

Educamos un cuerpo

OCTAVI FULLAT
I GENÍS*

Prólogo sobre el Estorbo Lingüístico

Desnudar reflexivamente al cuerpo humano es dejar al hombre en sus puras carnes, es abandonarlo en su radicalidad indecente. Pero ¿resulta posible tal empeño? ¿Por ventura es factible contar, de una vez por todas, el *qué* sea el *anthropos*? ¿No consiste, este, más en pregunta que en respuesta? Y, no obstante, barrunto que descifrar el cuerpo es tomar la senda que conduce al *quid* de lo humano o cuando menos es acercarse a los aledaños e inmediateces del hombre. Para Hegel, la humanidad se ciñe al esfuerzo gigante de hacerse Dios –*Gott im Werden*–; Klages, en cambio, asegura que el ser humano no va más allá de ser una bestia enferma a causa de su espíritu. ¿Qué es el *anthropos*? Konrad Lorenz responde desde la Biología; Lersch lo hace partiendo de la Psicología; Marcuse contesta como sociólogo; Cassirer coloca su respuesta en una antropología un tanto idealista; Coreth se sirve para ello de la hermenéutica... ¿Cuál es el núcleo, o *eidos*, de lo humano? Para ello me he puesto a examinar el cuerpo del hombre.

Ahora bien; es cosa tan inmediata, tan a pedir de mano, esta del cuerpo, que la empresa no parece faena llana. Cuando se inicia el discurso en torno al cuerpo, este se retira inexorablemente más allá, como si en el último instante se escabullera, cual pez escurridizo. Tal vez sea debido a esto que aparezca tan seductora la carne humana. El *strip-tease* salta como inagotable. El intelecto jamás consigue apartar todos los velos; no hay, por consiguiente, *a-letheia* corporal restando siempre la última gasa o rebozo por develar. Los anatomistas clásicos, Galeno (siglo II) o Vesalio (siglo XVI), se propusieron conquistar el cuerpo pero no obtuvieron éxito; se limitaron a levantar el telón del espacio donde se representa la real tragedia de la carne del hombre.

La primera dificultad con la que tropezamos resulta ser lingüística. *Cuerpo* y *espíritu*. ¿Por dónde pasa la frontera que los separa, si frontera o borde hay? El físico califica de *materia* a ciertas muestras que dependen de concretas manipulaciones de observación y de control. Camina falto de objetividad. Además el cuerpo, según

* Catedrático de Filosofía de la Educación de la Universitat Autònoma de Barcelona.

cuentan, es materia viva. El análisis de lo corporal pende de la perspectiva del observador, perspectiva histórica pero asimismo social y psíquica. Y no contamos con punto de vista como no sea anclado en una lengua y en un lenguaje; una y otro, por cierto, en proceso constante. El linde que separa cuerpo y espíritu aparece –como mínimo– confuso, y me atrevería a sostener que incluso es embrollado. Husserl se esfuerza en desagregarlos epistemológicamente tanto en el primer volumen (1900) como en el segundo (1901) de *Logische Untersuchungen* (Ed. Niemeyer); estimo, empero, que no obtiene satisfacción suficiente. Considero más pertinente para este menester la obra *Philosophische Untersuchungen* (Oxford, 1953) de Wittgenstein porque según este filósofo el significado de los vocablos –o mejor, de los significantes– depende de las proposiciones donde se encuentran, y tales proposiciones, por su parte, funcionan dentro de un uso social. El lenguaje no expresa la verdad; sirve únicamente para comunicarse.

¿Qué es el cuerpo? En el lenguaje coloquial se entiende con la palabra *carne* la parte blanda del cuerpo humano o bien animal; ahora bien, desde la vertiente simbólica –y el ser humano es *animal symbolicum*, según Cassirer– cuerpo o carne se oponen a espíritu (*pneuma* en griego), y constituyen el lado instintivo y sexual. Pero, asimismo, *carne* puede indicar la encarnación del Verbo de Dios; tal sucede en el texto atribuido a Juan Evangelista, en el que se lee: «Y la Palabra tomó carne y plantó su tienda entre nosotros» (Jn 1, 14).

Si se presta atención a la antropología bíblica hebrea no se descubren diferencias radicales entre *basar* (*sarx* en griego; *caro* en latín) ‘lo frágil y limitado de lo humano’; *nefesh* (*psykhe* en griego; *anima* en latín) ‘fuerza de vivir’; y *ruah* (*pneuma* en griego; *spiritus* en latín) ‘voluntad y emoción’. El *adam* (*anthropos* en griego; *homo* en latín) abarca de forma indiferenciada la suma de *basar*, de *nefesh* y de *ruah*. Fue la antropología griega la que estableció diferencias entre *sarx* ‘carne’, *psykhe* ‘alma’ y *pneuma* ‘espíritu’.

