

opción

Revista de Antropología, Ciencias de la Comunicación y de la Información, Filosofía,
Lingüística y Semiótica, Problemas del Desarrollo, la Ciencia y la Tecnología

Año 36, agosto 2020 N°

92

Revista de Ciencias Humanas y Sociales
ISSN 1012-1587 ISSNc: 2477-9385
Depósito Legal pp 198402ZU45



Universidad del Zulia
Facultad Experimental de Ciencias
Departamento de Ciencias Humanas
Maracaibo - Venezuela

opción

Revista de Ciencias Humanas y Sociales

© 2020. Universidad del Zulia

ISSN 1012-1587/ ISSNe: 2477-9385

Depósito legal pp. 198402ZU45

Portada: Dulce y Eterna Espera

Artista: Rodrigo Pirela

Medidas: 80 x 100 cm

Técnica: Mixta

Año: 2008

Por una teología del cuerpo: entre Nèfèš y Sarx. Miradas desde los Body Studies

Jordi Planella

Catedrático de Teoría e Historia de la Educación
Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona (España)

jplanella@uoc.edu

Resumen

En el artículo se muestra el resultado de un trabajo hermenéutico alrededor de dos conceptos que son claves para entender la configuración de una teología del Cuerpo. Desde la red semántica que lo arroja en los textos del Antiguo Testamento, pasando por las ideas y términos que transitaron hasta el Nuevo Testamento hasta llegar a la construcción de la idea de cuerpo en el pensamiento y la teología cristiana de la Edad Media y del Renacimiento. Vemos como se da un proceso de oscilación que dicotomiza al cuerpo mostrándolo unido o contrapuesto al alma. Se una utilizado la perspectiva de los Body Studies para introducir nuevas miradas interpretativas al cuerpo.

Palabras clave: Antropología teológica, Estudios Corporales, Encarnación, Cuerpo, Alma.

For a theology of the body: between Nèfèš and Sarx: Views from Body Studies

Abstract

The article shows the result of a hermeneutic work around two concepts that are key to understanding the configuration of a Body theology. From the semantic network that covers it in the texts of the Old Testament, going through the ideas and terms that traveled to the New Testament until reaching the construction of the idea of body in Christian thought and theology of the Middle Ages and the Renaissance. We see how there is a process of oscillation that dichotomizes the body by showing it attached or contrasted to the soul.

Be a Body Studies perspective to introduce new interpretive looks to the body.

Keywords: Theological anthropology, Body Studies, Incarnation, Body, Soul.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo nos proponemos investigar la relación del cuerpo (desde su dimensión subjetiva) con la teología (del cuerpo) y las formas que han permitido pensarlo y definirlo en la perspectiva temporal que lo ha constituido. Para ello partimos de un análisis etimológico de los conceptos relacionados con la perspectiva somática del sujeto, revisamos algunos elementos clave de la antropología del Antiguo Testamento y finalizamos contrastando algunas de las controversias corporales relacionadas con el cristianismo (en diferentes etapas y momentos). A pesar de que existe un importante grupos de trabajos que han abordado el asunto del cuerpo y su hermenéutica desde campos disciplinares como la Teología (en especial cabe destacar VELTRI y DIEMLING 2009, ISHEWOOD y STUARD 1998, RAPHAEL 1996, NELSON 1992, NADEAU 1997, ERBELE-KÜSTER 2017 y HUNT 2012) es necesario ofrecer otra perspectiva, tal vez más centrada en lo que en los últimos años se ha convenido en designar como Body Studies (Estudios Corporales). Los Estudios Corporales sirven a modo de marco (framework) interpretativo para poder comprender, situar, analizar, discutir o contrastar los elementos que han servido para construir, desde la teología, un modelo de ser humano en el cual la dimensión simbólico-corporal (para sus interpretaciones positivas o negativas) juega un papel central. Se ha

pasado de secciones cerradas e interdependientes de algunas disciplinas (sociología del cuerpo, antropología del cuerpo, pedagogía del cuerpo, etc.) a un trabajo realmente transdisciplinar vinculado y ejercido a través de los Estudios Corporales.

En los últimos 30 años, y como resultado de un trabajo entrecruzado y permeable entre diferentes disciplinas (entre las cuales podemos mencionar la antropología, la comunicación, la historia, la sociología, el arte, la psicología o la educación), se ha desarrollado un amplio y novedoso campo interdisciplinario que podemos denominar con el término de habla inglesa: *Body Studies* (Estudios Corporales). Desde los trabajos iniciales de algunos autores que arrancaron con esta forma de investigar y de arrojar el cuerpo como objeto de estudio (Marcel Mauss con su texto *Techniques du corps*; Michel Foucault y una amplia red de textos que han tejido escrituras corpóreas; Pierre Bourdieu y su trabajo iniciático *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*) se creó un marco interpretativo sin la pretensión de generar un campo de estudio específico. A través de una segunda generación de investigadores dedicados todavía de forma más amplia y específica al estudio del cuerpo (Bryan Turner o David le Breton, ambos con infinidad de trabajos centrados en el cuerpo como objeto central de sus investigaciones), se han desarrollado diferentes contribuciones que, de forma casi definitiva, han permitido la posibilidad de transitar por caminos alternativos a la hermenéutica del cuerpo como algo biológico, fisiológico o biomecánico.

