



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

Una aproximación feminista y filosófica a las definiciones de cuerpo dentro de
la filosofía occidental

Tesis individual

Para obtener el título de Licenciada en Filosofía

Presenta:

Carmen Isabel Hernández Galván

Dirigido por:

Dra. Carla Alicia Suárez Félix

Querétaro, Qro.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

Una aproximación feminista y filosófica a las definiciones de cuerpo dentro de la filosofía
occidental

Tesis individual

Presenta:

Carmen Isabel Hernández Galván

Dirigido por:

Dra. Carla Alicia Suárez Félix

Dra. Carla Alicia Suárez Félix

Presidenta

Dr. Fabián Giménez Gatto

Secretario

Dra. Alejandra Díaz Zepeda

Vocal

Dra. Claudia Abigail Morales Gómez

Suplente

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Suplente

Firma

Firma

Firma

Firma

Firma

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1. -El cuerpo como problema filosófico: una revisión a la dualidad alma-cuerpo	9
1.1 Etimologías de los conceptos.....	9
1.2 Filosofía y medicina	10
1.3 Problema de la dualidad alma- cuerpo	13
1.4 Cuerpos femeninos en la antigua Grecia.....	20
Capítulo 2. -Problema del cuerpo como máquina.....	30
2.1 El cuerpo en el Renacimiento	30
2.2 El cuerpo como fábrica.....	32
2.3 Entre el Renacimiento y la Modernidad.....	42
2.4 Dualismo mente-cuerpo.....	44
2.5 El cuerpo como máquina	50
Capítulo 3. -Cuerpos y sexualidad	54
3.1 La tercera vía ontológica	54
3.2 Problema de lo universal	64
3.3 Diferencias entre los cuerpos.....	68
Capítulo 4. -Sistemas sexo-género	83
4.1 Diferencias entre los sexos	83
4.2 Sistema sexo-género occidental.....	88
Capítulo 5. -Conclusiones: de cuerpo a cuerpos	95
4.3 Cuerpos y género.....	95
5.1 Sexo y género: conceptos cambiantes.....	97
5.2 Cuerpos en movimiento.....	101
Referencias bibliográficas	104

Agradecimientos

Un camino riguroso que nunca perdió el sendero que había debajo y el cielo que lo iluminaba, dedicado a quienes me estuvieron acompañando y sosteniendo mientras lo transitaba. Agradezco a mis padres, Esmeralda Galván y Alfredo Hernández por su cariño y paciencia para continuar. A mis hermanos, Gabriel y Alfredo por motivarme a terminar y crear nuevos proyectos igualmente filosóficos.

Agradezco a mis amistades, quienes con cariño, apoyo y constancia me estuvieron dando ánimos en la escritura de este proyecto. Gracias a Nadia por siempre apoyar los nuevos senderos filosóficos, a Sofía por los ánimos alegres, a Adrián, por la bibliografía compartida y las palabras de aliento, a Santi por el constante “¿cómo vas, soldado?”, a Marco por cada vez que coincidimos en la biblioteca, a Melina, quien supo hace mucho tiempo que mi camino era la filosofía, incluso antes de yo saberlo, a César por su reconocimiento aun cuando yo dudaba, a Osvaldo por la presión a veces amable, a veces ruda, a María, por cada vez que iluminó mis días académicos y no académicos.

A mis profesores, que marcaron mi manera de llevar la filosofía y la docencia; Miguel Ángel, Sagrario, Helena, Chema, Schutz, y Paco. Gracias por su invaluable labor y ejercicio filosófico.

Y, por último, agradezco a la Dra. Carla, por haberme aceptado como su asesora y los comentarios dados, a los lectores de este proyecto: las y los doctores, Alejandra, Claudia, Fabián y Paco, por ser parte de la conclusión de este proyecto con sus amables comentarios, retroalimentaciones y siempre interesantes investigaciones personales que me llevaron a la elección de cada uno.

Introducción

La presente investigación surge a partir de hacer presente las clasificaciones y características genéricas que versan en los discursos en torno al cuerpo. Es así que surgen las siguientes preguntas: ¿de qué hablamos cuando mencionamos el concepto de cuerpo?, ¿es el cuerpo solo un concepto?, ¿lo acompañan otras consideraciones, ya sean éticas, ontológicas o epistemológicas?, ¿hablar de cuerpo es en todas las épocas hablar de los mismo?, ¿los discursos cambian? Si bien puede parecer evidente que cuando hablamos de cuerpo se hacen presentes conceptos como salud, enfermedad, mortalidad o cambio, es preciso aclarar que dichos conceptos se encuentran atravesados por un contexto sociocultural, así como por las normas o reglas que rigen dentro de dicha sociedad. Además, es importante añadir que el concepto de cuerpo trae consigo varias implicaciones filosóficas que resultan relevantes cuestionar y traer a un dialogo contemporáneo con el fin de enriquecer discusiones actuales en torno al cuerpo, su sexualidad, modos de ser, cómo es tratado o tematizado.

En primer lugar, es necesario tematizar que conceptos como alma, cuerpo, espíritu o estructura suelen conformar parte de la identidad y modo de vida de los sujetos. Las referencias, contenidos y elementos como la raza, el género, la clase o la política son organizados de tal manera que resultan relevantes para su construcción y también para el surgimiento de discursos filosóficos con respecto al cuerpo, por ejemplo, el cómo es tematizado o definido. Además, añadido a esto, nos encontramos con problemáticas que tienen relación con ámbitos éticos, fenomenológicos y epistemológicos, por mencionar algunos.

La identidad de las mujeres no es la excepción y es por ello que se construyen características socioculturales y corporales de manera real y simbólica que determinan su

experiencia en particular. Es por ello que resulta importante preguntarnos: ¿Cuáles son las condiciones que posibilitan la construcción de la identidad de las mujeres?, ¿dicha identidad se construye a partir de la estructura del cuerpo?, ¿por qué cuando hablamos de mujeres hacemos referencia directa a las características de su cuerpo?, ¿quién escribe o compone el discurso sobre el cuerpo?, cuando hablamos del cuerpo de las mujeres, ¿hablamos de un cuerpo real o simbólico?, ¿hablar de cuerpo es hablar de sexualidad?, ¿qué discursos se hacen presentes?

Tratar el concepto de “cuerpo” es dar cuenta de las distintas realidades y definiciones con las que, según el área del conocimiento a la que nos dediquemos, nos enfrentamos al momento de desmenuzar, observar y criticar dicho concepto. Si bien es cierto que una definición universal puede ayudar a que distintas ciencias se valgan de ella para conocer las partes del cuerpo como, por ejemplo; la medicina y la biología, que conocen sus funciones y enfermedades ya sea para corregirlas o prevenirlas. Teniendo en cuenta de que son estas ciencias experimentales las que nos muestran al cuerpo como aquello que tiene una realidad física, es decir, como objeto de estudio en tanto que es tangible y medible. No hay que pasar por alto lo problemático de dicho concepto para disciplinas como la antropología, la sociología y por supuesto, la filosofía. Al preguntar ¿qué es el cuerpo? O ¿qué es aquello a lo que llamamos cuerpo? Nos encontraremos con que las definiciones varían dependiendo la escuela filosófica a la que pertenecen los autores, el contexto en que se encontraban o, a fin de cuentas, dependerán de sus propias propuestas filosóficas.

Es necesario plantearse el problema del cuerpo dentro de la historia de la filosofía, ya que como veremos más adelante, marca no solo una relación directa con otras áreas del conocimiento, como lo es la medicina o la antropología, sino también es un concepto

fundamental no solo en el misticismo que acompaña a la filosofía occidental sino a sistemas completos que van desde el Renacimiento hasta la Modernidad, y por supuesto, al mismo tiempo atraviesa discursos contemporáneos que son de interés para la filosofía.

Además, cabe señalar que cuando los filósofos hablan de cuerpo, algunos lo hacen desde propuestas universales, por ello vale la pena preguntarnos: ¿ocurre lo mismo con las definiciones del cuerpo de las mujeres? A lo largo del presente trabajo pretendo mostrar cómo es definido el cuerpo dentro de la filosofía occidental y por qué es pertinente traer a las discusiones y reflexiones contemporáneas dicho concepto. El cual se encuentra a su vez, atravesado por discursos médicos, sociales, culturales y cargado de simbolismos que no debieran pasar desapercibidos.

En primer lugar, se ofrecen las etimologías del concepto cuerpo en contraposición con el concepto de alma. De igual modo, nos enfocamos en la filosofía de la Grecia antigua, principalmente en Platón y Aristóteles con respecto a sus definiciones de cuerpo y como hay una distinción entre el cuerpo masculino y el cuerpo femenino. Así como las consecuencias de dichas distinciones. Lo anterior, desde las observaciones de Fuentes con respecto a las condiciones de las mujeres, específicamente enfocadas a su cuerpo, así como a las condiciones socioculturales. Si es que tales diferencias existen en los discursos filosóficos de manera explícita. Así mismo, se tematiza qué consecuencias ha traído la distinción entre alma y cuerpo, si es que tal distinción la encontramos en los filósofos antiguos y sobre todo en sus propuestas filosóficas con respecto a la obtención del conocimiento.

En segundo lugar, se pretende desmenuzar las características que posibilitaron tomar en cuenta al cuerpo como fabrica, comenzando por la propuesta anatómica de Vesalio con

respecto al cuerpo a partir de las disecciones que se podían realizar en el Renacimiento con vistas a la búsqueda del hombre alejado de las tradiciones religiosas. De igual manera, como surge el paso de la concepción de cuerpo como máquina y la distinción con la mente, las consecuencias que esto ha traído desde René Descartes.

En tercer lugar, tematizaremos las propuestas de Descartes, contraponiéndolas con la propuesta de Merleau-Ponty, en nuestra relación con los cuerpos y sus vivencias. Enfocándonos en su propuesta de la tercera vía ontológica con vistas al enfoque de la relación entre cuerpo y el concepto de sexualidad. De igual manera, las consecuencias de hablar de una universalidad y unidad de cuerpo como algo inamovible o natural que está exento de su contexto cultural y trato social.

En cuarto lugar, se expone si hay distinciones entre sexo y género, cómo es que vivimos uno y otro y cómo ambos conceptos resultan relevantes para la construcción del concepto cuerpo, así como sus consecuencias en el modo de vida. Además, trataré de mostrar que el modo de vida a partir de una construcción de identidad ligada al cuerpo nos permite trazar un diálogo entre los pensadores consultados y nuestra concepción contemporánea. Lo que posibilita tener un conocimiento más amplio sobre nuestras experiencias corporales, el conocimiento de uno mismo en diferentes dimensiones que no sean necesariamente excluyentes, así como la construcción de una ética que tenga en cuenta la multiplicidad del individuo y en el caso concreto de esta investigación, en el individuo llamado mujer.

Capítulo 1. -El cuerpo como problema filosófico: una revisión a la dualidad alma-cuerpo

En este capítulo se retoman las etimologías de los conceptos de cuerpo y alma para tematizar sus definiciones y complicaciones al momento de verlas como contrapuestas o contrarias. Y como a partir de la definición de un concepto, se añade el otro. Además, se plantea la relación que tiene la filosofía con la medicina para el estudio del cuerpo y cómo ambas disciplinas están preocupadas por la salud del individuo en términos médicos y en los cuidados del alma. En tercer lugar, se plantean los problemas filosóficos y epistemológicos de mantener una dualidad entre cuerpo y alma, dado que coloca al cuerpo en desventaja para la obtención del conocimiento. Por último, se habla del rol de las mujeres en la Antigua Grecia, la relación que tienen con su cuerpo y como son vistas y tratadas dentro de la sociedad. Tematizando las distinciones entre la relación alma-cuerpo de los hombres con la relación alma-cuerpo de las mujeres.

1.1 Etimologías de los conceptos

Para partir con nuestra investigación, es necesario recurrir a la etimología grecolatina para poder encontrar una orientación de la cual guiarnos. En primer lugar, de acuerdo con la etimología latina: *corpus*, es el “cuerpo de los seres vivos contrapuesto al alma o principio vital”, a su vez, en la etimología griega es definido como (*σῶμα*) *soma*, que designa originalmente “cadáver”. En ambas definiciones encontramos que el cuerpo es concebido como algo sin vida o contrario a ésta. Es por ello que podemos entrever una posible dualidad dado que el cuerpo es lo opuesto al principio vital o también conocido como alma, por lo tanto resulta importante preguntarnos: ¿qué consecuencias ha traído en la forma de ser-vivir

la separación de dichos conceptos?, ¿está el cuerpo al servicio del alma?, ¿alma y cuerpo son excluyentes?, ¿el conocimiento de uno mismo a través de una filosofía preocupada por la vivencia del cuerpo es posible con la integración del sistema alma-cuerpo o requiere una separación de estos?, ¿tenemos una vivencia corporal filosófica?

1.2 Filosofía y medicina

Para comenzar con el problema del cuerpo dentro de la historia de la filosofía occidental, es necesario hacer una breve revisión a la relación que tiene la filosofía con la medicina, ya que indagar en esta correspondencia nos permite tener un panorama más amplio de las definiciones que se hicieron presentes en torno al cuerpo, así como las consecuencias de dichas definiciones que son vigentes en el discurso del cuerpo de manera contemporánea y que como veremos a continuación, entrelazan el discurso médico y filosófico.

Ahora bien, ¿por qué indagar en el vínculo que tiene la filosofía con la medicina? Porque tanto médicos como filósofos de la antigua Grecia eran estudiosos de conocimientos que abarcaban: la astronomía, la geografía, la ética y la política. Ambos estaban interesados en dar explicaciones al mundo que les rodeaba, dejando de lado la parte mitológica, si bien es cierto que no la descartan por completo, sí hacen una separación con ella, un breve, pero necesario distanciamiento que trae como propósito la búsqueda del conocimiento desligada a explicaciones meramente sobrenaturales.

Como veremos a continuación, las explicaciones de los fenómenos naturales asociados con los dioses ya no son suficientes, ahora se buscan las causas y mecanismos dentro de la misma naturaleza, es por ello que “La mentalidad científica creada por la filosofía

de la *physis* fue la que hizo posible que la medicina se constituyese en ciencia” (Reale, 1991, p. 109). La búsqueda de los llamados filósofos naturalistas o también conocidos como presocráticos, enfocada en dar una explicación a los fenómenos de la naturaleza, las causas y efectos, así como el origen del universo y la observación de éste, permitió que la medicina se convirtiese en ciencia.

Es por lo anterior que uno de los principales pensadores a tomar en cuenta es Hipócrates (460-370 a. C.) quien enseñó medicina en Antenas y a quien, filósofos como Platón y Aristóteles, estimaban como el arquetipo de médico. Hipócrates da cuenta de que la enfermedad es un fenómeno natural y no un castigo divino como se consideraba anteriormente. Las enfermedades son causadas por la misma naturaleza, es decir, por el clima, la alimentación, el sitio geográfico, etc., al que está expuesto aquel que padece la enfermedad. Es por ello que éste pensador considera el conocimiento médico como aquel conocimiento exacto cuya precisión deriva de las sensaciones del cuerpo, es decir, de las experiencias concretas. Son las experiencias corporales las que posibilitan conocer las causas de la enfermedad, así como el estado de salud.

Lejos de quedarse solo como conocimiento teórico, Hipócrates y su escuela buscan la dimensión ética de la medicina, por ello dicen: “médico, recuerda que el enfermo no es una cosa, ni un medio, sino un fin, un valor, y por tanto condúcese en coherencia” (Reale, 1991, p. 113). Esto nos deja ver que al tiempo que surge la vertiente de la filosofía especulativa o científica, también surge la vertiente de la filosofía práctica que incluye un aspecto ético y político. En ella se estudia al hombre por sí mismo, se investiga y cuestiona su naturaleza, así como su lugar en el mundo. Es así como la medicina y filosofía se

encuentran estrechamente unidas e interesadas en la salud y la vida del hombre tanto teórica como práctica.

Es importante destacar que la cultura griega se halla orientada a la formación del cuerpo, así como a la formación del alma o espíritu. Mientras médicos como Hipócrates buscan el conocimiento de la naturaleza del cuerpo, filósofos como Platón buscan la comprensión de la naturaleza del alma. En un inicio parte de las creencias heredadas por poetas como Homero, según la cual el alma es un hálito que anima al cuerpo, como aquello que permite que el cuerpo se mueva e interactúe con otros. De igual manera, en los primeros *Diálogos platónicos*, o también conocidos como *Diálogos de juventud*, trata de establecer una relación entre la filosofía especulativa con la filosofía práctica. Sin embargo, a lo largo de su obra podemos notar que existe un mayor enfoque y preocupación por el cuidado del alma. Ya para los Diálogos de madurez, el cuidado de ésta será no solo el oficio propio del filósofo sino lo más importante que cualquier persona pueda realizar para llevar a cabo una vida virtuosa.

A propósito de la herencia griega con respecto al alma, Platón (427-347 a. C.), por su parte, en el diálogo *Crátilo*, nos deja ver un claro ejemplo de su concepción cuando por medio de la voz de Sócrates, nos dice que:

[...] creo que los que pusieron el nombre de *psyche* (alma) pensaban algo así: que cuando acompañada al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de <<refrescar>> (*anapsychon*), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. (Platón, 2018, 399d)

En ese “refrescar” encontramos la influencia de las escuelas órfica y pitagórica, según las cuales, recomendaban el cuidado del alma como un ejercicio más importante que el del cuerpo, incluso si los cuidados son a expensas de este último. Puesto que es prioridad cuidar del alma, dado que es ella la que dota de vida al cuerpo.

Platón propone la existencia de una realidad suprasensible, es decir: “una dimensión suprafísica del ser (de un género de ser no físico)” (Reale, 1991, p. 126). También conocido como el mundo de las Ideas, en el cual existen los objetos del conocimiento o las cosas que no pueden ser conocidas en el mundo perceptible. El mundo de las Ideas se encuentra fuera del espacio y del tiempo, y, las Ideas son aquello que piensa el pensamiento, una vez que se ha liberado del mundo sensible. Es decir, una vez que el alma ha abandonado el cuerpo subsiste por sí misma, lo que no ocurre con el cuerpo dado que es natural y necesario que perezca. Como podemos notar, es preferible que el alma se desprenda del cuerpo para que aspire al mundo de las Ideas.

1.3 Problema de la dualidad alma- cuerpo

Acorde con lo anterior, es preciso preguntarse: ¿Por qué el cuidado del cuerpo queda en un segundo plano? Para dar respuesta hay que considerar que el cuerpo pertenece al mundo sensible y es, por tanto, transitorio, condenado a perecer, mientras que el alma pertenece al mundo eterno. La muerte del cuerpo no se considera como un mal o algo a evitar, es más bien una oportunidad para la verdadera vida. De acuerdo con la filosofía platónica este es el ejercicio principal que debe de realizar cualquiera que se llame así mismo filósofo. Un claro ejemplo de ello surge en la *Apología de Sócrates*, precisamente cuando su maestro es juzgado y condenado a beber la cicuta, no lamenta su destino, sino que lo acepta de buena manera.

La muerte del cuerpo es necesaria que ocurra para que el filósofo acceda al verdadero conocimiento, el cual solo es obtenido por el alma.

El cuerpo es para estas escuelas una prisión para el alma, así lo expone Platón en el diálogo ya citado:

[...] creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que <<resguardarse>> bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sóma* (prisión) del alma. (Platón, 2018, 400b).

El cuerpo es una tumba para el alma de la cual tiene que liberarse para que ésta regrese al mundo que pertenece: el de las Ideas y dejar de lado la esclavitud del mundo sensible. Se considera que una esclavitud porque el alma es sometida a los placeres del cuerpo, lo que la lleva a alejarse del verdadero conocimiento y de su virtuosa naturaleza.

Una segunda cuestión sería: ¿el cuerpo no es tomado en cuenta para el conocimiento? De acuerdo con Platón, el alma se encarga de lo racional, a diferencia del cuerpo que es considerado un instrumento de lo sensible. En su diálogo *Fedón*, deja en claro que aquel que se llama filósofo es porque ha despreciado los embellecimientos del cuerpo, así como los placeres del mismo. Por placeres se refiere a los deseos que vienen de la bebida, la comida, el sexo y los lujos de la vestimenta. Dado que aquel se ocupa de ellos, se volverá esclavo de estos y no tendrá tiempo para la búsqueda del verdadero conocimiento. Lo sensible puede brindar conocimiento, sin embargo, no es del todo fiable, dado que pronto pueden volverse placeres

Si se quiere alcanzar la sabiduría, Platón (2015) se pregunta:

¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, [...] ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. (65b)

Si el alma pretende aprender y tener de compañero al cuerpo, ésta será engañada por él. Si uno de los sentidos principales es capaz de engañarnos, entonces ninguno -ya sea principal o secundario- es de confianza para obtener conocimiento del cual fiarse. Basta con que una vez los sentidos nos hayan engañado para que no sean tomados como fuente de conocimiento verdadero. Mientras que lo conocido por el alma es digno y preferible de estimación.

Por su lado, la medicina será la encargada del estudio de los órganos y sus funciones, de manera precisa recurre a la experiencia concreta, es decir, a las sensaciones del cuerpo. No se preocupa por la búsqueda de una esencia del hombre en general, ni recurre a criterios que estén fuera del cuerpo. Se ocupa del hombre como un ser físico concreto que tiene un lugar en el mundo. Además, tiene en cuenta las diferencias cualitativas de cada hombre para su correcto estudio. Su estudio no versa sobre el hombre como concepto abstracto, sino como el hombre de carne y hueso que goza de salud o enfermedad. Que nace o muere.