El término latino *corpus* (genitivo *corporis*) resulta lábil; tenemos *corpus facere* ‘engordar’, pero asimismo *corpus reipublicae* ‘cuerpo político’, *corpus amittere* ‘perder carnes’, *corpus legum* ‘cuerpo jurídico’... Tal inestabilidad semántica pasa a las lenguas romances. Rousseau señala que «le Contrat Social produit un corps moral collectif» y las autoridades de la Iglesia Católica sostienen que la Iglesia es el «Cuerpo Místico de Jesucristo». La lengua griega disfrutó de mayor precisión: *soma* (genitivo *somatos*) indicó la materia extensa y circunscrita en el espacio; *zoe* (del verbo *zo* ‘vivir’) apuntó al cuerpo vivo; *sarx* (genitivo *sarkos*) señaló ya a la carne, a la forma humana del *zoe*. Pablo de Tarso, en carta a los cristianos de Corinto (primavera del año 56), complica un tanto las cosas al escribir: «Sembrado cuerpo carnal [*soma sarkikon*], se levantó cuerpo espiritual [*soma pneumatikon*]» (1 Cor 15, 44).

La palabra *cuerpo* inicia más problemas que resuelve dificultades. Ya entre los griegos los significantes *soma*, *sarx*, *pneuma*, *psykhe*, *kardia* ‘corazón’...; no poseían

idéntico significado en Parménides, en Heráclito, en Platón o en Aristóteles. En el siglo XIX, Darwin (*On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*) y Haeckel (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*) traen nuevos significados de *cuerpo*. Durante el XX, Bergson (*Matière et Mémoire*), Sartre (*L'Être et le néant*), Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*)...; inauguran significaciones novedosas al servirse del vocablo *cuerpo*.

Lenguas y lenguajes quizá estorban más que ayudan en el asunto del cuerpo, pero no disponemos de instrumento mejor.

1. CUERPO-OBJETO

Algunos han idealizado la visión griega del cuerpo humano. La perspectiva poética que hemos elaborado sobre los juegos olímpicos que tenían lugar en el santuario de Zeus (Olimpia), así como la que hemos llevado a cabo sobre la educación física en el *gymnasion* y en la *palaistra*, donde el cuerpo valía por sí mismo y no en función de la defensa del territorio patrio, nos han hecho perder de vista que los cuerpos tanto de atletas como de educandos acababan mezclando el sudor e incluso la sangre al aceite con que estaban untados.

No extraña que Platón (428-348 a. de C.) viera en el cuerpo del hombre la negación del pensamiento y en consecuencia algo dañino. He aquí dos textos del *Phaidon* e *Peri psykhes* suficientemente explícito al respecto: «En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo

que es la verdad. Pues bien; el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; si además nos afligen enfermedades, esto nos impide la caza de la verdad» (66b). «Cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo... conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que esto es seguramente lo verdadero» (67a, b).

El cuerpo es el lugar de la distracción de uno, con lo que queda el alma crucificada en la materialidad corporal (*Phaidon*, 83d).

¿Qué es mi cuerpo? Así, al pronto, no es otra cosa que un objeto más del mundo, como una estrella, una coliflor, un bisonte o una escoba. Mi cuerpo, contemplado de tal guisa, es aquel objeto en el cual me hallo completamente instalado. Desde siempre tanto anatomistas como fisiólogos han explorado el cuerpo humano comprendiéndolo como una pieza más de las que encierra la gran arca del universo.

El *Mouseion* de la Alejandría heleenística (desde el s. III a. de C. hasta

el II d. de C.) fue una verdadera universidad con facultades de Geografía (Eratóstenes, Estrabón), de Matemática, Astronomía y Física (Euclides, Apolonio, Aristarco, Ptolomeo, Arquímedes), de Biología (Teofrasto), de Filología (Calímaco), de Medicina (Erasistrato, Galeno). Los anatomistas alejandrinos realizaron tanto la disección de cadáveres humanos como practicaron incluso la vivisección de criminales condenados a muerte. De fiarnos de Tertuliano (155-225 d. de C.), en Alejandría fueron disecados 600 cuerpos humanos vivos. El cuerpo, pues, objeto de estudio científico. Durante el Renacimiento, el médico flamenco Andries Van Wesel (latinizado Andreas Vesalius) inicia la anatomía moderna con su obra *De humani corporis fabrica* abandonando los escritos de Klaudios Galenos (Galeno) que había vivido en el siglo II y cuyos textos dominaron el saber médico hasta Vesalio. Las láminas de la *Fabrica* vesaliana consideran al cuerpo humano como un cadáver erecto. Simple pieza de investigación. El cuerpo pasa a ser lo que veo morfológica y fisiológicamente en él. Se trata del cuerpo contemplado desde fuera. Es «cors-pour-autrui» en expresión sartriana de *L'Être et le néant*: «Du seul fait que je ne suis pas l'autre, son corps m'apparaît originellement comme un point de vue sur lequel je peux prendre un point de vue, un

instrument que je peux utiliser avec d'autres instruments» (*L'Être et le néant*; Gallimard, p. 406).

Únicamente el *cuerpo-objeto* permite tener certidumbre científica acerca de la realidad humana. El cuerpo así considerado puede ser igualmente manipulado y no solo conocido. Es cuerpo de nadie que se agota en estar ahí. Presencia pastosa. El término *objeto -cuerpo-objeto-* procede del participio pasado (*objectum*) del verbo latino *obicere*, el cual significó: 'colocar delante', 'proponer', 'arrojar', 'lanzar', 'oponer', 'dar en pleno rostro'. Un objeto es ineludiblemente un obstáculo, una contrariedad, un estorbo, un tropiezo, algo que nos echan frontalmente a los sentidos o bien que nos botan contra el mismo intelecto. Para el cirujano el cuerpo operado se ofrece a modo de bulto, de masa, de fardo y esto acontece incluso en el caso de que la mano derecha del cirujano esté interviniendo su mano izquierda.