1. ETIMOLOGÍAS SOMÁTICAS: SOBRE LAS FORMAS CONSTITUTIVAS DE NOMBRAR AL CUERPO

Afrontar la dimensión corporal desde una perspectiva teológica requiere una inmersión directa en la perspectiva etimológica de la red semántica que la conforma y arropa. Entre los términos originarios que designan al cuerpo en la lengua hebrea encontramos tres conceptos que nos permiten afirmar la visión unitaria del hombre semita¹. Los términos a los que hacemos referencia son **bāsār**, **nèfèš** [נֶפֶשׁ] y **Ruah**, que sirven para referirse al cuerpo detalladamente. Así, el término *Bāsār* pasa a ser traducido al griego como *Sarx* y al latín como *Caro* (carne, aunque en determinadas ocasiones sirve para designar directamente al cuerpo). En palabras de GEVAERT "la carne no significa el cuerpo en oposición al alma espiritual; significa todo el hombre, corpóreo y espiritual, unidad psicofísica, bajo el aspecto de ser débil y frágil" (1995: 73). El sentido que puede tener **nèfèš** es también el de relación social, aquella parte de la persona que nos permite entrar en contacto con la comunidad (comunicarnos) con los demás, y es justamente aquello que nos une más con los demás. En algunas ocasiones, **nèfèš** sirve para designar al hombre en su totalidad, y lo hace monísticamente y sin concepciones dicotómicas de la persona a la cual se refiere. En su evolución terminológica **Nèfèš** pasó a ser traducido en la tradición griega como *Psyché* y, en la latina como *Anima*. Tal y como afirma DUCH "resulta suficientemente evidente que el término hebreo <aliento> (*nefes*) es uno de los conceptos más

¹ En *The Anchor Bible Dictionary* encontramos que el término hebreo que se usa para designar *body* (cuerpo) en hebreo era *gewayyâ*, y no los otros tres conceptos que se citan.

importantes de la antropología del Antiguo Testamento: aparece 755 veces. Esta palabra se traduce 600 veces por *psyché* en la versión griega de los textos bíblicos” (2003:67). En esta misma línea y siguiendo lo que plantea Rochetta “el término *nephesh* aparece más de 750 veces en el AT y abraza una amplia gama de acepciones. En sentido traslaticio designa la vida y por ende el ser humano que vive (...) El hombre no se limita a tener un *nephesh*: es *nephesh*, es un ser que vive y tiende a realizarse como tal” (1993:33).

Originariamente, **nèfèš** significaba cuello, órgano para respirar; es, de hecho, una entidad espiritual y corpórea a la vez. Para GALIMBERTI “designaba el carácter indigente e infantil de la vida humana” (1983:35). **Nèfèš** se identifica muchas veces con la sangre, razón por la cual los hebreos no pueden comer sangre ni alimentos que la contengan. En su origen deriva a menudo de la idea primaria de respiración, de aliento, de sople vital. Otro de los términos relevantes que forma parte de esta red semántica es *Ruah*, y fue traducido al griego como *Pneuma* y al latín como *Spiritus*. *Ruah*, literalmente significa respiración o viento, e indica la relación entre el hombre y Dios. Más concretamente, para GEVAERT, *Ruah* nos “indica una relación especial del hombre con Dios” (1995, p.73).

Con estos ejemplos, vinculados a la terminología somática, queremos mostrar como algunos aspectos que en determinadas antropologías se interpretan bien como psíquico, bien como corporal, en la lengua semita se deben interpretar conjuntamente como psíquicos y corporales a la vez, sin pensar siquiera en una dicotomización radical

del ser humano. En un sentido parecido TRESMONTANT (1953) afirma que “El hebreo es una lengua concreta que solo nombra aquello que existe. Es así que no tiene una palabra para designar la materia, al menos no más que para el cuerpo, ya que estos conceptos no tienen como objetivo la realidad empírica, contrariamente a lo que pasa con nuestros viejos hábitos dualistas y cartesianos. Nadie ha visto jamás la materia, ni un cuerpo, en el sentido que lo comprendre el dualismo sustancial” (1953:53). Sobre este mismo tema GEVAERT (1995) pone como ejemplo el deseo de beber o de comer, que no se encontraría en el orden de las cosas que hacen referencia al estado corporal, sino que lo encontramos ubicado en la idea del deseo y de esta forma la psique juega un papel fundamental, pero en su conexión con lo corporal. Todas las partes del cuerpo humano ocupan un rol central en el pensamiento hebreo, no solamente como elementos clave del lenguaje (figuraciones y metáforas), sino también como órganos, propiamente de la vida psicósomática. La no existencia de una dicotomía entre cuerpo y alma hacía que (en una interpretación original) se atribuyeran a los órganos corporales los sentimientos y pensamientos que consideramos, antes que nada, como actividades psíquicas o intelectuales. Es preciso remarcar que los términos semíticos y su antropología no traspasarán ni a la cultura ni a la lengua griega, de forma directa sino que para los griegos habrá un significativo giro antropológico que ha marcado directamente la constitución de la antropología filosófica (así como de la teología antropológica) occidental.