Como menciona Jaeger (2016): “En la dosificación de lo que cada individuo puede soportar es donde se conoce el verdadero médico. Éste es el hombre que sabe aplicar correctamente la medida adecuada en cada caso” (p. 800). La medicina no se encarga solo de recetas generales fijadas en cifras y pesos, sino que está enfocada en el conocimiento de aquel que acuda a ella. De ahí la diferencia entre el curandero enfocado más en la eficacia del

remedio que en el conocimiento particular de cada paciente, como es el caso del médico. Hipócrates se muestra realmente preocupado por la diferencia entre curandero y médico, de ahí que este último sea el que debe llevar a cabo un trato ético con los otros, es decir, son sus pacientes.

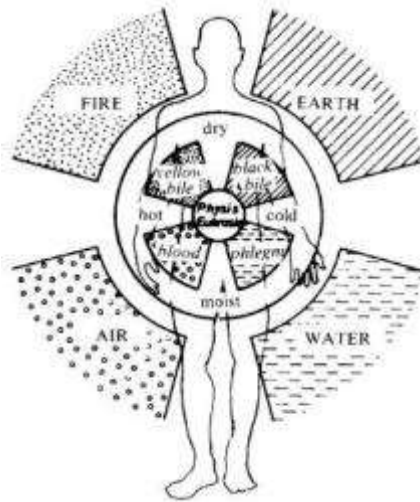
Tanto Hipócrates como posteriormente Galeno (129-216 d. C.), discípulo del primero, consideran al cuerpo como una comunidad (*koinónia*), es decir, como una unidad orgánica que mantiene funciones anatómicas que requieren ser estudiadas. El médico se guía por un *logiké methodos* que le permite reconocer la estructura y naturaleza de los cuerpos. Su *techné* consiste en conocer “la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, sólo se realiza como tal saber en su aplicación práctica” (Jaeger, 2016, p. 804). Debe de conocer aquello que es la salud y aquello que es enfermedad para distinguir una de otra dependiendo al paciente que acuda con el médico. El embellecimiento del cuerpo tiene relación con la salud del mismo y con procurar que sus partes funcionen correctamente.

No se puede entender la medicina sino se entienden las circunstancias a las que pertenece la persona que asiste con el médico, además, éste debe de conocer el ambiente del que es parte para tener un estudio completo del cuerpo: desde su estructura y funciones, hasta las condiciones que posibilitan las enfermedades, los cambios en las temperaturas que presenta, lo que come, bebe, su modo de vida, etc. Galeno, al igual que Hipócrates considera que las enfermedades del cuerpo se deben al desequilibrio de los humores. De ahí el ejercicio ético de conocer las distintas dimensiones de los cuerpos de cada consultante. En conclusión, la *techné* del médico consiste en procurar la salud del paciente y que no exista una deficiencia ni un exceso o cambios de alguno de los humores de cada consultante.

Galeno ocupa la lógica aristotélica para darle rigor científico a sus investigaciones y a la medicina de su época en general. “La lógica fue concebida como un instrumento que permite al médico penetrar en la naturaleza y estructura de los cuerpos (*physis*), mediante el análisis y la síntesis, distinguiendo géneros y especies” (Félix, 2016, p. 85). El cultivo de la física, entendido como el conocimiento de la naturaleza, así como el de la ética, en tanto cuidados, permiten la correcta formación del médico.

Asimismo, Galeno seguirá la ruta del mundo helénico según la cual el médico es también un filósofo, quien debe de conducirse conforme la lógica, la física y la ética. De acuerdo con él, el médico debe intervenir en la formación total del hombre, ya que goza de virtud y destreza en la buena práctica de sus conocimientos. Es por ello que considera que la salud del cuerpo no es ajena a la salud del alma. Como hemos mencionado, gracias a que Galeno es un estudioso de Aristóteles, podemos observar que mantiene la misma postura escrita en *Acerca del alma*, según la cual, el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo. “[...] las afecciones del alma se dan con el cuerpo” (Aristóteles, 2018, 403a) puesto que las afecciones que padece el alma son inherentes a la materia.

Al tiempo que Platón habla del alma tripartita, que consiste en: el alma racional, el alma irascible y el alma concupiscible. Galeno ubicará éstas partes en el cuerpo humano debido a sus estudios sobre el sistema nervioso: la primera en el cerebro, como centro del *pneuma psíquico*, encargado de las percepciones sensoriales y el movimiento. La segunda en el corazón, donde se origina el *pneuma zoticon*, centro de la regulación del flujo de la sangre, así como la temperatura corporal. Por último, la tercera será ubicada en el hígado, que contiene el *pneuma físico*, enfocada en la nutrición, así como el metabolismo.

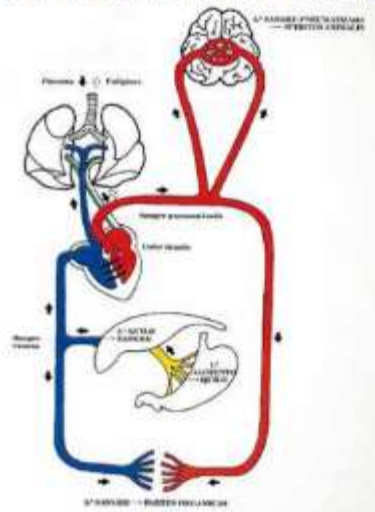
Imagen 1

Galeno representa las relaciones entre los elementos que comprenden el universo (fuego, tierra, aire y agua), sus cualidades (seco, húmedo, caliente y frío) y los humores en el humano (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra).

Esto le permite descubrir la correspondencia entre las enfermedades del cuerpo, el carácter del hombre y su relación con el medio ambiente. Identificar el *pneuma* en cada parte del cuerpo tiene como objetivo mostrar cómo es que crecemos, nos movemos y pensamos, es por ello que el médico ejerce una ética de carácter práctico que inspira la confianza de quien acude con él.

Imagen 2

Figura N° 2
Esquema del Movimiento de la Sangre, Según Galeno



“En el sistema de Galeno el cerebro era nutrido por las venas y las arterias que llevaban sangre, además de los espíritus vitales (*pneuma vital*). Estos se formaban en el corazón y eran necesarios para calentar y vivificar los órganos periféricos. Durante el paso de la sangre por la *rete mirabile*, una red arterial localizada en la base del cráneo, los espíritus vitales se convertían en espíritus animales (*pneuma cerebral*). Galeno consideraba que esta substancia misteriosa era esencial para la transmisión del movimiento y la sensación de todas las partes del cuerpo”.

Mientras en el *Timeo*, Platón considera que el cuerpo se mueve en virtud de los movimientos del alma, en otras palabras, el alma es la que actúa y mueve, en tanto que el cuerpo padece esos movimientos, es decir, el cuerpo es considerado como aquello que es movido. En Galeno pasa lo contrario y es que encontramos una correspondencia entre la naturaleza que está fuera, entendida como el ambiente, el clima, etc., con la naturaleza que está dentro, es decir, la función de los órganos, su composición, los humores, etc.

Por su lado, Aristóteles, menciona en *Acerca del alma*, que lo animado se distingue por dos características: el movimiento y la sensación, a su vez, lo que se mueve es movido por sí mismo o por otro. De ahí que identifique que, así como el cuerpo está sometido a un

movimiento, así mismo el alma está sometida al mismo movimiento. “Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo [...] en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo” (Aristóteles, 1995, 415 a 5-6). El cuerpo no es solo materia u objeto movido por otro, sino que también realiza la función de sujeto, tiene sensaciones, es decir, se mueve a sí mismo. El alma es la sustancia más importante del hombre y es, además, co-extensiva con el cuerpo.

Es notorio identificar que en Aristóteles la forma sustancial de un organismo vivo se llama alma y también que el cuerpo es la materia viva e informada por el alma. Así lo expone cuando dice que “el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes, al contrario, realiza la función de sujeto y materia” (1995, 412 a 15-20). En otras palabras, el cuerpo a veces es tomado como el organismo vivo, que es informado por el alma, y otras, como solo el organismo vivo. Este doble movimiento nos permite vislumbrar que, dentro de la filosofía aristotélica, no hay un problema entre cuerpo y alma. No es que uno esté sometido al otro, sino que conviven conjuntamente.

1.4 Cuerpos femeninos en la antigua Grecia

Ahora bien, con las nociones y definiciones que hasta ahora tenemos del cuerpo, podemos preguntarnos ¿dichas definiciones aplican indistintamente a hombres y mujeres?, ¿en las propuestas filosóficas de Platón o Aristóteles se entiende por hombre, ciudadano o humano a ambos géneros? La respuesta corta es: no. Por ello, es importante destacar que cuando los filósofos griegos hablan del cuerpo, se refieren específicamente al del hombre. “El término <<humano>>, que se supone incluye a ambos géneros, se construye morfológicamente a partir del término <<hombre>> (varón) y asume semánticamente los rasgos del sujeto masculino” (Gómez, 2002, p. 137). Es decir, a lo que definimos como humano le atribuimos

rasgos físicos, biológicos, fisiológicos y sociales que son característicos de los hombres, por ejemplo: la fuerza, la inteligencia, la audacia, la razón, la ciudadanía, etc. Mientras que la mujer es a veces en los discursos excluida del termino humanidad dado que es definida como la parte añadida o complementaria al hombre. O en algunos casos como lo negativo, por ejemplo: lo débil, lo frágil, lo sentimental, etc.

En la antigua Grecia, la vida política y social quedaba en manos de los hombres, mientras que las mujeres eran las encargadas de procrear, es decir, de traer más ciudadanos a la *polis*, pero ellas mismas no eran tratadas como ciudadanas propiamente. Su papel es exclusivamente ser esposa y madre de futuros ciudadanos. Además, las mujeres no tenían voz en los asuntos políticos por estar bajo la tutela de algún hombre, como bien lo menciona Plutarco: “La esposa no debe tener sentimientos propios, sino que debe acompañar al marido en los estados de ánimo de éste, ya sean serios ya alegres” (1995, p. 84).

Las mujeres son vistas como las esposas o acompañantes de los hombres, incluso son definidas por ellos mismos, sus anhelos o sentimientos no son propios, sino que deben de corresponder con los anhelos y sentimientos de los hombres dado que son estos los verdaderos ciudadanos, los que construyen las ciudades, las leyes, la sociedad, etc. Es por esto que se encuentran bajo la tutela del esposo, el padre o el varón más cercano políticamente (una especie de guardián, *kyrios*).

Acorde con ello y como menciona Fuentes (2012): en la *polis*, “la mujer queda definitivamente integrada como ser marginal con una categoría parecida a la de esclavo y que siempre ha de ir acompañada por un tutor” (p. 9). Las mujeres se encuentran a la par del esclavo y en algunas ocasiones un peldaño arriba de estos, sin embargo, siempre a bajo del

rango de “ciudadano”. Esto en el caso de las mujeres que pertenecían a familias ciudadanas, y/o que pertenecían a hombres ciudadanos, dado que solo estos son los verdaderos ciudadanos atenienses. Su papel está definido como aquellas que sirven al *oikos*, es decir, que se ocupan del cuidado de la familia bajo el encierro de la casa. Su vida transcurre en un ámbito privado. Cabe señalar que en esta visión quedan excluidas las prostitutas, cortesanas y trabajadoras de tienda.

Por su lado, Platón en la *República*, coloca a la mujer en el mismo estatus que los hombres para ser los guardianes de los reyes filósofos. Sin embargo, en su texto: *Las leyes*, dice que “comparten la naturaleza en todas las formas de vida como lo hacen los hombres, pero en todas ellas las mujeres son más débiles que los hombres” (Platón, 2016, 455d). Éste filósofo atribuye una cierta inferioridad natural femenina, que acompañada de la falta de educación a la que no tiene acceso, no podía alcanzar un rango más alto a menos que fuera el marido quien se lo proporcionase. Dentro de la filosofía platónica las mujeres pueden ser guardianas de los reyes filósofos, que es el ideal platónico, no obstante, no pueden aspirar a ser reinas filósofas.

Asimismo, en la *Política*, Aristóteles escribe que “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar” (1988, 1254 a 2-3). De acuerdo con él, en la naturaleza encontramos aquello que está dominado y aquello que es dominante. En este escrito va a sostener que el alma ejerce un cierto dominio sobre el cuerpo, que es conforme a su propia naturaleza y, además conveniente, contrario a lo que vimos anteriormente expuesto en *Acerca del alma*. Se hace presente la teoría de las cuatro causas aristotélicas: materia y forma son constitutivas e indisolubles del Ser del hombre. Sin embargo, admite un

predominio del alma sobre el cuerpo. No obstante, no admite que la materia sea totalmente prescindible, como sí ocurre en los *Diálogos de la vejez* platónicos.

De igual forma, identifica que ocurre lo mismo entre macho y hembra, “por su naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece” (Aristóteles, 1988, 1254b 7-8). La naturaleza de la mujer es ser dominada por el hombre. Se encuentra por encima del esclavo, pero como mencionamos anteriormente, no alcanza la categoría de ciudadana. Es preciso preguntarnos, ¿por qué la mujer queda al dominio del hombre?, ¿este dominio está relacionada con la definición del alma en Aristóteles?, Cuando Aristóteles habla del alma se trata de la misma para hombres y mujeres?

Para dar respuesta es importante señalar que para Aristóteles existen tres tipos de almas. La primera es el alma nutritiva, responsable de proporcionar alimento. La segunda es el alma sensitiva, la que hace posible que interactuemos con el ambiente del que somos parte, se trata de aquella que permite el conocimiento de lo sensible. En tercer lugar, se encuentra el alma racional, que es propia de los hombres, aquella que goza de intelecto. Para Aristóteles el hombre es una substancia compuesta e indisoluble de materia y forma. Y por ello, el alma no es separable del cuerpo, no hay alma sin cuerpo.

Imagen 3



El alma nutritiva hace posible la reproducción, el crecimiento y la nutrición. El alma sensitiva permite el conocimiento de lo sensible (percepción, deseos y apetitos). El alma racional es la que posee las actividades del intelecto.

El alma nutritiva es aquella que tienen los animales, las plantas, los esclavos, mujeres y niños dado que corresponde a todos los seres vivos. El alma sensitiva, a su vez, está presente en los animales, los hombres, esclavos, mujeres y niños. Mientras que el alma racional es característica exclusiva de los hombres adultos y por tanto estos últimos deben de reinar/mandar sobre los primeros.

Además, en la obra de Aristóteles, de acuerdo con la lectura de Iglesias, se define el cuerpo femenino como aquel que:

está inacabado como el de un niño y carece de semen como el de un hombre estéril. Enfermo por naturaleza, se constituye más lentamente en la matriz, a causa de su debilidad térmica, pero envejece más rápidamente porque todo lo que es pequeño llega más rápido a su fin, tanto en las obras artificiales como en los organismos naturales. Todo esto, porque las hembras son por naturaleza más débiles y más frías, y hay que considerar su naturaleza como un defecto natural. (2000, p. 115)

Podemos notar que de manera negativa Aristóteles define las características del cuerpo femenino, como una debilidad o impotencia en el semen masculino. “Aristóteles imagina que el feto se produce por el encuentro del espermatozoides y el flujo menstrual: en esta simbiosis, la mujer aporta una materia pasiva; el principio masculino es la fuerza, la actividad, el movimiento” (Beauvoir, 2018, p. 51). Según estos roles reproductivos, el varón es el que pone la forma (la parte activa), mientras que la mujer es la que pone la materia (la parte pasiva). La mujer al “carecer” de semen, trae consecuencias negativas en la procreación, de acuerdo con él, el feto se ve perjudicado en su formación del alma racional, de ahí que sea considerada como un defecto o falla sistemática respecto al modelo perfecto, es decir, el masculino.

Ahora bien, ¿a partir de qué elementos se definen los cuerpos masculino y femenino como algo perfecto o incompleto? En Aristóteles encontramos un predominio del hombre por encima de la mujer debido a tres razones principales: el primero es por la constitución física: el hombre es no solo más fuerte sino más veloz. El segundo por los roles reproductivos, los cuales, como ya señalamos, existe un agente pasivo y un agente activo. En tercer y último lugar, por la facultad deliberativa, es decir, la facultad de controlar y decidir por encima de las pasiones. Esta facultad es característica de la racionalidad y, por tanto, es característica de los hombres, ya que las mujeres son expuestas como incontinentes o incapaces de controlar del todo sus pasiones.

Hay que mencionar, además, que la base para estas diferencias está entre el calor y el exceso de humedad, bases que también serán utilizadas por la medicina empleada por Galeno, apoyado de su lectura de Aristóteles establece que todo está compuesto por cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua. De los cuales se añaden a la materia la cualidad de lo caliente y lo

frío, lo seco y lo húmedo. Cada humor está relacionado con los cuatro temperamentos heredados a su vez por Hipócrates: el colérico, el sanguíneo, el flemático y el melancólico. Estas serán las bases de la medicina para la interpretación del cuerpo y la sexualidad femenina.

Como menciona Fuentes (2012), “la mayor diferencia entre la naturaleza de los hombres y las mujeres era la diferencia de calor de sus cuerpos, y la principal evidencia empírica para probarlo era la sangre menstrual” (p. 17). De ahí que se hagan presentes dos discursos son respecto al cuerpo de las mujeres, el primero consiste en que algunos filósofos griegos atribuyan la pérdida de sangre como aquello que dejará frío al cuerpo femenino que menstrua. Mientras que, en un segundo discurso y de manera contraria, los filósofos identifican un exceso de calor en el cuerpo de las mujeres, y por tanto lo consideran como un cuerpo más caliente que el de los hombres. Gracias a lo anterior es que para los hipocráticos y posteriormente, para los galénicos, la naturaleza de la carne de la mujer es blanda y esponjosa, lo que tiene como consecuencia que sean más débiles puesto que esta característica impide su crecimiento.

Del mismo modo, podemos encontrar que algunos tratados hipocráticos afirman que existe una vena en cada pecho que mantiene la mayor parte de conciencia, de ello se sirven para explicar que, si una persona está por volverse loca, la sangre queda almacenada en los pechos. Al tener las mujeres más sangre en los pechos que los hombres, fundamentaron la creencia de que éstas están más cercanas a la locura y, por tanto, a lo irracional, por ello es que las mujeres serán consideradas como seres más emocionales, y, por tanto, seres imperfectos. Comparados con los hombres que son más racionales y, por tanto, más cercanos a la perfección de cuerpo y espíritu o alma. Además, las mujeres al experimentar el dolor del

parto es que su sensibilidad predomina por encima de la racionalidad, de ahí que sean los hombres quienes conduzcan mejor su razón y, por lo tanto, su facultad de liberar es su principio dominante.

Es importante destacar que en el *Corpus Hippocraticum* podemos encontrar los primeros escritos ginecológicos, los cuales están enfocados principalmente a la cualidad reproductora del cuerpo femenino, es decir, a sus funciones, procesos y características. Añadido, encontramos las enfermedades que presentaban las mujeres y exclusivamente ellas, como la menstruación o el postparto, las cuales, en la mayoría de las ocasiones, no eran tratadas a tiempo puesto que se sentían avergonzadas de ser revisadas por el médico y acudían a él cuando la enfermedad o los síntomas ya eran muy avanzados.

Tanto el parto como la menstruación tienen síntomas negativos o perjudiciales para la salud de las mujeres, no solo se llevan a cabo procesos fisiológicos cambiantes, sino que también se ven afectadas las capacidades físicas y sociales, así como las mentales o del ánimo. Sin embargo, aun cuando son naturales como otras enfermedades, no se les da importancia y relevancia en su estudio y prevención.

Es necesario plantearse la siguiente pregunta: ¿Por qué las mujeres se sentían avergonzadas? Cabe señalar que hasta ahora podemos identificar dos espacios: el público y el privado. El primero, es el de las calles, el ágora y los mercados, se trata de un espacio reservado en su mayoría para los hombres. En estos espacios hacen su vida social y política, así como comercial y religiosa, por ejemplo, es el ágora donde los filósofos se reúnen en una primera instancia puesto que es el espacio de los ciudadanos libres. Mientras que el segundo, pertenecía a las mujeres “ciudadanas y libres”. Es decir, a las mujeres casadas con algún

ciudadano, ya que ellas no eran tratadas como tal. Estas mujeres eran las esposas que se ocupaban del cuidado de los hijos varones, es decir de la preparación y el cuidado de los futuros ciudadanos. Por otro lado, la crianza de las hijas era con vistas a prepararlas para ser las futuras esposas de dichos ciudadanos.

Es igualmente oportuno preguntarnos: ¿Dónde quedaban las otras mujeres?, ¿Solo era posible el papel de esposa dentro de las sociedades griegas? De acuerdo con Demóstenes (2011):

Tenemos a las hetarias para el placer, a las concubinas para que se hagan cargo de nuestras necesidades corporales diarias y a las esposas para que nos traigan hijos legítimos y para que sean fieles guardianes de nuestros hogares. (p. 1160)

Los papeles que hasta ahora ocupan las mujeres son tres: el primero, el de esposa (*gyné*), que se encarga de tener hijos y cuidar del hogar. Sus obligaciones tienen que ver con las labores domésticas, así como las de mantener el linaje. En segundo lugar, la cortesana (*hetaira*), que proporciona placeres a los hombres. Su papel es hacer compañía a los ciudadanos bien posicionados económicamente. Si bien pueden tener una participación en la vida intelectual, es poca o medida, también gozan de cierta independencia económica, pero carecen de derechos. Y, en tercer lugar, la concubina (*pallaké*), que se encarga de cuidar los bienes. La esposa y la concubina en muchos casos comparten casa, mientras que la hetera se dedica al placer sin “la obligación” de procrear.

Todas son definidas a partir de su relación con los hombres. Además, carecen de derechos a comparación de los ciudadanos, ya que se considera que no tienen la capacidad intelectual suficiente para tomar decisiones, como vimos con Aristóteles, por estar colocadas

en un rango inferior con respecto al alma racional. Además, la democracia ateniense trae beneficios solo a los hombres mientras que las mujeres permanecen ausentes de esta forma de gobierno debido a que “la guerra en ningún momento dejó de ser la función masculina por excelencia” (González, 2002, p. 46).