El cuerpo del educando es –aunque no lo sea exclusivamente– materia orgánica como la del resto de cuerpos zoológicos. Su cuerpo es objeto de estudio para el neurofisiólogo, para el endocrino, para el psicólogo, para el pedagogo –incluidos el didacta y el profesor de educación física–. Y ¿en qué consiste el cuerpo inteligido de tal guisa? Una respuesta pertinente la tenemos en la *Philosophia prima* (*De corpore*, segunda

parte) de Thomas Hobbes (1588-1679), donde escribe: «Cuerpo es aquello que no depende de nuestro pensamiento y coincide, o es coextensivo, con una parte del espacio».

El cuerpo que se me coloca delante es objetivo; es decir, indudable, descaradamente sentido, percibido. El cuerpo es *Gegenstand*, algo que se aguanta por sí mismo, que se sostiene, algo autónomo.

No extraña que para Comte y su descendencia el cuerpo del hombre quede reducido a *positum* viéndose achicado a ser aquello que se pega a mi piel, a mi mirada, a mi oído, a mi olfato y a mi gusto. La psicología fisiológica de Wundt (1832-1920) en su libro *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874), inspirado en Fechner (1801-1887), constituye la versión positivista de la esfera psicológica. El cuerpo humano pasa a ser una pieza más del universo. Ya Esparta, a mitad del siglo VI a. de C., enfocó la educación de las chicas con la perspectiva recién traída. Música, danza y canto quedan silenciadas en provecho de la gimnasia y del deporte, ejercitados estos, en vistas a fines eugenésicos. La fémina espartana está hecha para parir muchos hijos y además sanos y vigorosos. La educación del cuerpo se halla al servicio de la raza y esta, a su vez, no tiene otra función que la de servir al Estado. El cuerpo-objeto tiene que ser un cuerpo eficazmente útil.

2. CUERPO-PROPIO

Del griego Demokritos (460-370 a. de C.) poseemos bastantes fragmentos; el B 34 sentencia así: «*anthropos mikros kosmos*» 'el ser humano es un cosmos en pequeño'. De aceptarse tal dictamen, parece difícil entender el cuerpo humano como un objeto más del universo. Cuando menos sería cuestión de una pieza extravagante puesto que ninguna otra, ardilla, chimpancé o relámpago, posee la arrogancia de resumir la totalidad de cuanto hay. La doctrina hilemórfica de Aristóteles (384-322 a. de C.) ya da pie a representarse el cuerpo de modo diferente al hecho de ser un objeto sin más. En *Ta meta ta physika*, el Estagirita -había nacido, Aristóteles, en Stageiros- desarrolla su teoría de *materia* y *forma* (libro *eta*) y su teoría de *potencia* y *acto* (libro *theta*); pues bien, escribe que el cuerpo es *dynamis* 'potencia' del acto de vivir (*energeia*), y añade que el cuerpo humano es materia (*hyle*) de la forma (*morphe*), forma que inyecta actualidad y organización a la realidad que llamamos hombre. La *morphe* en el caso humano es la *psykhe* propia del *anthropos*, aquella *psykhe* que lo constituye precisamente en hombre. El escultor griego Polykleitos, del siglo V a. de C., creó una pieza muy considerable, el *Doriforo*, en la que se objetiva su canon de belleza -la altura del cuerpo debe corresponder-

se a siete veces la cabeza-. Este canon estético sería el prelude de la *morphe* aristotélica, aquello que organiza al cuerpo en cuerpo humano. El médico Galeno (131-201 d. de C.) vio en el *Doriforo* la objetivación del orden (*kosmos*) del cuerpo del hombre, pieza excelente del mundo. Esta excelencia (*arete*) destaca a la carne humana de entre la pluralidad de objetos del universo. El cuerpo del hombre es más que simple cuerpo-objeto. Esta idea, sin embargo, madurará lentamente.

El pensador irlandés Berkeley (1685-1753) escandalizó a sus coetáneos al sostener que *esse est percipi* 'ser es ser percibido'. Solamente disfruta de realidad lo que es o puede ser percibido. El mundo acaba en la percepción que mi cuerpo tiene del mundo. Desde nuestra corporalidad perceptiva, y solo desde ella, contamos con mundo. La percepción se obtiene a partir del cuerpo, el cual posibilita mi universo y mi comportamiento dentro de él. Pero no es el cuerpo el que percibe el mundo, sino que soy yo quien lo percibe. El cuerpo tiene, aquí y ahora, esta o aquella percepción de una parcela del universo; solamente yo tengo la posibilidad de referirme al mundo como totalidad real. Percibir una parte del *Cimento dell'armonia* del músico veneciano Antonio Vivaldi es asunto, ciertamente, del cuerpo, pero del cuerpo en tanto que mío. La pieza musical percibida

es más que notas físicas tratadas bioquímicamente por mi organismo. Yo me apercibo de mis percepciones. El mundo se me hace presente corporalmente como realidad significativa y no amorfa, neutra o pringosa. El significante lingüístico -sonoro o bien escrito- avanza pegado e intrincado al significado; el lenguaje humano no es cosa del cuerpo-objeto, sino del *cuerpo-vivido* o *cuerpo-propio*.