Para los griegos la existencia de un conjunto de palabras para designar al cuerpo, y para designarlo específicamente separado del alma, es algo fundamental. La palabra más concreta que se relaciona con nuestro cuerpo es *sōma* (σῶμα), *somatos* (que hace referencia al cuerpo, al cadáver y al individuo), aunque también existe el término *sarx* (σάρξ), *sarkos* (que significaba carne, cuerpo vivo)². De hecho, se trata de dos conceptos que según DUCH “no mantienen unas significaciones consolidadas y constantes, sino que, con una cierta frecuencia, muestran unas notables oscilaciones de una palabra a otra” (2003:102). El término *sōma* designaba originariamente al cadáver (de la misma forma que en algunas ocasiones aún lo hace el término cuerpo) justamente porque servía para especificar lo que quedaba del hombre después de su traspaso, de su muerte. Esta relación entre *sōma* y cadáver tiene lugar por “todo lo que en él encarnaba la vida y la dinámica corporal, queda reducido a una pura figura inerte, a una efigie, a un objeto de espectáculo y de degradación del otro, antes de que quemado o enterrado, desaparezca en lo invisible” (VERNANT, 1991:21). Existen otros conceptos griegos para designar aspectos relacionados con el cuerpo. Es el caso de *demas* que usado en su forma acusativa hace referencia a la medida, la talla, la apariencia externa de un individuo formado de distintas partes reunidas³. Este término aparece muchas veces conectado con los conceptos *eidōs* y *phuē* que hacen referencia al aspecto visible del ser humano que ha crecido y se

² De la palabra *sarkos* deriva el término sarcófago y se refiere a un recipiente tallado en piedra con la finalidad de contener un cadáver. En algunas ocasiones sarcófago se ha traducido a la lengua castellana como “el que devora a la carne” (realmente el sarcófago tiene esa función de hacer desaparecer la carne putrefacta del cuerpo-cadáver, especialmente aquello que se han construido con piedra calcárea).

³ Siguiendo a VERNANT, “el verbo *demō* significa: elevar una construcción por estratos superpuestos, como se hace para levantar una pared de ladrillos” (1991:22).

ha desarrollado de forma correcta. También podemos relacionarlo con *chrōs* que sirve para designar la apariencia externa, la piel, la superficie de contacto con uno mismo y con el otro, así como la “carnosidad” (VERNANT, 1991).

Es así que llegamos hasta el término “cuerpo” que usamos en la lengua castellana, y que procede del vocablo latín *corpus, corporis*, y que podemos darle el significado amplio de carne, individuo, cadáver, persona. De estas concepciones etimológicas antiguas, el término ha ido derivando hacia otras formas interpretativas. Encontramos así *corpus*, que proviene de la expresión latina *corpus Christi*, que significa cuerpo de Cristo y que tiene múltiples usos referenciales en la lengua actual.

2. LA ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento nos ofrece una visión unitaria del hombre que en palabras de GEVAERT se traduce en la idea que: “el hombre semita vive y se interpreta a sí mismo como unidad, aun cuando esa unidad puede representar aspectos diversos según las relaciones en las que está inserto el hombre” (1995:72). La tesis de GALLIMBERTI refuerza la idea de la existencia de una antropología monista en la antigüedad, especialmente cuando afirma que “la tradición judeo-cristiana ignora el dualismo griego de alma y cuerpo” (1983:33). Pero a pesar de esta visión del hombre monista, en el

pensamiento hebreo, para NAVARRO (1996:137): “El cuerpo, tal vez por su obviedad, no parece haber entrado plenamente, como categoría, en la antropología bíblica (...) a excepción de las obras como la ya clásica de H.W. Wolff *Antropología del Antiguo Testamento* (1975) que dedica un capítulo al ser humano visto como bāsâr y emplea la terminología corporal para tratar de otros aspectos antropológicos”.

A pesar de la fundamentación antropológica monista, la recepción de las Sagradas Escrituras, con sus consiguientes traducciones en Occidente, ha provocado claras confusiones terminológicas y hermenéuticas⁴. Este hecho es debido a que los conceptos relacionados con el cuerpo son traducidos como a cuerpo, alma y espíritu, conceptos que en las lenguas románicas tienen una clara connotación dualista⁵. En el AT no se percibe esta dimensión dualista del hombre, pero a pesar de ello existen algunas referencias, en los escritos del judaísmo helenístico, influidos por el pensamiento griego, que permiten pensar en esa concepción dualista del hombre⁶. Esta breve referencia al dualismo no hará cambiar la concepción monista del hombre que importa al AT, sino que el hombre hebreo seguirá siendo y constituido desde el cuerpo, y su cuerpo no será nada más que él mismo. No mantendrá una relación posesiva sobre el cuerpo, sino que él será cuerpo.

⁴ La traducción más conocida es la de los LXX. En esta versión de la Biblia (Antiguo Testamento) se tradujo *basar* (carne) al griego por *sōma*, siempre que no expresase la caducidad del hombre en cuanto a ser creado ni tampoco la diferencia entre carne y huesos, sino su totalidad o unidad sin oposición a alma (*nefesh*).

