

«EL CUERPO HUMANO»

■ Conferencias de Pedro Laín Entralgo

«Nuestro siglo ve en el cuerpo humano una de sus deidades. Si desde que el hombre comenzó a expresarse, ha habido una actitud frente a la realidad del cuerpo, hoy el protagonismo del cuerpo humano es más fuerte que nunca: su vivísima actualidad en la vida social de casi todo el planeta se hace patente si pensamos en multitud de temas relativos a la salud y enfermedad, al sexo y al erotismo, al deporte y la cosmética, o la utilización que de él hace la Publicidad; y es también evidente la creciente preocupación por la posibilidad de vida extraterrestre y por los inquietantes avances de la Ingeniería Genética. El tema nos envuelve y nos insta constantemente a considerar su importancia». Un repaso de las visiones del cuerpo humano a lo largo de la historia hasta llegar a una teoría actual, que integre unitariamente el cuerpo ajeno y el propio, fue el objeto de un ciclo de conferencias del director de la Real Academia Española, el profesor Pedro Laín Entralgo, impartidas en la Fundación Juan March, del 25 de enero al 4 de febrero pasados.

Ofrecemos a continuación un resumen del ciclo.

Desde que existen testimonios de vida humana, hay, si no una teoría, sí una actitud frente a la realidad del cuerpo: los enterramientos del hombre prehistórico, las pinturas rupestres, los mitos de las culturas arcaicas evidencian una expresión de cómo ha visto el hombre el cuerpo ajeno, el cuerpo de los demás. Esta actitud se convertirá en teoría sólo a partir de la Grecia clásica (siglo XI a. J.C.), a través de una serie de hitos (filósofos presocráticos, médicos hipocráticos, Platón y Aristóteles, estoicos...), hasta culminar, en el mundo helenístico, en el siglo II de nuestra era, en la figura de Galeno. Será éste quien formule toda una doctrina del cuerpo ajeno objetivamente considerado, tras asumir y recapitular todos los avances de la



PEDRO LAÍN ENTRALGO es Director de la Real Academia Española y catedrático jubilado de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense. Miembro de número de las Reales Academias Nacionales de Medicina y de la Historia y fundador y director del Instituto «Arnau de Vilanova» (de Historia de la Medicina) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Autor, entre otros numerosos trabajos, de «El diagnóstico médico. Historia y teoría», «Ciencia y vida», «Teoría y realidad del otro», etc.

cultura griega anterior a él, frente a la cambiante, pero continua, actitud que este pueblo tuvo ante la realidad del cuerpo. Porque en medio de modulaciones y contraposiciones (Empédocles/Demócrito, Platón/Aristóteles, los alejandrinos...), se dio una actitud central permanente en el pensamiento griego: el cuerpo humano es considerado como retoño y forma visible suprema de aquello que constituye el principio y fundamento de toda realidad: la *physis* o naturaleza, la divina *physis*.

Así, tres notas principales caracterizan la doctrina de Galeno sobre el cuerpo humano: sacralidad, racionalidad y moralidad. Puesto que la *physis* es «lo divino», el cuerpo humano será, a su manera, sacral; y puesto que él es la forma suprema de la *physis*, su suma expresión visible, él será la suprema epifanía de la *physis* universal. Esta sacralidad

del cuerpo humano se extenderá, para los griegos, hasta el cadáver. La expresión científico-descriptiva de esa sacralidad del cuerpo humano se traduce en la visión microcósmica del mismo: el cuerpo humano es todo un mundo en pequeño.

Tal visión microcósmica del cuerpo humano tiene varios modos: el figural, según el cual el cuerpo humano es copia de la estructura del Universo (el mito de Atlante, que sostiene el mundo sobre su cuello, de donde ha tomado su nombre la primera vértebra cervical, Atlas); o el sistema de números. Posteriormente el microcosmos del cuerpo humano será visto de forma menos ingenua: Aristóteles afirmará que todos los modos de ser del universo, desde las plantas, animales y piedras, están asumidos, en un estadio superior, en la realidad del hombre. Y hay algo más: el cuerpo humano es sacro, además, porque es el único cuerpo animal que permite ejercitar la *contemplatio* de la Naturaleza, de la bóveda celeste, dada su condición bipedestante.

El cuerpo humano es *racional* no sólo porque esté hecho racionalmente respecto de sus fines —la *physis* hace siempre lo mejor—, sino también porque permite que sea racional la acción del hombre. La idea descriptiva de Galeno sobre el hombre es la de un animal humano en la plenitud de su movimiento vital que modifica el mundo para hacer su vida. De ahí la coherencia del orden descriptivo que sigue Galeno: mano-brazo, pie-pierna, etc. La liberación de la mano confiere así también una razón funcional a la bipedestación del hombre. Será la mano el órgano en el que primariamente se expresa y realiza la condición racional del hombre.

