Quiles. [30] Esta mayor *emocionabilidad* de la mujer respecto del hombre no significa que ella sea más rica en sentimientos, sino que en su modo de proceder, en sus decisiones, los sentimientos juegan un papel mayor que en el hombre. Por eso la mujer no necesita justificar sus sentimientos, se le imponen. En el hombre, en cambio, el amor, o tiene o busca razones. Esto también explica una mayor espontaneidad y reacción más instintiva de parte de la mujer, frente a una actitud más reprimida y calculadora del varón. [31] A esto se refiere Torralba i Roselló cuando sostiene: "En la vivencia masculina de la corporeidad el cuerpo se vive como algo distante y ajeno, pues existe una clara separación entre el yo y su corporeidad, entre la esfera exterior y la esfera interior. El dualismo filosófico y antropológico es una elaboración teórica de tipo masculino y responde a ese tipo de experiencia. La sujeción al cuerpo, al ritmo de la materia y a sus ciclos es mucho más notoria en la vivencia feme-

nina de la corporeidad". [32]

El tema de la corporeidad tiene múltiples ramificaciones y las posibilidades de tratamiento interdisciplinario son infinitas. Tomando en cuenta la limitación de tiempo y espacio, propia como hemos visto de nuestra corporeidad, seleccionaré como último tema para dejar, simplemente, esbozado: la relación entre **historicidad y corporeidad**.

Ya nos hemos referido a la relación entre la corporeidad y las coordenadas cartesianas de espacio y tiempo. Una vez más apelamos a esta relación para señalar que tanto la corporeidad como la interioridad reflejan el transcurso de la historia. A lo largo de la vida, el ser humano se transforma y cambia en sus dos dimensiones, la exterior y la interior, en una suerte de juego entretejido o relación concausal. Pero, fundamentalmente, de la corporeidad podemos decir que es un registro de la historia personal. Cada una de las partes de nuestro cuerpo expresa lo que somos, lo que hemos vivido, lo que hemos amado y lo que hemos sufrido. Y lo que somos depende tanto de lo que hemos sido como de lo que queremos ser. No sólo vivimos en el tiempo, como lo inanimado, sino que

[30] Cfr. Quiles, I., *Filosofía de lo femenino*, Depalma, Buenos Aires, 1978.

[31] Cfr. Lukac de Stier, M.L., "Mujer, feminismo y femineidad" en *Libertad, Vida, Cultura y Ciencia*, Memorias del Primer Foro Juventud Positiva, Guadalajara, 1992, p.75-91.

[32] Cfr. Torralba i Roselló, F., *Antropología del cuidar*, Instituto Borja de Bioética,, ed. Mapfre, España, 1998, p.178.

experimentamos, en tanto vivientes, un *tiempo interior* que es simultáneamente pasado, presente y futuro. [33] A lo largo de nuestra vida, el paso del tiempo queda, inexorablemente, registrado en nuestro cuerpo. Los cambios a lo largo de las diferentes etapas vitales dejan sus huellas en el cuerpo que se convierte en un testigo de la historia personal. La génesis de la corporeidad humana se remonta al seno materno, pero cada etapa supone una vivencia distinta de la propia corporeidad, mostrando en alguna de ellas, como lo es la adolescencia, una preocupación particular por el cuerpo y su forma física. Una de las preocupaciones, que en algunos casos llega a convertirse en verdadera obsesión, es el envejecimiento. No se trata de un fenómeno exclusivamente corporal, aunque se expresa en la somaticidad del individuo. Si bien el mito de la eterna juventud se remonta al romanticismo, la obsesión por una corporeidad joven y dinámica se ha adueñado, de tal modo, de hombres y mujeres de nuestro tiempo, que identifican a la vejez con la enfermedad y la decrepitud. Para la cultura contemporánea envejecer no es un proceso normal de todo viviente, del que el hombre pueda enorgullecerse, sino una patología que hay que ocultar y disimular. Esto se traduce en un uso indiscriminado de cirugía plástica y técnicas de todo tipo

para disfrazar el paso del tiempo. Lo terrible de todo esto es, nuevamente, el rechazo de la propia corporeidad y sus cambios con las consecuencias anímicas y de relaciones interpersonales que ello supone. Frente a esta actitud inmadura existe el arte de envejecer, que consiste en descubrir las virtudes y posibilidades de esta etapa, tan valorada por otras culturas u otros tiempos de la cultura occidental, a saber: la experiencia en el juicio, la serenidad de las pasiones, la tranquilidad de espíritu, la libertad respecto del mundo, el orgullo por las canas o las arrugas de la cara que son como trofeos de nuestras batallas en la vida. Lamentablemente, la cultura occidental contemporánea dista mucho del respeto por la ancianidad que manifestaba Séneca. Comparto la opinión de Torralba i Roselló cuando, agudamente, sostiene que: "*El homo occidentalis* es el único animal que no acepta la historicidad de su ser y se obstina en fijar esta historia en su juventud". [34] La aceptación de uno mismo y de su corporeidad, con toda su grandeza y su miseria, es una tarea que tenemos por delante porque la encarnación no es algo que me ha acontecido en algún tiempo, cuando el alma penetró mi cuerpo. Ésta es, más bien, coextensiva en el tiempo con mi existencia en el mundo. Yo estoy encarnándome a mí mismo continuamente.

[33] Cfr. Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona, octava edición, 1971, p.9-10.

[34] Torralba i Roselló, F., op. cit., p. 176.

Deseo terminar esta ponencia advirtiéndole que la valoración positiva de la corporeidad no debe hacernos olvidar que ella es un *fenómeno*, una manifestación de algo que la trasciende: el alma espiritual. [35] Si lo entendemos, desapa-

rece todo peligro de interpretación dualista porque habremos captado la corporeidad como la interioridad misma en sus manifestaciones externas, en su comportamiento mundano espacio-temporal.

[35] Véase Mondin, B., *Antropología filosófica*, Roma, 1995, p.47.