El cuerpo fue para Descartes (1596-1650) *res extensa*, pero su concepción de la *res cogitans* y del *ego cogito* ha permitido a Husserl (1859-1938) comprender al cuerpo como cuerpo-propio. Descartes no llegó tan lejos. El análisis lo realiza Husserl en el libro II (*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, publicado en La Haya en 1952 aunque redactado entre 1912-1918) de su obra en tres libros *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Concretamente trabaja el tema del cuerpo-propio en el capítulo III de la sección segunda del indicado libro II. Resulta igualmente interesante sobre esta cuestión su trabajo *Méditations cartésiennes* (publicado en francés en 1931), particularmente las meditaciones IV y V. La conciencia se constituye entrelazada con las cosas, con la experiencia ajena y con la autoexperiencia. Ni pensarse puede la relación con el mundo sin una *Leiblichkeit* 'corporalidad'; la perspecti-

tiva sobre el mundo, el movimiento en él y la afición que nos causa resultan pensables en la medida en que el mundo apunta al cuerpo (*Leib*) cuyo aquí (*Hier*) constituye el punto cero de toda orientación en el espacio. Mi cuerpo, además, permite que los otros entren en relación conmigo ayudándome así a elaborar un mundo objetivo. La conciencia de las cosas y de los otros encuentra su último apoyo en la autoconciencia (*Selbstgegenwart*) y en la autoaparición (*Selbsterscheinen*). Mi cuerpo, por consiguiente, en tanto que tengo conciencia de él, no coincide con el cuerpo estudiado y controlado por los tecnocientíficos.

El cuerpo-objeto es un volumen real recortado en el espacio, es una estructura material, visible y tangible, de límites precisos. Pero resulta, fuera de eso, que se trata de un cuerpo *deseante* en estado psíquicamente dinámico. El organismo corpóreo desea, se apasiona; el cuerpo no es un autómata. El organismo vibra y se autopercibe como impulso vivo. El deseo se sirve de los órganos corporales como de instrumentos para hacerse notar. Esta consideración acerca del *cuerpo-deseante* sirva de preludeo al pensamiento de Merleau-Ponty (1908-1961) en torno al cuerpo humano, cuerpo abierto al contorno, a la circunstancia.

Dos son los libros del francés Merleau-Ponty que conviene retener para

el caso. Se trata de *La structure du comportement* (PUF, 1942) y de *Phenomenologie de la perception* (Gallimard, 1945) libro este último que continúa los estudios del primero. La naturaleza circundante penetra en la interioridad de nuestra vida íntima y, a su vez, la conciencia de alguien se realiza en el mundo de las cosas, de manera corporal. Desnudo de mi cuerpo y sin el cuerpo de los otros la soledad se convertiría en aniquiladora. Pero no importa el cuerpo-objeto de los congéneres, sino su cuerpo en tanto que portador de comportamientos significativos. Mi cuerpo es agitación hacia el mundo; el cuerpo-propio consiste en «*être-au-monde*» y es el mundo el punto de apoyo de mi cuerpo. Escribe en *Fenomenología de la percepción*: «No estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo; mejor todavía: soy mi cuerpo» (p. 175).

Las cosas del mundo pasan a ser prolongaciones de mi carne. El cuerpo es el punto de entronque entre exterioridad e interioridad. Contra Descartes, sostiene que no somos *ego cogito*, sino *ego percipio*, y percibir es estar abocado a la existencia mundanal.

En la misma obra Merleau-Ponty sostiene: «No es el *yo pienso* el que contiene de forma eminente al *yo soy*, no es mi existencia la que depende de la conciencia que tengo de ella; sucede al revés, el *yo pienso* queda integrado en el movimiento de tras-

cendencia del *yo soy*. La conciencia se entiende desde la existencia» (p. 439).

El *yo percibo* exige un sujeto encarnado. Cuerpo-propio y mundo forman un único movimiento. Mi dolor de muelas es asunto del *cuerpo-sujeto*, o cuerpo-propio, y no es terreno del odontólogo. La lengua alemana distingue entre *Körper* 'el cuerpo-objeto' y *Leib* 'el cuerpo-propio'. Las lenguas románicas no han precisado tanto. Por esto Sartre se servirá de la expresión «cuerpo-parami» (*corps-pour-moi*) mientras Gabriel Marcel utilizará el significante «cuerpo-vivido» (*corps-vécu*).

El cuerpo-propio no es objeto alguno; es la condición de mi existencia. No puedo disociar mi subjetividad y mi cuerpo. El cuerpo en tanto que mío configura un conjunto de significaciones vividas, y en modo alguno es un dato para científicos y tecnólogos. El francés Paul Ricoeur (nacido en Valence en 1913) en el libro *Philosophie de la volonté*, tanto en el primer volumen (*Le volontaire et l'involontaire* -Aubier, 1950-), como en el segundo volumen (*Finitude et culpabilité* -Aubier, 1960 y 1988 en segunda edición-), reflexiona sobre el particular. *Décider* 'acto de la voluntad apoyada en motivos', *mouvoir* 'acto de la voluntad que rompe poderes' y *consentir* 'acto de la voluntad que acepta lo necesario', implican a la corporeidad. Asimismo,

connaître, agir y sentir, las tres dimensiones del *homme faillible*, abrazan al cuerpo entendido como cuerpo-propio.