⁵ Una explicación de este hecho la podemos encontrar en las raíces griegas de buena parte del léxico que usamos para designar determinadas partes del cuerpo humano.

⁶ Ver *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (1993) en la su entrada cuerpo.

El tema del cuerpo en la antropología bíblica se convierte en algo fundamental, hasta el punto que no es concebible la vida sin el cuerpo. Tanto en el *mundo de aquí* como en el *mundo de allí*, el ser humano reclama el cuerpo como dato fundamental de sí mismo y de su propia existencia (RAURELL, 1989:19). Un ejemplo de lo que RAURELL propone lo tenemos en Is 26, 19 “revivirán tus muertos, sus cadáveres resucitaran; se desvelan y exultarán los que yacen en el polvo”. Esta visión del cuerpo en clave positiva, y de la representación de la persona en su cuerpo se hace patente cuando en el libro del Génesis se usa el concepto *arummîm* (desnudos). Adán y Eva se encuentran en el Jardín del Edén y van desnudos cuando tiene lugar la narración de la aparición de la serpiente y la tentación. Con este episodio finalizará la desnudez de los hombres en la tierra. Sobre ello cabe destacar la interpretación que hace NAVARRO: “primero están desnudos y no lo saben (Gén 2, 25): no han aparecido las diferencias, no se miran, y por tanto no se conocen. La desnudez es aquí el signo de la inconsciencia, de un espacio sin explorar, sin personalizar (...) Luego están desnudos y lo saben (Gén 3, 7): tiene lugar una actividad parcial de coaportura. La mirada mútua que les hace de espejo, una vez que han accedido al conocimiento y a la autonomía, les hace buscar refugio y defensa (...) Ahora (Gén 3, 21) este cuerpo, desnudo en su creaturidad, es el que Dios cubre, no ya parcialmente, sino como vestido”(1993:274-275).

Pasado el destierro babilónico tiene lugar la aparición de la creencia en la resurrección de la carne (Ez 37, 1-14) que implica una existencia real de todo hombre después de la muerte. Pero a pesar de

todos estos aspectos que hemos detallado, la antropología del AT prepara el paso hacia una antropología dualista. Este giro es el que tendrá lugar a través de lo que se conoce como *judaísmo helenístico* (siglos III a y a C) que, influido por el pensamiento griego, derivará hacia posiciones que mantienen un fuerte desprecio por el cuerpo humano. El desprecio encuentra su fundamento en la idea que el cuerpo empieza a ser considerado origen y sede de las pasiones (Si 7, 24; 23, 17; 47, 19), e, inherente a este hecho, y se presenta al hombre formado por cuerpo y alma (claramente diferenciados). Esta dualidad del hombre tiene aún las características de la dualidad que se representará en la metafísica radical pesimista de los agnósticos del siglo II d. C.

Comentario a parte merece el tratamiento del cuerpo de la mujer en el Antiguo Testamento. Es necesario insistir en la idea que existen pocos estudios dedicados a esta temática específica, pero los existentes sacan a relucir años de oscuridad y de negación de determinadas evidencias. Entre algunas de las escasas publicaciones que han estudiado el cuerpo de la mujer en el AT es destacable el trabajo coordinado por NAVARRO (1996). NAVARRO dice que su objetivo es el de “sacar a la luz y hacer visible lo obvio” (1996:138); y en el capítulo titulado “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios”, la misma autora explicita que al estudiar el vocabulario corporal, aquello relativo a la corporeidad de la mujer se limita al tratamiento del sexo, las instituciones familiares y la descendencia (1996:138).

Es evidente, desde esta perspectiva, que el cuerpo normativo del AT es el cuerpo de los hombres, mientras que el cuerpo de las mujeres es un cuerpo de la diferencia, un cuerpo preparado (sobretudo) para una función muy específica: la maternidad. También se evidencia que cuando aparecen en el AT términos propios de la corporeidad femenina (como sería el caso de entrañas *-rehem-*) no merecen más dedicación que la nombrada. Sobre estas diferencias corporales y el tratamiento que se da a cada una de ellas es relevante la propuesta de NAVARRO: “No tengo noticia que exista un término para nombrar la vagina, cuando en cambio existen términos como *mebusim*, *raglayîm*, *yerek* y *yad* más o menos eufemísticos para nombrar el pene” (1996:138). La antropología del AT es, pues, una antropología androcéntrica y lo relacionado con las mujeres pasa a un plano ofuscado, tanto en los libros del AT como en la mayoría de exégesis bíblicas que los interpretan y sitúan.