Si bien es cierto que a lo largo de la historia de Grecia podemos encontrar filósofas y médicas de gran renombre, como, por ejemplo: Safo, Areta de Cirene y Hagnócide de Atenas, no hay que pasar por alto que son casos excepcionales. Para la mayoría de mujeres, el matrimonio era el plan a futuro que ya estaba organizado por sus padres. Con vistas a la crianza de los hijos y la gestión de las labores del hogar. Sin tener en cuenta a las esclavas o a las cortesanas, quienes podían ocupar un puesto en algún negocio del Ágora pero que de igual manera estaban al servicio de otros como hemos visto anteriormente.

Es importante destacar que a partir de este dualismo ontológico-metafísico es que se construye la identidad de las mujeres y de los hombres. Ya que se contraponen los conceptos de: naturaleza y cultura, espíritu y materia, mente y cuerpo, humano y divino, político y personal. Dualismos que están presentes a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. Bajo estas características cualitativas es que unos adoptan ciertos rasgos que van más allá de sus composiciones físicas y biológicas y que establecen en mucho su modo de vida social. Características que en un primer momento parecieran que son determinantes pero que a lo largo de esta investigación veremos que no ocurre siempre de este modo.

Capítulo 2. -Problema del cuerpo como máquina

Este capítulo tiene como objetivo vislumbrar la manera en que era estudiado el cuerpo en la época del Renacimiento. Implica saber de dónde vienen las primeras ilustraciones anatómicas dado que esto nos permite reconocer los discursos en torno al cuerpo, sus funciones y estructura a nivel médico, social y filosófico. Conocer el paso de cuerpo a fábrica nos permite entender la postura racionalista, concretamente de Rene Descartes de concebir al cuerpo como una máquina, la cual se encuentra en contraposición con la mente. La propuesta de René Descartes a partir de la distinción entre el concepto de *Res cogitans* con el de *Res extensa*, nos permite tematizar las consecuencias de cómo será definido y tratado el cuerpo.

2.1 El cuerpo en el Renacimiento

Hasta ahora hemos visto la estrecha relación entre la filosofía y la medicina al momento de hablar del cuerpo. Hemos mencionado el misticismo sobre el alma que acompaña el trato sobre el cuerpo, es decir: los cuidados, el conocimiento sobre el mismo, su relación con otros, sus funciones, enfermedades, características, etc. De igual manera vimos la importancia de Galeno dentro del estudio de la medicina. De este modo cabe señalar que sus escritos contienen esquemas generales que posteriormente van a ser ocupados e interpretados por traductores de la Edad Media y comentados de igual manera en el Renacimiento.

Es por lo anterior que siguiendo la línea del conocimiento del cuerpo como objeto de estudio no podemos no mencionar que, en el Renacimiento, periodo que se caracteriza por sus actividades humanistas, es decir, la recuperación de los griegos y latinos clásicos, así como sus actividades científicas enfocadas en el futuro, también encontramos una renuncia a las explicaciones sobrenaturales. Así como “la adopción de la realidad como último juez

de nuestras ideas sobre la naturaleza” (Pérez Tamayo, 2016, p. 81) la explicación del universo por medio de fórmulas y la materialización del mundo real constituyeron a modificar el carácter científico de épocas anteriores.

Ahora bien, ¿a qué debemos el cambio de perspectiva y hace que empecemos a hablar de una materialización del mundo? En su libro *De la magia primitiva a la medicina moderna*, Pérez Tamayo nos ofrece nueve posibles razones por las cuales se da este giro. Para fines de esta investigación me enfocaré en la tercera razón: la nueva cosmogonía, en la cual nos dice que:

Junto con el descubrimiento del Nuevo Mundo, la nueva estructura del Universo propuesta por Copérnico y defendida por Galileo contribuyó a destronar a la Tierra como el centro del mundo celeste y al hombre como la criatura más importante de todo el Universo. (2016, p. 79)

De ahí que surja una renuncia a las explicaciones sobrenaturales, gracias a la nueva concepción del sistema solar, se coloca al hombre en el centro del mundo, es decir, en el centro de los estudios científicos y artísticos. El Renacimiento representa una ruptura con el pasado. El hombre estudioso se distancia de la tradición y se enfoca en los nuevos conocimientos. El presocrático interesado por el estudio de la naturaleza antes que el del hombre, queda alejado. Ahora lo importante es estudiar al hombre, su propia naturaleza y como es que a partir de él conoce lo que está fuera.

Para comenzar, es destacable mencionar la revolución anatómica como una de las características principales del Renacimiento. Al colocar al hombre en el centro se propone su estudio y sobretodo el estudio de su estructura anatómica. Se busca conocer cómo es y cómo

funciona la estructura del hombre: su cuerpo. Cuáles son sus funciones, cómo se comporta, las razones que lo enferman o modifican, así como aquellos estados en los que goza de salud, etc. De acuerdo con Pérez Tamayo, resulta relevante por tres razones, la primera: gracias a que Mondino Luzzi (1270-1326) publica uno de los principales textos de anatomía humana en los cuales encontramos las primeras referencias a las disecciones realizadas por el autor.

La segunda: gracias a los artistas, sobre todo los pintores que realizan disecciones anatómicas en cadáveres humanos, de los cuales resultan dibujos como objeto de estudio. Un claro ejemplo, es el caso de Leonardo da Vinci (1452-1519) puesto que en sus cuadernos “es posible reconocer la transición entre el artista que desea mejorar sus representaciones del cuerpo humano y el científico cuyo interés es conocer mejor su estructura y su funcionamiento” (Pérez Tamayo, 2016, p. 82). Aquí ya podemos notar que hablar del cuerpo es hacer referencia a su anatomía y por tanto se utilizan términos como funciones, estructura o composición. Se hace presente una diferencia entre el hombre y el cuerpo del hombre que es estudiado y fisurado por otro que también toma distancia. Artistas y anatomistas están enfocados en el conocimiento del cuerpo a nivel estructural ya que velan por la fidelidad al detalle de cada figura y composición.

2.2 El cuerpo como fábrica

El tercer paso en esta revolución surge con Andreas Vesalio (1514- 1564), médico y cirujano, quien también se encarga del estudio de la anatomía con éxito debido a sus conocimientos directos, así como al uso de esquemas que ilustraban distintos detalles anatómicos. Si bien seguía la anatomía galénica, es relevante mencionar que sus tablas anatómicas presentaban una estructura sin igual, con explicaciones añadidas. En Vesalio encontramos no solo a un científico que habla en términos médicos sino también a un ilustrador que se preocupa por

dejar en claro sus investigaciones. Su libro más popular se titula *De humani corporis fabrica*, considerado como el primer tratado moderno de anatomía, organizado en siete partes, dentro de las cuales se dedica al estudio del esqueleto, las articulaciones, los músculos, los órganos genitales, por mencionar algunos.

En la obra *De humani corporis fabrica* traducida como *De la estructura del cuerpo humano*, podemos notar desde el título, algunas de las posturas de Vesalio, quien considera que los huesos son el fundamento de una cierta estabilidad arquitectónica, es decir, son el sostén del cuerpo. “El cuerpo adquiere peso; dissociado del hombre se convierte en un objeto de estudio como realidad autónoma” (Le Breton, 2002, p. 46). Éste es considerado como un edificio completo. El cuerpo es tratado como un objeto de investigación, uno que puede ser diseccionado por otro. También es tratado como un añadido o accesorio de la persona, el cuerpo es algo que se es pero que también algo que se posee. Además, el detalle que dedica a cada uno de los huesos, los ligamentos, así como su tamaño, color, longitud o grosor permitieron la materialización del cuerpo en tanto que es objeto de estudio.

Sin embargo, Vesalio todavía no trata al cuerpo como algo a la distancia. No es totalmente un objeto aislado puesto que el objetivo de la obra es que sirva de inspiración no solo a los médicos sino también a los artistas, tanto pintores como escultores. Lo vemos de manera ejemplificada en cada una de sus láminas, puesto que en las figuras podemos notar que “posan como estatuas clásicas en un ambiente bucólico, con colinas, árboles, rocas [...] y varias construcciones más recientes” (Pérez Tamayo, 2016, p. 85). Vesalio muestra los cadáveres con ciertas posturas humanizadas y no solo como quietos o desprovistos de vida aun cuando están siendo diseccionados y estudiados presentan una cierta actitud, característica de alguien que vive o que vivió.

Es preciso decir que tanto anatomistas como artistas presentan un estudio del cuerpo que no es enteramente objetivo, no solo están enfocados en la precisión o exactitud de sus ilustraciones, sino que también están atravesados por sus propios intereses y expresiones, así como su contexto histórico. Los esqueletos de Vesalio posando en formas humanizadas simbolizan cierta actitud que a su vez representan las condiciones de aquel hombre que vivió y que ahora se encuentra en una plancha de estudio.

Como menciona Le Bretón (2002) se hace presente “El inconsciente del artista, el del anatomista, que vela por la fidelidad al detalle, intervienen en el trazado de las figuras, en la elección de las posturas, del fondo sobre el que se las pinta” (p. 53). En el cuerpo vemos representados algunos gestos que le permiten seguir dando el discurso de un hombre, uno que aun siendo un conjunto de huesos u órganos sigue pensando la muerte. Vesalio no está totalmente separado de su tradición y por ello muestra un hombre bajo el esqueleto que estudia, uno que se revela, que no se aísla de la presencia humana.

A continuación, agrego algunas ilustraciones elegidas para los fines de esta investigación.

Imagen 4



“El esqueleto, a mitad de camino entre lo concreto y lo abstracto, la materia y el espíritu, labra un campo inmaterial”.

En esta primera ilustración podemos notar el debate interno de Vesalio, entre el hombre que se interesa por la estructura anatómica y su avance en conocimientos, es decir, se interesa por un cuerpo que es interrogado a base de preguntas científicas concretas, frente al hombre que aún es parte de una tradición que considera que el cortar el cuerpo es semejante a romper en pedazos parte de la integridad humana del hombre que vivió.

Es así que el cuerpo humano se intelectualiza. Vesalio abre el camino en tanto que ilustra la práctica anatómica, no obstante, lo hace con cierta cautela. La culpa y angustia que acompañan las disecciones por ser consideradas una violación a la integridad humana, siguen presentes de algún modo. Tenemos, entonces, un esqueleto que está entre lo concreto y lo abstracto, entre lo conocido en tanto hombre y entre lo desconocido en tanto conjunto de huesos y órganos por estudiar.

Imagen 5



“Aquí se lee: *vivitur ingenio caetera mortis erunt* (el genio seguirá viviendo, en tanto que todo el resto, a su alrededor, estará muerto)”.

En segundo lugar, como podemos notar, en la imagen cinco, se nos muestra como el genio, cualidad humana, está por encima de lo viviente, de los huesos que quedan al momento de perecer. El *Vivir ingenio* escrito en la lápida del difunto es el claro ejemplo de la protesta del hombre que aun clama algo de humanidad. Como menciona Le Breton (2002) “El cuerpo se borra ante la presencia humana que se hace transparente en la estilización de los gestos del cadáver” (p. 54). A lo largo de toda la obra las figuras poseen actitudes, formas y ciertos movimientos que son característicos de los seres vivos.

El hombre dibujado por Vesalio nos muestra a un hombre que es responsable todavía de sus actitudes. De manera un tanto simbólica los cadáveres siguen representando

condiciones o costumbres humanas a manera de protesta, puesto que siguen siendo individuos bajo la mirada de otro que estiliza y disecciona. Como una especie de resistencia a ser tomados como meramente un cuerpo hueco sin la presencia de una actitud humana.

Imagen 6



“Vesalio sostenía -contradiendo a Galeno- que la vena cava no procede del hígado sino del corazón”.

Por su lado, la imagen seis hace notar las diferencias y correcciones que realiza de Galeno, según la cual la sangre se formaba en el hígado a partir del alimento que era llevado desde el estómago por medio de la vena porta. Mientras que en Vesalio es la vena cava el acueducto venoso principal. Cabe mencionar que durante todo el texto habrá más de doscientas correcciones a la anatomía galénica, lo que muestra la autoridad de Vesalio en sus observaciones sobre la realidad y en caso concreto: la realidad del cuerpo.

A su vez, deja notar su propio estilo y convención de los cuerpos al momento de ilustrarlos. Además, gracias a su autoridad, la disección de cadáveres empieza a ganar legitimidad, dado que ahora se realiza de acuerdo con fines médicos y con el objetivo de traer conocimiento a los consultorios anatómicos.

Imagen 7

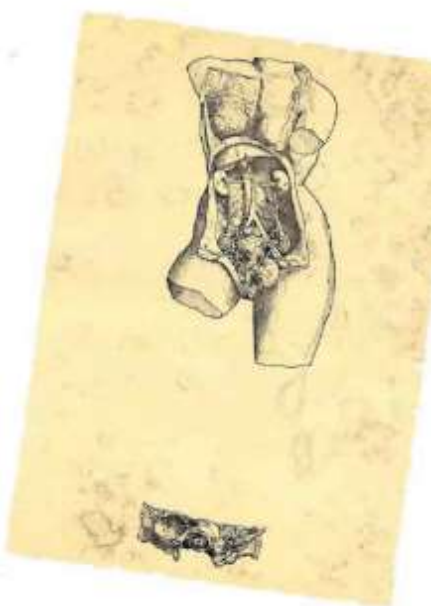


“La vagina es desproporcionada y exageradamente larga. Los órganos genitales externos están someramente representados y no existe el himen [...] Ignora el clítoris”.

Por su lado, la imagen siete sirve para decir que los conocimientos ginecológicos de los cuerpos de las mujeres, se basan en un grupo reducido de cuerpos estudiados. De los cuales, por lo menos tres fueron objeto de investigaciones públicas, relacionadas con crímenes como violaciones u otros similares. Vesalio no conoce en su totalidad la vagina, sin embargo, sí hace algunas distinciones entre las vaginas clasificándolas de la siguiente manera: en primer lugar, las de las mujeres jóvenes o no preñadas. En segundo lugar, las

mujeres embarazadas y, por último, las que ya han sido madres y se encuentran en la adultez. El estudio del cuerpo de las mujeres está principalmente enfocado en el estudio de la procreación. La sexualidad de éstas se reduce a su capacidad o incapacidad para tener hijos. Además, cabe señalar que ignora el clítoris, si bien da cuenta de “algo” situado, no lo considera como objeto de estudio relevante para sus conocimientos anatómicos del cuerpo.

Imagen 8



“Además de los cuernos (*cornu*), se distinguen tres partes en el útero: el *fundus* (útero propiamente dicho), el *ostium uteri* (orificio uterino externo) y el *collum* (cuello)”.

Por último, la imagen ocho representa por primera vez la trompa uterina, sin embargo, la escasez de cadáveres femeninos y por la rapidez en el dibujo podemos notar que el genital femenino es una cierta réplica invertida del genital masculino. “En este planteamiento se concibe la vagina como un pene interior, los labios como prepucio, el útero como escroto y los ovarios como testículos” (Laqueur, 1995, p. 22), por dar un ejemplo. Es así que cuando Vesalio describe la parte baja del fondo del útero, y hacia la parte más elevada de su cavidad,

es decir la cúpula vaginal, la define como la extensión en porción de ésta con el glande del pene.

Añadido a lo anterior, Vesalio menciona que la sustancia del cuello del útero tiene cosas en común con el pene viril, por ejemplo, el estar formados por una envoltura gruesa y porosa, que tiene una sustancia intermedia entre el nervio y la carne. De igual manera hace referencia a los “testículos de la mujer”, es decir, a los ovarios, como unos testículos más pequeños que los de los varones “son alargados y menos redondos a lo ancho y están hundidos por delante y por detrás” (Vesalio, 20008, p. 752).

Añadido a esto, Vesalio no solo se queda en las descripciones de la fisiología de los cuerpos, sino que también dedica parte de sus estudios a la sexualidad. En el caso de los cuerpos femeninos, habla de la fertilidad de la siguiente manera:

Yo opino que siempre este orificio del fondo se abre, es orbicular, lo mismo que el orificio del cuello. En el parto se abre para expulsar al feto y en sus envolturas; también permite la salida de las purgaciones menstruales. También se abre en el coito, pero no siempre, sino cuando apetece el semen masculino y lo atrae con el movimiento natural de succión [...] Cuando el cuello del útero (*la vagina*) no admite el semen masculino o está contraído el orificio del fondo (*el cuello uterino*) también permanece cerrado porque sería incorrecto que ese orificio fuera controlado por la voluntad de una mujer sexualmente insaciable y que estuviera descaradamente deseando el placer. (2008, p. 749).

De acuerdo con el autor debe existir una especie de limitación del placer para que las mujeres se enfoquen en la procreación y se mantengan al margen de sus impulsos. Menciona que el

“orificio del fondo”, que actualmente conocemos como el cuello uterino, debe de permanecer cerrado. El desear placer por el placer mismo, no es admitido en el caso de las mujeres, puesto que es impensable que este se abra por razones externas a la “atracción” o “apetencia” del semen masculino.

Es importante mencionar que las especificaciones del cuerpo femenino son definidas a partir de hacer una comparación con respecto al cuerpo masculino. Como si tratara de un cuerpo universal tanto para mujeres como para hombres, se toman características que comparten y a partir de ahí se dan definiciones generales. La salud de uno y otro depende de una misma estructura, una que como veremos más adelante, trae problemas en los conocimientos fisiológicos, biológicos, médicos y filosóficos.

De acuerdo con Le Breton (2002) “El hombre de Vesalio anuncia el nacimiento de un concepto moderno: el del cuerpo [...] Al cortar la carne, al aislar el cuerpo, al diferenciarlo del hombre, se distancia también de la tradición” (p. 56). El cuerpo se vuelve una especie de paisaje, puesto que en las ilustraciones no está expuesto totalmente solo, se encuentra acompañado, por ejemplo, por algunas rocas, colinas, pueblos, etc., como vimos anteriormente.

Lo que pareciera que implica una distancia entre el que pinta el paisaje y el cuerpo que es pintado. Sin embargo, Vesalio deja expuesto sus propios intereses y limitaciones, diseccionar un cuerpo no está totalmente liberado de las antiguas representaciones, de ahí que los cuerpos de las mujeres sean menos estudiados, por dar un ejemplo. Se hacen presentes las condiciones socioculturales, es decir, el conjunto de prohibiciones, resistencias, y hasta el misticismo o la culpa que acompañaba antiguamente el estudio del cuerpo. Ahora el cuerpo

es usado para investigaciones particulares, es el objeto de estudios estéticos, al tiempo que objeto de exhibición.

2.3 Entre el Renacimiento y la Modernidad

El Renacimiento no solo se hace presente en las artes y en la medicina como hemos visto hasta ahora, también es de suma importancia para la filosofía y muy concretamente con la aparición del filósofo René Descartes (1596- 1650) quien origina la crisis del realismo aristotélico. “Ha de iniciar ahora un pensamiento cauteloso, prudente, desconfiado y resuelto a una actitud metódica, reflexiva, intravertida, frente a la espontaneidad y natural del realismo aristotélico” (Morente, 1941, p. 11). Se trata de una nueva manera de hacer filosofía que abandona la tradición medieval. Es así que la ciencia moderna busca su autonomía con respecto a la fe, así como a las autoridades religiosas. Con el uso de un lenguaje específico y claro, que no deja posibilidad a la fe, busca progresar para desprenderse de la mística platónica, así como de la tradición hermética.

Copérnico desplaza la Tierra del centro del universo, y la coloca como un cuerpo celestial más, lo cual deja al hombre fuera de la “creación de Dios”. Las respuestas que se buscaban en el cielo, ahora se buscan en la tierra, en lo más próximo, es decir, en el propio cuerpo. Gracias a sus estudios, así como a los de Kepler y Galileo, se hace presente la filosofía mecanicista, que trata de desprenderse del mundo escolástico ya que busca liberarse de la autoridad de la Iglesia. Este nuevo mundo trae consigo nociones como medida, exactitud, estructura, composición, engranaje, etc., las cuales serán usadas para explicar distintos modelos filosóficos como veremos más adelante.

Como mencionamos con anterioridad, el Renacimiento se caracteriza por la renuncia a creencias anteriores. De esta manera lo expone Descartes en su texto *Meditaciones*

metafísicas: “Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas” (1994, p. 93). Esta afirmación nos permite destacar que nos encontramos ante un filósofo cuya perspectiva está influenciada tanto por la nueva física como por la nueva astronomía. Es importante recordar que tanto la física como la astronomía de Galileo están escritas con fórmulas matemáticas, se trata de un lenguaje abstracto que descarta los conocimientos obtenidos por los sentidos o por la autoridad de la iglesia, el crédito que ésta tiene, pierde peso y ahora se busca el conocimiento por métodos matemáticos, concretos y específicos.

Debido a los conocimientos matemáticos de Kepler y Galileo, es que nuestro filósofo tendrá una fuerte confianza en las matemáticas hasta el punto de unirlas con los estudios de la ciencia natural. Descartes considera que para establecer algo firme y constante en las ciencias, es necesario cuestionar los fundamentos, así como las opiniones antiguas. De acuerdo con Le Breton (2002) “El conocimiento debe ser útil, racional, desprovisto de sentimiento y tiene que producir eficacia social” (p. 66). Es por esto que, para Descartes, la física, la astronomía y la medicina son ciencias dudosas e inciertas, mientras que a la aritmética y a la geometría las estima como aquellas que contienen algo cierto e indudable, además de que solo éstas traen consigo un verdadero progreso a nivel social.