Mi cuerpo abatido o bien festivo, amado o acaso repudiado, se vive pero en manera alguna es objeto de información porque no es objetivable. El amor o bien el sexo, en cuanto que míos, constituyen vivencias (*Erlebnis*) y no elementos de estudio. Cuerpo-propio designa al cuerpo como centro de mi existencia, como capacidad de percibir y de actuar; es decir, como la manera de insertarme en el mundo. El cuerpo-propio no permite disociar poseedor y poseído; ningún elemento tiene al otro. El cuerpo-propio articula mi *ser-en-el-mundo*. Sin mundo, yo no puedo existir; exigencias del cuerpo. Me resulta posible ver unas cerezas rojas porque estas me resisten; si fueran transparentes se me escaparían. Imperativo de mis ojos carnales. Únicamente porque vivo en mi cuerpo puedo estar acompañado o bien sentirme terriblemente solo.

3. CUERPO-PUNTO-CERO

Prosigo meditando en torno al cuerpo-propio subrayando ahora su radicalidad o apriorismo.

El cuerpo vivido es el kilómetro cero a partir del cual se colocan las cosas, unas aquí, otras ahí y otras allí e incluso, vagamente, allá. La carne

de cada cual, sin embargo, no solo coloca perspectiva espacial, sino igualmente jerarquía cualitativa. Así, la valoración del plato *Soupe aux truffes* del restaurante Paul Bocuse, de Collonges-au-Mont-d'Or, carece de sentido sin paladar, es decir, si andamos desnudos de cuerpo. Este posibilita lo real. Desprovistos de labios, ¿cómo besar unas mejillas seductoras o unos senos eróticos? Nos hallamos ubicados en el mundo carnalmente. Las cosas vistas, gustadas, olfateadas, escuchadas y palpadas no hacen más que prolongar nuestro cuerpo. Cuando me desplazo, sea al barrio Marais, de París, o al pueblecito Zermatt, en el Valais suizo, el mundo se transforma en otro. Las cosas están incrustadas en la carne. Un panorama no es más que un conjunto de objetos organizados por la visión. Los ojos crean universo, ponen realidad mundanal.

Me he preguntado en ocasiones ¿por qué razón mi carne llena el tiempo engendrando mundo? Y se me ha ocurrido pensar que tal vez se deba tal frenesí a que está, sin falta, insatisfecha e insaciada. El cuerpo es deseo inextinguible porque su esencia consiste en ser *falta de*. En consecuencia, de arrancarle la circunstancia, de la cual se alimenta, aquel expira y muere. ¿Cómo entender esto?

Yo, cuerpo y mundo. El cuerpo es un *entre*, es mediación y punto de encuentro de mi subjetividad y de

mi exterioridad. La carne es puente, pasarela y pasaje hacia las cosas del cosmos; entiéndase, de nuestro cosmos. ¿Puede haber otro? Y si lo hubiera, allá él. No nos incumbe. Mi yo no se pone en contacto inmediato con los objetos; estos me despiertan y me alcanzan impactando sobre mi cuerpo. El tiempo, el espacio, el orbe entero, quedan configurados a través del cuerpo-propio. El cuerpo fabrica *Umwelt*, circunstancia donde vivir y donde expirar; pero el cuerpo-propio no queda satisfecho con el *mundo-entorno*; además exige *Welt*, mundo cultural inacabable. Como otro Fausto, el yo es *bestia cupidissima rerum novarum*; plurales lenguas y múltiples lenguajes, unas y otros en interminable aventura y reforma. La cultura (*Welt*), de suyo se presenta inagotable.

Mi despacho, mi jarrón de gladiolos, mi póster con el crucifijo del renacentista Cimabue, mi soto donde respiro aire verde, mi amiga de sonrisa generosa, mi *Holzwege* de Heidegger... Desprovisto de tal abanico de realidades, no puedo yo existir. Pero, ¿en qué acabarían despacho, gladiolos, crucifijo, alameda, sonrisa, texto alemán... Si mi yo no fuera ojos, epidermis, caracol auditivo, papilas gustativas, pituitaria? Suprimido el cuerpo, soy pieza exánime quedándome sin biografía. Suprimido el bulto corporal, el mundo se aniquila y yo con él.

El libro ya citado de Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, su obra más importante, critica la posibilidad misma de la objetividad. Toda la primera parte queda consagrada al análisis del cuerpo-propio. El cuerpo en tanto que vivido –verdadero *Lebenswelt* o mundo de la vida, mundo antepredicativo– resulta incompatible con las categorías del pensamiento objetivo; el cuerpo-propio no posee el mundo, no es su señor, sino que es simple vector de *l'être-au-monde*. Escribe, una vez traducido el texto: «Únicamente comunicando con el mundo nos es dado comunicar de forma indudable con nosotros mismos [...] Nos hacemos presentes a nosotros porque estamos presentes en el mundo» (p. 486).