3. CONTROVERSIAS CORPORALES EN LA CULTURA CRISTIANA

El modelo antropológico inherente al Nuevo Testamento (NT) se fundamenta en la antropología dualista griega, a pesar de que también podemos encontrar influencias de la antropología del AT que en una proporción mucho menor han traspaso hasta el NT. Para DE CANDIA “La reflexión filosófica sobre el cuerpo tiene un pasado largo y controvertido. A la zaga de las tradiciones órficas y pitagóricas, Platón desarrolla una antropología dualista que distingue en el hombre

el alma y el cuerpo” (2014). Pero a pesar del carácter marcadamente dualista del NT, encontramos autores que defienden que el cristianismo mantiene con el cuerpo una relación ambigua. El hombre del NT es entendido como una conjunción (dicotómica) de cuerpo y alma siendo esta última la parte más importante y significativa, verdadero objeto de las prácticas de cuidado, atención y educación. Esta visión dualista del hombre se encuentra, sobretodo, en aquellos libros que fueron escritos directamente en lengua griega y en aquellos que eran una traducción del hebreo al griego neotestamentario. Así en *Sav* 8, 19; 9,15 se aprecia con claridad esta diferencia entre *sōma* y *psykhé* como componentes esenciales del hombre. Esta oposición entre el cuerpo y el alma es especialmente marcada en *Mt* 10, 28 según el cual se puede llegar a matar al *sōma*, pero no para a la *psykhé*.

Pero la controversia y el distanciamiento entre las antropologías del AT y del NT queda atenuada cuando se habla de la resurrección de la carne. Para DE CANDIA “la prueba máxima de la dignidad que el cristianismo atribuye al cuerpo es el mismo acontecimiento de la encarnación del Logos, expresado en el evangelio de Juan con una expresión escandalosa para el mundo griego: El Logos se hizo carne” (2014). Si la carne resucitará, o dicho de otra forma, si resucitaremos en la carne, podemos interpretar que el cuerpo no tiene porqué ser concebido desde una óptica negativizada, negando así todas sus posibilidades reales. La encarnación es, en palabras de DUCH, “el núcleo central e insoportable de todo el Nuevo Testamento (del cristianismo), en relación con el cual se establece todo aquello que puede llevar el nombre de *cristiano*, es la *encarnación* del Hijo de

Dios, es decir, la entrada corporal de Dios en el tejido de la historia humana” (2003:94). Esta encarnación del Hijo de Dios se tradujo precisamente en la incorporación de Dios en la tierra, en la presencia entre los hombres: “El Verbo se hizo carne” (1, 14). Con la idea de la encarnación aparece una clara diferenciación entre el cuerpo y la carne. Esta diferenciación permite apuntar que carne y cuerpo se oponen, y esta oposición se traduce en la materialidad y la no materialidad de los dos conceptos. En este sentido podemos interpretar la noción de carne desde la perspectiva que lo hace HENRY: “para el Logos griego, hacerse carne -entendamos bien: devenir en sí mismo carne- significaría no hacerse hombre, sino todo lo contrario, deshacerse de su esencia propia, tachar la condición humana, no ser más que un animal” (2018: 17).

Al estudiar esta temática dentro del NT se debe tratar de forma diferenciada la antropología que nos propone San Pablo. El cuerpo es un concepto clave en la su teología, y tal y como afirma NAVARRO “como buen israelita, Pablo no puede concebir a la persona si no es con el cuerpo” (1996:140). El cuerpo en los escritos paulistas tiene el sentido de persona (retornando a la antigua concepción hebrea, *grûpa*) y Pablo cuando hable de la relevancia del cuerpo lo hará refiriéndose a él como templo del Espíritu Santo (1 Cor. 6, 19-20). El hombre no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo, su cuerpo. Pablo será quién elaborará la teología del cuerpo recuperando la cosmovisión semita corporal, reinterpretará su visión desde otra óptica. Pero el planteamiento paulista no tendrá una acogida demasiado grande y en San Agustín reencontramos este claro rechazo hacia las cuestiones

corporales. Apunta que es necesario vigilar ansiosamente todas aquellas cuestiones que tengan regusto a lo corporal, especialmente todo aquello que sea sexual o tenga alguna orientación sexuada.

La concepción del cuerpo hebreo y del cuerpo griego difiere del cuerpo que el cristianismo primitivo aportará en el paso a la Edad Media. En la cultura cristiana los cuerpos deben ser respetados porque han sido creados por Dios y solamente Dios puede modificar e intervenir en la vida de esos cuerpos. La visión teocéntrica de la vida construirá un modelo corporal que vendrá marcado por las enfermedades y las plagas que afectarán buena parte de Europa. Esta visión teocéntrica del mundo dejará paso a una visión antropocéntrica en la cual el hombre será el protagonista de la vida. El cristianismo medieval se estructura entorno a dos ejes fundamentales: el cuerpo y el alma, y a dos visiones de estos elementos muy diferenciadas. Por una parte, existe una concepción dualista del hombre y, por otra, un intento de construcción sistemática de una antropología monista encabezada por la filosofía de Tomás de Aquino. La visión dualista del hombre marcará buena parte de la teología inherente. En el dualismo medieval lo carnal (el cuerpo) será incompatible con lo espiritual (el alma). Los hombres han de ser capaces de huir de aquello carnal para buscar la pureza del alma. Al hacer referencia al cuerpo y a su impureza estamos hablando indirectamente de la sexualidad y de la constitución de una *moral sexual* que la pueda controlar.