Finalmente, el cuerpo es, para Galeno, titular y agente de la conciencia moral: las costumbres del alma son consecuencia —afirma— de la complejidad del cuerpo. No cabe mayor naturalismo y somatización de la moral.

Saltando varios siglos en la historia, llegamos a los comienzos del mundo moderno, al Renacimiento y

al Barroco. En el Renacimiento se inicia otro modo muy distinto de concebir el cuerpo humano. Este va a ser considerado como un mecanismo, una arquitectura o construcción mecánica. Hay en esta concepción todo un trasfondo histórico-social, por la práctica sistemática de disección de cadáveres que se venía haciendo desde la Baja Edad Media para conocer mejor anatómicamente el cuerpo humano, y en los siglos XV y XVI la extensión por toda Europa de una concepción mecanicista del universo.

Así se va a ver al cuerpo humano como un mecanismo de formas anatómicas. Hay en este proceso tres etapas principales: Vesalio comenzará a describir el cuerpo humano por el esqueleto, en cuanto que estructura o armazón de su sostenimiento, al igual que las vigas maestras sostienen a un edificio. Después vendrá la descripción de todo lo que envuelve a ese esqueleto (músculos, ligamentos, nervios, etc.).

Una segunda etapa o paso adelante la representa Harvey, quien convierte la Anatomía en Fisiología, en movimiento. Descubre la circulación de la sangre, que él ve como consecuencia de una impulsión exterior, procedente del corazón. Pero el paso definitivo en esta concepción mecanicista del cuerpo humano lo dará Descartes, quien aplicará la *vis* (fuerza), base de esta filosofía, a la fisiología del cuerpo humano. En Descartes éste es un mecanismo (semejante al que regula un reloj), que precisa la apelación a un principio absoluto. Descartes lo sitúa en Dios, creador del mundo que dio a éste una impulsión originaria que se mantiene siempre constante. Aporta, además, Descartes, su concepto del «*res cogitans*» (ser pensante): el hombre, haciendo uso de su libertad e inteligencia, no sigue una estructura puramente maquinal, a diferencia de los animales. Yo, ser pensante, actúo sobre mi cuerpo, y mis reacciones son mías. Los demás serán humanos por un juicio que, por analogía conmigo mismo, realizo yo. El cuerpo, en Descartes, se convierte así en el mediador de la comunidad.

Un tercer paradigma, en el que no vamos a entrar, sería el vitalismo radical (de un Paracelso, por ejemplo) o el desarrollado en el siglo XIX. Hemos llegado, con el paradigma mecanicista de Descartes, a una desacralización del cuerpo: éste está organizado racionalmente, no porque sea un agente del *logos* (razón), sino porque está organizado por alguien, es decir, es un *instrumento*. Otra variación con respecto al paradigma helénico es la atribución de la moralidad al espíritu (*res cogitans*).

EL SIGLO XIX: BIOLOGIA CELULAR Y EVOLUCIONISMO

Será a mediados del siglo XIX cuando se establezca una concepción del cuerpo humano que, con nuevas aportaciones y matizaciones, permanezca vigente hasta nuestros días. Dentro de la diversidad de acercamientos al tema del cuerpo humano (teorizantes de la filosofía romántica, fisiólogos experimentales, vitalistas y antivitalistas, anatomistas no evolucionistas, doctrinarios del materialismo, morfólogos evolucionistas) cabe apuntar un torso central y prevalente en la segunda mitad de la centuria, compuesto por las siguientes notas o directrices:

En primer lugar, la *visión celular* del cuerpo humano. Desde comienzos del siglo pasado, el cuerpo humano era considerado como una composición de elementos celulares por la Biología Celular que culminará en la doctrina de las neuronas de Cajal. La célula es vista como una unidad morfológica, genética, funcional y regenerativa.

Una segunda visión es la *evolucionista*: la morfología darwinista de Haeckel, Gegenbaur, Huxley. Gegenbaur será el primero en aplicar de forma metódica el evolucionismo a la especie humana: el cuerpo humano es el de un animal vertebrado mamífero que, por obra de la evolución, se ha puesto en pie. Si Galeno empezó a describir el cuerpo humano por la mano y Vesalio, por el esqueleto, para los anatomistas del XIX lo fundamental será la vértebra.