Es en este momento en el que se hacen presentes dos visiones con respecto al cuerpo, por un lado: una que mantiene la identidad de sustancias entre el hombre y su cuerpo; como ocurría en la Edad Media y a principios del Renacimiento, y la otra, que desprecia al cuerpo, es decir, que se distancia de él y lo toma como un objeto meramente material alejado de la identidad humana. Esta última tendrá una estrecha relación con la filosofía cartesiana, ya que como veremos, se coloca al alma o razón, por encima del cuerpo. Como ocurría en Platón, el

cuerpo se encuentra en un lugar menos privilegiado de estimación y, por lo tanto, es menos fiable en la obtención de conocimiento.

2.4 Dualismo mente-cuerpo

En este sentido, Descartes concibe que la naturaleza posee cierta matemática y que es la mente humana la que produce el conocimiento de la naturaleza. Es así que el universo es una máquina de la cual solo hay que considerar sus figuras y movimientos. Para lograr este ejercicio se vale de la razón, de la cual nos dice “la razón, me convence de que las cosas, que no sean enteramente ciertas e indudables, debo negarles crédito con tanto cuidado como a las que me parecen manifiestamente falsas” (Descartes, 1994, p. 93). De acuerdo con Descartes, no hay nada oculto a la razón y solo por ella es que se llega al verdadero conocimiento.

Es así que resulta relevante preguntarnos, ¿por qué la confianza en la razón?, ¿es la misma confianza que Platón atribuía al alma para la obtención de conocimiento? Descartes explica que todo lo que hasta ahora ha considerado como verdadero, lo ha aprendido de los sentidos, sin embargo, también ha experimentado que los sentidos son engañosos, y como habíamos visto con Platón, basta con que una vez nos hayan engañado para que dejen de ser fiables para la obtención del conocimiento.

Es por lo anterior que Descartes (1994) define a la razón como “la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso. Es la única cosa que nos hace hombres” (p. 96). Este buen sentido es el único que distingue a los hombres de los animales de manera universal y sostiene que justamente por ello es que la comprensión del mundo es más ordenada y estructurada puesto que el cosmos es tratado como un libro al que hay que estudiar. La actividad de pensar, hasta ahora, es el único acto que realiza el cuerpo animado por el alma.

El hombre se plantea como un individuo que por medio de la razón conoce y entiende el mundo, y esto deja en evidencia la postura racionalista de nuestro autor.

En su texto *Discurso del método*, se pregunta “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere y, también, imagina y siente” (Descartes, 1994, p. 101) El hombre posee un buen sentido o razón -que es de las mejores cosas repartidas en el mundo- la cual le permite juzgar y distinguir aquello de lo que es verdadero de aquello que es falso. El hombre es, entonces presentado como el único ser que tiene la capacidad de asentir o discernir. Sin embargo, advierte que este buen sentido tiene que ser orientado, es decir, requiere dirigirse por un método creado por cada persona de tal modo que la razón llegue a la certeza. Los juicios que hasta ahora hemos realizados deben de someterse a las reglas que orientan la razón para la obtención del verdadero conocimiento.

Es por lo anterior que Descartes propone un método cuyas reglas sirvan para llegar al conocimiento verdadero. Es destacable mencionar que el origen del método se encuentra en la confianza a la lógica, el análisis geométrico y el álgebra, dado que los conocimientos obtenidos por estas áreas del conocimiento pasan por la razón. Ahora bien, la primera regla es la de la evidencia, la segunda es la división, la tercera es la reducción de lo complejo a sus elementos más simples, y, la cuarta y última regla, es la de impedir toda precipitación. Estas reglas las usa principalmente en el saber tradicional, el cual considera que gran parte de él está basado en la experiencia de lo sensible. No obstante, solo se toma como verdadero aquello que es claro y distinto. Aquello de lo cual no se duda que sea verdadero. Es por esta razón que propone “la duda metódica”, la cual, de manera extrema, también se cuestiona el saber matemático.

A partir de la confianza en la razón, y el rechazo a los sentidos, ¿dónde queda el cuerpo? ¿también lo deja relegado? En sus *Meditaciones metafísicas* nos dice que:

entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión. (Descartes, 1994, p. 100)

El universo es entendido como una máquina de la que solo habrá que considerar sus figuras y movimientos y por ello, el cuerpo se encuentra situado en un espacio, sujeto a las leyes mecánicas que gobiernan a todos los cuerpos espaciales, además, sus procesos y estados pueden ser controlados por observadores externos y en términos mecanicistas. Es así que dicho mecanicismo está basado en el dualismo entre movimiento y materia.

Además, es importante recordar que, para Descartes, los hombres están compuestos por un alma y cuerpo, presupone esta dualidad, dado que considera que ambos son elementos que pueden separarse, y que si se encuentran unidos es por una composición más compleja. Así lo expone en su *Tratado del hombre*, cuando menciona:

Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros [...] que introduzca en su interior todas las piezas necesarias para que ande, coma, respire y, finalmente, imite todas aquellas de nuestras funciones que se pueden imaginar procedentes de la materia y que sólo dependen de la disposición de los órganos. (2014, p. 243)

Es así que, para Descartes, el cuerpo se encuentra a disposición de algo más elevado, el cuerpo es únicamente una especie de vehículo o de almacén, por ejemplo, menciona que el alma razonable tiene su sede en el cerebro y ahí desempeña su función dentro de la máquina que habita.

De este modo, la vida corporal es algo público, como lo es la vida de los animales. Tanto estos como los hombres se encuentran en el mundo físico, se trata de una explicación que viene de los principios de la mecánica. Los animales son definidos como máquinas que actúan de acuerdo a procesos técnicos y que carecen de entendimiento. Es decir, que el animal es aquel que no posee ni lenguaje ni pensamiento, de ahí que, aunque estos tengan los órganos para llevar a cabo el habla, no lo logran dado que carecen de pensamiento. Incluso compara el funcionamiento de sus órganos con los resortes y ruedas de un reloj, puesto que goza de una naturaleza que es meramente corpórea. Sus acciones se llevan a cabo de manera automática ya que carecen de libertad de acción. Es importante destacar que, para Descartes, el negar que los animales tienen pensamiento, es negar que tienen alma, lo cual le permite justificar las disecciones que hará a distintos animales bajo la justificación de conocer mejor la máquina del cuerpo.

Como bien lo menciona Le Breton (2002) en sus apuntes sobre Descartes, “El cuerpo no es más que una constelación de herramientas en interacción, una estructura de engranajes bien aceitados y sin sorpresas” (p. 78). Es decir, se trata de un autómata que la razón ha de despreciar, puesto que la búsqueda del pensamiento puro así lo requiere. Mientras la razón no se desprenda de los juicios del cuerpo, dado que no son fiables, el cuerpo debe de ser una especie de molestia para el hombre. Rechazar los juicios que vienen de las percepciones corporales será la actividad principal a realizar si es que se quiere dirigir el pensamiento de

manera ordenada, según su propia naturaleza. El cuerpo como máquina no es del todo confiable y por ello los datos de su percepción con respecto al entorno, son dudables. La esfera de lo biológico o vivo queda entonces subordinado al modelo mecanicista.

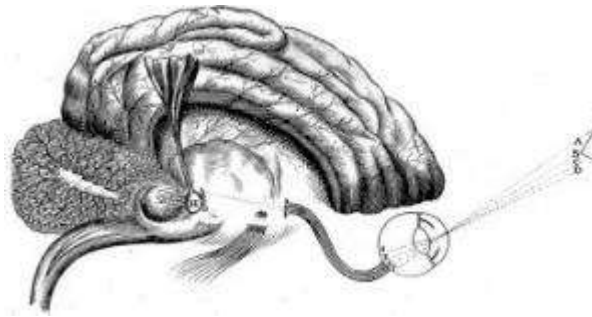
La realidad para el hombre o ser humano dentro de la postura racionalista de Descartes, es la de una “existencia pensante”, es decir, es cosa verdadera que los hombres piensan dado que están dotado de razón y es por ello que la distinción con otras especies se hace presente. Al ser la esencia del hombre el ser pensante implica que la vida de los hombres no se reduce a meros movimientos mecánicos, no son enteramente autómatas, como surge en el caso de los animales, sino que dicha esencia está constituida también por el pensamiento que es únicamente propio del individuo humano.

Es por lo anterior que resulta relevante mencionar que la física cartesiana hace la división entre la mecánica; encargada de estudiar los sucesos en los cuerpos en términos de extensión y movimiento. Mientras que la teoría de la materia, es aquella que trata de definir la sustancia misma de los cuerpos. Por su lado, la mente no se encuentra en el espacio ni sus funciones están sujetas a las leyes mecánicas. Las operaciones de la mente no son observables y su desarrollo pertenece al ámbito privado, es decir, que solo nosotros podemos tener conocimiento directo de los estados y procesos de nuestra propia mente. Solo nos es lícito percibirnos a nosotros como una cosa que piensa, no podemos afirmar que de igual manera los otros también son pensamiento. Para Descartes es factible dudar de la existencia de otros, sin embargo, de aquello que no podemos dudar es que dudamos, es decir, afirmamos que somos pensamiento en tanto que la duda se hace presente.

Hasta ahora podemos notar que, para Descartes, la realidad se divide en dos tipos de sustancias. El individuo se encuentra dividido en dos partes: por un lado, la materia común, cuya naturaleza consiste en una cosa extensa, es decir, que versa en los discursos de longitud, ancho, altura y que ocupa una determinada posición en el espacio. Estas características serán definidas como la *Res extensa*. La cualidad de color, sonido o sabor no designan ninguna característica de la cosa como tal, es únicamente el resultado de nuestra percepción, es decir, se trata de una correspondencia entre el sujeto que piensa y el objeto que es percibido y pensado. La relación del sujeto con los objetos requiere de aproximaciones y a su vez, de un alejamiento que permita al sujeto colocarse como distinto a los objetos que puede percibir, tocar, oler, etc.

Mientras que, por otro lado, nos dice que hay un aspecto de la realidad que no puede ser explicado en términos de la mecánica y esa es la razón consiente del hombre o mente, es decir, la *Res cogitans*, de ahí que postule la existencia de un segundo tipo de sustancia cuya característica es la actividad de pensar. “Lo racional no es una categoría del cuerpo, pero es una de las categorías posibles del alma” (Le Breton, 2002, p. 69). En resumen, el yo es una sustancia cuya naturaleza es pensar. Es más, el sentir, imaginar o querer son igualmente pensamiento. De ahí que el alma se define por el pensamiento, mientras que el cuerpo se define por extensión.

Imagen 9



Situación anatómica de la glándula pineal, según los planteamientos de Descartes y la interpretación del ilustrador, Florent Schuyt (figura XXXIV de *De Homine* , 1662).

El cuerpo y el alma del individuo se encuentran solo relacionadas por la glándula pineal, como vemos en la imagen nueve. De acuerdo con Descartes, la posición de la glándula pineal, así como sus movimientos son los que posibilitan las distintas percepciones del alma. Es así que le atribuye la capacidad de movimiento, de la que ahora sabemos –por conocimiento anatómicos- que carece.

“La medicina moderna nace de esta fractura ontológica y la imagen que se hace del cuerpo humano tiene su fuente en las representaciones anatómicas de estos cuerpos sin vida en lo que el hombre no existe más” (Le Breton, 2002, p. 60). En el mecanicismo cartesiano, el alma humana tiene un asiento corpóreo que posibilita la relación y comunicación entre lo físico y lo mental. La separación entre el cuerpo y el hombre, entre el conjunto de órganos y la persona que se avecinaba en Vesalio se confirma con Descartes. Es en este momento en que se hace evidente lo que en filosofía se conoce como el dualismo mente-cuerpo cartesiano.

2.5 El cuerpo como máquina

De lo anterior, podemos decir que toda persona vive dos historias paralelas: por un lado, la que está formada por lo que acontece al cuerpo y por el otro, lo que acontece en la mente. Una vida es pública y ocurre en el mundo físico, mientras que la otra es privada y pertenece

al mundo mental. El modelo cartesiano nos permite ver que el cuerpo queda al estudio de las ciencias biológicas y la mete a merced de la filosofía. Puesto que, según Descartes, tanto uno como el otro coexisten en planos ontológicos distintos que permiten sus interacciones. Sin embargo, no hay que olvidar que el cuerpo es solo un instrumento de la razón, puesto que el pensamiento es enteramente independiente del cuerpo.

A su vez, en el texto *El Tratado del hombre*, Descartes se ocupa del cuerpo humano partiendo de la hipótesis de que “no es más que una estatua o máquina de tierra” (Robinet, 2024, p. 11). El cuerpo es una propiedad del yo, es una máquina que está compuesto por partes capaces de moverse por sí mismas dentro del todo compuesto. Sin embargo, estos movimientos no son completamente autónomos, sino que provienen de una causa externa. Los movimientos o funciones le dan al alma, es decir, a la razón, la posibilidad de ejercerse. De ahí que nuestras representaciones sean la imagen de las ideas puras del entendimiento.

Es relevante preguntar, ¿qué pasa con la facultad de sentir y pensar? ¿Una pertenece a lo corpóreo y la otra a lo mental? Descartes (1990) nos dice que:

No creía de ningún modo que debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí potencia de moverse, de sentir y de pensar, por el contrario, me sorprendía de ver que semejantes facultades se encontraran en algunos cuerpos. (p. 226)

De acuerdo con Descartes, a los hombres se les ha dotado tanto la facultad de imaginar como la de sentir del mismo modo que la de pensar. Es por ello que son facultades activas no corpóreas. El yo es un idea clara y distinta de nosotros mismos, al decir: “soy una cosa que piensa”, se dice soy entendimiento y, por tanto, no pertenece a la categoría de lo extenso, este puede existir sin el cuerpo. Es la premisa de la certeza indudable, puesto que es certero que

algo ocurre en el espíritu. Decir que se imagina, piensa o quiere es lo mismo que decir que se piensa. Incluso de manera un poco extrema, Descartes niega reconocerse como aquel ajuste de miembros, es decir, como aquello que se denomina como cuerpo humano.

Tratar el cuerpo únicamente como un conjunto de órganos y huesos, en términos biológicos y fisiológicos, trae consigo varios problemas. En primer lugar, que el cuerpo es tratado como un universal. Como si para cada sujeto fuera evidente que es solo pensamiento y que el cuerpo lo posee por extensión, es decir, que se puede prescindir de él sin que ello represente algún problema. Como bien menciona Unamuno (2017)

Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; no que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morir, para ser un mero pensador. (p. 57)

Así como el mismo Descartes propone que cada sujeto realice el proceso de crear un método para conducir mejor los juicios y por tanto el entendimiento, ¿no sería prudente también plantearse si se asume cada uno como “una cosa que piensa” o como solo “pensamiento puro”? Ya que tratar el cuerpo en términos mecanicistas es quedarse en el discurso moderno, según el cual, el cuerpo es un objeto alejado de nosotros. Dejarlo como objeto de estudio de las ciencias enfocadas solo en estructuras, compuestos, y funciones trae como consecuencia sesgos en el conocimiento de la vida personal, de salud o cultural de cada persona.

En segundo lugar, se hace presente el problema de que dicho cuerpo es y se comporta de la misma manera siempre, que posee las mismas cualidades en todos los casos. Al ser

comparado y tratado como una máquina, se asume que posee funciones y que, además, estas son siempre las mismas, como predeterminadas.

Se reduce el discurso del cuerpo a términos de longitud, ancho y altura, entre otras características que versan sobre el presupuesto del cuerpo como algo añadido. Como si las características y comportamientos del cuerpo fueran siempre generales e iguales sin importar el contexto en que sean tratados. No tiene en cuenta que el cuerpo no es algo enteramente fijo, sino que padece cambios en su estructura no solo por cuestiones biológicas o físicas, sino que en algunas ocasiones vienen dados por su contexto sociocultural, económico o político. Además de que dichos cambios no pasan desapercibidos, puesto que no son aislados a las vivencias o cotidianidad de las personas, por el contrario, en muchas ocasiones son de suma relevancia para el modo de vida que lleva a cabo cada individuo.

Y, por último -por lo menos para los fines de esta investigación- el modelo cartesiano deja fuera toda posibilidad de los actores en el proceso de corporalización. Es decir, como si al hablar del cuerpo de un “sujeto A” fuera lo mismo que hablar del cuerpo del “sujeto B”. Si bien es cierto que un medicamento puede ser de utilidad para aliviar el dolor de dos cuerpos que son totalmente distintos, gracias a que comparten ciertos rasgos, funciones y fisionomía, no es así en muchos casos. Además, hay que tener en cuenta del sesgo de género, como vimos en con las ilustraciones de Vesalio, el no conocer la estructura fisiológica del cuerpo de las mujeres, traía como consecuencias que estas padecieran enfermedades que no eran atendidas a tiempo.

Capítulo 3. -Cuerpos y sexualidad

En este capítulo se expone la propuesta del filósofo Merleau-Ponty como una nueva propuesta crítica al racionalismo de Descartes, conocida como la tercera vía ontológica, la cual nos da la posibilidad de hablar de cuerpo bajo el término de “cuerpo fenomenal” como aquel que no es únicamente su estructura o función sino como aquel que es una conciencia encaramada, que pasa de un “tengo cuerpo” al “soy cuerpo”. En segundo lugar, a partir de la filósofa Simone de Beauvoir, hacemos un análisis crítico de definir al cuerpo como un universal y con características inamovibles. Por último, proponemos el estudio del cuerpo como un plural, es decir, como un estudio de los distintos cuerpos, así como las problemáticas que implica en el estudio filosófico de los mismos.

3.1 La tercera vía ontológica

Para comenzar con los problemas previamente planteados es preciso decir que, al dualismo tan conocido de Descartes, no faltarán los desertores, y uno de los más críticos será el filósofo Merleau-Ponty (1908-1961), quien conciliando el idealismo con el empirismo traza lo que conocemos como la “tercera vía ontológica”. En un primer momento nos dice que:

La tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo al cuerpo como una suma de partes sin exterior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. (Merleau-Ponty, 1993, p. 214)

En suma, para Merleau-Ponty los conceptos de alma y cuerpo están dotados de distintos significados de acuerdo a los comportamientos de cada hombre y la sociedad de la que es

parte. Inclusive menciona que la libertad para hablar de dichos términos está, a su vez, condicionada por el mundo en que se vive o que se ha vivido.

Es por lo anterior que cuestiona la tradición según la cual el cuerpo es asumido como solo una construcción de átomos y moléculas, inclusive problematiza su estudio a partir de considerarlo meramente como un cadáver, máquina, u otro objeto de uso. De esta forma se pregunta si el cuerpo es solo objeto de estudio del biólogo, o si podemos dejarlo únicamente a la reducción de procesos fisiológicos y descripciones orgánicas como analizamos que era tratado y estudiado por el Renacimiento. Sus investigaciones muestran que el cuerpo del otro constituye una dificultad con respecto al pensamiento objetivo.

Ahora bien, para Merleau-Ponty (2024), durante mucho tiempo se ha tenido como idea omnipotente que la percepción es el comienzo de una ciencia que resulta todavía confusa y de la cual no hay que darle credibilidad alguna para la obtención del conocimiento. Es decir, que la relación de la percepción con la ciencia es todavía en términos de apariencia, dado que hasta este momento “Nuestra dignidad es remitirnos a la inteligencia, que es la única que nos descubrirá la verdad del mundo” (p. 16). Es por ello que resulta importante cuestionar los derechos de la ciencia al negar o excluir como ilusorias las búsquedas o resultados que no proviene de medidas, leyes o comparaciones.

Merleau-Ponty tematiza que, así como la psicología, también la filosofía debe de percatarse de que las relaciones con el espacio no son las de un sujeto desencarnado o puro pensamiento que se encuentra alejado del objeto por conocer, sino que se trata de una coexistencia en la que los habitantes de un espacio se relacionan con su medio de manera familiar. Esto se debe a que el contacto de nosotros mismos con nosotros y con otros se logra

a través de una cultura. De acuerdo con nuestro autor, todo lo exterior se encuentra accesible a nosotros por medio de nuestro cuerpo, el cual por medio de atributos humanos hace una especie de “mezcla” entre espíritu y cuerpo.

Es por lo antes expuesto que, en su lectura de Descartes, Merleau-Ponty da cuenta de la noción de dos tipos de cuerpo. Por un lado, el *cuerpo-objeto*, y por el otro, un *cuerpo-sujeto*. El primero es reducible a la *Res extensa*, como aquel que es movido por otro y que carece de entendimiento. El *cuerpo objeto* es estudiado por la anatomía y la fisiología, en términos de relaciones exteriores e interiores. Mientras que el segundo es el cuerpo que proviene de la cotidianidad, es un cuerpo propio que tiene conciencia de la unión entre cuerpo y alma, es más, cabe precisar que no hay como tal una unión, sino que ambos participan de lo mismo como comentamos con anterioridad.

El *cuerpo sujeto* es el centro de nuestra existencia, aquella que no separa el entendimiento o pensamiento de la percepción sensible. Como bien menciona Merleau-Ponty (2024):

Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla de nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos (p. 33).

Este cuerpo accede a la verdad de las cosas porque a su vez está plantado en ellas, siguiendo a Sartre, según el cual, la cualidad es reveladora del ser del objeto o cosa.

Por lo expuesto previamente es que para Merleau-Ponty el cuerpo es algo más un objeto que puede ser percibido por otro. El cuerpo es “El primer objeto cultural, aquél por el que todos existen” (Merleau-Ponty, 1993, p. 360). Al igual que Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, se sustituye la afirmación: “tengo cuerpo” por la de “soy cuerpo”, dado que la percepción de las cosas no carece de mérito alguno. La existencia o este “estar en el mundo” es anterior a la contraposición entre alma y cuerpo, es decir, es anterior a la contraposición entre lo psíquico y lo físico. Cabe mencionar que, por un lado, el cuerpo sí es un objeto en tanto que digo “mi cuerpo”, ya que es dicho en términos de propiedad: alguien posee y algo es poseído, sin embargo, no lo define de manera inamovible o estático, sino participativa, lo que posibilita el “soy cuerpo”.