El debate de las relaciones entre cuerpo y alma pasará a ser una de las grandes ocupaciones y preocupaciones de los teólogos

medievales. Pero a diferencia de lo que sucederá más adelante en la modernidad, el cuerpo del hombre medieval no se encuentra aún contrapuesto a la persona, sino que se mantiene contrapuesto al alma. A pesar de la concepción mayoritaria que entiende al hombre dualísticamente, Tomás de Aquino dará otra perspectiva al dualismo negando la existencia de potencias sensibles al alma y manifestando la necesidad que esta estuviese más unida con el cuerpo. Para el teólogo, cuerpo y alma serán una misma cosa (WEBER, 1991:150). Antes de Tomás de Aquino, y basándose en la negación de San Agustín de la expresión platónica que el cuerpo es una prisión para el alma, Hildegarda de Bingen había escrito sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo anunciando que el alma guarda la carne, gracias al flujo de la sangre en humedad permanente (HILDEGARDA de BINGEN, 1997:81-82). Contra todo tipo de dualismo, estos autores medievales plantean que el hombre está constituido de un solo ser, del cual la materia y el espíritu son los principios que conforman una totalidad. Se trata de un alma “encarnada” y de un cuerpo “animado”.

Pero el cuerpo medieval tendrá muchas miradas y otras interpretaciones, tal y como pasará con el Concilio de Tours (1163) dónde el cuerpo se convertirá en algo *intocable*, por lo menos para aquellos médicos que poseían la categoría de “médicos universitarios”, y que a menudo compartían la condición de médicos y clérigos (JACQUARD, 1981). Estos médicos únicamente podían intervenir en las enfermedades externas sin tocar el cuerpo del enfermo, y mucho menos sus entrañas corporales; el interior del cuerpo humano era algo inaccesible.

Detrás de la visión del cuerpo en la Edad Media encontramos la relación entre el cuerpo y el poder político. No nos estamos refiriendo exactamente a la biopolítica, sino a los paralelismos que se construyeron entre las diferentes partes del cuerpo y la estructura de la sociedad misma. La metáfora del cuerpo social fue desarrollada sobre todo por Juan de Salisbury en su libro *Polycraticus*. En él plantea el siguiente esquema:

Comparación entre cuerpo y sociedad en el Polycraticus

CUERPO	SOCIEDAD
Cabeza	Príncipe
Corazón	Consejeros
Ojos, orejas, lenguas	Jueces y administradores provinciales
Manos	Soldados
costillas, riñones	Asistentes
Ventre, intestinos	Funcionarios de finanzas
Pies	Pueblo

[Adaptado de LE GOFF, 1964]

Es pertinente entonces afirmar que la organización corporal fue usada de forma habitual durante la Edad Media para describir la colectividad. Algunas de estas metáforas sobre el cuerpo y la sociedad serán retomadas posteriormente como elementos comparativos de la sociedad y perdurarán de forma más o menos definida hasta la actualidad.

Una de las grandes diferencias entre la Edad Media y el Renacimiento radicará en el cambio de concepción antropológica

existente. El Renacimiento asiste al paso de una concepción teocéntrica del mundo a una concepción antropocéntrica. Con esta variación del punto de mira de lo que se halla en el centro de vida ANDRIEU dirá que “el cuerpo en el Renacimiento es el renacimiento del cuerpo” (1993:25). Las privaciones existentes durante la época anterior, alrededor de los cuerpos, darán paso a lo que podríamos designar como una época de glorificación del cuerpo y que puede ser traducida en el cuidado del cuerpo (especialmente la belleza), las actividades corporales y los “amores” al cuerpo. La belleza corporal se construye a partir de los cánones estéticos griegos⁷. SAUNDERS plantea, al hacer referencia a las formas de entender la belleza en el Renacimiento, que “por esencia subjetiva (...) las formas anatómicas, consideradas en conjunto, ofrecen una descripción del cuerpo entero, pero esta descripción se compone de una serie de descripciones fragmentarias de diferentes partes de la anatomía de la mujer”⁸. El cuerpo de la mujer no se puede escribir ni describir de forma completa. No pasará lo mismo con la idea de cuerpo genérico (fundamentada sobre todo en el cuerpo de los hombres) que será una de las temáticas que más obsesionará a los artistas y anatomistas renacentistas. Es el caso de Durero y Leonardo da Vinci, que establecen diagramas precisos para crear la figura ideal. Tal y como afirma FLYNN, refiriéndose a este hecho: “Para Leonardo da Vinci la disección no era un mero añadido a la práctica artística o una oportunidad de exponer científicamente la mecánica de la organización corporal. La

⁷ PAQUET afirma en relación al ideal del cuerpo griego que se trata de “la recuperación de un modo de concebir el rostro y el cuerpo plenamente inspirado en las leyes de la armonía pitagórica y del ideal platónico de la Bello, lo Justo y lo Verdadero” (1998:44).

⁸ Nos referimos a la comunicación que presentó en el congreso internacional *Le corps à la Renaissance* (1987). Citado por ANDRIEU (1993:25).

representación diagramática de Leonardo de las proporciones del cuerpo, conocida como el canon vitruviano-policletiano, nos muestra un manifiesto gráfico de las ideas del siglo XV sobre el cuerpo” (2002:56).