Somos lo que somos desde el mundo. El *je suis*, en oposición a Descartes, es más originario que el *je pense*; la existencia es anterior a la conciencia. El yo es cuerpo antes de ser *je pense*; mi cuerpo es originariamente *corps-au-monde* ‘cuerpo-mundo’. Cuando mi mano derecha toca a la izquierda, ambas son a la vez *touchantes et touchées* ‘tocantes y tocadas’; así sucede parejamente entre el cuerpo y el mundo. Están mutuamente imbricados.

Somos cuerpo de modo originario y prerreflexivo. El hecho de que yo lo sea hace que el cuerpo en vez

de presentarse como masa espesa y torpe, se convierta en gesto y ademán. El *yo en el cuerpo* constituye en palabras de Merleau-Ponty –en *La structure du comportement*, libro al que ya me referí–: «L'opération originnaire qui installe un sens dans un fragment de matière» (p. 226).

Percibir es hallarse abocado a las cosas, es enraizarse en el bulto del mundo; no es, en cambio, recibir al mundo. Así debe inteligirse su fórmula *corps-au-monde*. Las cosas prolongan mi carne. El mundo se muda de tal guisa en el cuerpo exterior. En su conciso trabajo sobre pintura, *L'oeil et l'esprit* (Les temps modernes, 1961), Merleau-Ponty, en esta línea, se muestra crítico con el talante objetivista de la ciencia, porque esta «manipule les choses et renonce à les habiter» (p. 9).

Su concepción del cuerpo-propio la lleva a cabo desde una ontología del *sentire* apartándose de una ontología del *intelleger*. No hay forma de separar *l'être-objet* y *l'être-sujet*. El cuerpo no me ofrece las cosas del mundo tal como ellas son, sino que me las regala después de haberlas yo organizado, bañándome en ellas. Contamos con mundo porque ocupamos un espacio concreto y vivimos un instante temporal; es decir, porque somos personal y carnalmente espacio y tiempo.

4. CUERPO CENESTÉSICO

Reflexiono, una vez más, en este apartado sobre el cuerpo-propio prestando atención a la tonalidad del sentirme cuerpo abierto al contorno. La cenestesia, o autopercepción sensitiva general, nos informa de inmediato de cómo estamos instalados en el mundo, nos avisa de nuestro encontrarnos con nosotros mismos a gusto o bien con incomodidad. Cuerpo cenestésico.

En la obra *Also sprach Zarathoustra* (redactada en cuatro partes entre 1883 y 1885, traducida y publicada por Librairie française générale, París, 1972), Nietzsche defiende al cuerpo en su espontaneidad primigenia. La calidad corporal reside en la libertad. Nietzsche aboga por una cenestesia en estado puro, anterior al *tú debes*, atravesada por la alegría y el regocijo que han decidido ser eternos. El cuerpo-propio, en su pureza, desconoce la moral y se percibe sencillamente vivo. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, 1955), de Herbert Marcuse, así como *Love's Body* (New York, 1968), de Norman Olivier Brown, se sitúan en esta misma dirección. Pero vuelvo a Nietzsche y a su cenestesia, propia de un infante no domesticado todavía. *Así hablaba Zaratustra* está dividido en cuatro partes; en la primera sostiene que una vez fallecido Dios, no queda otro modelo de santidad que el cuerpo vivido alegremente. Una ce-

nestesia que sea el resultado de avanzar sometido, uno, al más allá, es una cenestesia morbosa. La segunda parte trata de la *voluntad de poder* denunciando a los enemigos de esta, los sacerdotes que se dedican a asesinar la naturaleza del hombre y los predicadores de la igualdad, los cuales impiden que la humanidad se supere. En la tercera parte se refiere al *eterno retorno*, a la alegría que decide ser eterna. La cuarta y última parte pretende llevar el *eterno retorno* a los hombres superiores.

Habrà que contar, pues, con una cenestesia de bastardos y otra de eminentes. De no rebelarse, uno se sentirà corporalmente en el mundo como un desnaturalizado. La moral en manos de Nietzsche queda sublimada en inmoralismo y en ateísmo; a lo sumo hay que creer solamente en un dios que baile, un dios dionisiaco que se confunda con el mismo ritmo del tiempo vital, vida que por cierto arrastra también consigo dolor. Defiende, en consecuencia, una cenestesia del esfuerzo y del tesón. La mansedumbre y la aceptación son cosas de cobardes, de camellos, de dispuestos siempre a cargar fardos ajenos. Los valores eternos de la moral traen la muerte del ser humano, el cual en tal circunstancia huye al ver lo real, realidad que fuerza a autoconstruirse en vez de recibir dictados. En la segunda parte del *Zaratustra* escribe: «Ich bin

das, Was sich immer selbst überwinden muss» 'soy lo que siempre debe superarse a sí mismo'.

Un cuerpo que se sienta sometido, que no baile de tanta independencia, es cuerpo enfermo. Toda alegría quiere la eternidad. El cuerpo-propio del superhombre es prometeico; más todavía, es teogónico. La primera parte del *Zaratustra* termina con este grito: «Una vez muertos todos los dioses, ha llegado el momento del superhombre».