Esta noción del cuerpo también podemos encontrarla con Paul Valéry, quien, en su Discurso a los cirujanos, escribe que

Cada uno llama a este objeto Mi Cuerpo; pero no le damos ningún nombre en nosotros mismos; es decir, en él. Hablamos de él a terceros como de una cosa que nos pertenece; pero, para nosotros, él no es de ninguna manera una cosa, y no pertenece a nosotros un poco menos de lo que nosotros le pertenecemos a él. (p. 85)

Para Valéry, el cuerpo se encuentra en una posición privilegiada, dado que nos encontramos con él a cada instante, incluso cuando el conocimiento que obtenemos de él pueda ser variable o sujeto a ilusiones, se encuentra siempre presente, como punto de asentimiento, distractor o discernimiento.

Regresando a Merleau-Ponty, este establece en su *Fenomenología de la percepción*, que mientras percibimos, incluso sin tener un tipo de conocimiento de las condiciones

orgánicas de nuestra percepción, tenemos consciencia de integrar otras “conciencias soñadoras y dispersas” como lo son la visión, el oído y el tacto que son anteriores y ajenas a la vida personal. Esto debido a que el “el cuerpo es nuestro medio general de tener mundo” (Reale y Antiseri, 1994, p. 545). Es gracias a esto que todo objeto natural se encuentra hecho de colores, cualidades táctiles o sonoras que le permiten entrar en contacto con nuestra vida.

El cuerpo no es un objeto cualquiera del mundo, es aquel que permite la comunicación entre nosotros y el mundo en el que estamos instalados. Merleau-Ponty (1993) indica que: “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural” (p. 360). Es así que el cuerpo es definido como horizonte de nuestra percepción. Además, el mundo percibido no es únicamente el mundo natural, sino que también refiere a los cuadros, la música, etc., es decir, el mundo cultural. No se trata de que mundo y cuerpo estén separados y se relacionen a partir de funciones mecánicas o físicas previamente establecidas, por el contrario, al tiempo que nos conocemos desde ser cuerpos, conocemos también el mundo y los otros cuerpos que también lo habitan.

Dado lo anterior, Merleau-Ponty habla del mundo de vida, como aquel en el que se relaciona mi cuerpo con otros cuerpos, lo que nos permite entender el *cuerpo-objeto*. La percepción tiene una dimensión activa en tanto que representa una apertura primordial al mundo de vida (al *Lebenswelt*). De igual manera, Merleau-Ponty (1993) menciona que: “Estoy arrojado en una naturaleza, y la naturaleza no aparece únicamente fuera de mí, [...] es visible en el centro de la subjetividad” (p. 358). La percepción no es -como hasta ahora era concebida también por el atomismo- el resultado casual de las sensaciones atómicas.

Es por lo antes expuesto que hace la diferencia entre la espacialidad del fenómeno puramente físico, es decir: que ocupa un lugar en un espacio objetivo, a la acción que refleja la propia espacialidad del hombre. Por un lado, el cuerpo es enteramente propio, lo más cercano y privado que tenemos, aquello que nos permite la individualidad, sin embargo, también es importante señalar que es aquello común a todos los hombres, tenemos un cuerpo que hace posible las vivencias interiores, así como las exteriores. En tanto que soy cuerpo convivo con otros cuerpos que poseen características, a su vez particulares. Se trata de un doble movimiento entre ser un cuerpo, que da cuenta de sí mismo, es decir, de sus movimientos, enfermedades, particularidades, etc., y ser un cuerpo para otros, que puede ser conocido, tocado, o estudiado por otros.

De acuerdo con Merleau-Ponty, el conocimiento versa sobre percepciones y no sobre sensaciones, ya que son estas últimas las que nos llegan como un todo. Es decir, que reconoce que no solo contamos con un mundo físico -del que somos parte como la tierra que está bajo nosotros- sino que también tenemos a nuestro alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, entre otros objetos, que tienen la marca de la acción humana a la que sirven.

El mundo del que somos parte es presentado como algo familiar y no como algo desconocido, en el vemos restos de nuestras propias acciones y decisiones, dado que las acciones de los demás están comprendidas a su vez por las nuestras. Ahora bien, la percepción que el otro tiene de nuestro cuerpo no nos reduce a objeto. Si bien es cierto que el cuerpo es presentado como un concepto a partir de las ciencias que lo estudian, también es importante destacar que el cuerpo es sujeto, ya que es nuestro modo de vida, es decir: nuestra realidad.

Lo previamente expuesto le permite a Merleau-Ponty (2024) decir que “los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: solo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen, a través de su cuerpo” (p. 51). Esto tampoco coloca al cuerpo como enteramente un objeto que está a disposición de otro, más bien refiere a un cuerpo que se encuentra animado y por tanto, que es recordado a partir de sus intenciones, características, figura moral, etc., dado que es parte de él también la cultura de la cual forma parte.

Las relaciones que el cuerpo logra establecer con el mundo y con las cosas en general, no vienen dadas por una estructura determinada, sino que surge al experimentar el mundo. No hay un pensamiento puro que reconozca y clasifique el mundo en percepciones fijas. Merleau-Ponty (1993) escribe que “la experiencia de cierto contexto cultural y de las conductas al mismo correspondientes; [...] concibo por analogía la especie de hombre que en ella vivió” (p. 360). Es en el objeto cultural que experimentamos la presencia del otro bajo un velo de anonimato. El cuerpo ya no es solo un conjunto de órganos representados en láminas para ser estudiado e interpretado como algo lejano a nosotros. Es menester comprender que el hombre está situado en el mundo, al tiempo que se conoce así mismo y a otros en el mundo.

El ser humano se encuentra en relación con el mundo en tanto que la percepción tiene cabida. Ahora bien ¿qué pasa cuando percibimos? ¿Evita Merleau-Ponty caer en otro dualismo? De acuerdo con el texto ya citado, la percepción se vuelve un captar el mundo ya estructurado de alguna manera, mientras que el hombre es concebido como un todo, por ser un *cuerpo-sujeto* que al tiempo manifiesta ya una subjetividad dado que da sentido -en el momento en que percibe- al mundo.

Adquirimos consciencia de nuestro cuerpo a través del mundo en el que estamos situados, a la vez que adquirimos consciencia del mundo por nuestro cuerpo. Como consecuencia, se nos presenta el concepto de *cuerpo fenomenal*: como aquella experiencia corporal vivida, es decir, vivimos en un cuerpo, lo cual implica experimentar la existencia de otros cuerpos, así como la vivencia de cambios en nuestro cuerpo, por ejemplo: el cambio de la salud a la enfermedad, de la fertilidad a la esterilidad, de la juventud a la vejez, entre otros.

Dado lo anterior, la propuesta de Merleau-Ponty respecto al cuerpo versa sobre dos conceptos que valen la pena destacar. En primer lugar, el *cuerpo objeto*: que refiere al cuerpo como objeto de estudio para ciencias como la anatomía o la biología, es decir, que habla de funciones y estructuras, de enfermedad y padecimientos, salud y composición, etc. Es el cuerpo de las investigaciones de Vesalio o Galeno. Y, por otro lado, el *cuerpo sujeto*: siendo aquel que designa el centro de nuestra existencia, es decir, nuestra posibilidad de sentir, percibir y ser en el mundo. En este segundo punto ya no hay un “mi cuerpo”, no se hace presente el sentido de propiedad, como tampoco la relación entre sujeto y objeto. Ahora queda reemplazada por la afirmación de “soy cuerpo”.

La corporalidad se encuentra ligada a la percepción de tal manera que el mundo cultural se presenta como una dimensión de la propia existencia. La subjetividad se encuentra “encarnada” en tanto que está en el cuerpo y al mismo tiempo habita un mundo. En efecto, “Mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 362). Se trata de una coexistencia entre el cuerpo que tenemos y el cuerpo que somos. El *cuerpo fenomenal* está relacionado con la experiencia intersubjetiva al tiempo que se relaciona con otros cuerpos. Dicho de otra manera, el cuerpo se encuentra en el ámbito de lo privado, así como en el público. En este sentido, el mundo hace posible que

los cuerpos interactúen entre sí, y también, son los cuerpos los que posibilitan a su vez el mundo.

Como consecuencia, conozco al otro “a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen, a través de su cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 48). Vemos al otro a partir de su cuerpo mientras que nosotros mismos habitamos nuestro propio cuerpo. Sin embargo, no es el esquema de la modernidad de la relación entre sujeto-objeto. El cuerpo del otro que se nos presenta, no es un objeto dentro de nuestra percepción ni viceversa o por lo menos la percepción no se queda únicamente en este movimiento. El cuerpo es un punto de referencia que hace alusión a otros cuerpos y el mundo. El *cogito* o pensamiento se encuentra incorporado con la experiencia sensorial.

En este sentido nuestro cuerpo dota de significación a las cosas que nos rodean, desde una intencionalidad corporal, de igual manera en nuestro horizonte de percepción está manifiesto el esfuerzo corporal de acercamiento o distancia con él. Así lo expone nuestro autor: “El cuerpo no es ya un simple fragmento del mundo, sino el lugar de cierta elaboración y como de cierta <<visión>> del mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 365). El mundo cultural hace posible que el otro se presente de manera particular. Al decir que somos seres encarnados es admitir que somos cuerpo y no es éste algo añadido por extensión ni algo de que lo que habría que prescindir. El hablar de cuerpo no debería implicar un alejamiento.

De este modo, para Merleau-Ponty (1993) hay dos tipos de ser en un primer momento: “el ser en sí que es el de los objetos expuestos en el espacio, y el ser para sí, que es el de la consciencia” (p. 361). El último es el que hace posible la relación con los otros cuerpos, puesto que se tiene consciencia de la presencia del otro. Es decir, el reconocimiento de la

alteridad. El *ser-para-sí* que en Sartre será consciencia que da cuenta de sí misma, en nuestro filósofo será la relación entre la consciencia y el cuerpo. Un cuerpo que es para otros, en tanto que es percibido por esa alteridad, al tiempo que es un cuerpo para la consciencia misma.

Merleau-Ponty establece un nuevo modo de entender el *cogito* -entendido como el pienso, entonces existo de Descartes- ahora como la temporalidad de la existencia. Es decir, que el hombre reconoce y descubre el *cogito* como el contacto del propio ser con el ser del mundo. Se trata de “una consciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de localidad” (Merleau-Ponty, 1993, p. 364).

De este modo se reconoce la corporalidad de la consciencia y la intencionalidad corporal. El hombre no es un pensamiento que se encuentre unido a un cuerpo, no es un pensamiento encarnado, sino que se trata de un intercambio de relaciones entre lo psíquico y lo fisiológico. Nuestro cuerpo dota de significación a los objetos con base a la propia intencionalidad encarnada, en tanto que en nuestro horizonte de percepción se encuentra incluido el esfuerzo corporal de relacionarnos con el objeto, rompiendo con el dualismo heredado de la modernidad.

Para Merleau-Ponty (1998) “[...] lo fisiológico y lo psíquico reintegrados a la existencia humano como *ser-en-el-mundo* no se distingue ya como el orden de lo *en-sí* y el orden del *para-sí*; están ambos orientados hacia un polo intencional o hacia el mundo” (p. 103). El *cogito* implica la relación con los otros cuerpos, no es una actividad individual, no somos solo pensamiento que se afirma a sí mismo, puesto que la percepción requiere de la

participación del cuerpo a su vez que la de la consciencia, sin priorizar de manera tajante a uno u otro.

3.2 Problema de lo universal

Ahora es preciso abordar la tercera problemática que contiene el sesgo de género con respecto al cuerpo, el cual antes de tematizar será preciso hacer algunas acotaciones conceptuales. Para ello vale la pena preguntarnos: ¿por qué el tema de la sexualidad se hace presente en los discursos del cuerpo?, ¿la filosofía tendría que ocuparse del estudio de la diferencia sexual?, es más, tendríamos que preguntarnos ¿hay una diferencia sexual en los discursos del cuerpo dentro de la historia de la filosofía occidental? Como vimos con anterioridad, cuando Platón o Aristóteles hablaban del cuerpo se referían concretamente al cuerpo del hombre y cuando tematizaban el cuerpo de la mujer, sus discursos versaban sobre un cuerpo que requería ser dominado, controlado, y cuya función es la de servir para procrear y poco más. De igual manera, con Vesalio, los registros y el acceso que tienen al estudio del cuerpo de la mujer es poco, sus enfermedades y composición no son de interés para el estudioso del Renacimiento.

La presente investigación ha tenido como objetivo mostrar las consecuencias socioculturales y filosóficas con respecto al poco estudio e interés de los cuerpos que no son masculinos, más allá de la crítica que se le pudiera hacer a textos de filósofos antiguos, no se pretende que sea bajo una lupa de conocimientos actuales, ni un desprecio con discursos contemporáneos sino una crítica que permita aproximarnos a nuevas investigaciones que no contengan dichos sesgos. Además, busca no perder de la mira la importancia de mantener a la filosofía en relación con otras áreas del conocimiento, que sus intereses y cuestionamientos sigan siendo multidisciplinarios para que no se quede enclaustrada en únicamente la historia de la filosofía sin nuevas preguntas que abordar.

Es por lo anterior que surgen nuevas preocupaciones a partir de investigaciones “clásicas”, por ejemplo, sobre la base de clasificaciones genéricas es que se conforma la identidad de los sujetos. Las referencias, contenidos y elementos como la raza, el género, la clase o la política son organizados de tal manera que resultan relevantes para su construcción. Un claro ejemplo es el que menciona Violi (2002):

cuando se piensa o habla de <<hombre>> (varón) se le concibe según rasgos generales de la especie (definición por género próximo), mientras que a las mujeres se les concibe según sus rasgos particulares sexuales o psicosociales (definición por diferencia específica). (p. 137)

Podemos notar que la identidad de las mujeres no es la excepción y es por ello que se construyen características socioculturales y corporales de manera real y simbólica que determinan su experiencia en particular. Por ello resulta importante destacar la relación que tiene la sexualidad con la corporalidad, ya que mientras un sexo es definido como género universal o próximo, el otro, queda en un segundo plano, desde el ser nombrado, hasta ser especificado para que no se confunda con el primero que es universal.

Si bien es cierto que el concepto de diferencia sexual es un término que no existe en los textos aristotélicos, de Vesalio o en Descartes, resulta relevante hacer un abordaje crítico que cuestione como se construyen los discursos en torno al cuerpo dentro de la historia de la filosofía occidental, dado que resultan vigentes de manera contemporánea y que tienen relación con otras áreas del conocimiento que constituyen a su vez, el ser completo del sujeto que está dentro de dichos discursos, ya que el lenguaje, entendido como el sistema que refleja la realidad social, es aquel que crea, transforma y produce dichos discursos que van más allá de lo subjetivo y el cual no está aislado de su propio contexto sociocultural.

En primer lugar y para seguir con Merleau-Ponty (1998), este nos dice que:

Entre sexualidad y la existencia se da una osmosis, es decir, si la existencia se difunde en la sexualidad, la sexualidad recíprocamente, se difunde en la existencia, de modo que es imposible asignar, en una decisión o una acción dada, la parte de la motivación sexual y la de las demás motivaciones, imposible caracterizar una decisión o un acto como <<sexual>> o <<no sexual>> (p. 197)

De este modo, nos dice que la sexualidad está relacionada con todo el ser cognoscente, es decir, con la percepción, la motricidad, y la representación. La sexualidad es coextensiva a la existencia puesto que se encuentra presente en la vida de todos los hombres como una atmósfera de la cual no queda exenta ningún sujeto, aunque se experimente de distintas maneras.

Por su lado, de acuerdo con Le Breton (2002) “[...] el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro” (p.45). Lo cual va muy acorde a la diferencia entre el *ser- para- sí* y el *ser- para -otro* que tematizamos con anterioridad. El ser y reconocernos como cuerpo nos permite diferenciarnos de otros cuerpos, así como también nos posibilita tener vivencias que construyen nuestra manera de ver y actuar en el mundo. No es que el cuerpo sea algo alejado de nosotros, sino que es aquello que nos permite relacionarnos con los otros y con el mundo en general, buscamos conocerlo al tiempo que nos conocemos a nosotros mismos, dado que el conocimiento del cuerpo no nos es algo ajeno, por el contrario, debiera ser de lo más importante de conocer en tanto que somos una consciencia encarnada. Una que no puede prescindir del cuerpo para la obtención del conocimiento.

Como también menciona Hierro (2020) “El cuerpo que existe en el espacio y en el tiempo es el mismo cuerpo vivido por la persona: toda la existencia, se halla pues mediatizada por su afectividad” (p. 30). El cuerpo se ve afectado por la cultura y la sociedad de la que es parte, de ahí que su manera de hacer juicios, conclusiones y maneras de estar en el mundo, también se vean afectadas, o influenciadas. Nuestro cuerpo no se encuentra como una identidad aislada sino participativa y activa en todo momento. Nuestras percepciones del mundo están siempre presentes e intentar ignorarlas o despreciarlas nos colocaría en una desventaja con nosotros mismos y el conocimiento que podemos adquirir.

Por ejemplo, basta con gozar de salud o padecer alguna enfermedad para que la percepción que tenemos del mundo se vea modificada. No es que seamos puro pensamiento, como mencionaba Descartes, tampoco es que éste se encuentre meramente encarnado en un cuerpo, sino que coexisten y de esa manera conocemos el mundo. Si bien es cierto que nuestro cuerpo cumple con características que a su vez comparte de manera universal con otros, no hay que olvidar que también goza de sus propias particularidades, las cuales le permiten al cuerpo dotarse de significados socioculturales y presentarse como tal frente a otros cuerpos para no encerrarse en discursos biológicos o fisiológicos que lo conviertan en solo un objeto de estudio sin un rostro o característica humana que le permita diferenciarse de otros objetos. Dado que lo que le ocurre al cuerpo, así como en el cuerpo, nos afecta y no podemos pasarlo de largo.

Dichas particularidades no deberían de pasar desapercibidas en las vivencias que tenemos o en el modo en el que experimentamos el mundo, así como las relaciones que establecemos con otros cuerpos, es decir, con otras subjetividades, ya que pasarlas por alto sería negarnos como cuerpo que es natural, mortal y cambiante. Además, pasaríamos por alto

que es el cuerpo el que nos permite comunicarnos con otros gracias al lenguaje que éste ha construido con otros cuerpos, ya que, si fuéramos solo pensamiento, traería consigo problemas dentro de la filosofía del lenguaje, por dar un ejemplo.

En preciso aclarar que Merleau-Ponty no hace una diferencia de sexualidad entre hombres y mujeres, sino que en sus textos menciona de manera genérica al “hombre” u “hombres” para hacer referencia a los géneros masculino y femenino, salvo algunas cuantas excepciones, ocupa el término “hombre” de manera genérica. Esto nos resulta problemático puesto que a pesar de las similitudes que hay entre los cuerpos, no hay que pasar por alto las diferencias, que van desde lo biológico; como la menstruación -atribuido solo a los cuerpos femeninos-, hasta lo social, como aquellos roles sociales que adoptan las personas de acuerdo al cuerpo que son y la sociedad a la que pertenecen. Nuevamente es un alejamiento a la concepción del pensamiento como algo puro e incorpóreo que actúa siempre de la misma manera sin importar el cuerpo al que esté unido. Es más, la concepción de un pensamiento “unido” a un cuerpo continúa siendo un discurso dualista en el que uno persiste y pondera sin el otro.

3.3 Diferencias entre los cuerpos

Dado lo anterior, es necesario partir de la siguiente manera, de acuerdo con Gómez Suárez (2009), todas las sociedades producen discursos ideológicos y culturales que “retratan la visión del mundo, cuya finalidad es dotar de sentido a los acontecimientos y hechos sociales” (p. 676) lo que nos permite crear una cosmovisión propia de nuestra identidad y, por tanto, de nuestros cuerpos. Además, como vimos con anterioridad, la vida anímica y espiritual son necesarias para hablar de nuestra existencia. Vivir es una experiencia de la existencia que se encuentra encarnada, es decir, se trata de un cuerpo que está situado en un determinado lugar,

que cambia y se modifica con el paso del tiempo, que nace y perece, y que lo constituye el mundo en el que está situado, que enferma o goza de salud, que se relaciona con otros y a partir de otros. Que se conoce al tiempo que conoce el mundo. En conclusión, el cuerpo es, entonces, un elemento de relación.

Para comenzar y como bien menciona Simone de Beauvoir (1908-1986), resulta paradójico que las mujeres siendo seres humanos con derechos, sean consideradas por la cultura y reafirmadas por la sociedad como “la Otra”, que es diferente al varón. El hombre se dice y trata como sujeto, es su cualidad principal. Se perpetua aquella idea hegeliana según la cual el hombre adquiere su dignidad cuando trasciende a lo universal. Sin embargo, pronto se da cuenta de que no ocurre de igual modo en la afirmación de las mujeres, dado que estas no tienen la cualidad de reafirmarse como sujeto sino que permanecen en un estado de inmanencia en calidad de objetos.

A pesar de que podemos notar los cambios en los discursos que versan en torno al cuerpo, vemos que cuándo se habla de una diferencia entre el cuerpo masculino, entendido como aquel que tiene un pene, con respecto al cuerpo femenino, entendido, a su vez, por aquel que tiene una vulva, el discurso de éste último no ha cambiado demasiado como expondremos a continuación.

La mujer es definida como “lo Otro” desde una división dualista en la que un sujeto está contrapuesto a otro que es tratado como primario y universal. Beauvoir menciona que el hombre capta el mundo con el signo de una dualidad con respecto a la mujer, la cual, en un primer momento, no es una dualidad enteramente sexual. No obstante, la mujer al ser natural y físicamente distinta del hombre, ésta es calificada como lo absolutamente Otro, como lo

desconocido y diferente que tiene como característica particularidades que la mantendrán en ese estado privativo sin la posibilidad de trascender a la universalidad.