En este mismo sentido, el monje benedictino, Agnolo Firenzuola, afirmaba que la belleza se convierte en una especie de concordia y de armonía secreta, resultado de la composición y de la combinación de los miembros, las proporciones y la adecuación al propósito para el que están destinados. El Renacimiento será, pues, un momento en el que la higiene, el desnudo y la forma de vestir el cuerpo darán un salto significativo a esta historia. En relación a las costumbres de vestir, asistimos a un cambio de las ropas que “escondían” el cuerpo debajo amplios vestidos, a ropas ajustadas que dejan “adivinar” los cuerpos que las “encarnan”. Y esta modificación de las costumbres en el vestir será reforzada por la modificación de los costumbres de la higiene. El cuerpo pasa a ser “sacralizado” por el cuidado y la higiene del mismo, aunque todavía muy alejadas de lo que se hará en épocas posteriores, jugarán un papel central en la reconceptualización del cuerpo. El giro en la concepción cristiano-medieval es real y simbólico. Ya no es necesario que los cuerpos sean escondidos y por lo tanto negados; ahora su forma puede ser lúcida y mostrada. La represión y negación de las corporeidades desembocará en una liberación a través de la que la forma corporal reprende, siguiendo los ideales griegos, la presencia del cuerpo en la *polis*.

Esta liberación corporal verá su fruto en el campo de la medicina, pues las prohibiciones, miedos y malestares al lado de la intervención interna del cuerpo del enfermo, dejaran paso a lo que LE BRETON ha denominado como la *época de la anatomización del hombre* (1990:47). Esta modificación entorno a las concepciones médicas vivirá un significativo refuerzo con la publicación el 1543 de *De humani corporis fabrica* de VESALE. El proyecto de VESALE pone en evidencia que la mirada que se hacía al cuerpo olvidaba al hombre (en sentido genérico y holístico) y se centraba en las diferentes partes del cuerpo. El libro de VESALE contiene, a lo largo de las más de 700 páginas, 300 planchas grabadas por un discípulo de Tiziano, Joan de Calcar. El grabado de la contraportada del libro nos muestra al mismo VESALE realizando una disección de un cadáver. La importancia de la publicación de *De humani corporis fabrica* viene dada, según Le Breton porqué en ella se da la verdadera invención del cuerpo en el pensamiento occidental (1990:53). La medicina se centrará, a partir de ahora, no en la persona sino en aquella parte del cuerpo que está enferma. El cuerpo de los hombres tiene un funcionamiento similar al cuerpo de los otros animales y por lo tanto no tiene porqué ocupar un espacio de privilegio en el cosmos.

Este paso del cuerpo impuro (intocable) al cuerpo abierto de los anatomistas, tendrá un escenario privilegiado: el anfiteatro anatómico. Los trabajos de disección de los anatomistas serán mostrado en estos espacios a través de lecciones o de anatomías públicas (FERRARI, 1987). De hecho, la misma portada del libro de Vesali “obra fundadora de la anatomía moderna, es como un reproche a quienes sólo leían

libros antiguos mientras cirujanos barberos practicaban disecciones” (LAQUEUR, 1994:137). De este mismo período es la conocida controversia de Valladolid en la que se discutió si los “indios” poseían alma o habían de ser tratados solamente como cuerpos (y por lo tanto cosificarlos completamente). Esta discusión y las correspondientes conclusiones tendrán efectos directos sobre la concepción del cuerpo. El cuerpo del otro pasa a ser objeto de la mirada de los conquistadores, ya que se trata de cuerpos diferentes, de cuerpos esbeltos, de cuerpos desnudos, de cuerpos bellos. A pesar de concebir al otro (en este caso al indio americano) como sujetos con cuerpo y alma, pasan a ser destruidos. El cuerpo del otro es objeto de destrucción masiva a través del genocidio del pueblo maya, inca, azteca, etc.

CONCLUSIONES

A pesar de todas estas percepciones que nos proponen diferentes miradas al cuerpo cristiano, desde el AT hasta el cristianismo primitivo pasando por la Edad Media y el Renacimiento, no producirá que el cuerpo esté separado del hombre. El hombre seguirá unido a lo comunitario, a la comunidad, a lo cósmico dónde desde diferentes perspectivas se encuentra inserido. Para que pueda existir una individualización del er humano, que tenga lugar a través de la materia, será necesario esperar el desarrollo del individualismo, sobre todo a partir de la modernidad. A través de sus cuerpos los hombres se encuentran incluidos en la sociedad, pero en ningún caso es el elemento central que los excluye de la misma. No es posible

pensar el hombre sin tener presente el cuerpo, y ello llevará a una verdadera revolución de los cuerpos en la sociedad. Parece obvio que para las distintas teologías (muchas veces actuando para poder justificar determinadas concepciones de la vida y de las relaciones en sociedad) el cuerpo ha sido objeto de estudio. A través de él todo los elementos inherentes a las respectivas morales permitían un escalado de normas somáticas, de formas de estar, de posibilidades reales de gestionar a los cuerpos de los súbditos, de los creyentes, de los ciudadanos. La introducción del análisis desde la perspectiva de los Estudios Corporales (tal y como en otros campos teológicos ha pasado con la introducción de otras disciplinas ajenas a la Teología) permite desarrollar un proceso de apertura que visibiliza otras estructuras y formas de entender al ser humano. En estos procesos, el cuerpo sigue siendo “objeto” de estudio y a la vez objeto de discordias y conflicto. Será necesario esperar hasta mayo de 1968 con un primer proceso de liberación general.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRIEU, Bernard. (1993) **Le corps dispersé. Une histoire du corps au XXè siècle**. París: L’Harmattan.
- BRICE, Jean-Pierre (2018) **Non avere paura del corpo**. Magnano: Edizione Qiqajon.
- DE CANDIA, Gianluca (2014) Hoc est Corpus. Il contributo della teologia alla filosofia del corpo. **Rassegna di Teologia**, 45, pp. 221-242.
- DE BINDEN, Hildegarda (1997) **Les causes et le remèdes**. París: Millon.