Una tercera dirección la constituyen el *Antivitalismo* y la *Fisiología experimental*. Antivitalista fue Claude Bernard, cuya idea directriz ante la morfogénesis se resume en la frase *L'arrangement est vital*; pero los verdaderos cruzados del antivitalismo serán los científicos alemanes de comienzos del siglo XIX, para quienes no hay más fuerza en el cuerpo humano que la que estudian la Física y la Química. La Fisiología experimental considerará al organismo como un conjunto de células, con una unidad funcional, pero regulado en sus reacciones mediante procesos físicos y químicos. Ese fisicismo ha dado lugar al nacimiento, en nuestro siglo, de la Bioquímica. En el siglo XIX se llega, pues, a un naturalismo radical —aunque muy distinto al de Galeno— que posee una expresión moral. El cuerpo es el verdadero titular de las acciones morales (recordemos la moral autónoma de Kant) y, un paso más, el lombrosianismo: el criminal lo es por estar condicionado por su cuerpo. Y, otro paso más, y llegaremos a la concepción de que el sujeto de las acciones morales es el cuerpo humano y la sociedad. Nacerá entonces la Psicología Experimental de Wundt, y la teoría sociológica de la «contrainte» social de un Durkheim: la coacción que la sociedad ejerce sobre los individuos en su conducta tiene como trasfondo una concepción de la sociedad como conjunto de cuerpos, de entes corporales relacionados entre sí.

¿Cuáles son, pues, las notas cardinales de esa nueva visión del cuerpo humano en el siglo XIX? Una segunda y más radical desacralización del cuerpo humano, al insertarse su conocimiento en los presupuestos de la ciencia biológica; la fisicalización orgánica y química de la vida de ese cuerpo; una idea evolucionista del microcosmos; y, socialmente, una creciente estimación del cuerpo. No se entenderían bien las formas de neurosis descritas por Freud, si no se viera en ellas una devoción al cuerpo y, al tiempo, un temor al mismo por prejuicios religiosos y sociales (el cuerpo, fuente de pecado).

¿Cómo se ha construido en nuestra época la doctrina científica, social y psicológica sobre el cuerpo humano? Varios puntos que sólo cabe citar aquí de pasada pueden servir de resumen: el formidable progreso en la herencia legada por el siglo pasado y los avances con el microscopio electrónico, los métodos citofísico y citoquímico, que han conduci-

das ve como dos aspectos de una misma realidad. En resumen, en nuestra época, el cuerpo ha adquirido una radicalidad y capacidad de sugestión inéditas. Se está produciendo lo que Ortega llamó «una nueva resurrección de la carne», de la que nuestro cuerpo es protagonista y titular.

LA EXPERIENCIA DEL CUERPO PROPIO

Ante la ciencia objetiva y experimental del cuerpo humano se ha planteado el problema del cuerpo propio. Se ha estudiado, por ejemplo, en Neurofisiología, una realidad corporal de algo tan psíquico como es la decisión o intención de mover un brazo. El descubrimiento del cuerpo propio es una hazaña del pensamiento de nuestro siglo. El primero que lo planteó en España temáticamente fue Ortega, con su consideración del *intracuerpo*, que enlazaría con la idea del «cuerpo para mí» de Sartre, del «cuerpo vivido» de Gabriel Marcel o el «cuerpo fenoménico» de Merleau-Ponty...

El fenómeno del cuerpo propio es la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué me dice mi cuerpo acerca de mi realidad y, por extrapolación, acerca de la realidad de los demás? Responderé con siete asertos: 1. Me da la *conciencia de mi existir*. Sólo de mi cuerpo me llega lo que me da la certidumbre de existir. «Yo soy mi cuerpo» (Gabriel Marcel), lo que no equivale a «yo no soy más que mi cuerpo». 2. Me da la *conciencia de mi estar*. «Estar» es el fundamento vivencial de bienestar, malestar, sentimientos, emociones, fatiga, goce, etc. Sin cuerpo, no podría decir que me siento triste ni podría tener el sentimiento de vulnerabilidad y fragilidad de la existencia. 3. Me da la *conciencia del mundo y de mi estar en el mundo*. El cuerpo nos hace descubrir el mundo a través de las diversas formas de resistencia de ese mundo (vista, tacto...) y me da la certidumbre básica de estar en él en los tres modos en que el mundo se me manifiesta: en su condición espaciosa (instalación en el espacio), en su condición



do a la Biología Molecular y al conocimiento de la estructura del gen, de donde procede la forma del cuerpo humano y de la especie; la fabulosa ampliación de los conocimientos paleontológicos con respecto a los antepasados inmediatos del hombre (la marcha bipedestante, erecta, es —se ha descubierto— anterior al hombre).