Es por ello que Beauvoir expone que: “En la medida en que la mujer es considerada como lo Otro absoluto, [...] como lo inesencial, resulta imposible considerarla como otro sujeto” (2022, p. 71). Por lo tanto, la mujer no se define como sujeto ni es tratada como tal dentro de la sociedad que está hecha a partir y bajo la mirada masculina, la cual no solo es perpetuada por los hombres, sino también asimilada y llevada a cabo por las mujeres. Que las mujeres sean tratadas bajo dicha mirada se debe a un trabajo colectivo que implica negociaciones sociales que no siempre son habladas, sino que se forman por costumbre para lo que se considera el correcto funcionamiento de una sociedad que responde a su vez a necesidades específicas, ya sean educativas, económicas, etc.

A partir de la lectura de Hegel, Sartre y Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir da cuenta de que el ser se divide en tres modos: el primero es el *ser-en-sí*, que como vimos con Merleau-Ponty, son los objetos o cosas que ocupan un espacio en el mundo. El segundo es el *ser-para-sí*, que se define como la consciencia de aquel que se percibe a sí mismo. O por decirlo de otra manera, es el hombre que se afirma a sí mismo. Ahora bien, el tercero es el *ser-para-otros*, definido como aquel modo en el que somos percibidos por otros, es decir, nos volvemos objeto para la percepción del otro. Sin embargo, en este último modo el sujeto no es enteramente un objeto, no pierde su individualidad ni su subjetividad que lo hace ser consciencia de sí mismo.

No obstante, Beauvoir hace saber que este último modo de ser es característico de la condición femenina. Es en la situación de la mujer en el cual queda expuesto de mejor manera el *ser-para-otros*, dado que las mujeres son siempre medidas, definidas y tratadas a partir de

sus relaciones con los hombres. Por ejemplo, el dirigirse a las mujeres con el prefijo “de”: “la esposa de”, “la hija de”, “la novia de”, como si se tratara de un objeto cualquiera que puede ser adquirido y asignado a otro. Mientras que para los hombres este modo de ser es transitorio en tanto es percibido por otro e inmediatamente se reafirma y asume como enteramente otro para sí mismo, pareciera que para la mujer es determinante a su vida, como si el *ser-para-otros* fuera su modo de ser por excelencia y del cual no es conveniente que salga.

¿En qué consiste este *ser-para-otros*? De acuerdo con Beauvoir este *ser-para-otros* es la condición femenina que coloca a la mujer con la cualidad de lo Otro, dado que se encuentra integrada en una colectividad que la ocupa en una posición subordinada a otro, que en este caso es el varón. Es por ello que se manifiesta a través de una situación de inferioridad, control y uso. De acuerdo con Graciela Hierro (2020) las mujeres “tienen como cualquier humano la posibilidad ontológica de trascendencia, y se descubre y elige en un mundo donde los hombres le imponen una forma de asumir su propia vida” (p.17). Los hombres se presentan como la consciencia que tiene la posibilidad de trascendencia, ya que son continuamente un *ser-para-sí*, y bajo esta mirada las mujeres permanecen en una inmanencia que les impide alcanzar la categoría de humana. Así como en la antigua Grecia no alcanzaban del todo la categoría de ciudadana, en el siglo XX todavía se pone en entre dicho su capacidad de *ser-para-sí* mismas, es así que éstas no son afirmadas como sujeto.

Ahora bien, es preciso señalar que el cuerpo para Beauvoir, igual que para Merleau-Ponty, no es una conciencia separada del mundo, sino que es un cuerpo que vive y se desarrolla con el mundo. Afirma que (2022) “La presencia en el mundo implica rigurosamente la posición de un cuerpo que sea, a la vez, una cosa del mundo y un punto de

vista sobre el mundo” (40). El cuerpo es nuestra captación del mundo, es decir que, nuestra historia cultural, así como la historia individual es la que hace posible que se creen significados y símbolos, lo que posibilita que surjan ciertos discursos sobre los cuerpos, a veces con características que benefician más a unos que a otros como veremos a continuación.

De lo anterior nace que defina al hombre como más que una especie natural, como una idea histórica. El cuerpo es definido entonces como una situación. Asimismo, propone que la mujer deba de definirse como devenir en tanto sus posibilidades y no como algo previamente establecido e inmutable. Los discursos pueden ser transformados por la misma sociedad, puesto que dependen de la cultura y los individuos que los constituyen. Por ejemplo, los roles sexuales son determinados por códigos y acuerdos sociales que pueden ir desde el ámbito familiar hasta el ámbito político, cultural o educativo, es decir, que dichos roles responden a la conducta establecida por dicha sociedad de manera cultural y no natural.

Es por lo anterior que Simone de Beauvoir, hace notar que la mujer es como el hombre, es decir, un ser humano, sin embargo, esta afirmación le resulta abstracta y problemática. Por ello es que en *El segundo sexo* se pregunta: ¿qué es una mujer? A lo que responde (2022): “Si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar: <<soy una mujer>>; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones” (p. 17). El hombre por su parte es lo definido de manera positiva y neutra. Mientras que la mujer en un primer momento, es definida como lo Otro, es decir, como todo aquello que el hombre no es. Es así que se dice en términos negativos: “no es masculina, no tiene pene, no, etc.”. Como si careciera de aquello que le da universalidad a lo Uno, al hombre. Esto resulta

problemático, dado que tanto hombre como mujer son su cuerpo, sin embargo, pronto se da cuenta de que el cuerpo de la mujer es algo distinto de ella misma.

De acuerdo con su pensamiento, “La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él” (Beauvoir, 2022, p. 18). Mientras el hombre es representado como la humanidad, es decir, como lo que es universal y absoluto, la mujer, por su lado es lo añadido a él. Como si ésta fuese una especie distinta de la humanidad. El ser de la mujer es principalmente su *ser-para-los-otros*, es el factor esencial de su experiencia concreta. El hombre no se dice a sí mismo hombre en términos de género, puesto que al ser universal se presuponen las características positivas: es inteligente, prudente, fuerte, etc. Mientras que la mujer es definida como un ser sexuado antes que cualquier otra cosa. Como vimos anteriormente con Vesalio, la mujer es vista y tratada como un útero, como algo que está al servicio de otros.

Simone de Beauvoir (2022) nos dice que la mujer “todavía sueña a través de los sueños de los hombres” (p. 142), debido a que se le coloca socialmente en un *status quo*, un estado de inmanencia en el cual es definida como algo determinante. De ahí que hable del *eterno femenino*, como el conjunto de aquellas características que se les atribuyen a las mujeres de manera social y cultural y que en su mayoría vienen de características biológicas y fisiológicas. Por ejemplo, el establecer que la sexualidad para los hombres sea en un ámbito de placer y gozo, mientras que en la mujer es vista para la procreación, mientras que el placer queda prohibido.

Sin embargo, es importante señalar que este *estatus quo* es a veces elegible por las mujeres, así lo puntualiza Beauvoir (2022) cuando dice que: “la mujer burguesa se atiene a sus cadenas, porque se atiene a sus privilegios de clase” (p. 103). Ciertas mujeres deciden

permanecer en la condición inmanente de *ser para otros* porque ello les permite conservar, a su vez, ciertos privilegios dentro de la sociedad de la cual son parte, con vistas a beneficios particulares. Esto sitúa a las mujeres en general, en una posición social de desventaja, por ejemplo, con respecto al acceso a espacios culturales, así como a los espacios políticos-económicos. Que las mujeres de la clase social alta elijan la condición de ser para otros, es porque desde un privilegio social tienen la posibilidad incluso de elegir, además, ignoran otras clases de ser para los otros o violencias que atraviesan otras mujeres, ya sea por clase social, raza, orientación, etc.

Es por lo previamente expuesto que ubica dos papeles generales que ocupan las mujeres, por un lado: el papel de madre que es el rol de las mujeres decentes, el cual adoptan para no perder los privilegios que la mirada masculina les asigna. El segundo: es el de las prostitutas o mujeres indecentes, el cual trae consigo un trato preferente por el placer que brinda. Notando que ambos casos tienen en común el *ser-para-otros*. Cabe destacar que estas condiciones que apunta Beauvoir son pensadas de igual manera para la mujer blanca francesa, ignorando las posibilidades de condiciones violentas que atraviesan otras mujeres, dado que dentro de su contexto histórico está surgiendo lo que conocemos como la segunda ola del feminismo, la cual se piensa al cuerpo de la mujer como solo atravesado por cuestionamientos de género.

De manera contraria, el hombre al ser tratado en los discursos como lo positivo y neutro, goza de mayor estudio en las ciencias fisicoquímicas, así como en las sociales. Por ejemplo, a partir de su fisionomía es que se crean los discursos y representaciones biológicas cuyo estudio se da de manera universal. Por ejemplo, al acudir al médico, son las ilustraciones de esqueletos masculinos los que predominan. Incluso la prevención de ciertas infecciones o

enfermedades es a partir de estudios basados, en su mayoría, de cuerpos masculinos. Además, como ya se acercaba en las ilustraciones de Vesalio, las enfermedades que son exclusivas de los cuerpos femeninos, hasta ahora son igualmente poco conocidas, estudiadas o prevenidas, debido a que no se les da el mismo grado de importancia.

Sin embargo, aún con lo anterior, es importante señalar que Beauvoir (2018) afirma que lo biológico tiene mayor peso en las definiciones y construcciones que rodean el concepto de “cuerpo” cuando se habla de la mujer, y que no ocurre del mismo modo con los hombres. Así lo expone cuando dice que:

La mujer tiene ovarios, útero, son condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se suele decir que piensa con las glándulas. El hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos. Percibe su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, que cree aprehender en su objetividad (p. 36).

En la mujer lo biológico determina su manera de ser tratada en la sociedad y de ser definida en términos científicos, fisiológicos y culturales. Sus características corporales son tratadas como un obstáculo o prisión que la condiciona a no ser un hombre, a no ser una subjetividad por sí misma, es decir, a no ser autónoma. Caso contrario sucede con los hombres, en los cuales la función reproductora tiene menor relevancia en los discursos socioculturales.

Por un lado, los cuerpos femeninos son menos estudiados que los cuerpos masculinos, dado que estos últimos son tomados como lo universal para la creación de conocimiento. Mientras que, por otro lado, las características biológicas y fisiológicas de los cuerpos femeninos son tomados como determinantes en la construcción del individuo llamado mujer,

característica que no ocurre del mismo modo en el individuo hombre. A este suceso Hierro lo llamará “cultura masculina” dado que es el resultado de negar a las mujeres el acceso a la creación de discursos, es decir, la creación de una cultura que vaya más allá de sus cualidades y características corporales para beneficios que sean por otros y no para sí mismas.

De igual manera, Beauvoir menciona que biológicamente podemos identificar dos rasgos esenciales que caracterizan las vivencias de las mujeres, ya que “su aprehensión del mundo es menos amplia que la del hombre, está más estrechamente esclavizada a la especie” (p. 53). O son tratadas como procreadoras o como objeto que brinda placer a otro. No obstante, estos hechos son tomados como determinantes en la sociedad y de acuerdo a ciertos discursos políticos y económicos. Es así que la mujer se encuentra sujeta al hombre u hombres, puesto que puede ser al padre, el esposo o el hermano, según el contexto, en términos económicos, intelectuales y sociales.

Asimismo, Beauvoir (2018) se pregunta: “¿La mujer? Es muy sencillo, dicen los amantes de las fórmulas sencillas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta esta palabra para definirla” (p. 48). Dando a notar que no solo la mujer se encuentra reducida a su naturaleza, sino que esa reducción es peyorativa, ya que posiciona a la mujer a definiciones limitantes que están enfocadas únicamente en su sexo y como si la naturaleza fuera determinante y universal. Lo que provoca que no exista una trascendencia para la mujer, dado que es tratada desde una inmanencia, como habíamos mencionado con anterioridad, desde un cuerpo que está hecho para la reproducción o para brindar placer. Beauvoir señala que aún es vigente el discurso aristotélico según el cual el hombre es principio activo, mientras que la mujer es principio pasivo.

Por ello es preciso preguntarnos, ¿la percepción del mundo es igual desde un cuerpo masculino que desde un cuerpo femenino? De acuerdo con Simone de Beauvoir, la respuesta es no, ya que, si bien ambos géneros son cuerpo, el cuerpo de la mujer es algo distinto que ella misma. ¿por qué algo distinto? Aquí se hace presente el tema de la procreación, y es que “La mujer experimenta la alienación más profunda cuando el huevo fecundado desciende al útero y allí se desarrolla” (Beauvoir, 2002, p. 40). El cuerpo de la mujer deja de ser solo ella misma y se vuelve un objeto de uso por otro en términos biológicos, psíquicos y sociales. En la gestación la mujer no obtiene beneficio alguno como individualidad y, sin embargo, si se le exigen sacrificios con vistas a los beneficios de otro.

Como bien ejemplifica Fernández Guerrero (2010) “[...] la mujer gestante percibe los cambios de su cuerpo como algo propio, porque sucede en su interior, pero también como algo ajeno, porque sabe que estos cambios son causados por la presencia de otro ser en sus entrañas” (p. 249). Es así que las mujeres viven dos discursos del cuerpo durante la gestación, el primero como algo que es ajeno y objeto para uso y beneficio de otro. Y el segundo como cuerpo encarnado que experimenta cambios que ninguna otra enfermedad o condición natural le hará sentir. De igual manera, ocurre para el feto, ya que experimenta el cuerpo de la madre como propio, puesto que se sirve de él, a la vez que éste es su primer exterior, que es completamente otro diferente de él.

Además, cabe señalar que los síntomas durante la procreación como los vómitos o la falta de apetito son una especie de “rebelión del organismo contra la especie que toma posesión de él” (Beauvoir, 2018, p. 67) se trata de una respuesta del organismo, desde su sistema nervioso y digestivo ante los cambios de algo que antes no estaba ahí y que ahora ocupa un espacio y una atención de otra índole, que no es meramente anímica sino también

psicológica. Por ello es importante señalar que el parto por sí mismo es doloroso y además peligroso para la mujer, si bien es beneficioso para la preservación de la especie, es importante no olvidar que es complicado para el cuerpo que lo padece, dado que la mujer se coloca al servicio de otro y esta posición no se agota en el embarazo. Aunque actualmente existan prácticas médicas que pueden hacer más llevadero el embarazo, no por ello se elimina por completo el riesgo que corre quien se encuentra en labor de parto, dado que sigue siendo una subjetividad mortal y cambiante. El seguir al servicio del otro será vigente todavía en la lactancia y más adelante en la educación y formación social y cultural del sujeto, lo que conduce a la mujer a una servidumbre agotadora y en muchas ocasiones, permanente.

Como pasaba en la antigua Grecia, se requieren ciudadanos y por ello el cuerpo de la mujer resulta útil, su cuerpo es tratado como objeto para un beneficio social. Los derechos a la salud, que incluyen a su vez, los derechos sexuales o mentales, quedan de lado, gracias a que las mujeres no entran en su totalidad, en el concepto de humanidad. Las mujeres no gozan de un individualismo, dado que permanecen abiertas en el ámbito del descubrimiento y el de la consolidación, es decir, abiertas para brindar al otro afecto o erotismo.

Es por lo anterior que la sexualidad de la mujer se encuentra justificada únicamente por la procreación, es decir, que es aceptada para beneficio de la familia y del estado, o en algunos casos, de la iglesia. Además, da cuenta de que algunas mujeres aceptan este papel de “lo Otro” a modo de complicidad para no renunciar a las ventajas que dicha posición conlleva como trato preferencia, a comparación de las mujeres que deciden no ser madres y que son juzgadas dentro de la sociedad.

Hasta el siglo XX el cuerpo femenino sigue definiéndose a partir de la comparación con el cuerpo masculino de manera negativa, como pasaba con las ilustraciones y

definiciones de Vesalio. Por ejemplo, decir que “el hombre posee un pene, mientras que la mujer no lo posee”. Nos permite vislumbrar que se presupone que la mujer carece de pene, como si este le hiciera falta. Añadido a esto, las mujeres se siguen definiendo a partir de su relación con los hombres. Esto se debe a que, como bien menciona Rosario Castellanos (2023):

El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a su facultad de residir en el mundo de la cultura y de aclimatarse en él (p. 83)

Esto se debe a que lo femenino, relacionado directamente con la mujer, con aquella que tiene vulva, es fundamentalmente un concepto negativo dentro de los discursos médicos y filosóficos occidentales. Se habla de que un cuerpo femenino es débil, incapaz, más enfermo, etc. La misma Beauvoir menciona que ha sido la civilización la que ha colocado a lo femenino como aquello que está entre el macho y lo castrado.

El discurso sobre el cuerpo de la mujer que hacia presente en el Renacimiento sigue siendo muy similar al discurso del siglo XX en occidente y parten desde concepciones biológicas, por ejemplo: que el esqueleto de la mujer es más frágil y por tanto ésta posee menos fuerza, es, por tanto, más débil. Sin embargo, dichas definiciones siempre son en comparación con el hombre, el cual, de acuerdo con Beauvoir, resulta naturalmente privilegiado y culturalmente enaltecido. Lo natural o biológico busca colocarse en una cierta supremacía que es aplicable a conveniencias socioculturales, por ejemplo, habría que preguntarnos si la gestación fuera característica de los hombres, ¿tendría mejores consideraciones en los discursos políticos y económicos?, ¿sería también otra característica de supremacía frente a los Otros?

Es por lo antes expuesto que, aunque las diferencias biológicas sean notorias entre el hombre y la mujer, estas no deben de ser determinantes. Siendo el cuerpo por el cual conocemos el mundo, debemos rechazar las definiciones según las cuales sean un destino petrificado para un sexo, puesto que lo biológico debe de ser redefinido por la cultura. Así lo menciona Beauvoir (2022), entre más se alejen las mujeres de los discursos determinantes y se afirmen como seres humanos cambiantes “más muere en ellas la maravillosa cualidad de lo Otro” (p. 142). Es la propuesta de una crítica hacia aquello que determinamos como propio de la mujer y como propio del hombre, y que son tomados como una esencialidad que no solo predomina, sino que en su universalidad desecha otro tipo de vivencias corporales para los sujetos de una sociedad que es a su vez cambiante.

Del mismo modo, la filósofa afirma que: “una sociedad no es una especie: en ella la especie se realiza como existencia; se trasciende hacia el mundo y hacia el futuro; sus costumbres no se deducen de la biología” (2018, p. 72). Los individuos que pertenecen a una sociedad son parte de una naturaleza, pero también parte de las propias tradiciones y costumbres de dicha sociedad como una segunda naturaleza. El sujeto dentro de ella se realiza como un cuerpo que no es meramente un cuerpo biológico y fisiológico, sino como uno que está ubicado en un contexto con leyes, modos de vida, características particulares, tabúes, enfermedades, preferencias, orientaciones, etc.

Una de las frases más críticas que tiene Beauvoir (2022) hacia el determinismo biológico y que ha sido constantemente citada es aquella que dice: “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto” (p. 207). Cabe señalar que no ignora las particularidades de cada cuerpo que son

fisiológicas y biológicas, las toma en cuenta para hablar de la gestación o de la menstruación, por dar un ejemplo, sin embargo, aboga reestablecer aquellas características que a partir de cualidades fisicoquímicas determinen el modo en que son definidos los sujetos dentro de una sociedad. Es una crítica a como son tratados en distintos ámbitos, como pueden ser el económico, cultural, educativo, etc.

Así como Beauvoir exige que las características biológicas no sean determinantes para el modo de vida de una persona, dado que la humanidad no es exclusivamente una especie animal sino una realidad histórica, también Le Breton (2002) nos señala que el cuerpo “es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma” (p. 13). Si bien nuestra concepción del cuerpo y concretamente del sexo es definida occidentalmente en términos anatomofisiológicos, estos no deberían ser determinantes en ningún sentido, puesto que dejan de lado los discursos sociales y culturales que hacen posible la constitución de una realidad simbólica del cuerpo y sus vivencias.

En relación con lo previamente expuesto, vemos que la sexualidad resulta relevante en los discursos médicos y filosóficos dado que construyen el modo de vida, los valores, experiencias y características que viven los sujetos que son parte de una determinada sociedad, la cual construye sus propios discursos que abarcan no solo aspectos culturales sino también económicos, científicos, etc. Como vimos con Beauvoir, de algún modo indirecto, la biología reproduce el discurso que desfavorece a las mujeres y enaltece a los hombres como una especie que es universal y absoluta, mientras que las mujeres quedan generalmente bajo la característica de procreadoras, acompañantes o añadidas a ese sujeto absoluto.

Es por ello que la propuesta en su libro de *El segundo sexo* es hacer una crítica a las circunstancias biológicas dentro de un contexto ontológico que también tenga en cuenta los

discursos de lo económico, lo social y lo psicológico. Es dejar atrás los discursos determinantes que traen consigo un destino preestablecido tanto para los hombres como para las mujeres, tematizando sobre todo la crítica al destino biológico de éstas últimas. Como bien lo expresa Hierro (2020) “el destino de las mujeres, se las reduce a un <<ser para los otros>>, impidiendo así la realización de su vocación ontológica humana del <<ser para sí>>” (p. 19). Dado que la humanidad es más que una especie animal, es decir, es una realidad histórica que se transforma y modifica de acuerdo a sus propios intereses culturales, resulta relevante criticar la mistificación que rodea conceptos como lo femenino, lo masculino, la mujer, el hombre, etc.