- DIEMLING, María; VELTRI, Giuseppe (2009). **The Jewish Body: Corporeality, Society and Identity in the Renaissance and Early Modern Period**. Leiden (Holanda): Brill.
- DUCH, Lluís. y MÈLICH, Joan Carles (2003) **Escenaris de la corporeïtat**. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ERBELE-KÜSTER, Dorothea (2017) **Body, Gender and Purity in Leviticus 12 and 15**. Nueva York: T & T Clark.
- ESCRIBANO, Xavier (2019) Introducción. SARX o la anatomía fenomenològica del cuerpo vivido. En Xavier Escribano (ed.) **De pie sobre la tierra: caminar, córrer, danzar**. Madrid: Síntesis, pp. 23-43.
- FERRARI, Giovanna. (1987) "Public Anatomy Lessons and the carnival in Bologna", **Past and Present**, 117, 50-107.
- FLYNN, Tom. (2002) **El cuerpo en la escultura**. Madrid: Akal.
- GALIMBERTI, Umberto. (1983) **Il corpo**. Milan: Feltrinelli.
- GEVAERT, Joseph. (1995) **El hombre**. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, Michel (2018) **Encarnación. Una filosofía de la carne**. Salamanca: Sígueme.
- HUNT, Hannah (2012). **Clotted in the Body. Ascetism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era**. Burlington: Ashgate Press.
- ISHERWOOD, Lisa; STUART, Elisabeth (1998). **Introducing Body Theology**. Cleveland: The Pilgrim Press.
- JACQUARD, Danielle. (1981) **Le milieu médical du XII au XV siècle**. Genève: Droz.
- JOUBERT, Jacques (1991) **Le corps sauvé**. París: Cerf.
- KOOSSED, Jennifer (2006) **(Per)mutatiosn of Qohelet. Reading de Body in the Book**. Nueva York: T & T Clark
- LAQUEUR, Thomas. (1994) **La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud**. Madrid: Cátedra.
- LE BRETON, David. (1990) **Anthropologie du corps et modernité**. París: P.U.F.

- LE BRETON, David (2000) “El cuerpo y la educación”, **Revista Complutense de Educación**, 11, 2: 35-42.
- LEDURE, Yvess (1975) **Se Dieu s’efface. La corporeïté comme lieu d’une affirmation de Dieu**. París: Declée de Brouwer.
- LE GOFF, Jacques. (1964) **La civilisation de l’Occident médiéval**. París: Arthaud.
- NADEAU, Jean-Gauy (1997). Du corps sauvé au corps lieu de l’expérience de Dieu, **Théologiques**, 5 (2), pp. 71-90.
- NAVARRO, Mercedes (1993) **Barro y aliento**. Madrid: Paulinas
- NAVARRO, Mercedes (1996) (Ed.) **Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética**. Estela: Verbo Divino.
- NELSON, James (1992) **Body Theology**. Louisville: Westminster / John Knox Press.
- PLANELLA, Jordi. (2005) “Pedagogía y hermenéutica del cuerpo simbólico”, **Revista de Educación**, 336, 189-201.
- PLANELLA, Jordi. (2019) **Cuerpo, cultura y educación**. Armenia (Colombia): Kinesis.
- PAQUET, Dominique. (1998) **La historia de la belleza**. Ediciones B: Barcelona.
- RAURELL, Frederic. (1989) **Teologia bíblica a l’encalç d’una identitat**. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1989-90. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- RAPHAEL, Melissa. (1996) **Theology of Embodiment: The Post-Patriarcal Reconstruction of Female Sacrality**. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- TRESMONTANT, Claude (1953) **Essai sur la pensée biblique**. París: Cerf.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1991) “Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente”, Michel Feher (Ed.) **Fragments para una historia del cuerpo humano**. Madrid: Taurus (volumen 3), pp. 19-47.

VIGARELLO, Georges. (1985) **Le propre et le sale, l'hygiène du corps depuis le Moyen-Âge.** París: Seuil.

WEBER, Edouard-Henri. (1991) **La personne humaine au XIIIe siècle.** París: Vrin.

WOLFF, Hans. (1975) **Antropología del Antiguo Testamento.** Salamanca: Sígueme.



**UNIVERSIDAD
DEL ZULIA**

opción

Revista de Ciencias Humanas y Sociales

Año 36, N° 92 (2020)

Esta revista fue editada en formato digital por el personal de la Oficina de Publicaciones Científicas de la Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.
Maracaibo - Venezuela

www.luz.edu.ve

www.serbi.luz.edu.ve

produccioncientifica.luz.edu.ve