El discurso violento de Nietzsche nos ha introducido de lleno en la temática del cuerpo-propio contemplado desde la cenestesia o forma de experimentarse, uno, en medio del mundo. Se es sí mismo corporalmente palpándose con uno u otro temple; o sea, con una concreta experiencia endotímica, con un preciso estado afectivo. El temple o talante es el territorio corporal con que hacemos frente al tener que existir. Tendencias y emociones se articulan dentro del temple corpóreo-anímico. Bienestar y malestar, optimismo y pesimismo organizan cualitativamente nuestra presencia entre las cosas. Digestión, respiración, circulación sanguínea, secreción hormonal...; dan pie a que yo me sienta así, o bien asá, en el bulto del mundo. La carne permite que nos experimentemos a gusto o bien molestos en el quehacer de engendrar realidad.

Angustia y placer hacen que el cuerpo sepa que existe. Sin tono vital, adiós cuerpo y adiós igualmente mi yo. Ya el médico griego Hipócrates (nacido en la isla de Kos, en el 460 a.de C.), contemporáneo de Sócrates, en dos obras (*Peri physeos anthropon* y *Peri gones*), sacadas del *Corpus hippocraticum* -colección de unos 60 tratados de Medicina-, se refiere a cuatro humores congénitos -sangre, bilis, agua y flema- para poder entender el comportamiento psicossomático del ser humano. Sentirse bien o mal, en la vida, depende de estos cuatro humores fundamentales y de sus posibles combinaciones. Actualmente todavía nos referimos a estar de buen humor o de mal humor. Endocrinología y bioquímica del cerebro constituyen los modelos contemporáneos con que hemos sustituido al modelo de los humores hipocráticos. Nuevos modelos aparecerán. Lo incuestionable está en que sentimos el cuerpo, hacia el mundo, de forma cualitativa, cenestésica. El placer, gustativo o coital, no se define -toda definición sabe a poco-; el placer se vive y nada más. Lo mismo afirmo del dolor, que siempre es psicossomático. Mi carne existe de entrada; existe, ya, para empezar. Nada se coloca antes de ella, ni en el tiempo ni tampoco en el espacio. ¿Por qué nos ha hecho reír el cuerpo de Charlot -Sir Charles Spencer, conocido como Charlie Cha-

plin- en la pantalla? Estimo que se ha debido al hecho de remitirnos a la experiencia fundamental de nuestro propio cuerpo con anterioridad a los saberes que hablan de la corporeidad. Los estudios de Pavlov con su mecanismo neurofisiológico pierden la experiencia radical del cuerpo-propio, experiencia que Charlot recupera y publica. La cenestesia de alguien no es dato alguno; es el *a priori* que posibilita que haya datos.

5. CUERPO EDUCANDO

Después de reflexionar en torno al cuerpo-objeto -apartado dos- y luego de haber examinado el cuerpo-propio -apartados tres y cuatro de este trabajo- ha llegado el momento de plantearse el tema educativo, extremo que abordo a base de analizar al *cuerpo-educando* (*animal educandum*).

Con el significante *educación* me refiero, al pronto, a la suma de intervenciones que una sociedad -a través de sus instituciones, por ejemplo, familia, escuela, Iglesia, *mass-media*, Estado...- ejerce sobre la conducta de los llamados *ciudadanos*, particularmente sobre aquellos que están en edad escolar. Contemplada así, la educación deja de ser buena o mala para limitarse a ser eficaz o ineficaz. La bondad misma se plantea únicamente cuando se ha aceptado un código de pautas conductuales, asunto que *de iure*

se presenta siempre luego, aunque *de facto* se plante ya desde el comienzo. Pero aparte este pronto, o arranque, inescapable, en un segundo momento la educación -además de ser transacciones entre un código genético humano y una concreta civilización- puede entenderse también como proceso liberador de los mismos educandos. Con lo cual disponemos de dos modelos radicalmente distintos de educación: *educación-learning* y *educación-liberadora*; la primera consiste en aprendizaje, mientras la segunda vive de tener conciencia despierta, con el espíritu crítico vivo y la capacidad libremente creadora en marcha.

El ser humano es *animal educandum* (tiene que ser educado para abrazar el estatuto de hombre). Al resto de bestias les basta con ser educables (caso del perro casero, del delfín del zoo o del elefante de circo). El elefante no es elefante por subirse a un taburete en la pista circense; alguien es humano, en cambio, porque ha aprendido a servirse, por ejemplo, de lenguas, de lenguajes y de técnicas que no se encontraban en su código genético humano. La socialización resulta inescapable para que aparezca un animal que sea hombre.

Es cosa fácil aplicar los dos modelos educativos sirviéndose de lo escrito anteriormente sobre cuerpo-objeto y cuerpo-propio. Un esquema conciso facilita la comprensión de este paradigma.