Capítulo 4. -Sistemas sexo-género

En las líneas anteriores se habla del cuerpo como algo añadido al alma o mente y como algo que el sujeto tiene que despreciar. De lo cual es preferible que se desprenda. Además, se retomaron discursos anteriores en los cuales se habla de cuerpo como si fuese algo universal, un entendido para todos que tiene características que aplican a todos los sujetos. Sin embargo, en el presente capítulo abordamos las implicaciones médicas, filosóficas y sociales que trae como consecuencia el estudiar al cuerpo con características cambiantes. Así mismo, se cuestionan las diferencias que existen entre los diferentes sexos, específicamente el binarismo característico de occidente. Lo anterior, posible gracias a la problematización de los sistemas sexo-género, desde el biomédico, hasta el mediterráneo, con el objetivo de realizar una comparativa y tematización de cómo son definidos y tratados dentro de la sociedad los distintos cuerpos, así como cuales son las características físicas, fisiológicas o anatómicas que provocan dichos tratos.

4.1 Diferencias entre los sexos

Es por lo anterior que resulta necesario distinguir y tematizar los conceptos de hombre y mujer en su relación con los conceptos de sexo y género, ya que hasta ahora hemos entendido lo femenino como propio de las mujeres, distinguidas como aquellas que tienen vulva, mientras que lo masculino es propio de los hombres, caracterizados como aquellos que tienen pene. Lo cual sigue perpetuando un binarismo en el cual existen solo dos sexos naturales que resultan inamovibles en tanto concepto y no se ponen en duda. Además, coloca a los cuerpos bajo una idea de lo cuantitativo, en donde la cantidad de neurotransmisores o de hormonas, define y determina la manera en que son tratados a niveles sociales y biomédicos, dado que

el presupuesto de la ciencia sigue basándose en lo biológico. Un ejemplo que trata de reivindicar esta visión, es la propuesta de Lu ciccia, quien se define a sí misma como materialista, pero no reductiva, dado que toma en cuenta la biología como necesaria para tener mente, un cuerpo en el cual se encuentre, sin embargo, esto no significa que la mente sea reducible a lo biológico. Así como el concepto de deseo, no debe de ser reducible a lo biológico, dado que implica otro tipo de prácticas socioculturales.

Sin embargo, podemos notar que el género femenino dentro de la cultura occidental está subordinado al género masculino por características que son ‘principalmente biológicas y fisiológicas, es decir, por las diferencias sexuales que se toman como determinantes a nivel social. Por ello, es oportuno preguntarnos, ¿de dónde vienen estas características al cuerpo femenino?, ¿por quienes son contruidos estos discursos?, ¿a partir de qué nociones llamamos algo propiamente femenino y algo propiamente masculino?, ¿las características de uno y otro vienen dados exclusivamente por particularidades corporales?, ¿qué consecuencias a nivel social traen dichos discursos?

Ahora bien, para abordar la diferencia sexual que nos es asignada desde el momento en que nacemos y nos coloca en un lugar específico dentro de la sociedad, resulta relevante mencionar en primera instancia la definición de sexo. De acuerdo con Lagarde (2023) “El sexo es el conjunto de características genotípicas y fenotípicas presentes en los sistemas, funciones y procesos de los cuerpos humanos” (p. 30). Estas características que son observables de acuerdo a la estructura fisiológica de cada sujeto muestran diferencias que resultan problemáticas no solo para la construcción de ciencia médica sino también para otras disciplinas como la antropología, la sociología y por supuesto, para la filosofía como veremos a continuación.

Añadido a lo anterior, de manera occidental se ha definido al sexo como al conjunto de características biológicas y fisiológicas, así como cromosómicas, gonadales, hormonales y anatómicas, es decir, como una condición orgánica que constituyen las categorías de hombre y mujer. Dejando de lado otros cuerpos que no quepan en el concepto hombre o mujer anatomofisiológicos previamente planteados. Esos cuerpos “diferentes” son catalogados como extraños, especiales o incluso monstruosos. Mientras que “los primeros”, son, a su vez, presentados como excluyentes entre sí. Aunque, para fines reproductivos, como complementarios entre sí. No obstante, dicha división dicotómica, basada en el dimorfismo sexual está fundamentada en la supuesta “complementariedad natural” de los sexos, en la cual uno está al servicio del otro de mayor modo para fines reproductivos de la especie.

La postura antes planteada nos deja vislumbrar lo que Hierro (2020) menciona como la falacia esencialista, según la cual “consiste en pensar que lo <<natural>>, surgido de la esencia humana es lo verdadero y corresponde a la actuación humana” (p. 64). Dejando de lado cualquier posibilidad de ser que venga “añadido a lo natural” o contrario a ello, incluso al mencionar algo como “lo contrario” se presupone una universalidad inamovible que presupone que aquello fuera de ella es particular, específico, poco deseable, etc. Esto se debe a una lectura evolutiva de lo que somos o lo que podemos llegar a ser, sustentada en una idea biológica exclusivamente reproductiva. La cual perpetua una noción de organismos no solo binarios en términos biológicos y fisiológicos, sino también como organismos bisociales, es decir, como una contraposición entre lo natural y lo cultural, lo que deja fuera toda posibilidad de corporización y reciprocidad con “otros cuerpos diferentes”.

Es así que construimos nuestra identidad social a base de características interiorizadas con respecto a lo que creemos le pertenece de manera exclusiva a uno u otro sexo. Además,

esta dicotomía no permea solo en los órganos sexuales, sino que lo extendemos a otros órganos como el cerebro, en muchas ocasiones para crear discursos que beneficien o perjudiquen a unos u otros cuerpos. Por ejemplo, asignar la fuerza física como atributo exclusivo de los hombres, o la pasividad de las mujeres, dado que coloca una motricidad limitada a partir de tratamientos o discursos biomédicos, o en algunos casos, en una triada de discursos entre el estado, la farmacéutica y lo universal, los cuales predisponen los órganos con ciertas cualidades sociales. Esta construcción a partir de diferencias sexuales son procesos históricos y sociales y no hechos naturales determinantes, dado que dicha diferencia no es meramente anatómica, así como su interpretación no se queda únicamente en el ámbito de las ciencias naturales como hemos visto hasta ahora, ya que de igual manera se agregan conceptos como razón o pasión a sexos determinados y con base en ello determinan sus modos de ser tratados o como se espera que se comporten. Como si se tratara de una especie de manual no escrito, con el cual se busca cumplir de manera exacta con comportamientos o características ya establecidas.

Otro ejemplo es aquel que busca mostrar una correspondencia biunívora entre los cerebros y la genitalidad, la cual, es complicada de sostener, dado que parte nuevamente de una unidad universal y estática, dado que “desde esta perspectiva se argumenta que esos roles explican la existencia de dos cerebros sexo-específicos con habilidades cognitivas-conductuales no vinculadas directamente con los roles en la reproducción” (2024, p. 35).

Es por lo antes expuesto que cada persona es constituida socialmente para identificarse de una u otra forma, generalmente, una en contraposición con la otra, ya que desde que nacemos “e incluso antes, la diferencia anatómica de nuestros órganos sexuales es percibida e interpretada socio-culturalmente de modo que se atribuye una significación

diferencial” (Moreno Calle, 2015) la cual determina nuestra subjetividad corporal, psicológica, económica y social. No obstante, esta diferenciación no es dada de manera causal o neutra, por el contrario, se coloca a un órgano sexual por encima del otro y a esa jerarquización la llamamos natural, dado que tiene características que resultan favorables de acuerdo a la sociedad a la que pertenecen dichas subjetividades, con fines sociales que a veces pueden estar atravesados por lo político, lo económico, lo cultural, etc.

A este suceso lo llamamos realidad social, dado que la constitución de un sexo y otro se da de manera social y se reafirma en ella misma, desde acuerdos individuales hasta colectivos. Por ejemplo, el reconocimiento de solo dos tipos de cuerpos como conocimiento universal que tiene como resultado un determinismo biologicista. Así lo expresa Lagarde (2023) cuando dice que:

Se reconocen dos tipos de cuerpos diferenciados, masculino y femenino, y sobre ellos se construyen dos modos de vida, dos tipos de sujetos de género- la mujer y el hombre-, y dos modos de ser y de existir, uno para las mujeres, otro para los hombres.
(p. 62)

Inclusive, desde esa realidad social es juzgado el comportamiento de los distintos sexos, se habla de su desempeño, cumplimiento o escases, comparándolo, a su vez, con una normatividad que es también construida por la misma sociedad. De este modo, los cuerpos tienen que cumplir con una serie de establecimientos que no necesariamente le son beneficiosos, sino que, por el contrario, pueden ser perjudicial para sí mismos.

4.2 Sistema sexo-género occidental

Añadido a lo anterior, hay que mencionar que la construcción de definiciones a partir de las características del cuerpo para los modos de vida que un sujeto realiza en la sociedad, se da gracias a lo que Gayle Rubin (2013) tematiza como el sistema de sexo-género, definido como aquel “conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas” (p. 44). Las diferencias anatómicas de nuestros órganos sexuales son interpretadas de manera sociocultural debido a que se le atribuyen significaciones que versan sobre características sexuales y de procreación. Al ser definiciones intervenidas por la sociedad resultan convencionales aun cuando a veces parecieran ser cuestionables para un grupo -generalmente reducido- de personas.

Estos sistemas de sexo-género conllevan prácticas, símbolos y representaciones que contienen normas y valores sociales que son elaborados a partir de la diferencia anatomo-fisiológica. Los resultados de dicha producción social y cultural surgen como consecuencia de la atribución de significados sociales a características biológicas y a partir de ahí, se formulan oraciones universales y enfoques exclusivos de estudio para los distintos cuerpos, entendidos como dos: el cuerpo masculino y el cuerpo femenino, excluyendo a aquello que no entre en dichos conceptos universales. Este sistema surge como respuesta a una construcción social que impone y cataloga a los cuerpos sexuales como inmutables y binarios.

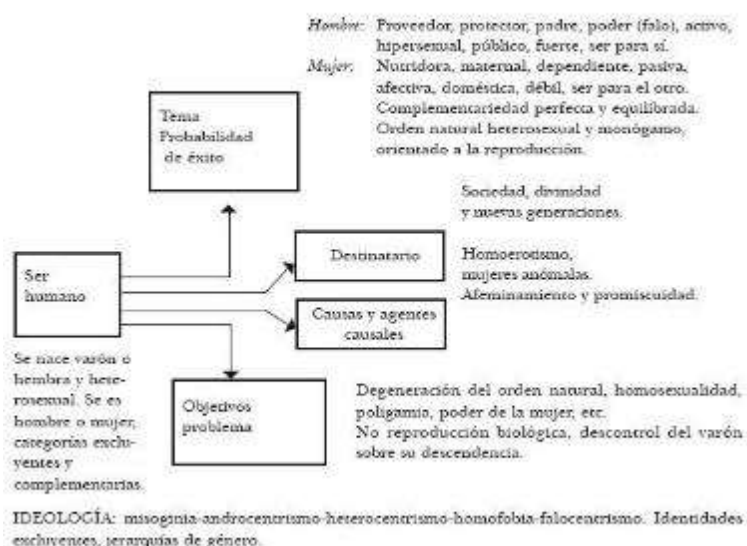
Ahora bien, este sistema de sexo-género al que nos hemos referido está sujeto a categorías dimórficas excluyentes como las que habíamos mencionado con anterioridad, las cuales son: hombre/mujer, heterosexual/homosexual, activo/pasivo, público/privado,

naturaleza/cultura, etc., características particulares de sociedades occidentales que de acuerdo con Gómez Suárez (2009) surgen dentro de las “sexualidades digitales” entendidas a su vez como aquella “forma de concebir el universo sexo/genérico: las identidades sexuales, las opciones sexuales y los géneros que se ajustan al sistema binario, el cual encierra la realidad en rangos excluyentes y opuestos” (p. 678). La cual deja de lado la multiplicidad de los sujetos, así como la de la misma sociedad de la cual son parte por ir en la búsqueda de una sociedad única e inmutable en sus discursos médicos, sexuales, sociales e incluso filosóficos, la cual resulta poco capaz de sostenerse.

Lo anterior refiere a las sociedades occidentales y específicamente a aquellas cuya tradición es heredada por el judeo-cristianismo, el cual tienen como una de sus bases al matrimonio como el único espacio en el que está justificada la sexualidad con fines de procreación. Se trata de una relación heterosexual y monógama en la cual se lleva a cabo la complementariedad de sexos que mencionamos con anterioridad, ya que el fin es la reproducción de la especie. No obstante, los sujetos involucrados no experimentan del mismo modo el matrimonio y sus fines sexuales como veremos a continuación.

Imagen 10

GRÁFICO 1:
ESQUEMA DEL MARCO IDENTITARIO JUDEO-CRISTIANO



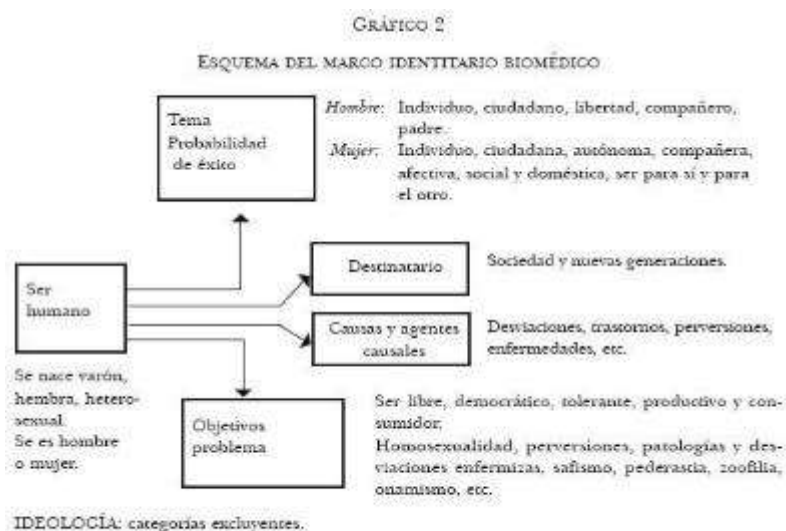
Como muestra la imagen diez, en primer lugar: el ser hombre significa no ser mujer. Así como su deber-ser se caracteriza como aquel que es proveedor, protector y padre. Es activo, como vimos con Aristóteles por ser aquel que da forma, tiene fuerza de manera natural y su desarrollo se da sobre todo en el ámbito público. Su naturaleza es sexual, de ahí que tenga instintos o impulsos sexuales que no siempre puede controlar y que, de hecho, no tiene por qué moderarlos, ya que es parte del placer natural que experimenta su cuerpo. Nuevamente, lo natural se toma como lo inmutable, incapaz de cuestionarse, dado que ocupa un lugar privilegiado que también le hemos colocado de manera social. El hombre en este esquema, es un sujeto de placer. En resumen, es un *ser para sí*.

En segundo lugar, la mujer es definida como la cuidadora del Otro absoluto por ser su complementaria natural. Es pasiva, ya que es receptora, así como afectiva. Más que un ser racional es un ser emocional, que está al servicio del otro, ya sea como madre, esposa o amante. Aquella visión tripartita de la Antigua Grecia sigue vigente. El sexo solamente es

ocupado para la procreación, no experimenta el placer de manera impulsiva sino a partir del placer y deseo del hombre. Es un objeto de placer. Aquel por el cual se satisface el placer del otro, ¿su propio placer dónde queda? Su tematización es un estigma o tabú. Es por ello que su desarrollo se da en el ámbito privado. En resumen, es un *ser para los otros*.

Por otro lado, a finales del siglo XVIII, el mundo occidental experimenta un proceso de cambios materiales y culturales que lo llevarán a transformar las políticas, ideas, conceptos, roles y modos de vida de los sujetos. Como menciona Gómez Suárez (2009) “Las tradicionales formas de argumentación teológica para definir el lugar de la sexualidad fueron sustituidas por la supuesta objetividad racional y científica” (p. 682). Y es por ello que se modifica el modelo judeo-cristiano que vimos anteriormente por un modelo que es biomédico, el cual también es de interés filosófico dado que se construyen discursos alrededor que versan sobre la dignidad del hombre y de la mujer como parte de una sociedad.

Imagen 11



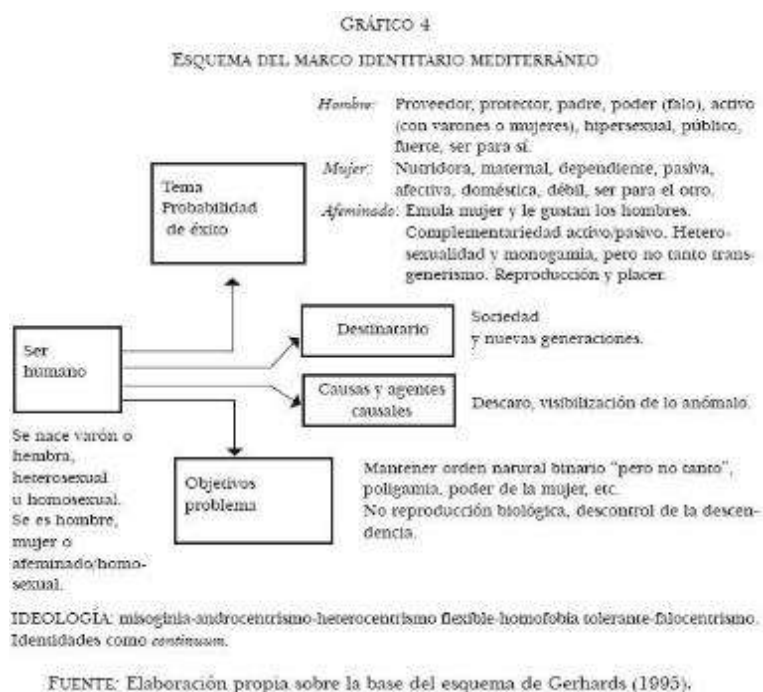
FUENTE: Elaboración propia sobre la base del esquema de Gerhards (1993).

En este modelo biomédico se introduce la preocupación de la sexualidad como algo de índole de salud e higiene. Es así que la medicina comienza a utilizar conceptos como: perversión o enfermedad dentro de las vivencias de la sexualidad y sobre todo en la sexualidad vivida por las mujeres, las cuales ahora se definen como un *ser para sí*, sin dejar de lado su *ser para los otros* dado que tienen una responsabilidad social y doméstica de servir a otros ciudadanos libres. Aunque en primera instancia podríamos pensar que se ha ganado la victoria con respecto al tránsito del *ser para los otros* al *ser para sí*, vemos que no está del todo ganada, ya que, en realidad, es la sociedad la que se beneficia con este modelo, dado que ahora los discursos políticos y económicos van sobre la normalización y regulación de la vida.

Como bien menciona Foucault (2021), la sexualidad en términos biomédicos tiene una estrecha relación con tres propósitos económicos sociales: asegurar la población, asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo y mantener la forma de las relaciones sociales. Esto se debe a que la sexualidad es entendida en ámbitos económicos útiles y políticamente conservadores. En el caso concreto de las mujeres, Foucault menciona que la histerización del cuerpo sufre un triple proceso según el cual es analizado, cualificado y descualificado “como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad; de este modo este cuerpo fue integrado bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca al campo de los productos médicos” (p. 98). Es así que la sexualidad, entendida como los efectos producidos en los cuerpos, sus comportamientos y relaciones, dependen de una cierta tecnología social completa.

Por último y para provecho de la presente investigación, es necesario tematizar un tercer esquema: el del “modelo mediterráneo”, el cual está construido por características y modos de vida que podemos ubicar en América Latina.

Imagen 12



Este modelo mediterráneo se caracteriza por contener un sistema de oposiciones entre lo masculino y lo femenino dentro de metáforas corporales, es decir: “lo <<masculino>> (alto, arriba, delante, derecha, recto, seco, duro, sazonado, claro, fuera, público, razón, actividad) y lo <<femenino>> (abajo, detrás, izquierda, curvo, húmedo, blando, soso, oscuro, dentro, privado, sensibilidad, pasividad)” (Bourdieu, 2000, p. 21). En este sentido, se mantiene un orden social que resulta funcional para llevar a cabo una dominación del hombre sobre la mujer dado que éste es definido de manera positiva y conveniente para los fines políticos, económicos y culturales de la sociedad a la que pertenece. Mientras que la mujer

sigue siendo definida de manera negativa, lo que la coloca en una posición de desventaja frente a las actividades de la sociedad a la que pertenece.

Es por lo anterior que la diferencia biológica entre los sexos de los cuerpos, así como sus características particulares, continúan siendo interpretados para justificar roles sociales, como, por ejemplo, el que uno tenga pene y el otro no, ha sido interpretado como que el primero es el que penetra y el segundo el que es penetrado. Uno es activo y dominante, mientras que el otro es pasivo y dominado. Estableciendo así roles y modos de vivir que son contruidos y aceptados de manera colectiva. Además, este tipo de definiciones colocan al cuerpo como solo un producto-objeto biológico fuera de un contexto social, el cual, como ya mencionamos, no es solo relevante sino necesario, dado que al hablar de cuerpo resulta relevante hablar de mundo.

Dichas definiciones siguen actuando desde una primera dualidad, es decir, desde presuponer que únicamente existe el sexo femenino y el sexo masculino, los cuales, como ya vimos, son clasificados como diferentes entre sí y complementarios. No obstante, esta visión deja de lado aquellos cuerpos cuyas características biológicas y fisiológicas son distintas a los modelos previamente establecidos. Además, siguen bajo una mirada social heterosexual y monógama que excluye otros modos de relacionarse y, por tanto, otros modos de vivir desde nuestro cuerpo que, así como la sociedad, es cambiante. Se deja de lado el reconocimiento de la diversidad y complejidad dentro de una sociedad, la cual tiene necesidades, mecanismos y construcciones que, si bien comparte con otras, también contiene características que le son exclusivas.

Capítulo 5. -Conclusiones: de cuerpo a cuerpos

Para finalizar con esta investigación, el presente capítulo consiste en exponer la relación que tiene el cuerpo con el concepto de género, con el objetivo de problematizar posteriormente la relación entre el concepto de género con el de sexo. Abordaremos una vía crítica desde Luciccia, doctora en estudios de género y quien propone problematizar la supuesta naturalidad del sexo como algo universal que no debe de ser cuestionado. Lo que no permite abrir un diálogo filosófico con respecto a discursos que versen sobre cuerpos, entendiendo la pluralidad de los mismos, en lugar de agruparlos todos como unidad o lo mismo. Lo anterior, surge a partir de que resulta problemático hablar de cuerpo de manera universal sin considerar sus particularidades, tanto para el estudio médico como filosófico, sociológico, antropológico, etc.