Ahora bien: el hombre se diferencia del animal en que es *ético*, en el sentido de que elige, es responsable de esa elección entre lo «bueno» y lo «malo». Responsabilidad, libertad de decisión y, sobre todo, capacidad de anticipar las consecuencias de las acciones propias. Otra gran novedad de nuestro siglo es el replanteamiento de la relación entre forma y función. La Biología

temporal (por mi cuerpo me sitúo en el tiempo de mi propia realidad) y en la vivencia con los demás (sólo por el cuerpo puedo estar sólo o acompañado). 4. Me da la *conciencia del poder y del límite*. Vivo en mi el doblete del puedo/no puedo o puedo con límites, que está siempre en la raíz de toda actividad corporal. 5. *Conciencia de mi propia identidad*. Sigo siendo yo mismo gracias a mi cuerpo. 6. Me da la *conciencia de vivir entre la manifestación y la ocultación*. Mi cuerpo es, para mí, carne expresiva (mediante el gesto, la palabra, etc.), pero esa expresión, aunque sea fruto de una voluntad sincera y total, no es una declaración transparente de lo que uno es. Siempre opera el doblete «yo me manifiesto/yo me oculto», hay una oscilación ambivalente entre manifestación y ocultación, aunque, de hecho, la tendencia a la expresión es más fuerte que la otra. 7. *Me da la conciencia de la aproximación*. Mi cuerpo permite que haga y sienta como mías determinadas cosas. Y hay diversos modos de apropiación (visual, intelectual, sentimental, verbal, etc.), en cuya base está el primario de apropiación prensil (me adueño de algo cuando lo tengo en mi mano).

UNA TEORIA INTEGRAL DEL CUERPO HUMANO

¿Cabe una teoría que englobe los dos modos de entender y vivir el cuerpo, el propio y el ajeno? Puesto que intrínsecamente es una la realidad de mi cuerpo, ¿es posible una visión que unifique lo que mi cuerpo es objetivamente considerado y lo que es *mi* cuerpo en tanto que fuente de mi experiencia íntima de él? Creo que sí es posible tal visión integradora porque ambos modos de considerar el cuerpo se *coimplican* mutuamente y, además, se *complementan* en la unidad psicoorgánica del individuo humano. Como ha señalado Zubiri, no hay una actuación de lo psíquico sobre lo orgánico (del alma sobre el cuerpo) y viceversa; hay que hablar de influencia de un estado psicoorgánico sobre otro. En su ensayo «El hombre en

su cuerpo», Zubiri ofrece una pauta que permite entender el cuerpo viviente de una manera unitaria, y su conducta. Distingue en él tres funciones principales, cada una de las cuales presupone a la otra y se apoya en ella: a) función *organizadora* (cuerpo como organismo): la unidad psicoorgánica del organismo queda organizada funcionalmente; b) función *configuradora*: a través de los diversos procesos biológicos, la figura y estructura del cuerpo se mantienen relativamente constantes; y c) función *somática*, que es la que hace que el organismo, en cuanto que materia fundamentalmente, sea no sólo agente y paciente de funciones vitales, sino también actor e intérprete de esas funciones.

¿Cómo entender la conducta de un cuerpo en un momento determinado de la vida cotidiana? El método que yo propongo es un conductismo explicativo y *comprensivo* (no reduccionista). Para convivir con los demás, parto de un conocimiento comprensivo de su conducta, es decir, preciso de una *visión notificante* (veo a una persona que se acerca para saludarme, sonriente, y por ello presupongo que es mi amigo, que tiene una actitud favorable) y de un acto de *amor creyente* (necesito creer, aún a riesgo de equivocarme, que esa actitud que yo veo, por la apariencia externa, como favorable, lo es verdaderamente).

En definitiva, el cuerpo humano, considerado íntegramente como realidad titular de una conducta plenamente humana es luz y opacidad. El cuerpo del otro es luz porque lo que surge ante mí es algo cuya última realidad es inteligencia y libertad; y es opacidad, porque el cuerpo del otro es opaco, sólo puedo vislumbrar lo que es como acto creyente. Somos opacos para nosotros mismos y para el que nos mira. El cuerpo es, al mismo tiempo, fanal y misterio. «Los hombres mueren y no son felices», afirmaba Calígula (Camus). Pero hay momentos en que se aproximan a la felicidad y esos momentos felices nos los impone y regala nuestro cuerpo.