5.1. Paradigma educativo

No cabe la menor duda de que es necesario educar al cuerpo-objeto del educando; para ello se necesitan estudios previos de genética, de anatomía, de neurofisiología, de psicología y hasta de sociología y de historia. Solo después se trabajará con eficacia la psicomotricidad, asunto que ocupa al pedagogo en sus diversas modalidades. Didáctica, deporte, gimnasia, baile, canto, dibujo, modelado...; configuran disciplinas atareadas con el cuerpo-objeto. La eficacia constituye el criterio más importante en estos menesteres. El cuerpo-objeto comienza siendo polimorfo desde el útero y durante los primeros meses postnatales. Tal plasticidad, típica de la especie humana, facilita el *learning*. La tarea educativa irá concretando la imprecisión corpórea inicial. El cuerpo-objeto, de hecho, únicamente queda educado del todo, *in hora mortis*, cuando la muerte nos empuña de forma irrevocable.

Pero, como señalé, el cuerpo humano no acaba siendo tan solo cuerpo estesiológico observable; es, además, cuerpo para uno mismo, cuerpo sentido, autoexperimentado, cuerpo-propio. Merleau-Ponty resume con vigor esta doble dimensión corporal en su libro *Phénoménologie de la perception* –en la primera parte– donde encontramos la siguiente frase: «Mi cuerpo es, a la vez, objeto para los otros y sujeto para mí».

Si de forma exclusiva se educara al cuerpo-objeto y se olvidase al cuerpo-propio perderíamos a lo específico humano y reduciríamos al educando a simple animal. ¿Cómo ayudar a que el cuerpo-propio del educando alcance madurez? Sirviéndonos de la interrogación, de la duda, del silencio, del retraimiento y de la soledumbre. Estos métodos no producen mecánicamente el resultado, como acontece, en cambio, con los reflejos condicionados. Despertar la conciencia del personal cuerpo es avivar el saberse uno, cuerpo. El cuerpo-propio encarna, de tal modo, a la subjetividad. Mi carne doliente o festiva, aceptada o rechazada... es asunto mío y no mecanismo mostrenco, que me tiene. Educar la conciencia corporal es estimularla y en modo alguno producirla.

6. EPÍLOGO SOBRE EL PARA QUÉ DEL CUERPO

Descartes publicó en 1641 *Méditations métaphysiques* –en latín fue *Meditationes de prima philosophia*–. En la Meditación VI establece la separación entre el *esprit* y el *corps*, dentro de la tradición platónica. Mi ocupación se ha colocado en las antipodas de tal enfoque. Con todo, debo admitir que mi orientación no queda exenta de paradojas. El concepto de cuerpo-propio deja al desnudo la contradicción antropológica. El cuerpo humano constituye una pie-

za del mundo de objetos mientras que mi yo, encarnado en el cuerpo, pretende ser exterior a los objetos. Esto llevó a Descartes a la esquizofrenia ontológica. Entiendo, a pesar de todo, que no hay forma de superar esta, como no sea recurriendo a la experiencia del propio cuerpo, aunque no se salven del todo las paradojas. ¿Por ventura no es el ser humano invariable cuestión de sí mismo?

Cuerpo y yo coincidimos cuando la esfera de las cosas se nos convierte en suceso. Los objetos me aguardan porque soy personalmente corporal. Mi carne es un *aconteceme* y no simple cosa o hecho observable. El dedo que me he pinchado con un cacto pasa a ser *mi dolor carnal*. Existo en cuanto instalado en mi carnalidad. Cuerpo: me siento cuerpo. El, solo, no atina a hacer otra cosa que a guardar silencio.

El cuerpo es simultáneamente el *yo* -mi cuerpo- y el *no yo* -lo que me resiste-. El cuerpo es misterio, no problema, usando la terminología de Gabriel Marcel en su libro *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Desclée de Brouwer, 1933). Misterio es el problema en el cual el interrogador queda a su vez interrogado. Un problema de física o de economía no son misterios; se limitan a ser objetos no descifrados todavía. ¿Para qué soy cuerpo? Esta ya es pregunta misteriosa que jamás

obtiene respuesta satisfactoria de forma irrevocable. Es otra manera de preguntarse: ¿qué es el ser humano? Quizá el hombre no sea más que un animal que inquiere ¿qué es el hombre? Las respuestas narran el *via crucis* de la cultura. *Amers* (en sus *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1972) es un poema en cuatro partes (Invocation, Strophe, Choeur y Dedicace) que el francés, de Guadeloupe (Antillas), *Saint-John Perse* -Marie-René Alexis Saint-Léger-, publica en 1957. El poema se cierra con una apertura, la del mar. Este, el mar, es una dilatación análoga a la dilatación humana; es armonía de contrarios, como el hombre mismo, en que se salta de lo real a lo imaginario, del instante a lo imperecedero. El mar como el ser humano, son aventuras perpetuas, transgresiones que nunca cristalizan. Escribe: «Immense l'étendue des eaux, plus vaste notre empire/ Aux chambres closes du désir».

¿Para qué nos sentimos cuerpos? Para peregrinar -*homo viator* medieval- desprovistos de posada donde tomar aliento. El cuerpo-propio nos invita a recorrer una senda, de suyo inagotable. ¿Hacia dónde? La respuesta más certera la he descubierto en el renacentista francés François Rabelais, en *Le Quart Livre*, publicado en 1552 (*Oeuvres*, Seuil, 1973), donde advierte antes de morir: «Je m'en vais chercher le grand peut-être» 'salgo a buscar al excesivo quizá'.

PARADIGMA EDUCATIVO