4.3 Cuerpos y género

Dado lo anterior es necesario abordar la segunda parte del sistema sexo-género, ya que hasta ahora solo hemos abarcado la parte del sexo y las características socioculturales que se crean a partir de conocer si un cuerpo tiene pene o vulva. Por ello es relevante mencionar que de acuerdo con Joan Scott (2013), el término género aparece como una crítica de las feministas americanas que “deseaban insistir en la cualidad fundamental social de las distinciones basadas en el sexo. La palabra denotaba rechazo al determinismo biológico implícito en el empleo de términos tales como <<sexo>> o <<diferencia sexual>>” (p. 266). Este nuevo término pretende criticar el determinismo según el cual un sexo tiene cualidades en que son enlistadas de manera positiva, frente a un sexo cuyas características y cualidades son definidas a partir de una comparación desventajosa que resulta problemática y poco informativa sobre su estructura, salud, enfermedad, composición, etc.

Es así que el género ahora refiere a un conjunto de construcciones culturales, dadas a partir de ideas y roles asignados a cada sujeto dependiendo de su característica sexual. Aquel que tiene un pene, es el hombre y sobre ese presupuesto se le asignarán una serie de características que versan como lo masculino. Es entonces caracterizado como universal, racional, único, absoluto, que no le falta nada puesto que es en sí mismo. Se conoce a sí mismo y se define en tanto tal. Mientras que aquel sujeto que tiene una vulva, es la mujer y, por tanto, se le asignarán las características correspondientes a lo femenino. Se cuestiona su subjetividad, sus órganos son definidos como la forma inversa del primer sexo, carece de racionalidad dado que por la sangre en su cuerpo experimenta más emociones y sentimientos, no es definida por ella misma, sino que las definiciones vienen de fuera, todo esto, por mencionar algunos ejemplos, ya que cuerpos con características diferentes a un pene o vulva, serán los nuevos “otros”, aquellos aislados de lo natural y por lo tanto, poco tematizados o juzgados en lo social, dado que el pensamiento dicotómico sigue haciéndose presente.

Es por lo anterior que se especifica al género como una construcción sociocultural sobre la base biológica, es definido, entonces como un “deber ser” subjetivo y social - construido a partir del binarismo social al que culturalmente están sujetos- en el que se establecen comportamientos, sentimientos y formas de pensar, de ser en el mundo. Por ello, es que cuando hablamos de género se habla también de la relación que existe entre los sexos, dado que posibilita la relación con lo social, lo religioso, lo político, etc. Por consiguiente, se establecen los comportamientos, pensamientos, acciones y espacios determinados para cada género, que sirven para identificar la manera en que cada cual vive su identidad y experimenta el mundo.

Sin embargo, es importante mencionar que Marcela Lagarde (2023) comenta que “[...] todas las culturas elaboran cosmovisiones sobre los géneros y, en este sentido, cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y todas las personas, tienen una particular concepción de género, basada en la de su propia cultura” (p.14). Es gracias al lenguaje que vemos reflejado la realidad social que al tiempo que se crea y produce también se convierte en un ámbito que hace posible la subjetividad de los cuerpos y, por tanto, de las personas. Es así que las realidades sociales son construidas de manera histórica por acciones que van desde lo individual hasta la colectividad como vimos en los esquemas antes presentados.

Así como Merleau-Ponty avecinaba que la sexualidad es como una atmosfera en la cual están situados los sujetos, del mismo modo, ahora el género está presente en las relaciones políticas y sociales de los individuos, así como en su cultura. “El género es la categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad: la sexualidad a su vez definida y significada históricamente” (Lagarde, 2023, p. 29), contrario al esencialismo biológico según el cual se predomina el discurso científico como determinante, aparece un término que ahora exige un abordaje crítico a los discursos en torno al cuerpo del que sean ocupado no solo las ciencias sino también las humanidades.

5.1 Sexo y género: conceptos cambiantes

Ahora bien, dado lo anterior, a partir de determinar de manera social la existencia de únicamente dos sexos y sus características y funciones dentro de una sociedad, hemos generado una dicotomía social y la hemos hecho pasar como natural, es decir, a partir de la definición de “sexo” como algo que es natural y, por tanto, inamovible, hemos colocado esa definición que remite a lo biológico, en una posición de privilegio a cualquier otro cuestionamiento. Con la prohibición de tocarla o modificarla, dado que podrían en duda la

universalidad dicotómica que tanto caracteriza a occidente. Esto nos ha hecho olvidar que tematizar el concepto sexo como natural, contiene valores sociales androcéntricos.

Además, no conformes con ello le hemos agregado la palabra “género” como la interpretación social y cultural. Como aquella que sí podemos cuestionar, criticar y la cual ocupa todas nuestras reflexiones. Sin embargo, este enfoque nos impide ver “el concepto que está detrás”. Nos coloca en una posición de crítica que ya tiene una base construida e inamovible. Nos limita a generar ciertas reflexiones filosóficas que más que críticas parecieran dogmáticas. Colocándolas bajo una falsa reflexión que ya trae consigo ciertos presupuestos, estereotipos y prejuicios, dado que, como vimos a lo largo de este escrito, la reflexión filosófica no solo ha entrado en la discusión con respecto al cuerpo, sino que también se ha posicionado ante él. Los filósofos aun con el buen uso de la razón, no han podido prescindir del cuerpo para conducir su ánimo, así como sus reflexiones.

Hasta ahora, los discursos siguen bajo el presupuesto de que el sexo es lo natural y que solo se puede decir en términos de “hombre” o “mujer”, en términos de “pene” o “vulva” sin dejar que otros conceptos entren a los discursos médicos, sociales y, por supuesto, filosóficos. Como bien menciona Lu ciccia (2023) “No olvidemos que la practica medica es una práctica social también atravesada por normativas de género” (p. n206). Y la construcción del cuerpo que pueda ofrecer la medicina es de provecho y necesaria, mas no determinante, dado que, así como la salud, también es cambiante. Por decirlo de otra manera, de acuerdo con este discurso, se ha colocado al género como una consecuencia explicativa e inherente al sexo. Esta distinción coloca el concepto de sexo como aislado de un contexto social, como determinante, cuando en realidad es adaptado y modificado dentro de la misma. Por no mencionar que perpetua la dicotomía entre naturaleza y la cultura, la cual, por cierto,

es característica de la tradición filosófica, y que, además, habría que poner en tela de juicio qué tanto hemos ampliado nuestras reflexiones.

Es por lo anterior que resulta necesario mencionar que el concepto de sexo no queda asilado de la sociedad en la que se ocupa dicho término, sino que, por el contrario, está atravesado por ella. Cuando hablamos y pensamos el concepto sexo, se hacen presentes imágenes y significados que están dados, definidos y difundidos dentro de los distintos círculos sociales de los cuales somos parte. No se encuentra aislado, incluso si le atribuimos características meramente naturales, esta, la naturaleza, tampoco se encuentra asilada de nosotros y mucho menos de nuestros discursos, como ya lo mencionaba Merleau-Ponty, el mundo de vida también se encuentra atravesado por nosotros y viceversa.

Si bien podríamos entrar en la discusión que ya acercaba Lu ciccía con respecto a si lo prenatal es asocial, en este sentido se pretende afirmar que sí. Ya que incluso en el proceso de embarazo se crean discursos con respecto a la persona futura que se acerca. Sobre quién será, cómo será y por supuesto, si nacerá hombre o mujer, dado que se presupone que solo existen ambas opciones, para prevenirse con los suficientes accesorios, modismos, colores, nombres e incluso tratos que se harán presentes una vez que nazca. Esto se debe a que el conocimiento del sexo o género del que está por nacer dicta desde su concepción una norma social que será referente principal para la formación y lo que se espera de su cuerpo, del individuo completo.

Es por lo anterior que, y trayendo nuevamente a Lu ciccía (2023), lo que empieza a surgir como crítica a la inmutabilidad del concepto sexo, es que se mueve el sexo de lugar, dado que “esa categoría inmutable hasta entonces leída como a histórica y transcultural empieza a ser contextualizada e incluso interpretada en su supuesta naturaleza dimórfica” (p.

169). Dado que la interpretación y trato de los cuerpos centrada en parámetros anatomofisiológicos y centrados sobre todo en la reproducción no es natural sino cultural como hemos demostrado hasta ahora. La cual, algunos autores refieren como la aculturación del cuerpo tanto al concepto sexo como al concepto género. En el caso concreto de nuestra autora, esto responde a un sentido discursivo que pretende guiarse por una estructura de la vida social que beneficia al sistema político económico de la misma, aun a costa de la salud de sus propios individuos.

Cabe destacar que en ningún momento se niega la existencia de diferentes habilidades cognitivas, de conducta o estructurales presentes en los seres humanos, sin embargo, es preciso decir que dichas distinciones no deben ser determinantes para los ciudadanos dentro de una sociedad que también está en constante cambio. Además, como hemos visto, se coloca en una jerarquía a diferentes características de los cuerpos de acuerdo a ciertos beneficios que van más allá de ellos mismos. Incluso en los discursos se coloca a lo prenatal como ajeno a lo social, como natural y determinante, cuando habría que preguntarnos si esto es efectivamente cierto o, por el contrario, lo prenatal también se encuentra atravesado por discursos socioculturales, económicos, sociales y filosóficos.

Añadido a lo anterior, es preciso mencionar que el cuerpo al momento de ser nombrado recibe un conjunto de significaciones sexuales y es interpretado como tal de manera determinante. Dado que a partir de conceptos como “masculinidad” o “feminidad” se exige que el cuerpo cumpla con ciertas características o modos de comportarse, que, de no ser cumplidos, con juzgados o incluso castigados dentro de la sociedad. Es decir, se vuelve una forma “de clasificación arbitraria justificada en la naturalización de la cisheteronorma que sostiene los privilegios del sujeto androcéntrico” (2023, p. 109), el cual está ligado a la

objetividad y a la universalidad, como ocurría en los discursos anteriores que versaban sobre un cuerpo que excluía a otros.

Es así que la vida cotidiana no debe de depender de normas asignadas a la distinción sexual y mucho menos a ser evaluados de acuerdo al comportamiento o normatividad que se espera de los cuerpos. Dado que tanto las interpretaciones biomédicas como filosóficas responden a su vez a una cultura y los discursos que se hacen de conceptos como cuerpo, razón o espíritu están también atravesados por ella, desde un tipo de lenguaje, modismos, etc.

5.2 Cuerpos en movimiento

Por último, resulta relevante destacar que alrededor de los discursos del cuerpo, además de presentarse como genérico e inmutables, cumplen con características que colocan a los cuerpos como inertes. Así lo expone Lu ciccia (2023) cuando dice que “A los cuerpos feminizados siempre se nos enseña a no ocupar espacio, a no desplegar nuestros movimientos” (p. 178). Esto se debe a que las categorías de sexo, fundamentadas en conceptos de sexo inamovibles, aísla comportamientos y los asigna de acuerdo a una sexualización que pretende instrumentalizar los cuerpos.

Si bien se habla de una mecánica del cuerpo, se niega el movimiento con total libertad de este, dado que sigue bajo los controles de uso por otros, sea con fines sexuales particulares, capitalistas de producción u otros. Sin embargo, esa limitación del movimiento no es dada por igual a los cuerpos, sino que es administrada por unos y padecida por otros, lo que determina uno u otro lugar, nuevamente refiere a si se tiene pene o si “se carece de él”.

Lo anterior se debe a lo que Lagarde (2023) menciona como que:

A partir del momento de ser nombrado, el cuerpo recibe una significación sexual que lo define como referencia normativa inmediata para la construcción en cada sujeto de su masculinidad o de su feminidad y perdura como norma permanente en el desarrollo de su historia personal (p. 30).

Este binarismo en el que se coloca a los cuerpos impide pensar en otros modos de conocer el mundo e impide la glocalidad del mismo.

La dicotomía entre los conceptos de lo “masculino” y “femenino” son a su vez resultado de procesos complejos a nivel sociocultural que tiene como objetivo construir mundo, el cual, como hemos visto puede, y, de hecho, debe de estar en constante cambio. Es así que damos cabida a conceptos como la identidad de género, la cual se constituye a partir de ciertas construcciones socioculturales que se hacen presentes en la cultura y que, si dejamos de lado la dicotomía entre lo natural y lo cultural, darán como resultado una mejor relación y responsabilidad para todas las personas.

Además, cabe señalar que la dicotomía entre lo masculino y lo femenino versa sobre presuponer no solo que ambos son naturales, sino que, además, ambos son excluidos y siempre iguales entre sí, cuando en realidad bajo este presupuesto está una idea de universalidad, una unidad de la naturaleza que no existe como tal, dado que ella misma es diversa. Así como también, son diversas las necesidades y objetivos de cada grupo social y cada categoría cultural coloca necesidades específicas como prioritarias, de ahí que se ponderen algunos atributos en pro de su progreso, más que otros que no resultan tan provechosos, sin embargo, no por ello habría que negarlos, excluirlos o castigarlos.

Un ejemplo a lo anterior se da a conocer cuando hablamos de una organización social, la cual está fundamentada en establecer ciertas funciones, actividades, particularidades, entre otras al sexo y al género. Una sociedad preocupada por la salud en tanto infecciones de transmisión sexual puede tender al extremo de una falsa monogamia y transformarse en un modo de controlar la sexualidad y el placer de un determinado grupo de personas, el cual, en muchas ocasiones, es minoría, ya que como hemos visto hasta este momento, el cuerpo ha sido el objeto de control por excelencia. Aquel por el cual se dan a conocer las oportunidades y limitaciones de un modo de vida que es funcional a la sociedad y, además, conveniente.

El cuerpo hasta ahora se ha esculpido y moldeado con base a las normas interiorizadas de cada sociedad y ha tratado de ajustarse a su propia cultural sin la posibilidad de que estas también se modifiquen. Es así que el cuerpo debe de posicionarse como punto necesario de referencia para las sensaciones, pensamientos, y modos de ser que nos posibilitan la convivencia con otros cuerpos y con el mundo en general. Si bien podríamos cuestionar el colocarnos como seres encarnados de manera accidental, la propuesta es asumir que por esencia estamos encarnados y desde ahí vivir. Reconociendo que el cuerpo enferma, goza de salud, cambia, crece, adelgaza, engorda, produce olores y secreciones que no nos son aisladas, sino que nos muestran el mundo de una u otra forma. El cuerpo que somos va más allá de la carne, como vimos con Vesalio, uno que aún abierto exige respeto y códigos sociales, dado que nunca estuvo aislado. Si bien se presenta como lo biológico, pronto deja demostrado que también se construye y habla dentro de discursos políticos y sociales que responden a una cultura y que de igual manera la transforma. Colocarlo en un discurso biomédico, bajo lecturas predominantes y esencialistas nos impide ver dicha transformación y aprendizaje.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1995). Física. España: Gredos
- Aristóteles. (1988). Política. España: Gredos
- Aristóteles. (2018). Acerca del alma. México: Gredos
- Canal Filosofía UP. (14 de mayo de 2024). II Jornadas Latinoamericanas de Fil. Antigua y Género | Mesa 3: Aristóteles| L. Gómez, C. Terán. [Archivo de Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=OzzusxRHuE&t=2s>
- Castellanos, R. (2023). Sobre cultura femenina. México: Fondo de Cultura Económica
- Beauvoir, S. (2022). El segundo sexo. México: Debolsillo
- Beauvoir, S. (2018). El segundo sexo. México: Catedra
- Bourdieu, P. (2000). La distinción. España: Taurus
- De María Gómez, R. (2002). Filosofía, cultura y diferencia sexual. México: Plaza y Valdés editores.
- Descartes, R. (1994). Discurso del método. México: Austral
- Descartes, R. (1994). Meditaciones metafísicas. México: Austral
- Descartes, R. (2014). Tratado sobre el hombre. México: Gredos
- Félix, O., Rodríguez, R., Zúñiga, W. (2016). Galeno de pégamo “príncipe de los médicos”.
 En Revista “Cuadernos” Historia de la medicina. Vol. 57
- Fernández del Castillo, C. (2008). Genital femenino según Vesalio. Volumen 76, número 12.
 Ginecología y Obstétrica de México
- Fernández Guerrero (2010). Fenomenología del cuerpo femenino. En Cuerpo y alteridad.
 Vol. 2. España: Universidad de Salamanca
- Foucault, M. (2021). Historia de la sexualidad. I. la voluntad de saber. México: Siglo XXI

- Fuentes Santibáñez, P. (2012). Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia antigua. Vol. 6 pp. 7-18. INSTUS-LEGERE HISTORIA
- Gómez Suárez, A. (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. En Revista Mexicana de Sociología. Vol. 71. 4. México: UNAM
- Hernández, L. (2014). Sobre la maldición de sexo. Vol. I pp. 12_64. Revista de Estudios de Antropología Sexual.
- Hierro, G. (2020) Ética y feminismo. México: UNAM
- Herrera, G. (2002). Mujeres, Heroínas, Diosas y Monstruos. México: UNAM
- Iglesias, P. (1996). La visión del Cuerpo de la Mujer en el Mundo Clásico. Universidad de Málaga.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2023). Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. México: Siglo Veintiuno
- Laqueur, T. (1995). La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. España: Catedra
- Le Breton, D. (2002). Antropología del cuerpo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Lowe, J. (2001). El argumento de la divisibilidad. En Filosofía de la mente. Barcelona: Herder
- Lu ciccia (2023). La invención de los sexos. Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí. España: Siglo XXI
- Lu ciccia (2024). Contra el sexo como categoría biológica. México. Siglo XXI
- Martinez, T. (2002). Tratados filosóficos y autobiográficos. España: Gredos
- Merleau-Ponty (1993). Fenomenología de la percepción. Barcelona: Planeta Agostini
- Merleau-Ponty (1998). El mundo de la percepción. México: Fondo de Cultura Económica

- Moreno Calle, B. (9 de marzo de 2015). *El sistema Sexo-Género. Masculinidad vs Femenidad*. En BMC Psicología. Recuperado de [\[https://www.bmcpsicologia.com/blog/el-sistema-sexo-genero-masculinidad-vs-femenidad\]](https://www.bmcpsicologia.com/blog/el-sistema-sexo-genero-masculinidad-vs-femenidad).
- Pérez Tamayo, R. (2016). De la magia primitiva a la medicina moderna. México: Fondo de Cultura Económica
- Pérez Riobello, A. (2008). Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo. *Eikasia. Revista de Filosofía*, número 20, 197-220.
- Platón. (2018). Crátilo. España: Gredos
- Platón. (2015). Fedón. España: Gredos
- Platón. (2016). Leyes. España: Gredos
- Plutarco. (1995). Obras morales y de costumbres. Vol. II. España: Gredos
- Reale, G. y Antiseri, D. (1991). Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media. Barcelona: Herder
- Reale, G. y Antiseri, D. (1992). Historia del pensamiento filosófico y científico. II. Del humanismo a Kant. Barcelona: Herder
- Reale, G. y Antiseri, D. (1994). Historia del pensamiento filosófico y científico III. Del romanticismo hasta hoy. Barcelona: Herder
- Robinet, A. (2024). El pensamiento europeo de Descartes a Kant. México: Fondo de Cultura Económica
- Rodríguez Moreno, I. (2020). La mujer desde el punto de vista médico en la Antigua Grecia: Hipócrates y Galeno. Universidad de Cádiz
- Rubin, G. (2013) El tráfico de mujeres. En Marta Lamas (Ed.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). PUEG

- Ryle, G. (2001). El mito de Descartes. En El concepto de lo mental. Nueva York: Paídos
- Scott, J. (2013). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (Ed.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG
- Valéry, P. (2010). Discurso a los cirujanos. México: Verdehalago
- Vallejos, A. (2022). Una lectura del dolor en clave fenomenológica: intersecciones entre Descartes y Merleau-Ponty. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, (21), p. 4-15.
- Vesalio. (1980). Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex). España: Laboratorios Beecham

Imágenes

- Google. (s.f.) [Imagen 1] Facultad de Medicina UNAM. (<http://www.facmed.unam.mx/Libro-NeuroFisio/Personas/Galeno/Galeno.html>).
- Campohermoso, O., Soliz, R., Zúñiga, W. (2016). Esquema del Movimiento de la Sangre, Según Galeno. [Imagen 2]. SCIELO. ORG. (http://www.scielo.org.bo/pdf/chc/v57n2/v57n2_a14)
- Nota. Adaptado de *Los tres niveles del alma en Aristóteles* [Imagen 3]. (2014). (<https://histeriadela filosofia.wordpress.com/2014/11/15/los-tres-niveles-del-alma-en-aristoteles/>)
- Vesalio, A. (1980). Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex). [Imagen 4] España: Laboratorios Beecham
- Vesalio, A. (1980). Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex). [Imagen 5] España: Laboratorios Beecham

Vesalio, A. (1980). Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex). [Imagen 6]

España: Laboratorios Beecham

Vesalio, A. (1980). Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex). [Imagen 7]

España: Laboratorios Beecham

Vesalio, A. (1980). Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex). [Imagen 8]

España: Laboratorios Beecham

Nota. Adaptada de *The pineal gland as physical tool of the soul faculties*. [Imagen 9]

Neurología. 27 (3): 161-168. López-Muñoz, F., Rubio, G., Molina, J.D., Alamo, C., 2012.

(<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0213485311002313#:~:text=Una%20de%20las%20hip%C3%B3tesis%20m%C3%A1s,el%20funcionamiento%20del%20cuerpo%20humano>).